

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

LUDWIG

WITTGENSTEIN

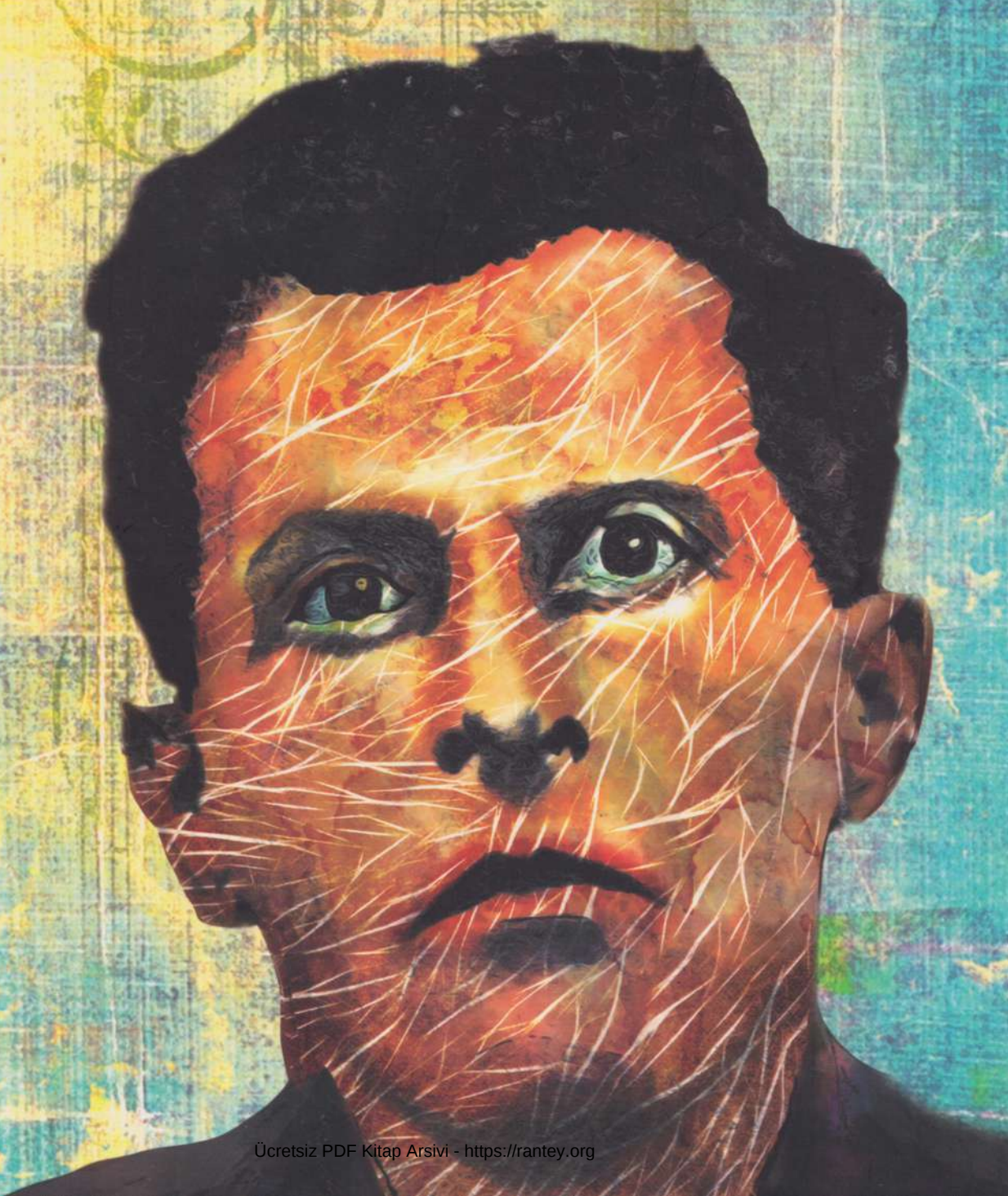
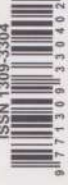
düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR!

TEMMUZ AĞUSTOS 2016 | YIL 10 | FİYATI: 12 TL

54

FELSEFE DERGİSİ



LIBİDO

AŞK
YOKTUR
LIBİDO
VARDIR.

21

HAZİRAN
TEMMUZ
2016

PSİKANALİZ | FELSEFE | EDEBİYAT | PSİKIYATRİ | KÜLTÜR | SANAT | 10 TL

ISSN 2147-1266



9 772147 126004



Zihnin Kavramı

DESCARTES VE LACAN

Alain Badiou

Zihnin Psikanalitik Görünümü

PSİKANALİZ BİR
ANTI-HÜMANİZMA MIDIR?
Saffet Murat Tura

DESCARTES VE
LACAN'DA ÖZNE
Olcay Yılmaz

SAYI 21
ÇIKTI

SEÇKİN KİTABEVLERİ VE D&R MAĞAZALARINDA

V. KARABÜRÜN BİLİM VE FELSEFE KAMPI

AKADEMI.DUSUNBIL.COM



DETAYLI BİLGİ YAKINDA
akademi.dusunbil.com



İKİ AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 10 / SAYI 54 / TEMMUZ-AĞUSTOS 2016

**İmtiyaz Sahibi, Sorumlu Yazı İşleri
Genel Yayın Yönetmeni**
Olca Yılmaz

Yayın Koordinatörü
Cemre Topcu

İletişim ve Halkla İlişkiler
Olca Bağır

Çeviri Editörü
Sezgi Alçıçek - Cemre Topcu

Grafik / Tasarım
Olca Yılmaz

Kapak Tasarımı
İsmail Kayar

Üyelik Koşulları
Yıllık Üyelik: 90 TL
Yıllık Yurt Dışı: 55 €

Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 140 TL

ISSN: 1309-3304

PTT Posta Çeki No: 55 74 932
Türkiye İş Bankası: 3498-166572
IBAN: TR790006400000134980166572
İzmir- Stadyum Şb. Olca Yılmaz

Adres: Atatürk Bulvarı Engürü İş Hanı 107/71
Kızılay – Çankaya/ Ankara
Telefon: (13.00-19.00 arası): 0.534 328 06 46

Web: www.dusunbil.com
E-posta: dusunbil@hotmail.com
Abonelik ve Dergi Satış: kitap.dusunbil.com
Düşünbil Akademi: akademi.dusunbil.com

Baskı: Özyurt Matbaacılık
Adres: Zübeyde Hanım Mah Büyük
Sanayi 1.Cad. Süzgül Sk. No: 7
İskitler / Altındağ / ANKARA
Telefon: +90 312 384 15 36
Basım Tarihi: Temmuz 2016

Makalelerde dile getirilen düşüncelerden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur. Düşünbil'de yayınlanan yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın internet dahil herhangi bir yayın organında yayınlamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

EDITÖRDEN

Temmuz sıcakları 2016'nın Haziran ayında kendini iyice hissettirmeye başladığı şu günlerde sizler için sıcak ve bir öylesine felsefe dolu bir sayı hazırladık. Her sayıda olduğu gibi bu sayıda da heyecanlı ve yoğun bir süreç yaşadık. Yalnızca dergilerimizin tasarımı, dağıtımı, editörlüğü vb. değil sempozyum ve Mart ayı başında faaliyete geçirdiğimiz www.dusunbil.com portal sitemizle de siz değerli okuyucularımıza layık olaya çalışıyoruz.

Bu sayımızı adı felsefe dünyasının doruğunda olan Ludwig Wittgenstein'a ayırdık. Çeşitli çeviri metinlerin yanı sıra akademik ve deneme türünde yazılara da yer verdik. Kitap tanıtımı ve farklı konuları da içinde barındıran bir sayı hazırlamaya çalıştık.

www.dusunbil.com adresinde yayınladığımız gerek çeviri gerek yazar ve alıntı yazılar ile dergimizin dışında herkese açık yeni bir platform yarattık. Günde binlerce insanın ziyaret ettiği portalımızda bu çalışmalarını sürdürmeye devam edeceğiz. Bu çalışmalar dergilerimize olan ilgiyi de arttırdı. Birçok portal okurumuz dergiye nereden ulaşabileceklerini bize soruyor. Kısıtlı alandaki dağıtımımızı da böylelikle genişletmeye, yurdumuzun her köşesine dergiye taşımak için çalışmaya devam edeceğiz.

Bildiğiniz üzere felsefe dergimiz Düşünbil dışında Psikanaliz dergisi Libido ve sinema dergimiz GodFather yollarına devam ediyorlar. Bu alanlarda ilgili olan okuyucularımız bu dergilere kitap.dusunbil.com adresinden ulaşabilirler. Ayrıca Godfather dergisi'nin de artık seçkin kitabevi ve D&R mağazalarında olacağını da şimdiden siz okuyucularımıza duyurmak isteriz.

Yaz ayının ortalarına yaklaşırken sizlere yaz etkinliklerimizden de söz etmek isteriz. Bildiğiniz üzere bu yıl 5'sini düzenleyeceğimiz kampımızı her yıl yaptığımız gibi Karaburun'da yapmaya devam edeceğiz. Ayrıca Mitoloji Günleri'nin de 4.sünü İzmir'de gerçekleştireceğini siz okuyucularımıza iletmek isteriz. Tüm detaylara akademi.dusunbil.com adresinden ulaşabilirsiniz.

Aydınlık güzel günlere...

DÜŞÜNBİL DERGİSİ



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi



/dusunbildergisi

İÇİNDEKİLER



WITTGENSTEIN'İN UNUTULMUŞ DERSİ

RAY MONK
ÇEVİREN: MERVE CAN

4



“DİL OYUNU”NUN METAFİZİK ‘STATÜSÜ’ ÜZERİNE

YAZAN:
UMUT KARAGÖZ

7



KÖR KESİNLİK? WITTGENSTEIN'İN KESİNLİK ÜZERİNE'SİNDEKİ RASYONEL HAYVAN

YAZAN:
MILTOS THEODOSSIOU
ÇEVİREN:
ZEYNEP ŞENEL GENCER

24



HAKKINDA KONUŞULAMAYACAK DOĞRULAR VAR MIDIR?

YAZAN:
JOE HUMPHREYS
ÇEVİREN:
ŞEBNEM ERTAN

29



F.W. NIETZSCHE'DE AHLAK AGNES HELLER, ROSS POOL VE GILLES DELEZUE YORUMUYLA

YAZAN:
Ö. NİLAY ERBALABAN GÜRBÜZ

40



ARZU İHTİYAÇ POLİTİKA EKSENİNDE HEGEL'DE BİLİNÇDİŞİNİN İMKÂNI

YAZAN:
DERYA ÖLÇENER

44



**WITTGENSTEIN'IN
DÜŞLERİ
(DESCARTES'INKİLERE
BENZER Mİ?)**

YAZAN:
DOĞAN ERİŞEN

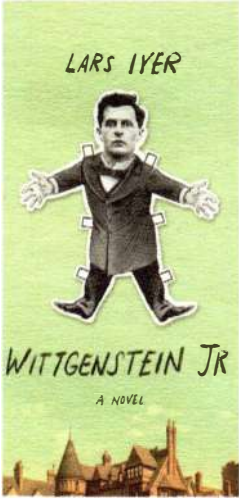
13



**WITTGENSTEIN'DA
BİR SÖYLEM OLARAK
FELSEFİ SORUNLAR**

YAZAN:
İBRAHİM HALİL KAYACAN

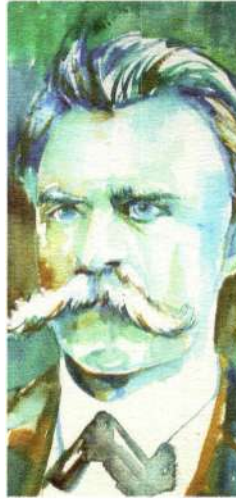
17



**FELSEFEYLE MİZAHIN
AHENKLE DANSI**

YAZAN:
ARTUN GEBENLİOĞLU

31



**DÜNYA EDEBİYATINDAN
BİR ÜSTİNSAN
PORTRESİ :
ALEKSİ ZORBA**

YAZAN:
ANIL ÖZDEN

33



**GÖDEL'İN BİLİME
ÇİZDİĞİ SINIRLAR'IN
YORUMU!**

YAZAN:
MUHAMMET AYAL

52



**SÖYLEŞİ: DOĞAN GÖÇMEN
OLCAY YILMAZ**

58



**EĞİTİMDE FELSEFEYE DUYULAN ACİL
İHTİYAÇ**

YAZAN: CHARLOTTE BLEASE
ÇEVİRİ: ŞEBNEM ERTAN

61



WITTGENSTEIN'İN UNUTULMUŞ DERSİ

RAY MONK

ÇEVİREN: MERVE CAN



by James Abbott McNeill Whistler

Ludwig Wittgenstein, ben dahil birçok kişi tarafından yüzyılın en büyük filozofu olarak kabul edilir. İki büyük eserinin, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) ve *Philosophical Investigations* (ölümünden sonra, 1953 yılında yayınlandı), özellikle analitik geleneğinde, müteakip felsefi gelişmeleri şekillendirmeye konusunda oldukça büyük etkileri olmuştur. Karizmatik kişiliği; sanatçıları, oyun yazarlarını, şairleri, yazarları, müzisyenleri ve hatta film yapımcılarını etkilemiş; böylece, ünü akademik hayatının sınırlarının çok dışına yayılmıştır.

Ancak bir anlamda Wittgenstein'in düşüncesi, yüzyılın entelektüel hayatına çok az bir etki bırakmıştır. Kendisinin de fark ettiği gibi; düşünce tarzı, çağımıza hakim olan biçim ile anlaşmazlık içindedir. Çalışması, kendisinin de ifade ettiği gibi "hepimizin karşı olduğu Avrupalı ve Amerikan uygarlıklarının büyük akımını haber veren ruh"a karşı çıkar. Ölümünden yaklaşık 50 yıl sonra, daha önce hiç göremediğimiz kadar net bir şekilde, akıntıya karşı yüzüyormuş hissinin haklı olduğunu görebiliyoruz. Bu akıntıyı betimleyecek bir etiket isteseydik, her anlaşılır soruya ya bilimsel bir izahın bulunduğu ya da hiçbir izahın bulunmadığı "bilimcilik" diyebilirdik.

Wittgenstein'in savunduğu görüşe karşı olan bilimciliğin birçok biçimi vardır. Beşeri bilimlerde felsefenin, edebiyatın, tarihin ve müziğin tıpkı bilimler gibi, "araştırmacılar"ın "metodolojiler"ini açıklamaya zorlandığı, çalışılabilir alanlar olduklarını ifade etmek, bir çeşit rol yapmayı gerektirir. Bu durum ise çok sayıda kötü akademik yazının yazılmasına, sahte kuramlaştırmalar ve uydurma teknik sözcüklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Wittgenstein tüm bu gelişmelere bakıp ağlayabilirdi.

Bilimsel cevabı olmayan birçok soru var – derin ve anlaşılmaz gizemler oldukları için değil, bilimsel sorular olmadıkları için. Bu sorular aşkla, sanatla, tarihle, kültürle, müzikle; aslında kendimizi daha iyi anlamamızla ilişkili konularla ilgilidir. Günümüzde, bilinç ile ilgili bilimsel bir teoriden mahrum olușumuz büyük bir skandal etkisi hissettiriyor. Fizikçilerin, bilgisayar mühendislerinin, bilişsel psikologların ve filozofların büyük disiplinler arası çabası, bu sorulara makul bilimsel yanıtlar bulmak için: Bilinç nedir? Benlik nedir? Bu kalabalık alanda önde gelen yarışçılardan biri matematikçi Roger Penrose, bilinç akışının beyinde kodlanmış bir dizi kuantum fiziksel olaylar olduğuna dair bir teori öne sürer. Penrose'un

teorisine göre anlık bilinç beyinde tübülün diye adlandırılan bir alt protein tarafından üretilmektedir. Penrose'un kendisinin de kabul ettiği gibi bu teori bir tahmin niteliğindedir ve birçok kişiye göre de garip ve mantık dışıdır. Ama Penrose'un teorisinin gerçek olduğunu varsayalım, sonuç olarak kendimizi daha iyi anlayabilir miydik? Bilimsel kuram anlamının tek yolu mudur?

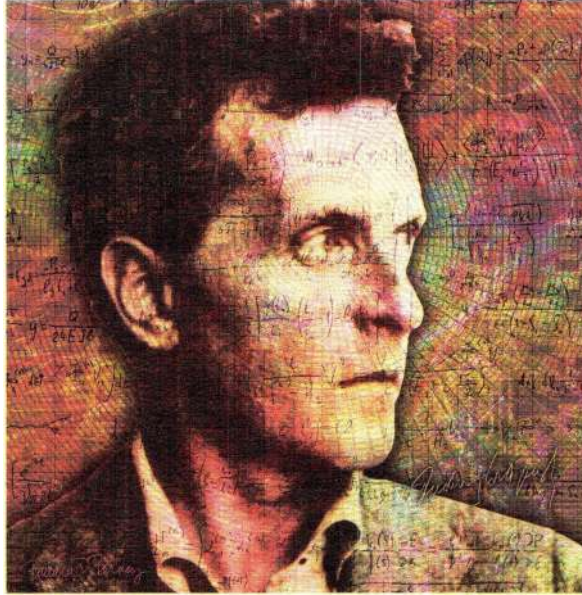
O halde, şu soruyu sorabilirsiniz; diğer türlü nedir? Bana kalırsa Wittgenstein'in buna cevabı, en büyük ve ihmal edilmiş başarısıdır. Wittgenstein'in düşüncesi önceki ve sonraki eserleri arasında değişiklikler gösterse de bilimciliğe karşı durması sürerliydi. Felsefe ona göre "bir kuram değil etkinliktir". Bilimsel bir gerçekliğe ulaşmak için değil, kavramsal netliği yakalamak için çalışır. *Tractatus*'ta, bu netlik dilin mantıksal biçiminin doğru anlayışı ile mümkündür. Bir kez ulaşıldığında, tarifsiz kalmaya mahkum olan bu anlayış, Wittgenstein'in felsefi düşüncelerini, hedefe ulaşmak için tırmanıldıktan sonra bir kenara atılan merdiven ile kıyaslamasına yol açmıştır.

Sonraki çalışmalarında Wittgenstein, mantıksal biçimi ve onunla birlikte tarifsiz gerçekler kavramını terk etti. Bilim ve felsefenin farkı, ona göre artık anlayışın iki farklı biçimi arasındadır: kuramsal ve kuramsallık dışı. Bilimsel anlayış, hipotezlerin ve kuramların inşası ve sınanması sonucu oluşur. Diğer yandan, felsefi anlayış kesinlikle kuramsallık dışıdır. Felsefede peşinde olduğumuz şey, "ilişkileri görmede ısrarcı olan anlayıştır".

Kuramsallık dışı anlayış; bir şiiri, bir müzik parçasını, bir insanı veya bir cümleyi anladığımızı söylediğimizde sahip olduğumuz türden bir anlayıştır. Bir çocuğun anadilini öğrenme durumunu düşünün. Kendisine söylenenleri anlamaya başladığında, bunun sebebi bir kuram formüle etmiş olması mıdır? Birçok dil bilimci ve psikoloğun söylemiş olduğu gibi -eğer istersek- biz de böyle söyleyebiliriz; ancak bu tüm bu süreç hakkında yanıltıcı bir yol izlemek olur. Çocuğun söylenilene anladığına dair bir kriter olarak söylenilene göre davranmasını gösteririz - "şu kağıt

parçasını çöpe at" dediğimizde bu talimata uyması gibi.

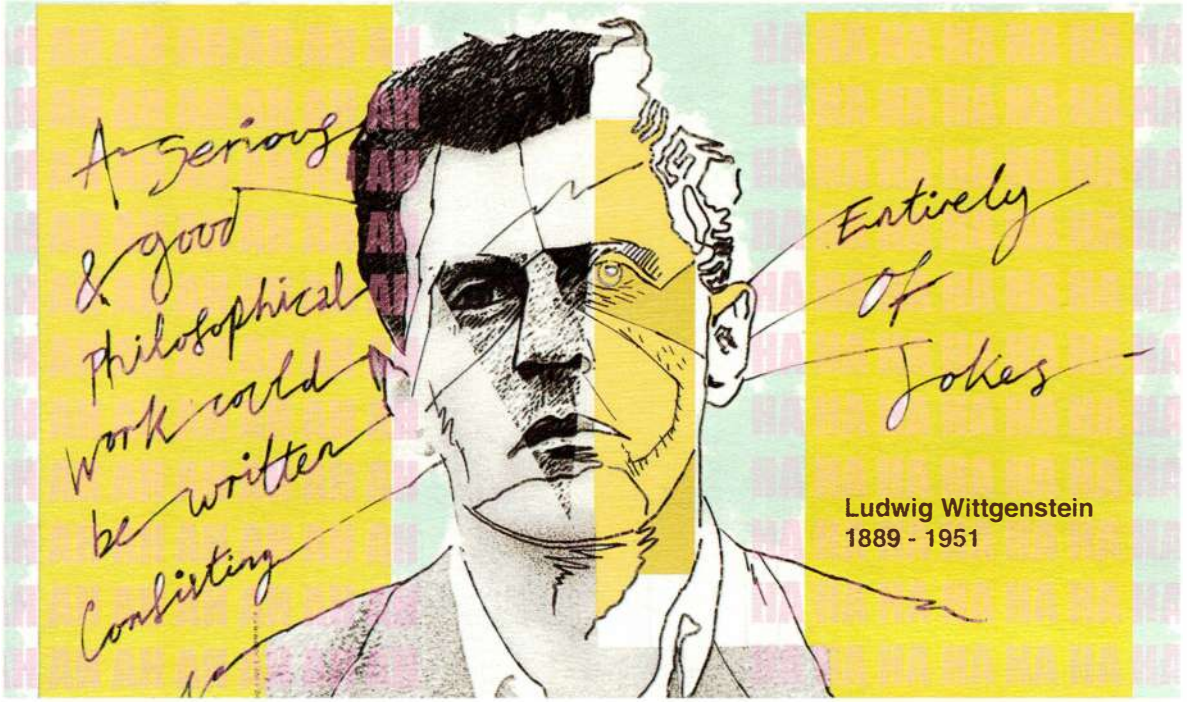
Wittgenstein'a yakın gelen bir diğer örnek de müziği anlamaktır. Kişi bir müziği anladığını nasıl gösterir? Belki onu anlamlı bir şekilde çalarak ya da müziği tarif etmek için doğru metaforu kullanarak. Peki, "etkili müzik" nasıl açıklanabilir? Bu durumda ihtiyaç duyulan şey "kültür"dür, der Wittgenstein: "Eğer biri belirli bir kültürde yetişmiş ve sonradan müziğe belli bir şekilde tepki veriyorsa ona 'etkili müzik' değişiminin kullanımını öğretebilirsiniz." Bu tür bir anlayış için ihtiyacınız olan bir yaşam formudur; halka ait olan bir dizi ortak uygulamanın bu yaşam formunun uygulayıcıları tarafından bağlantıların duyulması ve görülmesi yetisidir.



Müzikte geçerli bu durum sıradan dil için de doğrudur. Wittgenstein, *Felsefi Araştırmalar*'da "bir cümleyi anlamak, müziğin temasını anlamaya sandığınızdan çok daha yakındır" der. Bir cümleyi anlamak da ait olduğu "dil oyunu" yaşam formuna katılımı gerektirir. Bilgisayarların cümleleri anlamamalarının sebebi, nöronal karmaşıklıklarının eksikliğinden değil; cümlelerin ait olduğu kültüre ait olmadığı ve olamayacağındandır. Bir cümle, her sözcüğün dünyadaki

nesnelerle korelasyonu yoluyla anlamını kazanmaz, insanların toplumsal hayatta kullanımı sonucu bir anlam kazanır.

Tüm bunlar kulağa önemsiz bir şekilde doğru gelebilir. Wittgenstein kendi çalışmasını "önemsizliklerin özeti" olarak açıklamıştır. Ancak felsefi düşündüğümüzde bu önemsizlikleri unutmaya eğilimli oluruz ve bu durum kafa karışıklığı ile sonuçlanır. Örneğin; eğer beynimizde atomik parçacıkların kuantum hareketi üzerine çalışırsak kendimizi daha iyi anlayacağımızı düşünelim. Bu görüşe paralel olarak akustik çalışmanın Beethoven'ı anlamamıza yardımcı olacağı kanısında oluruz. Neden bu önemsizlikleri hatırlama ihtiyacı içerisindeyiz? Çünkü bir şeyin bilimsel teorisinden yoksunsak ona dair herhangi bir anlayıştan da yoksun olduğumuz düşüncesiyle büyülenmiş haldeyiz.



Bilimin metodu ile kuramsallık dışı anlayış arasındaki hayati farklılıklardan biri; kuramsallık dışı anlayışın müzik, sanat, felsefe ve sıradan hayatta örnekleniyor oluşudur. Bilim ise bir düzeyde genelliği amaçlar ve bu durum da onu diğer anlayış formlarından ayırır. Bu nedenle insanları anlamak asla bir bilim olamaz. Bir insanı anlamak demek, söylediği şeyi kastedip etmediğini anlamak veya ifadelerinin ve duygularının gerçek veya sahte olup olmadığını söylemek demektir. Peki, böyle bir anlayışı bir birey nasıl edinir? Wittgenstein bu soruyu *Felsefi Araştırmalar*'ın sonunda sorar. "Duygu ve ifadelerin doğruluğu hakkında 'uzman yargı' diye bir şey mi vardır?" Evet, diye cevaplar.

Ancak insanların temel aldığı böylesi uzman yargıların kanıtı, bilimin karakteristiğinin genel formülasyonuna karşı dirençlidir, "ölçülemez"dir. Wittgenstein, "ölçülemez kanıt; ince bir bakışı, jesti veya sesi içerir." der. "Gerçek bir sevgi dolu bakışı, sahte olandan ayırabilirim ... Ancak farkı açıklama konusunda oldukça yetersiz olabilirim ... Eğer çok yetenekli bir ressam olsaydım muhtemelen gerçek ve sahte bakışları resmedebilirdim."

Ancak ölçülmezlerle ilgileniyor olmamız bizi insanları anlamaya dair tüm iddiaların yanıltıcı olduğuna dair olan inancına kaptırmamalı. Wittgenstein bir keresinde Maurice Drury ile en sevdiği roman olan *Karamazov Kardeşler*'i tartışırken, Drury Baba Zossima karakterini etkileyici bulduğunu söyledi. Dostoyevski, Zossima ile ilgili şunları yazmıştır: "Onun ruhunda birçok sırrı. acıyı ve itirafı sindirdiğini ve

sonunda bir bakışta bir yabancıyı ne için geldiğini, ne istediğini ve çektiği azabı anlayacak derecede bir algı edindiği ... söylenirdi." Wittgenstein, "Evet" dedi. "Gerçekten diğer insanların ruhlarını doğrudan görebilen ve onlara nasihat veren böyle insanlar olmuştur."

"İçsel süreç, dış ölçütlere ihtiyaç duyar." sözü, *Felsefi Araştırmalar*'ın en çok alıntılanan aforizmalarından biridir. Wittgenstein'in tüm bu anlaşılmazlık için "dış kriterleri" hassas bir şekilde algılama ihtiyacı ile ilgili vurgulamak istediği şey daha az anlaşılmıştır. Kişi bu tür bir duyarlılığı nereden bulur? Genellikle psikologların çalışmalarında değil, büyük sanatçıların, müzisyenlerin ve yazarların eserlerinde. Wittgenstein, *Kültür ve Değer* adlı eserinde, "Günümüzde insanlar, bilim insanlarının onlara talimat vermek; şair, müzisyen vb. kişilerin ise onlara zevk vermek için var olduklarını düşünürler." der. "Onların [şair ve müzisyenlerin] da öğretecek bir şeyleri olması fikri, insanlarda oluşmaz."

Beşeri bilimlerin kurumsal bilimlirmiş gibi rol yapmaya mahkum oldukları böyle bir zamanda, Wittgenstein'i anlamaya yönelik derslere ve bize öğrettiği sanatlara her zamankinden daha fazla ihtiyacımız var.

Bu metnin orijinali, "Wittgenstein's forgotten lesson" başlığıyla *Prospect Magazine*'in Temmuz 1999 sayısında yayımlanmıştır.



“DİL OYUNU”NUN METAFİZİK ‘STATÜSÜ’ ÜZERİNE

UMUT KARAGÖZ

(ODTÜ, FELSEFE BÖLÜMÜ)



by James Abbott McNeill Whistler

Özet

Bu çalışmanın amacı Hintikka'nın Wittgenstein dil felsefesi yorumundan yararlanarak, “dil oyunu” kavramının metafizik statüsünü ve “dil oyunu” kavramının yenilikçi (devrimsel) rolü olup olmadığını açıklamaktır. Wittgenstein'in felsefesi iki dönemde incelenmektedir. Erken dönem, resim anlam teorisini temel almaktadır. Buna göre, cümle, durumları yansıtmaktadır. Öte yandan, Wittgenstein ikinci döneminde, sosyal ve dilsel eylemlerini ‘dil’de temel olarak alarak “dil oyunu” kavramını ortaya koyar. “Dil oyunu/ları”, Wittgenstein'in diğer önemli kavramları, “yaşam formu” ve “görüş birliği” ile birlikte dil matrisini oluşturmaktadır. Wittgenstein'in “dil oyunu” nu dil ve gerçek arasında bir köprü olarak görmesi, “dil oyunu” kavramının yenilikçi/devrimsel rolünü ortaya koymaktadır.

Ludwig Wittgenstein, birbirine zıt gibi görünen iki farklı dönemde incelenen “dil felsefesi” öne sürdüğü için 20. yy'da, dil felsefesi alanındaki çalışmalara en çok ilham veren ve tartışılan filozoflarından biri olarak görülebilir. Öte yandan, felsefesi, hem analitik felsefenin hem de kıta felsefesinin öncü filozoflarını

birçok açıdan etkilemesi bakımından felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu noktada analitik felsefe ve kıta felsefesi arasında bir köprü olarak değerlendirilmektedir.¹

Bu çalışmada, ikinci ve erken dönem Wittgenstein dil felsefesindeki “dil oyunu” kavramının metafizik statüsünün kavramsal bir yenilik olup olmadığı öncelikle her iki dönemin metafizik anlayışı değerlendirilerek açıklanacaktır. Sonrasında, Wittgenstein'in ikinci dönem temel kavramları olan “dil oyunu”, “yaşam biçimi/formu” ve “aile benzerlikleri”nin oluşturduğu dil matrisi (*language matrix*) incelenecektir.² Son olarak, “dil oyunu” kavramsal bir devrim midir? sorusuna Jaakko Hintikka'nın “dil oyunu” yorumundan faydalanılarak yanıt aranacaktır.

Wittgenstein'in *Tractatus*'ta ortaya koyduğu erken dönem düşüncesinden vazgeçip *Felsefi Soruşturmalarda* sistemleştirdiği ikinci dönem dil felsefesini ortaya koymasına etken/*stimulus* neydi? sorusu Wittgenstein araştırmalarının temel konusu olmuştur. Von Wright bu soruyla ilgili olarak, ikinci dönemde Wittgenstein'in, erken dönem Wittgenstein'in Russell ve Frege'den aldığı gibi ‘dışardan’ herhangi bir

1. Karagoz U. : 2005, “Is the Metaphysical Status of “language game” in Later Wittgensteinian revolutionary or not?”, METU, Yüksek Lisans tezi.

2. a.g.y.

ilham almaması şeklinde bir açıklama yapar.³ Wittgenstein'in *Tractatus*'ta ne ifade ettiği, bir anlamda onun Viyana Çevresi tarafından nasıl yorumlandığından daha az önemli olmuştur. Başka bir ifadeyle, *Tractatus*'taki erken dönem Wittgenstein felsefe tarihinde kendisini Viyana Çevresinin bakış açısından göstermiştir.

Erken dönem Wittgenstein felsefesinin bilinen en temel tezlerinden biri, “metafizik ifadelerin anlamsız olduğu ve ancak ‘söylenebilen’ şeylerin doğal bilimlerin önermeleri olduğu” düşüncesidir.⁴ Alexander Maslow, Wittgenstein'daki ‘metafizik realizmi’ onun erken dönem felsefesinin arka planı olan “mantık” anlayışındaki Frege ve Russellci Platonizmin bir yansıması olarak görür. Bu anlamda Wittgenstein'a göre “mantık”, gerçekliğin gizli yapısını oluşturur.⁵

*Mantık... Dünyanın yansımasıdır. Önergeler gerçekliğin yapısını gösterir.*⁶

Maslow'a göre *Tractatus*'taki meşum metafizik eğilimi, “gerçek”liğin mantıksal ilişkiler/operasyonlar bağlamında arka planda metafizik bir yapıya dayanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Erken dönem Wittgenstein felsefesi Viyana Çevresi yorumu bağlamında değerlendirildiğinde “bilim” ve “metafizik” ayrımını belirginleştiren bir tartışma olarak görülür. Bu nedenle, Wittgenstein'ın erken dönem felsefesi çalışmalarında sınır (*demarcation*) temel konulardan biridir. *Tractatus*'un çerçevesi olan “ifade edilen” (*gesagt*) ve “gösterilen” (*gezeigt*) arasındaki ayrım bir anlamda “bilim” ve “metafizik” arasındaki ayrıma işaret eder. Viyana Çevresi yorumundaki Wittgenstein ve Carnap'a göre, metafizik anlamsızdır. Öyle ki “Metafizikçiler enstrümanlı birer müzisyen gibidirler.”⁷ Ancak, erken dönem Wittgenstein'daki “gerçek”liğin arkasındaki bir yapıya işaret eden metafizik anlayışı, Viyana Çevresi ve Carnap yorumundan farklı bir bağlam ortaya koymaktadır.

Tractatus'taki erken dönem Wittgenstein'ın temel noktası, ‘anlamlı’ olarak “söylenen”lerin sınırının, “düşünülen”lerin sınırıyla çakışmadığıdır. Bunun ötesinde, “söylenemeyen” bazı şeyler vardır ki düşünülemez veya gösterilemez, kendilerini gösterirler”⁸ Wittgenstein'ın *Tractatus*'un önsözünde ifade ettiği gibi: “Sadece dildeki sınır kurulabilir. Bu sınırın öte yanında ne yattığı ise saçmadır.”⁹ Başka bir ifadeyle “konuşulamayan yerde susulur.”¹⁰



Dilin mantığının yanlış anlaşılması metafizik anlamsızlığa neden olurken, metafizikçilerin ortaya attığı dil teorisinin yanlış olması öngörülmemektedir. Sonuçta Wittgenstein, *Tractatus*'ta felsefe yazını saçma olarak nitelendirirken, *Tractatus*'u felsefi bir yazın olarak ortaya koymaktadır. Ancak, *Tractatus*'taki anlayış kendisini doğru olarak göstermekte, “sözcük”lerle ifade edilememekte, üzerine konuşulamamaktadır. Bu anlamda, erken dönem

Wittgenstein felsefesinde ters giden bir akış söz konusudur. Ama zaten Wittgenstein'a göre tüm felsefe yanlıştır; sadece kendi felsefesi değil.

Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesi bir anlamda erken dönem felsefesine göre bir “dilsel dönemeç” olarak ifade edilir. İkinci dönemin dil felsefesinde Wittgenstein dilin günlük kullanımı üzerinde durur. Bu bağlamda, dönemin “bilim” düşüncesine de bir karşı çıkış söz konusudur – özellikle Wittgenstein'ın Viyana Çevresi yorumuna. Erken dönem dil felsefesinde gerçekleştirdiği anlam teorisini ve “mantık” çerçevesindeki belirleniminden farklı olarak bir anlamda kavramları sosyal yaşamın içindeki kullanımları çerçevesinde kurgular. İkinci dönemindeki metafizik anlayışın temelini, sözü edilen “bilim” paradigmasına karşı çıkış ve “dil günlük kullanımı” arasındaki ayrımı belirten soruşturmalarında görümleriz.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki ideal dil tasarımı, ‘nesne’, ‘ad’ ve ‘önergeler’ gibi ifadelerin metafizik

3. G.H. Von Wright: Ludwig Wittgenstein, Oxford University Press, 1958, s. 5.

4. Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, Cornell University Press, 1971, 6.53.

5. Alexander Maslow: A Study in Wittgenstein's Tractatus, Berkeley, University of California Press, 1961, s. 11-13.

6. Wittgenstein, 1971, 6.13-4.121.

7. Donald Gillies: Philosophy of Science in the Twentieth Century, Part IV: “The Demarcation between Science and Metaphysics, Is Metaphysics Meaningless? Wittgenstein, the Vienna Circle and Popper's Critique”, USA, Blackwell Publishers, 1993, s. 151-189.

8. Wittgenstein, 1971, 6.52.

9. a.g.y., s.3.

10. a.g.y., 6.54.

kurgulamasıdır. Erken dönemindeki iddiası, dildeki “genel önermeler”in, ‘basit (simple)’, ‘gerçek ad’ ve ‘önerme’lere, hatta dünyayı oluşturan elementlere, indirgenebilmesidir. (*objects- elemental complexes*)¹¹

Wittgenstein ikinci döneminde, sözcüklerin asıl evi olan “dil oyun”unda -‘nesne’, ‘ad’ ve ‘önermeler’ gibi ifadeler için- bu ifadeler dilde gerçekten de hiç böyle -erken dönemindeki düşüncesine atıfta bulunarak- kullanılır mı? soruşturmasını yapar. Çünkü “filozoflar için, bir sözcük -‘bilgi’, ‘varlık’, ‘nesne’, ‘ben’, ‘ad’- kullandıkları ve şeyin özünü yakalamaya çalıştıkları zaman” sorulması gereken budur. Wittgenstein’in ikinci dönemindeki asıl dilsel dönemeç, onun ifadesiyle, “sözcüklerin metafizik kullanımlarından günlük kullanımlarına geri getirmektir.”¹²

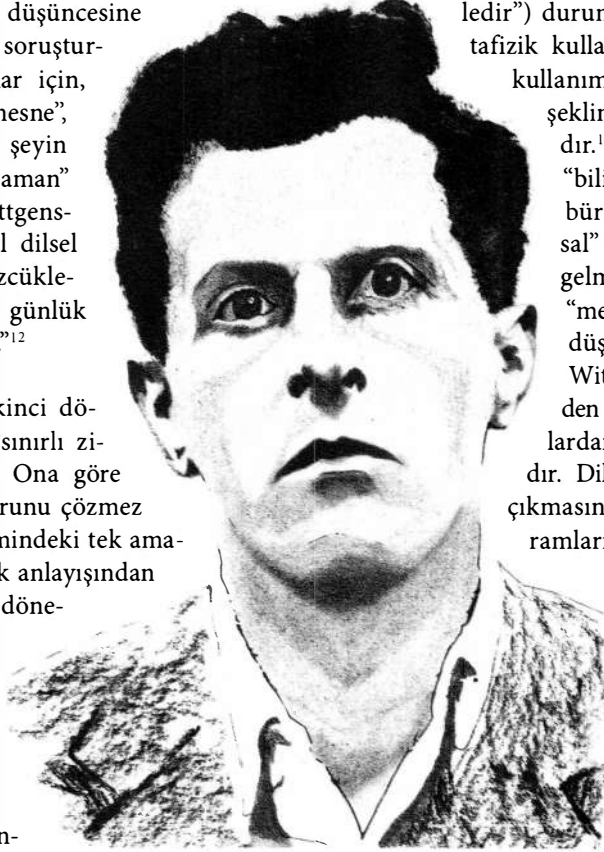
Öte yandan, William James ikinci dönem Wittgenstein felsefesini “sınırlı zihinlerin bilimi” olarak görür. Ona göre Wittgenstein hiçbir bilimsel sorunu çözmez ve Wittgenstein’in ikinci dönemindeki tek amacı erken dönemindeki metafizik anlayışından kendini kopartmaktır.¹³ Erken döneminde Wittgenstein’in -William James’le çatıştığı- “genel bir önermeyle” tasarlamaya çalıştığı ikinci döneminde değillediği “ideal dil teorisi” bir anlamda kavramların kurgulanmış “elementlere” indirgenmesi ve kendi ifadesiyle “bilimsel düşünme biçimidir.”¹⁴ Böylece metot, empirik dünyanın öncesine gelmiştir. Ancak, bu eğilim metafizik bir kurgulama olarak filozofu karanlığa mahkûm etmiştir. Wittgenstein görüldüğü gibi ikinci döneminde, erken dönemindeki temel çizgisinden uzaklaşır bir tavır sergilemekle birlikte, Viyana Çevresinin yorumunu ve genel tavrından uzaklaşan bir eğilim göstermektedir.¹⁵

Ancak ikinci dönem Wittgenstein’da ironik bir metafizik anlayışı söz konusudur – Wittgenstein her ne

kadar “metafizik”ten açık bir şekilde uzak kalmaya çalışsa da. Wittgenstein’a göre “bilimsel düşünce” metafizikten bağımsız olarak düşünülse de, metafizik olarak ortaya konmakta ve hatta Wittgenstein’ın ikinci dönem dil felsefesindeki metafiziğin kaynağı olmaktadır. “Metafizik”, Wittgenstein’in mücadele olarak nitelediği (“Felsefe, zekamızın dil aracılığıyla büyülenmesine karşı bir mücadeledir”) durumda sözcüklerin metafizik kullanımlarından günlük kullanımlarına geri getirmek şeklinde ortaya çıkmaktadır.¹⁶ Filozof bu durumda “bilim adamı” kimliğine bürünmekte, “kavramsal” olan “gerçek” hale gelmektedir. Buradaki “metafizik”ten “bilimsel düşünce”ye geçiş eğilimi Wittgenstein’a göre, dilden ve “yanlış” kavramlardan kaynaklanmaktadır. Dil, metafiziğin ortaya çıkmasında, “karmaşık” kavramlarıyla etkili olmaktadır.¹⁷

Sonuç olarak, ikinci döneminde Wittgenstein, dönemindeki hakim bilim paradigmasına karşı çıkmaktadır. *Mavi ve Kahverengi Kitaplar*’da, filozofların

“bilimsel soruşturma” şeklinde sözcükleri analiz etmelerini eleştirmekte sonrasında ise “bilimsel soruşturma”yı, “felsefi soruşturma” haline dönüştürmektedir.¹⁸ Böylece, ikinci dönem Wittgenstein felsefesi, erken dönemde gerçekleşen “kafa karışıklığı”na bir mücadele olarak da görülebilir. Öyle ki Wittgenstein’in *Nachlass*’ında (*El Yazmaları*’nda) yer alan “felsefe dilin büyülemesine karşı mücadeledir” sözü, *Felsefi Soruşturmalar*’da “Felsefe, zekamızın dil aracılığıyla büyülenmesine karşı bir mücadeledir.” şek-



11. S.Stephen Hilmy: The Later Wittgenstein. The Emergence of New Philosophical Method, Oxford, Basil Blackwell Ltd.,1989, s.257.

12. Hilmy, 1989, s.258.

13. Ludwig Wittgenstein: The Blue and Brown Books, Oxford, Basil Blackwell, 1958, 9.514.

14. Gillies, 1993, s. 151-189.

15. Wittgenstein, 1968, § 109.

16. G.P. Hacker & P.M.S. Backer: Language Sense & Nonsense, A Critical Investigation into Modern Theories of Language, New York, USA, Basil Blackwell Inc.,1986, s.267-307.

17. G.P. Hacker & P.M.S. Backer: Language Sense & Nonsense, A Critical Investigation into Modern Theories of Language, New York, USA, Basil Blackwell Inc., 1986, s.267-307.

18. Wittgenstein, 1958, s.38.

linde ifade edilerek, ikinci dönem Wittgenstein dil felsefesinin ana temalarından biri olmuştur.¹⁹

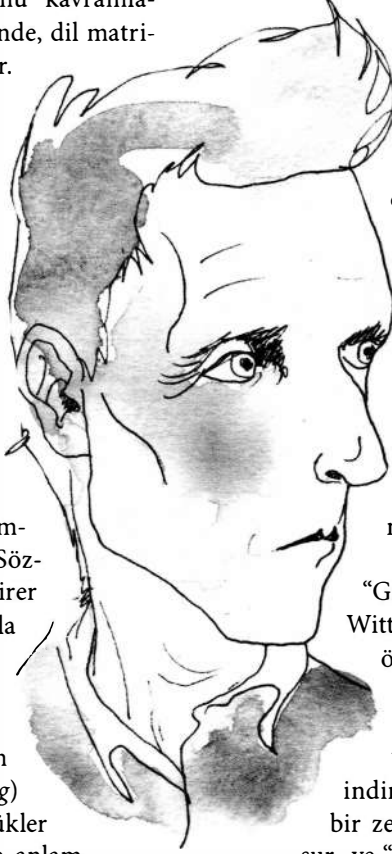
İkinci dönem dil felsefesinde Wittgenstein, “dil oyunu”, “aile benzerlikleri” ve “yaşam formu” kavramlarını formüle ederek, gramer çerçevesinde, dil matrisini (*language matrix*) oluşturmaktadır.

Meşhur levha/döşeme taşı (*Slab*) örneğinde, A ustası, B çırağına tek tek levhaları vermekte ve inşaat işini gerçekleştirmektedirler. “Tuğla”, “kolon”, “kiriş” ve “döşeme taşı” vb’den oluşan sözcükler kullanmakta ve sürekli tekrar söz konusudur.²⁰ Wittgenstein’a göre, “tekrar”lama bir öğretme-öğrenme süreci gerçekleşmektedir ve bu durum dil öğrenme sürecine de benzemektedir. Analogiyle, “dil”i etkinlik olarak benzer bir “oyun” gibi düşünür. “Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne” *dil oyunu* der.²¹ Sözcükler, sadece birer “ad” değil, dilin birer parçası olarak dildeki kullanımlarıyla anlam kazanırlar.²²

Bu çerçevede, Wittgenstein’ın ikinci dönem dil felsefesi “bağlamsal anlam teorisi” (*contextual theory of meaning*) olarak düşünülebilir.²³ Çünkü sözcükler bir bağlam veya durum çerçevesinde anlam kazanırlar. Bu şekilde Wittgenstein, dilin “organizma” olarak yaşayan yüzüne vurgu yapar. “Dil bir şehir gibi büyür.”²⁴ Aynı zamanda, arka planda sürekli dil teorisinin bir zinciri olarak “yaşam biçimi/formu” kavramını ekler: “Ve bir dil imgelemek bir yaşam biçimini imgelemek demektir.”²⁵

“Anlam=kullanım” prensibine göre kelimeler bağlamlarında belli amaçlar dahilinde anlam ifade ederler. Açıkçası önemli olan, kelimenin hangi durumda veya bağlamda işlevinin ne olduğudur. Wittgenstein, “dil oyunu” kavramını, “dili konuşmanın bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusu-

nu öne” çıkararak kullanır.²⁶ Böylece “dil oyunu” ve “yaşam biçimi/formu” arasında dilin insan etkinliği olarak bir organizma olması açısından yakın bir ilişki gerçek-leşmektedir.



Wittgenstein “yaşam biçimi/formu”nu dilin kökleri olarak kabul edilen, “dil kuralları”nın yer aldığı “arka plan” veya ‘uzlaşma’ olarak düşünür.²⁷ İkinci dönem Wittgenstein dil felsefesinde “yaşam biçimi/formu” bir anlamda “yaşam”ın felsefi yanını gösterir. Öte yandan, “yaşam biçimi/formu” tek bir ideal/model kavram değil aksine farklı farklı “yaşam biçimi/form”larının göstergesidir. Bu noktada, yaşamdan bağımsız işleyen soyut bir sistem söz konusu değildir.

“Gramer” ve “aile benzerlikleri”, Wittgenstein dil felsefesinin diğer önemli kavramlarıdır. İkinci dönemde Wittgenstein, erken dönemdeki gibi dili “gramer” çerçevesinde mantık operasyonlarına indirgemez. Gramer dilde kullanılan bir zemindir -dil kurallarından oluşur- ve “herhangi bir şeyin ne tür bir nesne olduğunu söyler.”²⁸

İkinci döneminde Wittgenstein, genel kural/önermeleri reddeder. “Aile benzerlikleri” (*family resemblance*) kavramını öne sürer. “Dil oyun”larında, iskambil oyunlarında olduğu gibi benzerlikler vardır – “Bazen kapsayıcı benzerlikler, bazen ayrıntının benzerlikleri.”²⁹ Böylece sözcükleri farklı durumlarda da kullanabiliriz ve anlam bir “linguistik şema”ya hapsolmaktan kurtulur.

Bu şekilde, “gerçek”liği yansıtmak yerine ona yakın bir “resim” oluşturmak söz konusu olabilir.³⁰ Tıpkı

19. Wittgenstein, L.: Nachlass, The Bergen Electronic Edition, Oxford: Oxford University Press, 2000.

20. Wittgenstein, 1968, § 2.

21. a.g.y., § 7.

22. a.g.y., § 43.

23. Karagoz U.: 2005, “Is the Metaphysical Status of “language game” in Later Wittgensteinian revolutionary or not?”, METU, Yüksek Lisans tezi.

24. Ludwig Wittgenstein: Zettel, Oxford, Blackwell, 1967.

25. Wittgenstein, 1968, § 19.

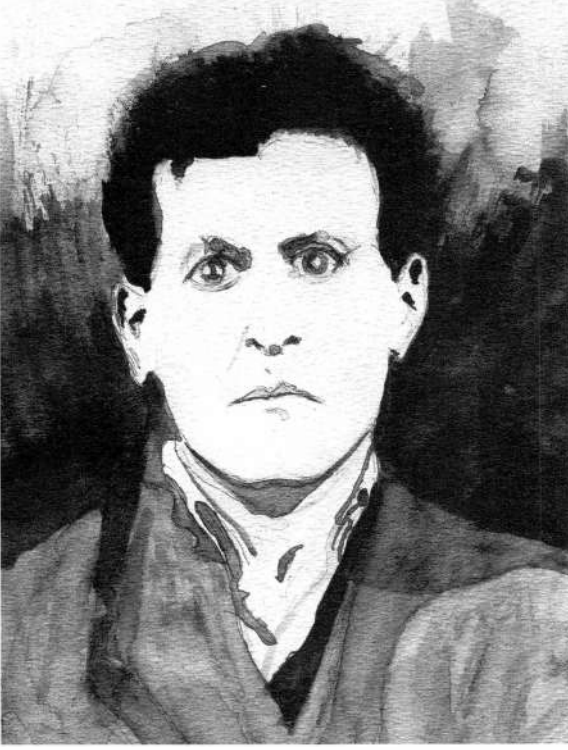
26. a.g.y., § 23.

27. John Searle: “Background”, Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind, P.141-159, USA, Cambridge University Press, 1983.

28. Wittgenstein, 1968, § 373.

29. a.g.y., §66.

30. a.g.y., §70.



“aile benzerlikleri” kavramında aile üyeleri arasında tam bir benzerlik yerine “yakınlıklar” söz konusuysa “dil oyun”ları arasındaki “yakınlık”tan aynı şekilde söz edilebilir. Bu düşüncenin izlerine ikinci dönem Wittgenstein’da çokça rastlanır.

Wittgenstein dil felsefesinde “dil öğrenmek”; örneğin ‘soru sormak’, ‘adlandırmak’, ‘emir vermek’, “dil oyun”ları oynamaktır. Tıpkı, satrançtaki bir taşın oyundaki rolü/görevi gibi sözcüklerde “anlam”ını “dil oyunu”ndaki kullanımından alır.³¹ Sayısız farklı kullanım için Wittgenstein “dil oyunları”nı sıralar³²:

Emirler vermek ve onlara uymak-
Bir nesnenin görünüşünü betimlemek ya da onun ölçülerini vermek-
Bir betimlemeden bir nesne oluşturmak (bir çizim)-
Bir olayı bildirmek-
Bir olaya ilişkin spekülasyon yapmak-
Bir varsayım oluşturmak ve denetlemek-
Bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizelgelerle göstermek-
Bir hikaye yaratmak ve onu okumak-
Oyun- oynamak-
Şarkı söylemek-

Bilmeceler çözmek-

Bir şaka yapmak; anlatmak-

Bir pratik aritmetik problemini çözmek-

Bir dili bir diğer dile çevirmek-

Sormak, teşekkür etmek, sövüp saymak, selamlaşmak, dua etmek.

Bu anlamda “dil oyunu” ne bir teorik aygıt ne de ideal bir modeldir. Konuşulan dilin, bir etkinliğin, bağlamın veya “yaşam biçimi/formu”nun parçası olması onun dil matrisindeki yerini gösterir.

Jaakko Hintikka “dil oyunu” kavramını kuralla ilişkisi bakımından inceler. “Oyun” ve “kural” ilişkisinde, “dil oyunu”nun kuraldan önce geldiğini söyler. “Dil oyun”larının, “gerçeklik”le bir köprü vazifesi görmesi, “kural”lardan önceliği olmasını gerektirir. Çünkü kurallar her çıkarımın yapıldığı bağımsız bir sistem değildir; aksine ortaya çıkmalarında etkili olan arka plan oyun söz konusudur.³³

Hintikka’ya göre “dil oyun”ları bir nevi *Calculus/Calculus*’tür; ama aritmetik değildir. Sosyal etkinlik bağlamında ortaya çıkan ve konuşulan günlük dilde gerçekleşen oyunlardır. Dil, dünyaya bazı sosyal etkinliklerle bağlanır ki bunlar dil oyunlarıdır.³⁴

“Kuralın doğru uygulandığını ve bu şekilde devam ettiğini nasıl anlarız?” sorusunu sorarak Hintikka, “dil oyunu”nun aslında tümüyle “kuralı” gösterdiğini ifade eder. Çünkü oyun tümüyle olmadan kuralın bir anlamı yoktur. Başka bir ifadeyle, “dil oyun”ları kavramsal/ontolojik olarak oyundan önce gelir.³⁵ Böylece kurallar sadece oyunla anlaşılır. Bu anlamda Hintikka, “dil oyunu”nu kavramsal bir devrim olarak görür.

Kuralın anlaşılması ancak oyunun devam ettirilmesiyle gerçekleşir – daha önce satranç örneğinde ve levha örneğinde belirtildiği gibi. Bütün oyunlarda bir anlamda belli bir tekrar söz konusudur. Örneğin, “okuma” edimi bütün okuma eylemlerine dayanır; sadece “okuyucunun belli bir edimine değil.”³⁶

Görüldüğü gibi, ikinci dönem Wittgenstein dil felsefesinde “dil oyunu”, “yaşama biçimi/formu”, “aile benzerlikleri” ve “hem fikir olma” (*agreement*) kavramlarından oluşan bir dil matrisi söz konusudur

31. a.g.y., § 43- § 340-§ 563.

32. a.g.y., § 23.

33. Jaakko Hintikka: Ludwig Wittgenstein Half-truths and One-and-a-Half-Truths vol.1, Selected Papers, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1996, s.320.

34. Ludwig Wittgenstein: Zettel, Oxford, Blackwell, 1967.

35. Hintikka, 1996, s. 320.

36. Wittgenstein, 1968, § 156-158.

(*language matrix*). Bütün bu nosyonlar dilin sosyal boyutuyla/etkinliklerle birbirine bağlanmıştır.

Hintikka'nın ifade ettiği gibi, "dil oyun"ları dünya ve "gerçeklik" arasında bir köprü vazifesi görerek "kullanımla" anlamı ortaya koyar. Bu anlamda *dil oyunu* kavramsal bir devrimdir. Çünkü 'dil'in metafizik statüsü erken dönem Wittgenstein felsefesinden farklı olarak, dilin kullanımına dayanır. Bu şekilde Wittgenstein sözcükleri günlük kullanımlarına geri getirmiştir. "Anlam" konusunda belirli bir şema veya dilden bağımsız bir sistem yoktur. "Her yeni kavram bir dil oyunudur."³⁷ Dolayısıyla Wittgenstein, ideal bir tasarım sunmaz. Yaşama ilişkin bir felsefe ortaya koyar. Anlam aramızdadır.

Öte yandan, ikinci dönem Wittgenstein'da ironik bir durum söz konusudur. İkinci döneminde Wittgenstein'in amacı kelimeleri 'metafizikten', 'günlük kullanım'larına getirmektir. Bu nedenle "dil oyunu" temelli bağlamsal olarak nitelenen bir dil felsefesi yapılandırır. "Dil oyunu/ları" onun ikinci dönem felsefesinde Lakatosçu bir ifadeyle "öz/nüve (*core*) element"tir. Neredeyse Wittgenstein bu nüveden hareketle bütün dilsel süreçleri açıklar. Dil matrisi düşüncesi de onun günlük kullanımla ilişkilendirdiği, 'yaşam formu' gibi kavramları bünyesinde taşır. Dil, dil oyunları gibi oluşturan/üreten -ama belli kurallar çerçevesinde- mekanizmalarla büyük bir organizma halini alır.

Wittgenstein'in erken dönem düşüncesini ikinci döneminde tümüyle değiştirdiği yönünde yorumlar yapılmasına rağmen, 'metafiziksel açıklamalara' dayalı model oluşturma düşüncesinin, ikinci dönem Wittgenstein'da, birinci dönemde olduğu gibi, bir rolü olduğu yukarıda ifade edildiği gibi görülmektedir. Wittgenstein açık bir şekilde erken dönemindeki bakışını reddetmesine rağmen, *Nachlass*'ında (*El Yazmaları*'nda) ikinci döneminde, erken dönemindeki bakışına benzer saptamalarla -dilde ifade edilemeyen bazı kavramlardan ve durumlardan söz ederek ve bunları "mistik" olarak tanımlayarak- karşımıza çıkar.

Öte yandan, bir anlamda erken döneminden miras "metafizik" bir iz taşır. Aslında, "dil oyunu" kavramı, dil oyunu kurallarından kavramsal ve ontolojik önceliğe sahiptir. Bu durumda, Wittgenstein "dil oyunu"nu insanların eylemlerine model olacak şekilde biçimlendirmiştir. Yukarıdaki gibi birçok kez ifade edilse de, "dil oyunu" kavramı ideal bir tasarım olarak da karşımıza çıkabilmektedir. Çünkü listede adı

geçen "dil oyunları" her ne kadar doğrudan yaşamla ilişkin aktiviteler olsalar bile belli kurallar çerçevesinde gerçekleşebilmektedirler. Üstelik oyun özü/nüvesi bakımından kurallarından ontolojik önceliğe sahiptir. Tabii ki ikinci dönem Wittgenstein'da, Platon'da olduğu gibi ayrı bir ideal dünya tasarımı söz konusu değildir. Bu anlamda bir "metafizik" çalışmada karşımıza çıkmaz. Hintikka'nın yorumuyla da Wittgenstein'in "dil oyunu"nu dil ve gerçek arasında bir köprü olarak görmesi, 'dil' ve 'gerçek'liğin bu anlamda ayrı olarak yapılandırılması ikinci dönem Wittgenstein'da, erken döneminin bir izinin göstergesi olabilmektedir.

Bütün bu tartışmalar çevresinde "dil oyunu" kavramı erken döneminden farklı olarak, Wittgenstein dil felsefesinde yenilikçi/devrimsel bir rol oynamaktadır. Dil ve yaşam arasındaki içsel bağı her zaman arka plan yaşantılarda olabilecek değişikliklerle kurulacak yeni yaşam formları bağlamında oluşacak uzlaşmalarla karşımıza çıkacak yeni dil oyunları ile dinamik olarak açıklar. Ancak hala dil ve gerçekliğin sanki ayrı yapılar gibi düşünmesi belki de ikinci dönem Wittgenstein'in, erken dönem Wittgenstein dil felsefesinden tam bir keskin dönüş olmadığını izlemidir.

Kaynakça:

1. Gillies, D.: 1993, *Philosophy of Science in the Twentieth Century, Part IV: "The Demarcation between Science and Metaphysics, Is Metaphysics Meaningless? Wittgenstein, the Vienna Circle and Popper's Critique"*, USA, Blackwell Publishers.
2. Hacker, G.P. & Backer, P.M.S.: 1986, *Language Sense & Nonsense, A Critical Investigation into Modern Theories of Language*, New York, USA, Basil Blackwell Inc.
3. Hilmy, S.S.: 1989, *The Later Wittgenstein. The Emergence of New Philosophical Method*, Oxford, Basil Blackwell Ltd.
4. Hintikka, J.: 1996, *Ludwig Wittgenstein Half-truths and One-and-a-Half-Truths vol.1, Selected Papers*, Kluwer Academic Publishers, Netherland.
5. Karagoz, U.: 2005, "Is the Metaphysical Status of "language game" in Later Wittgensteinian revolutionary or not?", METU, Yüksek Lisans Tezi.
6. Maslow, A.: 1961, *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, Berkeley, University of California Press.
7. Searle, J.: 1983, "Background", *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, USA, Cambridge University Press.
8. Wittgenstein, L.: 1968, *Philosophical Investigations*, trans. by Anscombe G.E.M, New York, Macmillian Publishing Co. Inc.
9. Wittgenstein, L.: 1998, *Felsefi Soruşturmalar, Çeviren: Deniz Kanit (Küyerel Yayınları)*.
10. Wittgenstein, L.: 1971, *Tractatus logico-philosophicus*, edited by B. F. McGuinness, T. Nyberg [and] G. H. von Wright, with a translation by D. F. Pears, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
11. Wittgenstein, L.: 2000, *Nachlass*, The Bergen Electronic Edition, Oxford, Oxford University Press.
12. Wittgenstein, L.: 1958, *The Blue and Brown Books*, New York: Harper & Row Publishers.
13. Wittgenstein, L.: 1967, *Zettel*, Oxford, Blackwell.

37. a.g.y., s. 224.



WITTGENSTEIN'İN DÜŞLERİ[*] (DESCARTES'INKİLERE BENZER Mİ?)

DOĞAN ERİŞEN



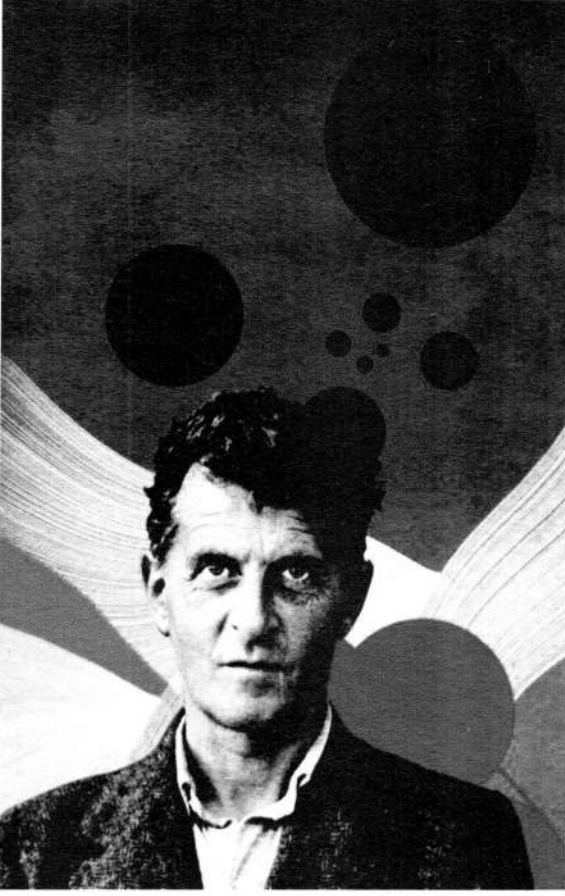
by James Abbott McNeill Whistler

Yakın bir arkadaşınızı bir sabah size gelse ve dün gece sizin bir ormanda kaybolduğunuzu gördüğünü söylese muhtemelen -hafızanızın zayıflığına hayıflanmaktan, arkadaşınızı yalancılıkla suçlamaktan ya da bir nöroloğa görünmesi tavsiyesinde bulunmadan önce şöyle sorarsınız: “Rüyada diyorsun herhalde?” Hepimiz gibi siz de “dün gece *falanca* şeyler gördüm” anlatımını -eğer falancanın yerini gerçek olamayacak şeyler dolduruyorsa- bu şekilde yorumlamayı öğrenmişsinizdir çünkü. Ancak bazen gördüğümüzü sandığımız şeylerde yanılıyor olmamız söz konusu olabilir. Örneğin yine aynı arkadaşınız dün sizi fakültede gördüğünü söylese belki de yanlışı olduğunu, aslında dün fakültede hiç gitmediğinizi, gördüğünün muhtemelen size benzeyen bir başkası olduğunu söyleyebilirsiniz. Peki, öyleyse, acaba arkadaşınızın gördüğü düş hakkında da yanılıyor olabileceğini, aslında ormanda kaybolanın siz değil de, diyelim ki, bir başka arkadaşı olabileceğini, hiç düşünür müsünüz?

Felsefi Soruşturmalar'ın (1953) ikinci cildinin VII. bölümünde Wittgenstein tam da bu ihtimali sorun ediniyor kendisine. Kişinin yetişme çağındaki dil oyunun (*language game*) düşlere ilişkin kullanımını öğrenmesini betimleyerek başlayan soruşturması nihayetinde görülen düş ve düşün anlatımı arasında tutarsızlık olup olamayacağına değiniyor. XI. bölüm şöyle devam ediyor: Düşün kendisi ile anlatımı arasında bir tutarsızlık olabileceği sorusu en baştan hiç

ortaya çıkmamalı (elbette, anlatıcının samimi olduğunu varsayarsak); çünkü hali hazırda sahip olduğumuz doğruluk kavramı böyle bir karşılaştırmaya uygun düşmez. [Düşümde] anlatımları diğer türden geçmiş anlatımları gibi (örn. “dün fakültede X'i merdivenlerden çıkarken gördüm”) nesnel bir değerlendirmeye tabii tutulamaz; zira bu değerlendirmeyi yapabilmek için nereye bakmamız gerektiğini dahi bilmemekteyiz. Bu belki ilk etapta tuhaf gelebilir; “nereye olacak, düşümdeki imgelere, deneyimlere bakıp karşılaştırabilirim” denilebilir. Ancak Wittgenstein için prensipte yalnızca bir tek kişinin bilebileceği bir zihin durumu mümkün olamaz (özel-dilin imkansızlığı). Dolayısıyla sıradan deneyim (*experience*) kavramı, dış dünyadan tamamen izole bir duruma karşılık gelecek şekilde kullanılamaz. Oysa düş görmenin tam da böylesi bir durum olduğu varsayılır.

Şüphesiz [Düşümde] ifadesinin yorumbilimsel açılımları kendi başına da oldukça ilginçtir. Ancak Wittgenstein'in bu belki apaçık ve içgüdüsel eğilime başkaldırıyor olması yalnızca dile dair bir duyarlılıktan ötürü değil. Bilindiği üzere modern felsefenin Descartes'in *Meditasyonlar*'ı ile başladığı kabul edilir. Tüm bilginin üzerinde yükselebileceği sağlam temelleri arayan Descartes, bu doğrultuda metodik kuşkuculuğu araç edinir kendisine. Temel ilkesi basittir: Eğer herhangi bir inancı tehdit eden bir kuşku söz



konusuysa ya kuşkuyu ortadan kaldırmalıdır ya da inancı. Bu ilkenin gündelik/algısal inançlara uygulanması ile birlikte ortaya şu sonuç çıkar: Deneyimlere güvenmek mümkün değildir. Kabaca şöyledir Descartes'in savı:

- (1) Düşler uyku esnasında deneyimlenen bilinç durumlarıdır. (*yaygın görüş*)
- (2) Düşler deneyim bakımından gerçeklikten ayırt edilemezler.
- (3) Eğer düşler gerçeklikten ayırt edilemezlerse herhangi bir zamanda uyuyor mu yoksa uyanık mı olduğumu bilemem.

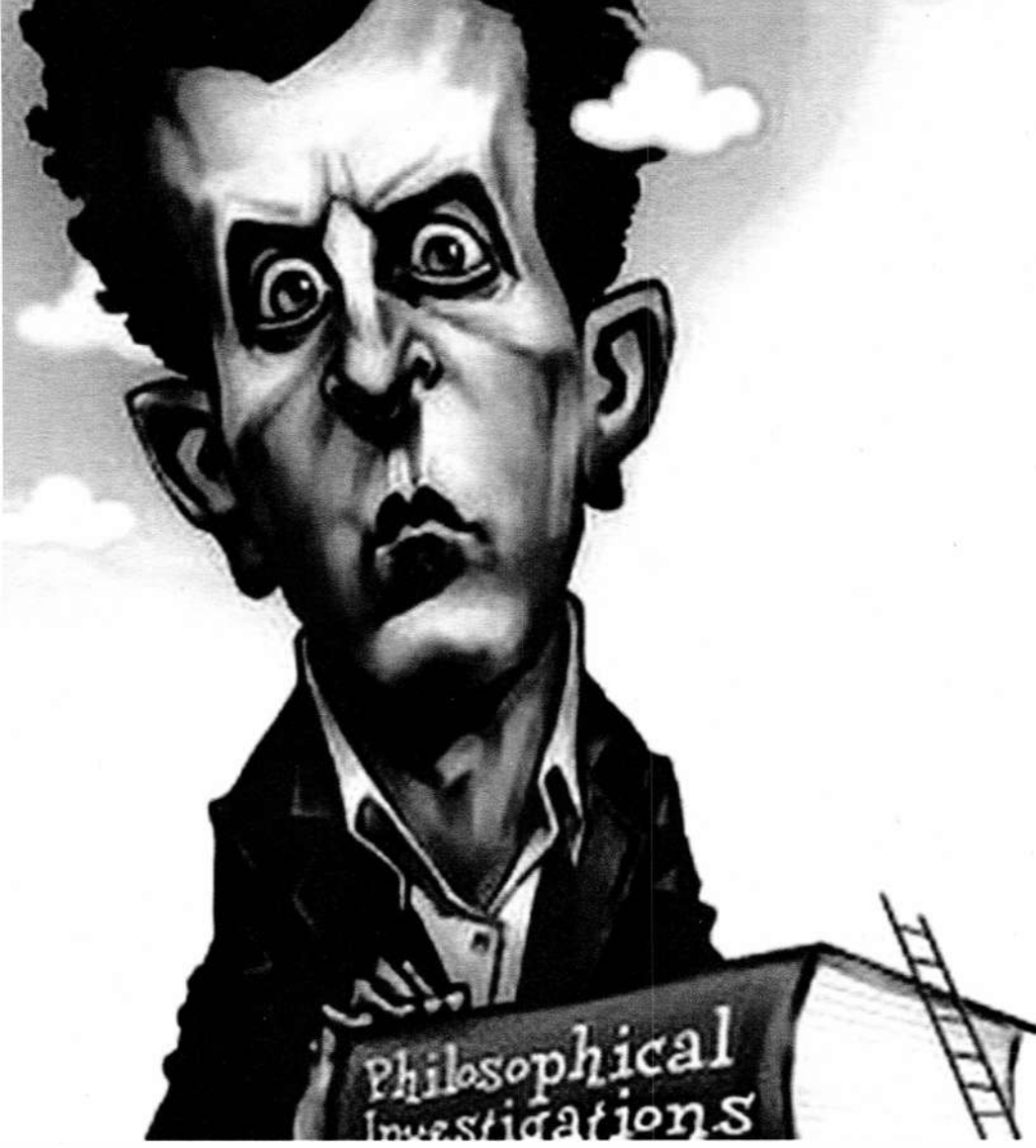
İşin aslına bakılırsa düş argümanı, Descartes'tan yüz yıllar önce de filozofların farkında, daha da önemlisi teslim oldukları bir argümandı. Örneğin Plato, *Theaetetus* diyalogunda Socrates'in ağzından genç adama şu an düş görüp görmediklerine dair ne kanıt sunabileceğini sorar. Theaetetus'un cevabı ise felsefenin soruna dair genel tutumunu özetler niteliktedir: "iki durumda birbirine her açıdan eşdeğer görünüyor –nasıl bir kanıt sunulabilir ki?" (158c). Benzeri değinilere Antik Çin, Hint/Budist ve Ortaçağ İslam düşüncelerinde de rastlanılır [1].

Felsefenin özellikle düş kuşkuculuğu ile böylesine takıntılı olması "neden" sorusunu akla getirebilir;

zira kuşkuculuğun silahları pek çok. Gerçekten de, bugüne kadar felsefi literatür, kuşkuculuk adına pek çok başka alegori ve düşünce deneyi örneği ortaya koydu –Plato'nun *Mağara'sı*, Descartes'in *Şeytan'ı*, Putnam'ın *Kavanozdaki Beyin'i* bunlardan bazıları. Ancak düşleri tüm bunlardan ayıran önemli bir fark var. Ernest Sosa'nın da belirttiği gibi, diğerleri uzak epistemik senaryoları, gerçek olması görece düşük ihtimalli olanakları konu edinmelerine karşın düş görme olgusu gündelik yaşantının bir parçası –başka bir deyişle tehlike filozofun burnunun ucunda (2007, s.7). Bundan ötürü olsa gerek, modern felsefede sayısız girişim, özellikle Descartes'in yarattığı teslimiyet izlenimi (ve metodik kuşkuculuğun kanon olması) sonrasında, argümanı geçersiz kılmak yahut etrafından dolanmaya çalışmak için yöntemler geliştirmeye çalıştı. Bu girişimler daha ziyade (2)'yi, bazen de (3)'ü hedef almaktadır. Örneğin Hobbes, *Levithan'da* Descartes'a cevaben düşlerdeki deneyimlerin gerçeklikteki deneyimlere kıyasla tutarsız ve anlaşılmaz (*bizarre*) olduğu fakat buna karşın zihnin bu tuhaflıklara kayıtsız kaldığını dile getirir (pt. I, ch. 2). John Locke, *İnsan Anlağı Üzerine Denemesi'nde* Descartes'a bir retorikle karşı çıkar: Hiç düşümde yanıyor olduğumu görmekle gerçekten yanıyor olmak aynı deneyim olabilir mi? (IV.ii.14) Kant ise *İdealizm'in Reddi'nde* düşteki tasarımların dış dünyadaki nesnelerin gerçekliğini deneyimleyerek elde edilebileceğini, dolayısıyla düş görebilmek için en başında bilinçten bağımsız dünyanın varolmasının zorunlu olduğunu savunur (B278–9 cf.A376, cf. A492).

Oysa Russell'in da gözlemlediği gibi, bunlar nihayetinde asıl sorunu savuşturmaya yeterli gelmez (1922, s. 95). Tutarlılık konusunda, psikolog Frederik Synder çoğu düşün sanılanın aksine gayet tutarlı olduğu bulgusuna ulaşır (1970). Görüngüsel acı (*phenomenal pain*) uyanıklıkta olduğu gibi uyku sırasında da deneyimlenebilir (Nielsen ve ark., 1993). Kant belki bilinçten bağımsız gerçekliğin ilkselliğinde haklıdır; ancak bu da çok çok genel düş kuşkuculuğunun önünü alabilir [2]. İşin aslı, bir kez düş görme/düşleme halinin uyanıklık hali gibi deneyimlenen bir bilinç durumu olduğu varsayımı kabul edildiğinde "ayırt edilemezlik" çıkmazından kaçış pek de mümkün değil. Böylece, okuyucunun da sezmeye başlamış olabileceği gibi, Wittgenstein'in neden doğrudan (1)'i mercek altına aldığıнын farkına varıyoruz: kuşkuculuğu en önemli silahından mahrum bırakmak!

Amerikalı filozof ve Wittgenstein'in yaşam boyu arkadaşı Norman Malcolm, 1950'lerin ikinci yarısında, Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar ve Kesinlik Üstüne'deki* dağınık değinilerini bir araya getirir ve bunların mantıksal sonucunu takip etmeye koyulur.



Böylece Malcolm, *Dreaming and Skepticism* (1956) adlı çalışması ile felsefede açık-seçik olarak ilk kez düşlerin bilinçli deneyimler olduğunu reddeder[3]. Malcolm'un saldırısı kabaca üç başlıkta toplanabilir: (a) İlk olarak, düşlemenin/düş görmenin ve uyumanın çelişkili kavramlar olduğuna dikkat çeker. Sahici uyku kavramı bilincin dış dünyaya kapalı olmasını ifade eder; kavramın gündelik dildeki tanımı budur. Bundan ötürü de herhangi bir bilinç halinde olan kişi mantiken sahen uyuyor olamaz (s. 21). Eğer bu kavram farklı bir şekilde kullanılıyor ise bu bizim gündelik kullanımımızda ifade etmek istediğimizden farklı bir kavramdır (s. 30). (b) İkinci olarak düş anlatımlarının doğrulanamaz olması gelir. Biz falanca kişinin düş gördüğünü ancak dolaylı olarak, kişinin anlatımı sonucu öğreniriz. Anlatıyı doğrudan değerlendirebilmemizin yolu yoktur. Birinin dün falanca yerde kahve içtiğini iddia etmesi nesnel olarak doğrulanabilir/yanlışlanabilir (o gün orada yer alan diğerleri aracılığıyla, örneğin). Fakat düşler için bu mümkün değildir (s. 32). Dahası şu da vardır: Eğer kişi "şu an düş görüyorum" diye bir iddiada bulunursa bu onun doğrudan uykuda olmadığını ortaya koyar. Diğer bir deyişle iddia kendi kendini çürütür

türdendir (s. 20). Bu da bizi son olarak (c) düş gören ile iletişim kurulamayacağı gerçeğine sürükler. Oysa Wittgenstein bize özel-dil (*private language*) argümanı ile göstermiştir ki bir zihin durumunun varlığı ancak davranışsal ve sözsel veriler ile ispatlanabilir. Haliyle uykuda olanla iletişim kurulamayacağından ötürü herhangi bir zihin durumunda bulunduğu atfında da bulunulamaz (s.32). Tüm bunlar bir araya geldiğinde *yaygın görüş*'ün geçersiz olduğu ortaya çıkmaktadır: Düş kuşkuculuğu yersizdir.

Malcolm'un düşler üzerine çalışmaları hem felsefede hem de psikolojide yankı uyandırır ve eleştiri oklarını üzerine çeker. Thomas Nagel'dan Hilary Putnam'a, dönemin önde gelen pek çok düşünürü birbiri ardına karşı argümanlar yayınlamaya başlarlar. Nihayetinde Malcolm, hem söz konusu karşı argümanlar hem de dilbilimsel çözümleme ve ampirik doğrulama geleneğinin yavaş yavaş demode hale gelmesiyle gündemden düşer. Düş görme olgusunun kabulüne karşı ikinci büyük saldırıyı yaklaşık 30 yıl sonra, öncekinden yöntem olarak çok farklı bir yaklaşımla Daniel Dennett yürütecektir.

Are Dreams Experiences? (1976) adlı makalesinde Dennett alternatif bir düş modeli inşa eder. Kaset teorisi olarak da bilinen bu modelde *yaygın görüş*’ün aksine düş uyku esnasında deneyimlenmez. Daha ziyade, düşün içeriği eskinin toplama müzik kasetleri gibi bir araya getirilir ve uyanma esnasında hafızaya *yüklenir* –böylece kişide uyandığı zaman düş görmüş olma izlenimi oluşur. Kasetin içeriği gün içerisinde yaşanan deneyimlerden derlenebileceği gibi uyku esnasındaki çevre unsurların algıya sundukları ile de şekillenebilir. Dennett bu modeli şöyle özetler “*it is not anything like to dream; but it is like something to have dreamed*” (tr. ‘düş görmek’ hiçbir şeye benzemez; ama ‘düş görmüş olmak’ bir şeylere benzer) (s. 161).

Aslına bakılırsa düş görmenin uyku sırasında değil de uyanma esnasında vuku buluyor olabileceği Dennett öncesinde de bazı psikologlar tarafından göz önünde bulundurulmuş bir olasılıktı. Ancak Dennett’in başarısı bu olasılığı metodolojik bir sorun olarak sunmak oldu. Eğer ki iki teori de -yani yaygın görüş ve kaset modeli- söz konusu olguyu açıklamakta eş değer güce sahipse, o zaman bunlardan hangisinin doğru olduğu salt teoriler karşılaştırılarak belirlenemez. Kararı verecek olan ampirik bilimdir (s. 171).

Bugün modern uyku biliminin konuyu kesinliğe kavuşturduğu söylenebilir mi? Bunun cevabını verebilmek güç, tam da düş görme olgusunun karakteristik niteliklerinden ötürü. Düş görme olgusu genel olarak bilinç olgusunun kendisinin de taşıdığı araştırma zorluklarını taşıyor. Diğer bir deyişle henüz deneyimin nasıl nesnel olarak gözlemlenebileceğini bilmiyoruz. Yine de, görmek, duymak gibi deneyimlerin, deneyimleyen davranışsal ve sözlü tepkileriyle birlikte ele alınarak incelenilmesi mümkün olmaktadır düş tamamiyle dış dünyadan izole olduğundan böyle bir incelemeye olanak bırakmamaktadır[4].

Peki Wittgenstein gerçekten de düşlerin deneyimin unsurları olmadığına mı inanıyordu? Pek değil. Her ne kadar Malcolm’un kökten reddedişine ilham vermiş olsa da, Wittgenstein’in genel felsefi üslubu baz alındığında, tamamlamış olduğu soruşturmalar kadar yarım bıraktıklarının da (yarım bırakmasının da) anlamı/önemi olduğunu düşünürsek açık bir yargıdan kaçınmış olmasını dikkate almalıyız. Wittgenstein’in 3. dönemi olarak da bilinen ve *Felsefi Soruşturmalar*’dan ölümüne uzanan süreçteki notlarının yer aldığı *Kesinlik Üstüne* (1969) adlı yapıtında konuyu tekrar ele aldığı, ancak bu sefer için deneyim boyutundan ziyade epistemik boyutuna odaklandığını görüyoruz. “Düş görüyor olabilirim” tümcesi anlamsızdır, diyor düşünür; çünkü eğer hakikaten

de düş görüyorsam bu tümcenin kendisi de yalnızca bir düştür –haliyle tümceyi oluşturan sözcüklerin anlamları da (para. 383). Çalışmanın devamında bu tümcenin neden hiçbir bağlamda (*context*) anlamlı şekilde kullanılamayacağını gösterilir. Bundan ötürü denilebilir ki, önemli olan düşlerin deneyim olup olmamalarından bağımsız olarak gündelik bilgiye dair bir tehdit teşkil etmiyor olmalarıdır. Falanca olgunun yokluğunu iddia eden metafizik bir yaklaşımın aksine O, dildeki bir takım gözlemlerinden yola çıkarak yine dil ile yaratılmış olduğuna inandığı bir başka soruna çözüm getirmeyi amaçlar. Ve işte bu tam da Avusturyalı filozofun kendine özgü felsefi üslubunu örnekler niteliktedir: Kuşkuculuğun sancak gemisine karşı diğerleri zekice savunmalar geliştirirken Wittgenstein doğrudan geminin yokluğunu ilan eder.

Kaynakça

- Dennett, D. (1976) ‘Are Dreams Experiences?’, *The Philosophical Review*, vol. 85/no. 2, pp. 151-171.
Hobbes, T. (1985). ‘Leviathan’, ed. Macpherson, C. B. (Crawford Brough). Penguin.
Kant, I. (1948). ed. Paul Guyer ve Allen W. Wood. , ‘The Critique of Pure Reason’, Cambridge University Press, 2009.
Locke, J. (1979). ed. P. H. Nidditch. , ‘An Essay Concerning Human Understanding’, Clarendon Press.
Malcolm, N. (1956). ‘Dreaming and Skepticism’, *The Philosophical Review*, vol. 65/no. 1, pp. 14-37.
Nagel, T. (1959). ‘Dreaming’, *Analysis*, vol. 19/no. 5, pp. 112-116.
Nielsen, T. A., D. L. McGregor, A. Zadra, ve ark. (1993). ‘Pain in Dreams’, *Sleep*, vol. 16/no. 5, pp. 490-498.
Plato (1987). ‘Theaetetus’, Penguin Books.
Putnam, H. (1975). ‘Dreaming and ‘Depth Grammar’’, *Philosophical Papers*, pp. 304.
Russell, B. (1922). ‘Our Knowledge of the External World : As a Field for Scientific Method in Philosophy’, George Allen and Unwin.
Sosa, E. (2005). ‘Dreams and Philosophy’, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 79/no. 2, pp. 7-18.
Synder, F. (1970). ‘The Phenomenology of Dreaming’, in Madow, L. ve L. H. Snow eds., *The Psychodynamic Implications of the Physiological Studies on Dreams*, IL: Charles C. Thomas, Springfield, 124-151.
Wittgenstein, L. (1999). ed. G. E. M. Anscombe. , ‘Philosophical Investigations’, Malden, Mass.: Blackwell.
----- (1969) *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. G.E.M. Anscombe and D. Paul (trans.), Oxford: Blackwell.

Dipnotlar

* İngilizcedeki dream sözcüğüne Türkçe’de ‘düş’ veya ‘rüya’ sözcükleri karşılık gelmekte. Fakat aynı sözcüğün yapım eki alarak yüklemleşmesine (dreaming) karşılık Türkçedeki düşlemek daha çok uyanık halde hayal kurmayı çağrıştırdığından yer yer ‘düş görmeyi’ de kullandım. Buradaki ‘görme’nin deneyime dair bir önka-bule işaret ettiği düşünülmemelidir.

[1] Descartes’dan 500 yıl kadar önce Gazali de aynı kuşkuya teslim olmuştur. Daha fazlası için: Al-Ghazali, trans. McCarthy 1980, para. 13.

[2] Genel Düş Kuşkuculuğu: “bütün hayatım bir düş olabilir mi?” Özel Düş Kuşkuculuğu: “acaba şu an bir düste olabilir miyim?”

[3] Malcolm daha sonra buradaki argümanlarını genişleterek 1959 yılında *On Dreaming* adlı monografı toplar.

[4] Yine de bir başka gecelik olgu olan lüsid düşler 1990 yılında Stanfor’daki psikofizyolog Stephen LaBerge tarafından yürütülen bir dizi deney sonucu bilim dünyasında geçerlilik kazanmıştır. Gelgelelim, lüsid düşlerin sıradan düşlerle isim benzerliği dışında ne derece bağı olduğu üzerine uzlaşılmış bir konu değil.



WITTGENSTEIN'DA BİR SÖYLEM OLARAK FELSEFİ SORUNLAR

İBRAHİM HALİL KAYACAN
(AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ)



by James Abbott McNeill Whistler

Bu çalışmada Wittgenstein bir bütün olarak ele alınmaktan ziyade, daha çok *Tractatus*'a bağlı kalınıp iki bölüm halinde bir çalışma ortaya koymaya çalışılacaktır. Birinci bölümde *Tractatus*'ta anlamlı önermelere yönelik Wittgenstein'in düşünceleri; ikinci bölümde ise anlamsız önermelere yönelik savlar, yani 'felsefi söylemler, soru(n)lar' ele alınacaktır. Wittgenstein'in 'felsefi sorunlara' dair önemli savlarından hareketle bizzat felsefeye dair de bir sonuca varılmaya çalışılacaktır. Sözü edilen eserin, *Tractatus Logico-Philosophicus*'un en ilginç özelliklerinden biri, seksen sayfa gibi bir kısalığı olmasına rağmen içeriğinde birçok konuya devrimsel mahiyette vurgu yapan savlarının olmasıdır. Dolayısıyla söz konusu konunun açılınması, olması gerektiğinden daha kısa olacaktır; fakat yine de olabildiğince ana hatlara değinilecektir.

1. Bölüm

Felsefe tarihi boyunca öne sürülen, gerçekliğe, nesnellığe yönelik söylemlerin, 'söylem' olmak bakımından anlamının ne olduğu ve nasıl değerlendirildiği tarihten güncel sürüp gelmiştir. Herakleitos'un felsefeye kazandırdığı 'logos' kavramından Platon'un *Kratylos Diyalogu*'ndaki 'konuşmanın' neliğine kadar; Ortaçağ'daki nominalistlerden empirist filo-

zoflar Berkeley, Locke ve Hume'a kadar; Leibniz'den Saussure'a kadar felsefe tarihinin birçok evresinde 'dilde anlam' olanaklılığının üzerinde durulmuştur. Zira anlamın ve değer in dildeki gerçekliği veya durumunu çözümleme çabalarını felsefe tarihinde yoğun olarak Analitik Felsefe alanında görmekteyiz. İşte bu noktada, Analitik Felsefe'de söylemin bizzat kendisinin ele alınımının çabaları arasında bir devrim yaratmış olan ve 20. yüzyılın en çok alıntı yapılan filozofu Wittgenstein'in *Tractatus*'u büyük önem taşımaktadır.

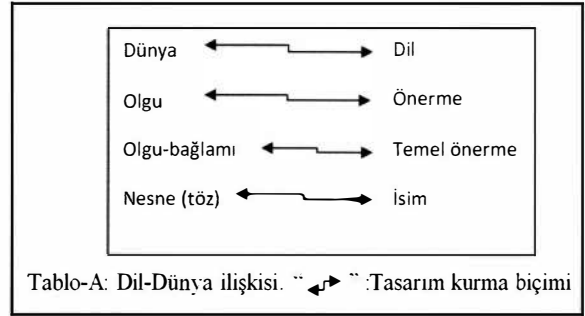
Gerçeğin, hakikatin veya nesnelliğin kendini dil ile 'ifade etmesi' ya da kendini dilde 'göstermesi' doğal olarak dilde bir anlamın mümkün olup olmadığı arayışına kapı açmıştır ve yine buna benzer şekilde bizzat bir nesnellik, gerçeklik arayışının bazen beraberinde bazen de daha önünde ve bazen de salt onun yerine geçecek olan dilin, yine kendi 'sınırları' içinde, nesnel, gerçek bir anlam arayışı olmuştur. Bu bağlamda anlam sorunsalı, söylemde veya dilde bir hakikatin mümkün olup olmadığı kimi filozoflar tarafından felsefenin temel sorunu olarak ele alınmıştır. Böylece dilin ontolojik ve epistemolojik alt yapısı irdelenmiş ve bu bağlamda Analitik Felsefe filozoflarının en önemli simalarından olan Wittgenstein, dil ve anlam sorunu için felsefi bir düşünce geliştirmiştir...

Söz konusu düşünceyi Wittgenstein'in *Tractatus*'unda belirgin bir şekilde görebiliriz. *Tractatus* için bir açıklamaya girişmeden önce genel olarak bir yargı geliştirecek olursak şöyle söylenebilir: *Tractatus*'ta bir 'dil teorisinin manifestosu' oluşturulmaya çalışılmış, dili anlam kompleksinden ve içerdiği kaypaklıktan arındırmak için -tabir yerindeyse- sağaltıcı bir 'ideal dil' yaratılmak istenmiştir. *Tractatus*'ta Wittgenstein'in bu kapsamdaki çabası, söylenebilir olanı söylenemez olandan ayırmak ve böylelikle anlamlı olan ile anlamsız (boş anlamlı) birbirinden ayırmaktır. Bu ise aşağıda değinileceği üzere 'dile sınır çizme operasyonu' ile vuku bulacaktır. Ve böylelikle sınırın kapsamı dahilinde kalan 'söylemler' için anlamlı, sınırın diğer tarafında kalanlar için ise anlamsız diyecek ve felsefi söylemlerinin çoğunun da sınırın bu diğer tarafına itecektir; yani metafizik alana...

Tractatus'un girişindeki ilk önermelere baktığımızda ontolojik bir atak vardır; dünyanın neliği ve nasılığına dair önermeler... Eserin sonlarına doğru düşünme, dil, mantık, matematik, etik, metafizik, ahlak, din, sanat/estetik gibi birçok felsefi sorunlara veya konulara -örtük de olsa- değinilir. *Tractatus*'ta bu konular arasında birinden diğerine atlayarak bu konuların sorunlarının büyük çoğunluğunun özde sorun olmadığı savunulur. Bu sorunların nedeni, filozofun deyimiyle, dilin mantığının yanlış kullanılmasıdır. Bunun çözümü ise doğal olarak dilin ve mantığın doğru kullanılmasıyla sağlanacaktır. Dilin mantığının yanlış kullanılmasıyla ortaya çıkan felsefenin 'dilsel ifadelerini' böylece anlamsız olana yapıcı bir etkisi olan 'dil mantığı' çözecektir.

Wittgenstein'in bu çalışmada, bilmemizde bize ışık tutacak olan amaçlarından birine böylece kısaca değinmiş olduk. O, değerli eseri *Tractatus*'ta dünyanın karşısına yerleştirdiği dilin, dünyayı temsil etme görevini üstlendiğini ifade etmiştir. *Tractatus*'ta dil, dünyayı temsil etmek ve yine benzer şekilde dünyayı resmederek veya betimleyerek işlevini gerçekleştirir. Söz konusu dilin dünyayla olan karşılıklı bağıntısını kurmayı sağlayan ise dilin ve dünyanın öğelerinin (bkz: Tablo-A) birbirlerini imleme veya gösterme özelliğidir. Fakat Wittgenstein bu söz konusu dil-dünya arasındaki resmetme veya betimleme ilişkisi üzerinde dururken doğrudan bu ilişkinin bir tanımını da yapmamaktadır. Bu tanımlı yapmaması bir hata değildir; çünkü dil-dünya bağıntısı hakkında konuşamayacağımızı ve bu bağıntının kendisini ancak -onun tabiriyle- 'gösterebileceğini' söyler. Bu betimleme/resmetme kuramında daha çok Russell'in 'Belirli Betimlemeler Teorisi'nin etkisini görmekteyiz. Bu yüzden genel itibarıyla bakıldığında Wittgenstein'in *Tractatus*'taki bu kuramı (dil-dünya ara-

sındaki ilişki kuramı) Russell'i göz önüne alınarak 'resim/betimleme teorisi' olarak adlandırılmıştır.



Tablo-A'da görüldüğü üzere, *Tractatus*'ta dil-dünya ilişkisinin karşılıklı durumu da böyledir ya da denilebilir ki bu tablo *Tractatus*'un 'simgesidir'. Yine de bu tablo için temel bir yargı geliştirecek olursak şöyle diyebiliriz: *Tractatus*'ta dil ve dünya arasında yapıları bakımından birbirine karşılık gelme ve aralarında bir ortaklık vardır. Dolayısıyla dil-dünya ilişkisi de bu perspektifle ele alınıp çözümlenir.

Tablo-A'da da görüldüğü üzere Wittgenstein'in *Tractatus*'u incelenirken bilinmesi gereken bazı temel kavramlar vardır. Bu kavramlar *Tractatus*'ta hiyerarşik bir mizaçta belirginleşirler. Şimdi Tablo-A'yı da göz önünde bulundurarak dil-dünya sistemindeki bu hiyerarşik yapıyı kısaca şöyle tanımlayabiliriz: Nesnelerin toplamı şey-durumlarını, şey-durumlarının toplamı olguları, olguların toplamı ise dünyayı verecektir bize. Benzer hiyerarşik durum dil için de geçerlidir. Bunu da şöyle açıklayabiliriz: Adların (objeyi, nesneyi işaret eden) toplamı temel-önermeyi oluşturur; temel-önermelerin toplamı önermeyi verir; olguların toplamı nasıl ki dünyayı veriyorsa "tümceler toplamı" ise, der Wittgenstein, "dildir." (4.001), dili verir. Yani nasıl ki dünyanın kurucu öğesi olan olgu, nesnelerden oluşuyorsa dilin en küçük kurucu öğesi olan önerme de adlardan oluşur.

Dünyanın hiyerarşik yapısına baktığımızda yukarıda da belirtildiği üzere dünyanın temelinde nesneyi, onun üzerinde şey-durumları, akabinde olguyu ve nihayet olgudan sonra ise dünyayı görmekteyiz. Dünyanın bu yapısı ayrıca ele alınacak bir konu olduğundan bu çalışmada üzerinde detaylı durmak yerine kısaca Wittgenstein'in argümanlarıyla değinmek faydalı olacaktır. Nesnelerden başlayacak olursak "nesne yalındır"[1]. Nesneler dünyanın tözünü oluştururlar.(2.021). "Nesne bütün olgu durumlarının* [şey-durumu veya olgu bağlamı] olanağını içerirler." (2.014). "Dünya olgulara ayrılır." (1.2). "Dünya olguların toplamıdır, şeylerin [nesnelerin] değil." (1.1). Nesneden sonra gelen 'olgu bağlamı' kavramı ise kendisinden de anlaşılabilirliği üzere olgunun

bulunduğu bağlamdır. Örneğin; bardak olgusunu ele alalım; bardağın masanın üstünde durması, boş olması, yanında sürahinin olması vb. durumları olgu bağlamıdır. “Var olan olgu bağlamlarının toplamı dünyadır.” der Wittgenstein. Dünya ise “olguların toplamıdır”(1.1). Demek ki olgu bağlamları yukarıdaki örnekte de görüleceği üzere olgu da olabilirler. ‘bardak’ olgusunun bağlamı olan sürahi de aynı zamanda kendi başına bir olgu olabilir ve ‘bardak’ bu durumda olgu bağlamı fonksiyonuna oturtulur. O halde olgu bağlamlarının var olması olguyu, olguların var olması da dünyayı var ediyorsa temelde dünyayı var edenin olgu bağlamları olduğunu da söyleyebiliriz.

Şimdi de konumuz gereği burada dünya üzerinde değil dil üzerinde durmamız gerekecek. Dolayısıyla çalışmamıza da uygun olarak eğer anlamı veya değeri -Wittgenstein bağlamında- dilde arıyorsak, dilin temel ögesi ve bir anlam dile getiren en küçük parçası önermeyse o halde bu konuda cümlelerden/önergelerden başlamamız gerekir. Önermenin en küçük ögesi, yani ad/isim “... bir şey [nesne] yerine geçer” (4.0311) der Wittgenstein; yani objeyi, nesneyi işaret edendir, başka bir deyişle gösterendir. Yine nesne ya da şey, nasıl ki dünyanın tözü ise ad/isim de benzer şekilde dilin bir bakıma tözüdür. Fakat adlar anlamsızdır; bunun sebebi ise önergelerin özelliğini (aşağıda değinilecektir), yani olgusal olma durumunu taşımamasıdır... İkinci bir önemli kavram ise temel-tümce/cümledir. “Temel tümce adlardan oluşur. Adların bir bağlamı, bir zincirlenmesidir.”(4.22). Temel-tümce bir olgunun resmi değildir. Yukarıdaki tabloda da görüleceği üzere şey-durumuna (olgu bağlamına) karşılık gelir. Temel-tümcelerin toplamı ise önergeleri oluşturur. Dolayısıyla temel-tümce, tümce (önerme) adlarının birbirleriyle olan bağlantısallığına imkan sağlar.

“Wittgenstein’da önerme, bir yönüyle dilin yapısının diğer yönüyle dünyanın yapısının nasıl olduğunu gösteren ve her ikisinde de mantıkça önce gelen mantıksal bir formdur. Bu bakımdan mantıktan hareketle doğası aydınlatılmak istenen önerme hem dilin hem de dünyanın kurucu temel taşıdır. Bu bakımdan önergeler, Wittgenstein’da mantıksal dilin üzerinde inşa edildikleri temel kurucu unsurlardır.”[2] Önerme olguyu resmeden, temsil eden veya betimleyendir; şey-durumunun (olgu-bağlamının) biraradalılığının resmidir. Zira “olgu durumları betimlenebilir” fakat “adlandırılmaz”(3.144) der Wittgenstein. Onlar tasarımın, resmin oluşturucu öğeleridirler. Bu öğeleri bir bütün olarak ifade eden ise önergelerdir ve bu önergeler anlamlıdır. Dolayısıyla anlamlı dediğimiz; olgusal niteliğini taşıyan, olgu ile tekabül

eden veya bir olgusu olan önergelerdir. Bu yüzden resmi, betimlemesi veya bir başka deyişle önermesi kurulamayan düşünceler de anlam içermezler. Onlar düşüncenin sınırlarının; hakkında kurulan cümleler ise dilin sınırları dışındadır. “Düşünce anlamlı tümcedir.”(4). “Düşünemediğimizi, düşünemeyiz; o zaman, düşünemediğimizi söyleyemeyiz de.” (5.61). Demek ki düşünemediğimizi söyleyemiyorsak -ki söyleyebildiklerimiz olgular ise- o halde biz salt olgusal önergeleri dile getirebiliriz.

Tractatus’ta, Wittgenstein’in sözünü ettiği önermeleri Ömer N. Soykan beş türe ayırmıştır. Burada sadece Wittgenstein’in anlamlı dediği önergelere değinecek olursak, bunlar dünya hakkındaki cümlelerdir. “*Bunlar, dünyaya ilişkin şey-durumunu, dünyada olduğu öne sürülen bir şeyi yansıtan, resmeden önergelerdir. Wittgenstein’in asıl ‘cümle’ dediği bunlardır. Bunları genellikle olaysal ya da nesnel önergeler diye niteleyebiliriz. Örneğin, ‘Bu masanın uzunluğu iki metredir,’ cümlesi böyle bir önermedir. Bu önerme doğru veya yanlış olabilir. Ama o, doğru da olsa, yanlış da olsa anlamlı bir önermedir. ‘İnce Memed’in yazarı Aziz Nesin’dir,’ cümlesi, anlamlı ama yanlış bir cümledir. Bu cümlelerin doğruluklarını, onların kendileri bize vermez. Bunun için ilgili şey-durumuna bakmak, deneye başvurmak gerekir. Bu nedenle onlar için ‘zorunlu doğru’ denemez.*”[3] Bir başka deyişle “totolojik önergeler” denilemez.

Söz konusu anlamlı önergelerin salt olgu ile tekabül içinde olması değil, ama aynı zamanda düşünce ile de karşılıklı olması gerekir. Dolayısıyla “Düşüncenin gerçekliği tasarlaması için, kendileri yoluyla gerçekliği tasarlamak istediğimiz önergelerin gerçeklikle aynı yapıda olması gerekir; yani önermeyi oluşturan öğelerin beraber, gerçekliğin öğelerinin içinde bulunduğuyla aynı ilişkide bulunması gerekir.”[4] Anlaşıyor ki düşüncenin gerçeklikle önemli bir ilişkisi vardır. Bu bakımdan şayet düşünce ile düşüncenin nesnesi birbirlerine tekabül ediyorsa -ki şöyle de denilebilir; olgu düşünceyi evetliyorsa- düşünce doğrudur. Dolayısıyla düşüncenin ve onun dilsel ifadesinin doğru olup olmaması olguya bağlıdır ve böylece doğru düşünce olgunun bir bakıma kendisi demektir. “Doğru düşüncelerin toplamı, dünyanın bir tasarımı”(3.01) olur; bu önerme ise dünyanın toplamının olgular olduğu savıyla ve bir önceki cümlemizle tutarlıdır.

Wittgenstein açısından dille dünya arasında bir bağ kurmamızı sağlayan, tasarımın (resmin) tasarımıyla olan ile müşterek bir şeyin olmasıdır. Bu müşterek şey ise (bkz. Tablo-A) “...tasarım kurma biçimidir.” (2.17). Sözü edilen bu ortak nokta zorunludur; zo-

runlu olmalı “...ki biri ötekinin tasarımı (resmi) olabilsin.” (2.161). Fakat resim (tasarım), bu biçimi (ortak şeyi) resmedemez, onu salt gösterir, serimler.

Peki, bir önermenin doğru ya da yanlış olması anlamı etkiler mi? Doğrusu “*bir imge hakiki ya da yanlış olarak temsil edebilir. Eğer bir şeyi temsil ediyorsa mümkün bir anlama sahiptir. Eğer hiçbir şey temsil etmiyorsa anlamı yoktur. Ve ancak onunla temsil edilen gerçeklik arasında belli bir biçim ortaklığı varsa temsil edebilir. Aynı şekilde, önermenin, ancak eğer gerçeklikle belli bir biçim ortaklığı varsa, eğer mantıkî bir biçime sahipse anlamı vardır. Mantıkî bir biçim mümkün bir olguya tekabül eder; bir olgu ancak eğer gerçek bir olgunun biçimine sahipse mümkündür. Ancak fiziksel mahiyette olgular doğrulanabilir/kanıtlanabilir gerçek olgulardır.*”[5] Toparlayacak olursak; anlamlı önermeler, olgusal olan önermelerdir; dünyada olup biten ve olan hakkında bir şey ifade eden veya onların resmi, temsili olabilen önermelerdir.

Bu noktada anlamın ‘fonksiyonuna’ baktığımızda olursak şu önerme açıktır: “Resmin temsil ettiği şey resmin anlamıdır” (2.221); yani resmin anlamı bir resmedilenin olması durumunda cümlenin kendisindedir, bizzat resmedilenin kendisi değil. Yukarıda da değinildiği üzere resmin tekabül ettiği, karşılık geldiği olgu (resmedilen), resmin doğru ya da yanlış olduğu bilgisini sağlar. Zira böyle bir durum adlar için geçerlidir; yani önermelerin değil adların anlamı kendisi dışındadır, dış dünyadaki nesnededir. Demek ki anlam da ‘dilin sınırları’ kapsamında kalmaktadır. O halde diyebiliriz ki dilin sınırları, anlamın sınırlarını da belirler. Söz konusu bu anlamlı önermeler/tümceler dili doldurur; keza “tümcelerin toplamı dildir” (4.001). İşte bu noktada olgusal cümleler dışında cümleler

kurmak, ‘dilin sınırlarını’ aşmak demektir.

Peki, nedir tam olarak *dilin sınırları*? Düşüncelerin üzerinde konuşmak, açıklamada bulunmak, anlatmak, aktarmak gibi dilsel çabaların son veya bitiş noktasıdır. Wittgenstein’in erken dönem felsefesinde, dilin belirli bir sınırı olduğu fikri, eserin en temel özelliklerindendir. Yani söylenenin, daha doğrusu

söylenebilenin bir bitiminin, son noktasının veya sınırının olduğu savı, bir bakıma temel düşüncesidir. Tabi dile getirilebilir olanlara mantıkla bir sınır çizmek için, öncelikle düşüncenin sınırlarını belirlemek gerekir. Bu noktada düşünülebilir olana getirilen sınır, aynı zamanda düşünülemez olana da dolaylı olarak sınırlandırma getirmek olur. Bu durumda düşüncenin sınırlandırılması veya düşünülebilir olanın sınırlandırılması aynı zamanda dilin veya söylenebilir olanı da sınırlandırılmasını beraberinde getirir. Çünkü düşünce, dil mantığı ile bir özdeşlik bağlantısı içerisindedir. Öyleyse sınır ‘nasıl’ çizilecektir? Wittgenstein’in buna cevabı şudur; “Sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir.” (Tractatus, Önsöz).

Burada bir şey daha işin içine katmak durumundayız: bu sınır düşüncesi çerçevesinde öznenin ya da ‘Ben’in konumunun ne olduğunu.

Wittgenstein bu döneminde özneyi, *beni sınırın içinde değil de sınırda konumlandırmıştır. Özne dünyanın içinde değildir. Ona göre, ‘dünya benim dünyamdır’. Ben dünyanın sınıırıyım. Dünyanın olanak koşulu olarak bu ben kuşkusuz transandantal öznedir. O bunu psikolojik çalışmaların uğraş alanı içerisine giren bir empirik öznenen ayırarak, ‘metafizik özne’ olarak dile getirmektedir: “Felsefeye kendilik’i getiren şey ‘dünyanın benim dünyam’ olmasıdır. Felsefece kendilik insanlık değil, insan bedeni ya da psikolojinin uğraştığı insan ruhu değil, daha ziyade dünyanın sınırı olan –onun bir kısmı olmayan– metafizik öznedir”. Bu anlamda Wittgenstein’a göre ‘dünya*

bana verilir'; dünya bana dünya olarak verilir, ben dünyanın sınıryım.[6]

Mantığı da kullanarak bir öne sürümde bulunan Wittgenstein, içinde bulunduğumuz bu yaşamda (ya da dünyada) dil ile ifade edilebildiği ölçüde gerçeklikten veya gerçeklerden söz edebileceğimizi savunur. O, dilin ifade veya anlatımının sınırlı olduğunu söylemiş olup bu sınırlar dışında kalanın metafiziksel, dolayısıyla anlamsız olduğunu ve dil-dünya konseptine değinerek "Dilimin sınırları dünyanın sınırlarını gösterir" demiştir.

2. Bölüm

Birinci bölümdeki söz konusu 'anlamalı önermeler' göz önüne alınırsa, Wittgenstein'in felsefi sorunlarının veya önermelerinin (büyük bir çoğunluğu) neden anlamsız kabul ettiğini anlayabiliriz. "Felsefe konularında yazılmış çoğunluk tümceler ve sorular yanlış değil, saçmadır. Bu yüzden de bu türden soruları hiçbir şekilde yanıtlayamayız, ancak saçmalıklarını saptayabiliriz. Filozofların çoğunluk soruları ve tümceleri, dil mantığımızı anlamamamıza dayanır." (4.003). Aynı zamanda "felsefi önermeler mantıki biçimden yoksundur; çünkü kesin anlamı tanımlanamayan öğeler barındırırlar, yani çünkü mümkün bir olgunun yapısına sahip değildirlar."[7]

Böylece Wittgenstein, felsefi önermelerin büyük bir çoğunluğunun metafiziksel alana kaydığını, 'dil'in sınırlarını' aştığını, bir bakıma kendinden önceki felsefenin neredeyse metafiziğin doğrudan kendisi olduğunu savunur. Birinci bölümde de belirtildiği üzere dil mantığına uygun önermeler anlamlı olduğunda bir problem teşkil etmez; fakat aksi durumda eğer önermeler dil mantığına uymazlarsa dilin sınırlarını aşarlarsa anlamsızdırlar. İşte Wittgenstein'in anlamsız dediği ve çözüm aradığı -felsefi önermeler ve sorular- budur. Kısaca bir cümlede belirtecek olursak: -birinci bölüme göre- Felsefede ifade edilen önermeler, sorunlar 'olgusal, dolayısıyla anlamlı' önermeler değildir.

Wittgenstein'a göre felsefe alanlarında yazılmış veya söylenmiş cümleler anlamsız olduklarından ya da temelde sorun olmadıklarından dolayı çözümleri de olmayacak ve buna bağlı olarak çözüm çabaları da flu olacaktır. Filozofların, der Wittgenstein "çoğunluk soruları ve tümceleri, dil mantığımızı yanlış anlamamıza dayanır (Bunlar; İyi'nin, Güzel'den daha özdeş olup olmadığı sorulardır) Ve şuna da şaşmamalı ki, en derin sorunlar aslında hiç de sorun değildir." (4.003). Çünkü *Tractatus*'a göre bir önermenin ne anlama geldiğini kavrayabilmek için, o önermedeki temel-tümcenin ve adların, kendileri dışında neyle

“

Wittgenstein bu dönemde özneyi, benin sınırın içinde değil de sınırda konumlandırmıştır. Özne dünyanın içinde değildir.

”

mütekabiliyet içinde olduğunu da bilmek gerekir. Felsefi sorunların ortaya çıkmasının sebebi de felsefe önermelerinin sözü edilen öğelerinin gönderimlere sahip olmamasıdır. Bundan dolayı felsefe

yaparken temel amacımız, felsefedeki anlamsız önermeleri bulup ortadan kaldırmaktır ve felsefe yaparken de dilin 'büyüsüne' kapılmamaktır. Çünkü biz dil ile, daha doğrusu dilin kendisi tarafından olgusal olmayan tümceler ortaya çıkartabiliriz. Anlamsız veya olgusal olmayan düşünceler düşünülebilir ya da -başka bir deyişle- düşünme ediminde anlamsız düşünceler de yaratılabilir, bu imkan dahilinde olan bir durumdur. Fakat Wittgenstein'in vurguladığı husus bunların dile getirimine; daha doğrusu dile getirilemez olmasına yöneliktir. Yani olgusal olmayan düşüncelerimiz olabilir fakat bunları dile dökmek gerekir; çünkü o zaman kullandığımız önermeler anlamsız olacaktır. Bu noktada Wittgenstein kendisiyle tutarlı olarak felsefe için şöyle demektedir; "bütün felsefe [aslında] bir dil eleştirisidir." (4.0031).

Bu açıdan baktığımızda olgusal önermelerin aslında doğa bilimi önermeleri olduğunu görüyoruz. Demek ki Wittgenstein'in anlamlı dediği

de doğa bilimi önermeleridir. Öyleyse Wittgenstein'a göre felsefenin amacı doğa biliminin diline sınır çizdikten sonra bu dille söylenebilen ile söylenemez arasındaki farkı belirlemektir. Böylece bu dil kapsamında ifade edilen soru(n)



lar, dünyanın neliğini ve nasıllığını belirleyecektir. “Felsefede doğru yöntem aslında şu olurdu: Söylenebilir olandan, yani doğa bilimi tümcelerinden -yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden- başka bir şey söylememek...”(6.53) Yani olgusal söylem alanı dışında bir şey söylememek. Çünkü olgusal bir önermeyi anlamlı kılan, o önermenin bir olguyu resmetme (betimleme) yoluyla temsil etmesidir (Bkz. 4.023-4.021). Bu yüzden bir olguyu betimleyen (resmeden) doğa biliminin ifadeleri anlamlı iken, herhangi bir olguyu temsil etmeyen veya resmi olmayan metafiziksel ifadeler ya da -bahsettiğimiz gibi- felsefi önermeler anlamdan yoksundur. İşte doğa bilimi önermelerinin toplamı olan dilin mantıksal biçimi de belirlendiğinde böylelikle değer, etik, ahlak, hayatın manası vs. gibi konularda bir takım ifadelerin, yani felsefenin önermelerinin dilde bir anlamının mümkün olmayacağı ortaya çıkacaktır. Çünkü “tümceler hiçbir yüksel şeyi dile getiremezler” (6.42). Böylelikle bu felsefi soruların sorulması mümkün olmayacak ve *Tractatus*’un yedinci önermesinde belirtildiği gibi bu sorunlar metafiziksel olup bunlar ‘üzerinde konuşulamayacak’ (7).

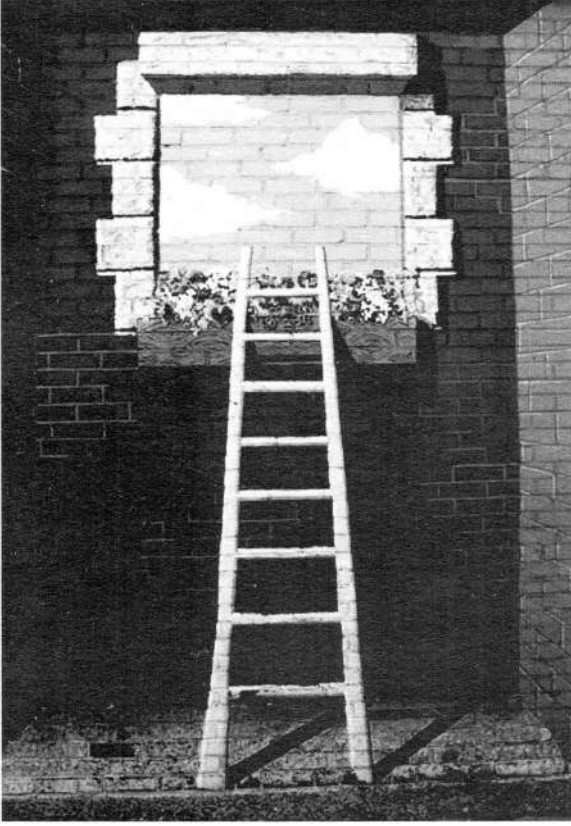
“Ama doğrusunu söylemek gerekirse, bizzat *Tractatus Logico-Philosophicus*’un önermeleri aynı eleştirinin ağına düşerler.”[8] Wittgenstein’a bu eleştiriyi yönelttiğimizde ‘susacaktır’; fakat kendi söylediklerinin (*Tractatus*’un) de anlamsız olduğunu şu cümlelerle vurgular. “Benim tümcelerim şu yolla açılmayıp dururlar ki, beni anlayan sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla -onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür.” (6.54). İşte bundan dolayı -yukarıda da belirtildiği üzere- Wittgenstein kendisiyle çelişmek, tutar-

sız olmamak için ‘susacaktır’. Eğer Wittgenstein bu konuda susuyorsa bizim de bu konuda bir şey söylemememiz makul olacaktır...

Felsefi önermeleri hatta bir bakıma felsefeyi bir dil sorunsalına indirgemek durumunda ciddi bir sorunla da karşılaşmaktayız. Acaba felsefe konuşmadan da yapılamaz mı? “Diyelim ki biz insanlar hiç konuşmasaydık, ama geri kalan her şeyi yapsaydık, o zaman yine ‘felsefi sorunlarımız’ olur muydu? ‘Felsefe sözel dilin bir yaratığı mıdır? Sözel dil, felsefenin var olması için bir koşul mudur? Daha doğrusu şöyle sorulsaydı: Bizim sözel dilimizin alanı dışında da felsefeye benzer bir şey var mıdır?’ Wittgenstein, bu soruya açık bir yanıt vermiyor. Ama onun buradaki şu sözleri, yanıtı ondan almamıza yardım ediyor: “Felsefe, felsefi sorulardır; yani ‘felsefi sorunlar’ diye adlandırdığımız şey, belirli, bireysel rahatsızlıklardır. Onlardaki ortak olan şey, dilimizin çeşitli alanları arasındaki ortak olan şey kadardır.” Felsefi sorunların bireysel rahatsızlıklar olarak nitelenmesiyle sözel dil olmadan da veya sözel dilin dışında da felsefenin olacağı düşüncesinin ifade edildiği izlenimi ilkin bize veriliyor. Ama sonra bu rahatsızlıklardaki ortaklıktan söz edilmesi ve bunun

dilde de bulunması, bireyde ve dilde olmak üzere, her iki ortaklık arasında adeta bir koşutluk görülmesi karşısında Wittgenstein’in soruya kesin yanıtının ne olduğunu belirlemek güçleşir.”[9] Bu açıdan baktığımızda Wittgenstein için şöyle bir çıkarımda bulunabiliriz: Nasıl ki Freud insan zihnindeki zararlı düşünceleri sağaltıcı yöntemlerle temizlemeye çalışıyorsa Wittgenstein da felsefede ve zihnimizdeki zararlı düşünceleri ve önermeleri sağaltıcı bir yöntemle temizlemeye çalışmıştır; o felsefenin psikanalistidir. Çünkü o bizlerin ve felsefenin rahatsız, ‘hasta’ olduğumuzu düşünmekteydi.





Wittgenstein'in *Tractatus*'unda anlamlı önermelerin ve felsefi önermelerin genel çerçevesini belirtildiği kanaatine varıldıktan sonra şimdi Wittgenstein'in felsefeden ne anladığı veya ona göre felsefenin ne olduğuna bakılabilir. Bu konuda *Tractatus*'taki şu önermeler yapacağımız açıklama veya yorumlardan daha açık ve anlaşılırdır:

Bütün felsefe "dil eleştirisi"dir. (4.0031)

Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir.

Felsefe yapıtı, özünde, açıklamalardan oluşur.

Felsefenin sonucu, "felsefe tümceleri" değil, tümcelerin açık hale gelmesidir.

Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri, açık kılmalı, keskin olarak sınırlamalıdır. (4.112)

Çalışmamızın sonuna gelirken Wittgenstein'in felsefe ve filozof için meşhur bir anekdotunu paylaşmak yerinde olacaktır: "Felsefedeki ereğin nedir? –Sineğe, içinde bulunduğu şişeden çıkış yerini göstermek." Şişenin içindeki sinek, yolunu şaşırmış filozoftur. Sinek camı görmediği, ayırmadığı için her uçuşa teşebbüsünde cama toslar. Filozof, dilin sınırlarını göremediği için dilin ve dünyanın sınırının üstüne üstüne gider ve ona çarpar. Ve ama sinek de filozof da uslanmaz, bu hareketleri durmaksızın yaparlar; çünkü onlar, kendilerini çevreleyen sınırların ayırımında değildirler. En iyisi onların içine düştüğü bu kapandan onları kur-

tarmak. Yol açıktır. Şişenin tıpası yok. Ama onlar yolu kendi başına bulamaz. İşi, kavramlara, sözün kullanımına, kısacası dile ışık tutmak olan "Wittgenstein" adlı bu mantıkçı-filozof, şişenin dışından sineğin (şaşkın filozofun) bu halini görüyor, çıkış yolunu da. Ve o sineğe ve şaşkın filozofa yolu gösteriyor; sineğe "Uç!", filozofa "Felsefe yapma!" diyor.[10]

Felsefeye karşıt olarak takınılan bir tavır, dile getirilen bir düşünce ve bunu yapan kişi felsefeden ne kadar bağımsız kalabilir? Bir merdivenin sonuna gelindiğinde merdiveni tekmeleyince acaba başladığımız yere mi çakılırız yoksa tekmelediğimiz yerde mi kalırız yahut da yukarıya doğru uçmaya devam mı ederiz? Felsefe merdivenini tırmanıp nihayetinde merdiveni tekmeleyen bu üstün zekalı filozofumuz tırmanmaya başladığı yere düşmüştü; fakat canı yanmamıştı. Çünkü o düşeceğini biliyordu. Düşeceğini bilen biri de önlemini de almıştır...

Kaynakça:

1. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis 2005. s.19 (Metin içerisinde bu eserden yapılan alıntılar cümle sonunda eserdeki önerme numaralarıyla cümle sonunda belirtilecektir.)
2. C. Çakmak, "Logico-Philosophicus'un Temel Özellikleri" *Felsefelogos*, İstanbul 1999/2
3. Ö. N. Soykan, *Wittgenstein Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006, s.24
4. P. Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, çev.Murat Erşen, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011, s.28
5. Hadot (A.g.e) s.28
6. Ç. Türkyılmaz, *Filozoflarla Düşünmek; Felsefe Tarihi Yazıları*, Ankara: Bibliotech Yayınları, 2015, s.147
7. Hadot (A.g.e) s.29
8. Hadot (A.g.e) s.29
9. Soykan (A.g.e) s.45-46
10. Soykan (A.g.e) s.50

"*Tractatus*'un Almanca orijinalinde "Sachverhalt" olarak geçen bu terim, kitabı İngilizce'ye ilk çeviren Ogden tarafından "atomic fact" (atomik olgu) şeklinde karşılanmış (Wittgenstein'in bu çeviriyi onaylamış olması da ilginçtir). İkinci çevirinin sahipleri Pears ve McGuinness ise "state of affair"i kullanıyor. Elisabeth Anscombe da *Notebooks* çevirisinde "situation"la (durum) karşılamış. Benzer bir durum Türkçe çevirilerde de söz konusu. Farklı öneriler var: Terimi (Sachverhalt) Oruç Auroba "olgu-bağlamı" diye karşılıyor. Bir diğer çevirmen Ali Kozbek ise "nesne durumu" diye çeviriyor. *Tractatus*'tan yaptığı seçki çeviride, Ömer Naci Soykan, "şey durumu" karşılığını kullanıyor. Ayrıca "Sachverhalt" teriminin çevirisi sorununu ele aldığı bir değerlendirme yazısında Hilmi Yavuz, "Wittgenstein'in *Tractatus*'unda İki Sorunsal Üzerine", *Felsefe Yazıları* içinde Boyut Yayınları, İstanbul, 1997, s. 115-126. Anlaşılacağı üzere terimin problematik karakterinden dolayı, nasıl çevrilmesi gerektiği konusunda genel bir konsensus bulunmamaktadır. [Bkz: Ali Utku, Ludwig Wittgenstein (Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe), Doktora Tezi, Atatürk Üniv. 2004, s.15 (Dipnot)]

KÖR KESİNLİK?



WITTGENSTEIN'İN *KESİNLİK ÜZERİNE*'SİNDEKİ RASYONEL HAYVAN

MILTOS THEODOSSIOU

ÇEVİRİ: ZEYNEP ŞENEL GENCER



by James Abbott McNeill Whistler

Wittgenstein'in *Kesinlik Üzerine*[1] isimli eserindeki belirli düşünce kalıplarını incelikle işlemek hususunda, şu talebi zorlu bulduğumuz bir noktaya ulaşıyoruz: Wittgenstein, rasyonalite ile çelişmeyen insanı -içgüdü ve muhakemeyi ayrı değerlendirse de- katmanlar halinde ele alarak, sofistike olanları yukarı ve ilkel olanları aşağı koyan bir hayvanlık (*animality*) mefhumu üzerine çalışıyor olması gerekirdi. Bu talebin, John McDowell ve Matthew Boyle'un rasyonel hayvan üzerine çalışmalarından yararlanılarak nasıl yerine getirilebileceğini keşfedeceğiz.

1. Wittgenstein'in *Kesinlik Üzerine* adlı eseri, düşünürün son yılında -ve hayatının yarısında- yazdığı görüşlerin derlemesidir. Wittgenstein, bunların yayınlanmasını asla onaylamamıştır ve tamamen düzeltilmemiş şekilde bırakmıştır. Norman Malcolm'un da dediği gibi "Bunlar, kendisiyle olan tartışmalarıydı." [2] Yayınlanan kitap, daha çok, Wittgenstein'in son notlarının redakte edilmiş halidir. Bu itibarla, metinden tam bir itimat ile Wittgenstein'a atfedebileceğimiz uyumlu bir dizi tez veya argüman çıkarmaya çalışmak

-tabii çıkarılabilirse- her zaman dolambaçsız bir sonuca işaret etmeyebilir. Bu durum, aşağıda yazılanlar çerçevesinde akılda tutulmalıdır.

Bu makalede ele aldığım konu, Wittgenstein'in bu notlarda yaptığı, oldukça sıkıntılı olduğuna kanaat getirdiğim ve bayağı zamanımı alan birkaç değerlendirmedir. Temel 'kesinlik' fikrini incelikte işlerken ve epistemik uygulamalarımızı karakterize ederken Wittgenstein şunları söyler:

"[Ben bu 'kesinliği'], gerekçeli veya gerekçesiz olmasının ötesinde, bir nevi hayvani bir şey olarak tasavvur etmek istiyorum." (OC. syf. 359)

([I]ch will sie als etwas auffassen, was jenseits von berechtigt und unberechtigt liegt; also gleichsam als etwas Animalisches.)

"Ben burada insanı, hayvan olarak ele almak istiyorum; içgüdüye sahip fakat muhakeme etme yeteneğinden yoksun ilkel bir varlık olarak. İlkel durumda olan bir mahluk olarak." (OC. syf. 475)

(Ich will den Menschen hier als Tier betrachten; als ein primitives Wesen, dem man zwar Instinkt, aber nicht Raisonement zutraut. Als ein Wesen in einem primitiven Zustande.)

Bu, ve benzeri görüşler, pratiklerimizin (hem epistemik olanlar hem de diğerleri) insanoğlu 'hayvansı bir şey' olarak düşünüldüğünde, daha iyi anlaşılabilceği önermesini ileri sürer.

Bu önerme, yalnızca *Kesinlik Üzerine*'ye özgü değil. Wittgenstein 1931'deki notlarında, Frazier'in *Altın Dal*'ının Cambridge Union kopyasının ilk baskısı üzerine şöyle yazmıştı: "İnsanın törensel bir hayvan (ein zeremonielles Tier) olduğu bile söylenebilir." [3] Dolayısıyla bu, tartışmalı bir şekilde, Wittgenstein'in şeyleri görme tarzı altında yatan düşünce akımıdır. Ama yine de bu tam olarak ne anlama geliyor? İnsanı 'bir hayvan olarak' görmek neye işaret eder? Bu görüşlerin içeriği, Wittgenstein'in ilkel durumdaki insan ve daha sofistike durumda olduğunu kabul edebileceğimiz insan arasında bir tezat oluşturduğunu gösterir [4] – örneğin, kendi kendini haklı çıkarmak veya sebepler öne sürmek ve akıl yürütmeye (muhakeme etmeye) muktedir olmak... Gerçekten de, yukarıda alıntılanan *Kesinlik Üzerine* sayfa 475'teki paragraf şöyle devam eder:

"İlkel anlamda bir iletişim için yeterince iyi olan herhangi bir mantık, bizden gönül almaya ihtiyaç duymaz. Dil, bir çeşit muhakemeden doğmamıştır." (Denn welche Logik für ein primitives Verständigungsmittel genügt, deren brauchen wir uns auch nicht zu schämen. Die Sprache ist nicht aus einem Raisonement hervorgegangen.)

Bu nedenle, akıl yürütme ile, farzı mahal, üzerinde akıl yürütülmüş 'yaşam formları' arasındaki karşıtlığı göz önünde bulundurmak akıllıca olacaktır; 'içgüdüye' ya da 'hayvani bir şey'e' dayalı olan yaşam karşısında *akıl yürütmeye, kanıta, temellendirmeye ve sebepler öne sürmeye* dayalı bir yaşam. Özellikle, son bahsettiğimiz türdeki hayat 'temelsiz' olarak kabul edilmelidir; 'temelsiz bir varsayım' (*die unbegründete Handlungsweise*) anlamında değil; ancak 'temelsiz bir davranış şekli'

olarak (*Kesinlik Üzerine*, syf. 110). Sonuç olarak, 'hayvan olarak insan' kavramı etrafında toplanmış bir dizi terim elde ederiz: 'dürtü', 'ilkel', 'temelsiz' ve 'davranış'.

2. Fakat meseleler burada son bulamaz. Büyük bir belirsizlik hala mevcuttur. Bu da Wittgenstein'in 'hayvan' mefhumundaki belirgin bir muğlaklık ile ilgilidir. En son yaptığımız yukarıdaki alıntı bile, Wittgenstein'in 'hayvan olarak insan'a dair görüşlerindeki potansiyel muğlaklığı ortaya çıkarmaya yeterlidir: İnsanın hayvan olarak 'ilkel durumu', aslında bir çeşit *dil* oluşturan kendi 'mantığıyla ilkel anlamda bir iletişim' olasılığını dışlamaz. Bu nedenle, 'hayvan' mefhumu, bir dizi *otomatik reaksiyon* olarak anlaşılan içgüdüye dayalı 'halis hayvan' olmayabilir. 'Halis hayvan'ın belirttiğimiz bu ikinci nosyonu, bizleri, 'dürtü', 'ilkel', 'temelsiz' ve 'davranış' algılarının, sofistike insan uygulamalarının özünde *kör hayvan kesinliği* taşıdığını ifade etmeye götürür: Mantıktan etkilenmeyen, mantık yürütmeye karşı bir nevi geçirmizliği olan, otomatik ve dürtüsellik açısından -neredeyse bir refleks kümesi gibi- 'temelsiz' manasında 'kör'. Bununla birlikte, Wittgenstein'in insan-hayvan hayatı anlayışı içinde, insan söz konusu olduğu müddetçe, hayvanlığın iletişim ve dil ile mükemmel biçimde bağdaştığı aşıkardır. Bu sebeple, 'temelsiz davranış', basitçe bir dizi otomatik refleks anlamına gelemmez. Hiçbir şey bu kadar apaçık değildir. Belli ki Wittgenstein, 'hayvan' mefhumunu kullandığında, direkt 'halis hayvan'ı kastetmiyor; bu yüzden bir açıklama getirilmesi gerekir. Peki, öyleyse neyi kast ediyor?

Daha iyi ifade etmek gerekirse, yukarıda sözünü ettiğimiz ('hayvan' ile 'halis hayvan'; 'kesinlik' ile 'kör kesinlik' arasındaki) belirgin muğlaklık akılda tutulduğunda, metnin içinde Wittgenstein'in 'hayvan olarak insan', 'halis hayvan' anlamında kullanmadığı benzer örnekleri bulmak kolaylaşıyor. Örneğin, 'temelsiz davranış', (*Kesinlik Üzerine*, syf. 110'da bahsedildiği gibi) *anlam çıkarma* gibi sofistike uygulamaların tam tersi olan *körlemesine davranmak* olarak algılanmamalıdır. Aksine Wittgenstein, muhakeme etmeye yönelik olan dil oyunumuzda saklı 'bütün' gerçeklerden bahsetmeye başladığında, 'temelsiz davranış' mefhumunu şüphe



duymaktan yoksun olmakla bağdaştırır ve bunu da ‘şüphe duymama’ nosyonunun ‘basbayağı bizim muhakeme etme tarzımız’ olduğu görüşünü ekleyerek açıklar:

“Bu gerçeklerin her birinden şüphe edebiliriz; fakat *hepsinden birden şüphe edemeyiz.*” Şöyle söylemek daha doğru olmaz mı: “*Hepsinden birden şüphe etmiyoruz.*” Hepsinden şüphe etmeyişimiz, *basbayağı bizim muhakeme etme tavrımızdır ve aynı zamanda davranışımızdır.* (Kesinlik Üzerine, syf. 232). (*“Jedes einzelne dieser Fakten könnten wir bezweifeln, aber alle können wir nicht bezweifeln.” Wäre es nicht richtiger zu sagen: “alle bezweifeln wir nicht.” Daß wir sie nicht alle bezweifeln, ist eben die Art und Weise, wie wir urteilen, also handeln.*)

Wittgenstein, bu durumda ‘davranış’ ‘temelsiz davranış’ olarak anladığını açıkça belirtmiş olsa da burada ‘davranış’, ‘muhakeme etme’ ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Buradan en fazla şunu çıkarabiliriz: Wittgenstein, muhakeme etmenin sofistike dil oyununu, *böylesi bir hayvanlığı* dışlayan ya da onunla çelişen bir kavram olarak almaz (eğer düşündüğü ‘halis hayvanlık’ ise sanırım öyle olabilirdi: Halis hayvanlar muhakeme etmez veya şüphe etmezler; en azından bu nosyonların herhangi açık bir yorumlamasın-da). İnsan hayvanını

konusur, yargılar ve eyleme geçer; hepsi bir aradadır. Yine de, bütün bunlar arasında kaybolan şey, Wittgenstein’in ‘hayvan olarak insan’ın yine de muhakeme etmesine ve şüphe etmesine izin verdiğinde ne çeşit bir davranış öngördüğüne dair detaylı bir bulgudur. Bu durum, yukarıdaki alıntının vurgulanmış kısmındaki ‘aynı zamanda’ bağlacının kullanımıyla hoş bir biçimde ortaya çıkarılmıştır. “**Hepsinden birden şüphe etmeyişimiz, basbayağı bizim muhakeme etme tavrımızdır ve aynı zamanda davranışımızdır.**”: ‘aynı zamanda’ muhakeme etme ile davranış arasındaki *mantıksal*, sadece *geçici* olmayan bir bağıntıya işaret eder. ‘Davranış’, bizim ‘muhakeme etme’ tavrımızı tanımlar – bizler, *davranış göstererek* muhakeme ederiz veya daha açık olmak gerekirse, muhakeme etme *tavrımız davranışlarımızda ortaya çıkar.* İlki, bir şekilde ikincisine bağlıdır. Asıl mesele, ‘muhakeme etmenin’, körlemesine davranmak bağlamında dürtülerle pratiklerimizin daha sofistike yönleriyle çelişmesi ‘hayvani davranış’ın *uç noktasında* kopuk olarak var olması değildir. Diğer bir deyişle, Wittgenstein muhakeme

etmenin davranışları içermesine izin vermekle, ‘sofistike’yi ‘ilkel’den *dışlayıcı bir yolla* ayırmaya yeltenmez: *Bunları birbiriyle çatışma içinde olan kavramlar olarak değerlendirmez.* Diğer yandan yine de ‘dürtü’ ile ‘usavurma’yı ayrı tutmaya çalışır. Bunu yaparken aklında ne vardı? Görünen o ki, Wittgenstein’in hayvanlık mefhumu *prima facie* (ilk bakışta) çelişkilidir.

3. Öyle olsa bile; inanıyorum ki çelişki sadece görünüştedir. Bu çelişki, özellikle, bu hayvanlık karakteri insan hayvanına ait olduğunda, *gerçek hayvanlığı* anlamının sofistike olmayan bir yöntemine dayanır. Wittgenstein her ne kadar kendisini rasyonaliteyle uyumsuzluk içindeki hayvanlık nosyonuna -dürtü ve usavurumu birbirinden ayırsa da- adanmış görünse de, asıl meselenin bu olmadığına inanıyorum: Wittgenstein, insan hayvanı mefhumuna, Aristoteles’in *rasyonel hayvan* anlayışına çok yakın bir biçimde eğiliyordu – ki Aristoteles’in anlayışı, ‘sofistike’yi ‘ilkel’den sadece *kuramsal* olarak ve yalnızca *metodik* bağlamda -maddesel anlamda değil- ayırır. Wittgenstein’in insanı hayvan olarak görme önerisinde, ‘hayvan’ her ne anlama geliyorsa bu, insanın katmanlar içinde kavrandığı (so-

fistike olanın yukarıda ve ilkel olanın aşağıda) algısıyla bağlantılı değildir. Bu ‘katman pastası’ fikri, James Conant’ın[5] adlandırdığı gibi, insanlığımızın, insan tabiatımızın ‘sadece mantıklı’ bir tabiatla ‘halis hayvanı’ yetilere dayandığını, rasyonel

“ Wittgenstein bu dönemde özneyi, beninin içinde değil de sınırda konumlandırmıştır. Özne dünyanın içinde değildir. ”

hayvanlar olabilmemiz için bu yetilerin üzerine bir şeyler eklenmesi gerektiğini söyler. Bu resimdeki yanlışlık, bizleri, kendimizi -bu çıkarım sanki bizim için *doğa dışı* bir şeymişcesine- hayvan doğamızla çatışma içinde olan birer *a priori* olarak tahayyül etmemiz için teşvik ediyordur.

Bu resme karşı gelmeyeceğim; fakat bunun Wittgenstein’in aklındaki fikre, en azından farklı bir anlam verdiğini farz edeceğim. Bundan sonra sadece Wittgenstein’in kafa karıştırıcı görüşlerinin -ki bunlar yeni bir bilgi vermiyorlar; sadece Wittgenstein-vari hatırlatıcılardan ibaretler (kuşkusuz kasıtlı olarak öyle olmaları tasarlandı)- üzerinden geçmemize olanak veren alternatif bir seçenek belirtmek istiyorum. Bu alternatif seçeneği inceliklerle işlerken Matthew Boyle’un rasyonel hayvan üzerine çalışması bana rehberlik etti.[6] Bana öyle geliyor ki, Boyle’un çalışması Wittgenstein’in ‘hayvan olarak insan’ bakış açısıncı önerilen belirgin çatışmayı uzlaştırmamıza olanak sağlar. Şimdi bu konudaki başlıca fikirleri sizlere sunacağım.

Wittgenstein'in *Kesinlik Üzerine*'sindeki belirli düşünce kalıplarını incelikle işlemek hususunda, şu talebi zorlu bulduğumuz bir noktaya ulaştık: Wittgenstein rasyonalite ile çelişmeyen -'içgüdü' ve 'muhakeme'yi ayrı değerlendirse de- insanı katmanlar halinde ele alarak, 'sofistike' olanları yukarı ve 'ilkel' olanları aşağı koyan bir hayvanlık mefhumu üzerine çalışıyor olmalıydı. Ancak, görünen o ki bu 'katman-pastası' modeli, bizlere dayatılmıştır. Pittsburgh'lu düşünür John McDowell'in, bunu, rasyonel olmayan hayvanlarla paylaştığımız bir yeti olan algı yetimiz ile açıkladığı gibi:

Eğer, halis hayvanlarla algımızı paylaşıyorsak onlarla ortak noktalarımız var demektir. Halis hayvanların algısal yaşamlarında şekillenen şey olarak kabul edebileceğimiz bir tortuya ulaşmak amacıyla bize özgü olanı eleyerek ortak yanlarımızı ortaya çıkarmanın mümkün olduğunu düşünmek cezbedicidir. Fakat ortak olan bir şeyin birleşimini ve çarpanlarına ayıran bu yoldaki çarpıcı bir farklılığı bağdaştırmaya yeltenmek, bizim algısal yaşamlarımızın halis hayvanların algısal yaşamlarında da tespit edebileceğimiz bir öz içerdiğini ve ek olarak bir de ekstra bileşen içerdiğini varsaymak mecburi değildir. Ancak, bunun yerine, halis hayvanlarda olan şeyin bizde de olduğunu söylemek daha doğru olacaktır; çevresel özelliklere karşı algısal bir duyarlılık, fakat bu bizlerde farklı bir şekilde bulunuyor.[7]

Bu noktada, Matthew Boyle'un kendi çalışmasında geliştirdiği temel fikre dair bazı esaslar vardır.[8] Boyle, McDowell'in, rasyonel hayvanlığı 'hayvanlığın özel bir formu' olarak tanımamız gerektiği yönündeki tavsiyesinin, Aristoteles geleneği ile bağlantısını şu şekilde açıklanmıştır:

Aristoteles'e kadar izi sürülebilecek olan bu geleneğe göre insanı diğer dünyevi yaratıklardan ayıran şey rasyonalitedir. Bu geleneğe göre, diğer hayvanlar, duyumsama ve iştahlanma gibi yetilere sahiplerdir; fakat düşünme gibi ruhun rasyonel tarafına ait eylemleri gerçekleştirmeleri mümkün değildir. Aksine insanlar rasyonel hayvanlardır ve zihnimizde oluşabilecek her türlü anlayış bu ayrımı kavramamızla başlamalıdır. Gelenekte kabul gördüğü üzere rasyonalitenin varlığı, insan zihnine bir güç daha katmaz ya da rasyonel olmayan canlılarda zaten var olan zihinsel güçlerin etkisini ve kapsamını arttırmaz. Bundan ziyade, rasyonalite, zihinsel güçlerimizin bütününe dönüştürür; böylelikle, zihinlerimiz rasyonel olmayan hayvanlarınkinden farklı bir şekle bürünür.[9]

Bu fikir şu anlama geliyor; 'dürtü' ve 'usavurum' veya 'muhakeme' arasında Wittgenstein'in *Kesinlik Üzerine*'de (syf. 475) de yaptığı gibi bir ayrıma gitmek istiyorsak bu, bizleri kesinlikle, 'halis hayvanlık' ve

'rasyonalite' arasında karşılıklı bir ayrımı benimsememize için zorlamıyor. Hayvanlık ve rasyonaliteye dair basit tezadın ötesinde geçerli bir rasyonalite nosyonu mevcut olduğundan dolayı, ikinci ayrımı birincinin temeli olarak sunmamız için hiçbir neden yoktur. Bu alternatif nosyon, birinci ayrımı ('dürtü' ve 'akıl yürütme' veya 'muhakeme' arasındaki) kabul eder ve bizleri hayvanlık ve rasyonalitenin uyumlu şekilde bir arada olabileceği ve *bu bağlamda rasyonel bir hayvan ile işbirliği yapabileceği* fikrinden vazgeçmeye itmez. Rasyonel bir hayvan olmak, rasyonel bir hayvanın hayatını yaşamak, hayvanlığın mevcut olmamasının ya da otomatik refleksler bakımından düşünüldüğünde 'kör' veya kaba ve rasyonaliteden yoksun bir gereklilik olduğu anlamına da gelmez. *Hayvanlık, rasyonel hayvan durumunda olsa bile, hala özbeöz hayvanlıktır.* Fakat farklı bir formda mevcuttur; bu durum, rasyonel hayvan bağlamında rasyonel olmayan hayvanlarda olduğundan farklı bir şekilde işler. Bundan dolayı, Wittgenstein'in 'insanı ilkel durumdaki bir hayvan olarak' görme önerisini benimsesek bile, bunun 'kör kesinliği' kastetmediğini görerek tatmin olabiliriz. Wittgenstein'in dikkatimizi çekmek istediği kesinlik, bir hayvanın zevk alabileceği türden bir kesinliktir - rasyonel bir hayvanın hayatını yaşayan; muhakeme etme, teorize etme, şüphe duyma, düşünme ve bilme pratiklerine yetisi olan rasyonel bir hayvan. Wittgenstein'in bahsettiği rasyonel bir hayvandır ve dikkat çektiği de, rasyonel bir hayvan yaşamındaki özelliklerdir.

Bu noktada, 'rasyonalitenin' ne özellikle, ne de öncelikli olarak, 'akıl yürütme' ya da 'muhakeme' anlamına gelmediği açıktır. Bu, bir var olma şeklini, rasyonel hayvanın mevcudiyetini tarif eden bir terimdir. Rasyonel hayvanın hayatının, kendisini tehdit eden durumlardan kurtulma yolunu daima akıl yürüterek bulduğu ya da sürekli olarak bir şeyler üzerine düşündüğüne dair olan yanlış fikre bağlı kalınamaz. Bu nokta çok önemlidir ve Boyle'un bakış açısına dair bir yanlış anlamayı önlemek açısından yeterince vurgulanmalıdır. Kendisinin de açıkladığı gibi:

Genel güncel bir düşünce -gazete ve dergilerde sıklıkla ifade edilen fakat aynı zamanda bazı düşünürlerce de desteklendiğini düşündüğüm- rasyonel ve rasyonel olmayan hayvanlar arasında fark olduğunu ileri süren bir kimse, insanı diğer bütün canlılardan üstün tutmaya kararlı olmalıdır, der. Şüphesiz ki, rasyonel/rasyonel olmayan ayrımını çeşitli amaçlarla savunular olmuştur; fakat bunun rasyonel hayvan kavramına yönelen felsefi ilgiyi oluşturan gerekçe olduğu fikri bana göre yanlıştır. Bu fikrin önemi, mukayese yapmaya dayalı olmasından kaynaklanmıyor; insanın özel olarak rasyonel bir çeşit hayvan zihnine sahip olduğu iddiası, bizlerin kendi zihinlerimizle algıladığımız çerçeveye ilgili bir tezi so-

mutlaştırıyor ki bu tez, diğer hayvan türlerinin zihinleri hakkında herhangi bir bakış açısını benimsemeden kabul edilebilir.[10]

Görünürde alternatif bir resme sahip olmak, rasyonel hayvanın hayatındaki belirgin zenginliğe açıklama getirecek pozisyonda olmamızı gerektirir. Bu açıklama, akıl yürütmenin rasyonel hayvanın hayatında her zaman işler durumda olmasını zorunlu kılmaz; aksine, rasyonel hayvanın hayatının her yönden, iştah yönünden olduğu kadar duygusal anlamda da ya da algısal bağlamda da farklı olduğunu vurgular. Hayatına rasyonelite kokusu sinmiş olsa da, rasyonel hayvan hâlâ safkan bir hayvandır.

‘Rasyonalite’ burada, mantıklı olana duyarlı olma, belirleyici bağlamda [eğer varsa] nedenler sunmakla ilgilenme ve temellendirme potansiyeli anlamında kullanılmıştır. Bu çeşit bir hayvanın hayatı, rasyonel hayvanın nedenler sağlayabilmesini, rasyonel tartışmalara katılabilmesini ve hayatı rasyonel olmayan hayvanlardan farklı olarak deneyimlemesini içerir. Bu çeşit bir hayvan, belli bir bakış açısı geliştirebilir, bu bakış açılarını söylemsel durumlarla bağdaştırabilir, onlar hakkında konuşabilir, düşünebilir ve hükme varabilir – onlara kendine özgü bir yolla tepki verebilir.[11] Wittgenstein’in ‘kesinlik’ kavramı, rasyonel hayvanın dünyayla iç içe geçmesi anlamında diğer bir yol, basit bir yol olabilir. Boyle’un bakış açısını ufkumuzda tuttuğumuz müddetçe, Wittgenstein’in ‘kesinlik’ fikrini anlamak için ‘kör kesinlik’ imasına ihtiyaç yoktur. Wittgenstein’in fikri, rasyonel hayvanın hayatı hakkındaki açıklamaya, özellikle rasyonel bir yaşam formunu destekleyen bir açıklama’ya katkıda bulunur. Eğer bu doğruysa, bizler sadece gerçekte rasyonel olan halis hayvanlar değiliz; bizler özde rasyonel hayvanlarız.”[12]

4. Beklenildiği gibi, bazı gerilimler ve belirsizlikler baki kalır. Örneğin, ‘kör kesinlik’ fikrini reddetsek bile Wittgenstein’in *Kesinlik Üzerine*’indeki ‘kesinlik’ nosyonunu somut bir kavram olarak nasıl algılamamız gerektiğini anlamak kolay değildir. Muhtemelen bu, Wittgenstein’in metninin bölük pörçük doğasından dolayı olan bir durumdur.

Sonuç olarak rasyonalite ve hayvanlık arasında bu nevi bir uzlaşmaya yalnızca yorumlamayla ilgili olanın ötesinde, başka bir nedenle de ihtiyaç olduğuna işaret etmek isterim. Rasyonel ve hayvani arasındaki herhangi bir radikal uçurumun üstesinden gelmeye dair baskı, aynı zamanda, Wittgenstein’in felsefi problemleri tasfiye ederkenki felsefi yöntemine eğildiğinde de ortaya çıkar: Wittgenstein, ne kendisine ne de biz okuyucularına halis hayvanlar olarak seslenmez; bun-

dan ziyade -bizim ve kendisinin yansıtabileceğimiz ve rasyonel, çözümleyici bir üslupla incellemeyle ilgili- felsefi endişeler taşıyan oldukça sofistike hayvanlar olarak seslenir. Onun tarafında düpedüz duygulara, ideolojiye, fikirlere ve otoriteye başvurarak zorluklardan kurtulma gibi bir eğilim yoktur. Bahsettiğimiz bu son seçeneklerden herhangi birini ya da hepsini sürdürmek kesinlikle bir çeşit ‘halis hayvani muamele’ anlamına gelir. Bu da kesinlikle zihinlerimizin özyargılama ve karar verebilme yetilerine saygısızlık olacaktır.

Bu çeşit entelektüel şiddet, Wittgenstein’in felsefede ilerlemek için kullandığı etkileşimli, deneysel, neredeyse özünü itiraf eden ve tamamıyla savunmasız yola yabancı görünüyor. Bilakis, Wittgenstein’in felsefi yöntemi, özünde duyarlı ve usa karşı kör olmayan insan hayvanına dair güçlü bir fikrin varlığına dayanır. Elbette, bu felsefi yöntemlerin varsayımlarını, aynı yöntemlerin yol açtıkları sonuçlardan ayrı tutmak mantıklı olmayacaktır.[13]

Notlar

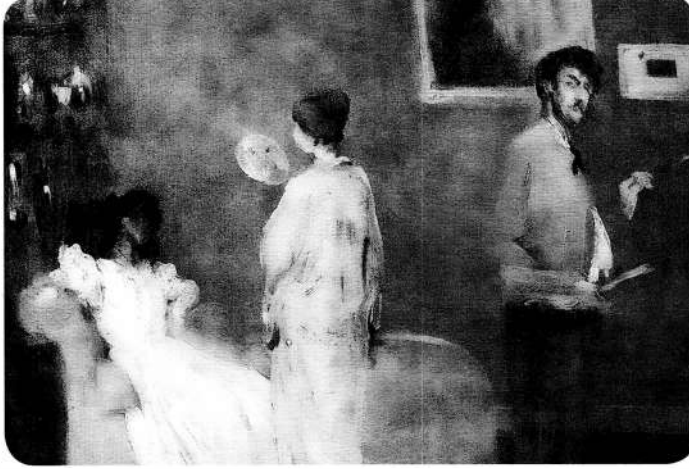
1. Kesinlik Üzerine, G.E.M. Anscombe ve G.H. von Wright tarafından derlenmiş, D. Paul ve G.E.M. Anscomb tarafından İngilizceye çevrilmiştir. İlk baskısı; Oxford: Blackwell, 1997. Ülkemizde YKY tarafından yayımlanmış, çeviriyi Mehmet H. Doğan yapmıştır.
2. ‘Kesinlik’, Hiçbir şey saklı değildir: Wittgenstein’in erken dönem düşüncesini eleştirisi (Oxford: Blackwell, 1986), 201–235, syf. 201
3. Philosophical Occasions 1912–1951 James C. Klagge ve Alfred Nordmann, (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993), syf.129.
4. Cümlelerin orijinalindeki man kelimesi erkek sıfatının eş anlamlısı olarak kullanılmamıştır. Kadını insanoglu teriminden ayırma.
5. “Kant’s Critique of the Layer-Cake Conception of Human Mindness”, kitabının Routledge bakışında, Conant John McDowell’in belirli düşüncelerini açıkça geliştiriyor.
6. Özellikle zekice yazılmış makalesi, “Essentially Rational Animals”, Rethinking Epistemology. Cilt 2 (Berlin Studies in Knowledge Research), redaksiyon Gunter Abel ve James Conant (Walter de Gruyter GmbH & Co. KG: Berlin/Boston, 2012), syf.395-427. “Additive Theories of Rationality”, European Journal of Philosophy, aynı zamanda iyi bir kaynaktır.
7. Mind and World (Cambridge: Harvard UP, 1996), syf. 64.
8. Boyle McDowell’in felsefesi üzerindeki etkisini inkar etmiyor. Bakınız “Additive Theories of Rationality”
9. “Essentially Rational Animals”, syf. 395.
10. Op. cit., syf. 424.
11. Bu noktada, Boyle’un bakış açısıyla rasyonel hayvanın hayatındaki aşk nosyonuna vurgu yapılır. Bknz. Justin Matchulat (2015), “Rationality and Human Value: An Aristotelian Response to Robert Adams”, Faith and Philosophy Cilt.32, syf. 404-422. Bir nedenle Boyle’a atıf yapılmamıştır.
12. “Essentially Rational Animals”, syf. 424.
13. Beni Düşünbil Dergisi için bu makaleyi yazmaya teşvik eden İbrahim Halil Kayacan’a teşekkür ederim.



HAKKINDA KONUŞULAMAYACAK DOĞRULAR VAR MIDIR?

JOE HUMPHREYS

ÇEVİRİ: ŞEBNEM ERTAN



by James Abbott McNeill Whistler

Dünyanın varlığı hakkında merak uyandırmak Wittgenstein felsefesinin temel amaçlarından biriydi.

Eğer İrlanda; Aziz Patrik, Mick McCarthy ve Barack Obama üzerinde hak iddia ediyorsa Ludwig Wittgenstein'ı da gayet tabii sahiplenebilir. İrlanda'ya özel bir ilgi duyan filozof, emekliliğinin ilk yıllarını orada geçirdi.

Basit köy hayatına olan tutkusu, entelektüel mütevaziliğini yansıttı. Aynı zamanda da anlaşılmaz şeyleri anlaşılır göstermeye çalışan bir bilim insanıydı.

All Hallow College'da Felsefe bölümü başkanı Patrick Quinn son kitabı *Wittgenstein on Thinking, Learning and Teaching*'de filozofun meşhur sözü "Hakkında konuşulamayacak konularda susulmalıdır"ı açıklıyor.

Wittgenstein bununla ne demek istedi ve bu fikre sadık kaldı mı?

"Basılmış tek kitabı olan *Tractatus Logico-Philosophicus*'un sonunda yer alan ve ancak sonraki açıklamalarla anlaşılır hale gelen ifadeleri, kitabının tamamen etik bir amaç içerdiğini ve en önemli bölümlerin de 'yazmadığı bölümler' olduğunu gösteriyor.

"Bu bölümler, düşünülemez ve konuşulamaz olanlardan oluşur. Bu yargı, dünyayı sonsuzluğun gözüyle 'sınırlandırılmış bir bütün' olarak gördüğümüzde ortaya çıkan 'hayata dair problemlerin çözümlerinin ancak problemin yok oluşunda bulunabileceği' fikriyle kendini kanıtıyor.

"Her şeye geniş bir açıdan bakmamızı sağlayacak, aynı zamanda da dünyanın varlığı hakkında merak duymamızı engellemeyecek bir yol geliştirmeliyiz. Wittgenstein daha sonraları, 'dirilişe duyulan tutku ve sevgi dolu inancın bizi kurtaracağını' savunacaktır.

"Bu fikirler onun hayatını şekillendirse de 'düşünüle-meyecek' şeyleri dille ifade etmeye çalıştığımızı kabul etti. Düşüncenin aracı olan dil, dünyamızın paradoksal doğasını oluşturduğu için dilin labirentine mütemadiyen hapsolup kalırız"

Wittgenstein'in eğitim konusundaki fikirleri nelerdi?

"Düşünmenin ve öğrenmenin zor olduğunu, çaba göstermeyi, hatta acı çekmeyi gerektirdiğini savundu. Pedagojiye yönelik deneyerek öğrenme temelli, uygulamaya önem veren, faydacı bir yaklaşımı vardı. 1920'lerde Avusturya'da ilkökul öğretmenliği yapar-



ken öğrencilerin okuma ve yazma yeteneklerini geliştirmek amacıyla öğrencilerle beraber yaklaşık 2.000 kelimelik bir sözlük derlediler.

“Çocuklara bilimi, içten yanmalı minyatür bir motor yaptırarak öğretti, mimariyi ise Viyana’daki Aziz Stephen Katedrali’ne götürerek. Öğrencilerin dini ihtiyaçlarını, onlara her gün İncil’den bölümler okuyarak giderdi.”

Kişisel deneyimleri eğitime yaklaşımını nasıl etkiledi?

“Küçük yaşlardayken evde eğitim alan Wittgenstein’in mekanik konularda yetenekli olduğu keşfedildi. Sonrasında Berlin’e gidip Manchester Üniversitesi’nde mühendislik okudu. Burada havacılık hakkında araştırmalar yaptı ve bu araştırmalar daha sonrasında matematik ve mantık konularına yönelmesinde etkili oldu. Bu ilgisi de, Bertnard Russell tarafından felsefe ve mantık çalışmak üzere Trinity Kolej-Cambridge’e davet edildikten sonra daha da genişledi.

“Buradaki çalışmaları, düşünmenin ve öğrenmenin amacının netlik olduğu görüşünü kazanmasını sağladı. Hayata bakış açısında ise Avusturya-Macaristan ordusuyla katıldığı Birinci Dünya Savaşı’nın ve üç erkek kardeşinin intiharlarının büyük etkisi oldu. Gençlik dönemlerinde delirmeye karşı duyduğu büyük korku onu umutsuzluğa sürükledi ve sık sık intihar hakkında düşünür oldu. Yine de o, hayatı karakterin oluşumunu sağlayan bir deneyim olarak gördü. Öğretmenliğ,

özellikle de öğrencilerine hikaye anlattığı zamanların onu derlerinden uzaklaştırdığına inanıyordu.”

Günümüz şartlarında Wittgenstein “pasif araştırmacı” olarak adlandırılırdı. Neden yayınlamayı bıraktı? Bu onun “söylenemezler” görüşüyle mi ilgiliydi?

“Wittgenstein hayattayken çok sayıda çalışma yaptı ve bunu öncelikle kendisi için yaptığını söylerdi. Özellikle ölümünden sonra yayınlanan çalışmaları onun felsefe, mantık, felsefi psikoloji, mimari, müzik, kültür, psikanaliz ve din -özellikle Hristiyanlığın Roman Katolik formu ve Musevilik- gibi birçok alanda araştırmalarda bulunduğunu gösteriyor.

“Yayınlama konusundaki isteksizliğinin asıl sebebi onun yüksek standart takıntısıydı. Yazılarını adlandırmakta dahi zorlanıyordu. Dostlarına, yazılarının o öldükten sonra yayınlanmasını istediğini söylemiş olsa da öğrencilerinin ve diğer akademisyenlerin onu anlamakta zorlandıklarının farkındaydı.”

İrlanda’ya yaptığı geziler, onun felsefi görüşlerini etkiledi mi?

“İrlanda’ya yaptığı iki geziden sonra Wittgenstein, 1947’de Cambridge’den emekli olmasıyla birlikte İrlanda’yı dinlenme ve yazma mekanı olarak görmeye başladı. Önce Redcross, Co Wicklow’a gitti, sonra Connemara’ya taşındı ve en uzun süre, arkadaşı Maurice ‘Con’ Drury’nin Kilmainham’daki Aziz Patrik Hastahanesi’nde psikiyatrist olarak çalıştığı Dublin’de yaşadı.

“Drury ile bir çok farklı konunun yanı sıra birlikte felsefe, teoloji, psikiyatri ve delilik hakkında tartışarak çok fazla zaman geçirirdi ve Wittgenstein’in düşünmek ve yazmak için tercihi Botanik Bahçeleri olsa da birlikte sık sık Phoenix Park’ı ve Dublin Hayvanat Bahçesi’ni ziyaret ederlerdi. Daha sonraki yazılarından anlaşıldığı üzere, o zamanlar ilgilendiği alanlardan biri psikoloji felsefesi idi.

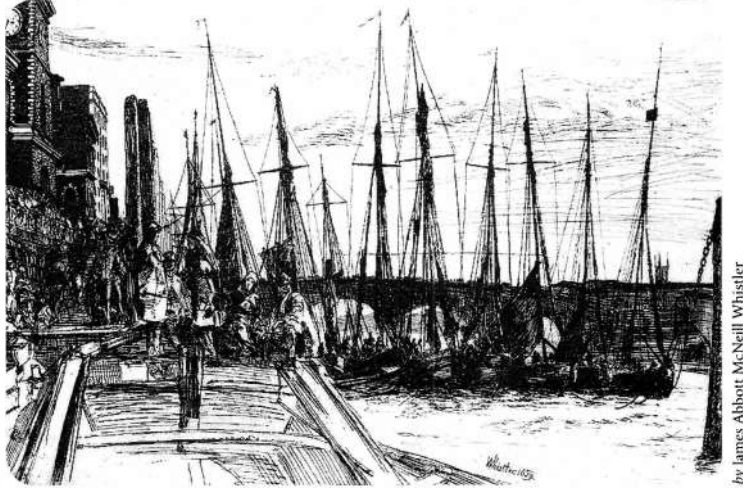
“Dublin’de prostat kanseri teşhisi konan Wittgenstein, 1951’de hayatını kaybetti. Ölümünden birkaç gün öncesine kadar, inançların düşünme ve öğrenme sistemimizde oynadığı rolü inceleyen kitabı **Kesinlik Üstüne**’yi yazmaya devam etti.”

Bu yazının orijinali 15 Eylül 2015 tarihinde “Unthinkable: Are there truths that can’t be spoken?” başlığıyla www.irishtimes.com sitesinde yayınlanmıştır.



FELSEFEYLE MİZAHIN AHENKLE DANSI

ARTUN GEBENLİOĞLU



by James Abbott McNeill Whistler

Akademik dünyanın kapıları mizaha açılıyor. Oldum olası sıkıcı ve kasvetli addedilmiş bu âlemin, uzun zamandan beri altında yaşamaya mahkûm olduğu ciddiyet perdesi kalkıyor. Britanyalı yazar Lars Iyer, üniversite yaşantısını mizahi bir anlatımla tasvir eden son romanı 'Wittgenstein Jr.' ile bizi hayata saf düşüncenin peşine düşmüş bir felsefe hocasının gözünden bakmaya davet ediyor.

Iyer, Wittgenstein'i tekrar akademik dünyayla buluşturuyor ve onun kılığına bürünmüş bir felsefe hocasının Cambridge Üniversitesi'ne yönelik eleştirilerini evrensel bir taşlamaya dönüştürüyor.

Bunu yaparken mizahi anlatımdan asla ödün vererek mesajlarını daha keskin bir şekilde okura ulaştırıyor.

Beckett'ten Iyer'e...

1970 yılında Londra'da dünyaya gelen Lars Iyer, Newcastle Üniversitesi'nde felsefe hocalığı yapmakta. Mel-

ville House tarafından yayımlanan üçlemesi -'Kuşku' (2011), 'Dogma' (2012), 'Göç' (2013)- onu edebiyat dünyasında saygı duyulan bir yazar haline getirmiş ve yakaladığı başarının ardından tarzı itibarıyla yer yer benzerlikler gösterdiği Samuel Beckett ile kıyaslanmış. Şimdi ise okurların karşısında son romanı olan 'Wittgenstein Jr.' ile çıkıyor. Selin Siral çevirisiyle, Iyer'in

“

Öğrencilerinin hayat dolu olması ve henüz gelecekte kaygı duymadan yaşıyor olmaları Wittgenstein'in adeta panzehri oluyor.

”

önceki kitapları gibi, Kolektif Kitap tarafından yayımlanan 'Wittgenstein Jr.' felsefe ve mantığın uçsuz bucaksız dünyasında savrulup duran bir felsefeci ile öğrencilerinin kaygıdan uzak dünyasını

bir araya getiriyor. Hal böyle olunca Iyer'in anlatımı, okura dolaysız şekilde verilen mizahi unsurlar barındırması bakımından Beckett'in ince, satır aralarında sezilen kara mizahından ayrılıp farklı bir yere konumlanıyor.

“Felsefeyle uğraşmak ölmeyi öğrenmektir.” der varoluşçu akımın önemli temsilcilerinden biri olan Alman

filozof Karl Jaspers. Düşüncenin düşüncesiyle uğraşır, mantığın karanlık dehlizlerinde yürüyen bir felsefeci. Düşünceyi belli bir sistematığa oturtmaya çalışır; ama kaygan bir zeminde çalıştığını, soyut bir kavramı analiz ederken yaşayacağı bir tökezlemeyle tüm çalışmalarının elinden uçup gidebileceğini bilir. Iyer'in kurguladığı, öğrencileri tarafından Wittgenstein adıyla anılan karakter de felsefenin ve mantığın özüne inmeyi amaçlarken, tüm bu çelişkilerin farkında olmanın talihsizliğini yaşıyor.

"*Aporia*; kelime bu, diyor Wittgenstein ve kelimeyi tahtaya yazıyor. Düz anlamı geçiş yok, ileriye yol yok. Bir varış noktası var ama ona varan bir yol yok, diye alıntı yapıyor. Ama belki varış noktası da yoktur."

Cambridge Üniversitesi'ne halefi gibi felsefi mantık alanında temel çalışmalar yapmak için geliyor Wittgenstein. Büyük umutlarla geldiği Cambridge'de istediğini bulamamasıyla yaşadığı hayal kırıklığı derin bir buhrana yol açıyor. Kendisi gibi felsefeyle uğraşan ve erken yaşta intihar eden ağabeyinin sözlerini kulağına küpe olarak alıyor. Zamanla Cambridge'de ve diğer

hocalara iyice cephe almaya başlıyor. Diğer hocaların onu izlemekte olduğundan şüpheleniyor ve Edgar Allen Poe'nun güvenilmez anlatıcılarına has bir vurguyla Cambridge özelinden yola çıkarak akademik dünyanın yozlaşmakta olduğunu, yolun sonuna yaklaştığını söylüyor takıntılı bir biçimde.

"Potansiyel algımızın sorunun kendisini teşkil ettiğini görmüyor muyuz? Gençlik algımızın sorunun kendisi olduğunu görmüyor muyuz? Dünyanın önümüzde uzanması algımızın sorunun ta kendisi olduğunu görmüyor muyuz?"

Romanın özgün yanı

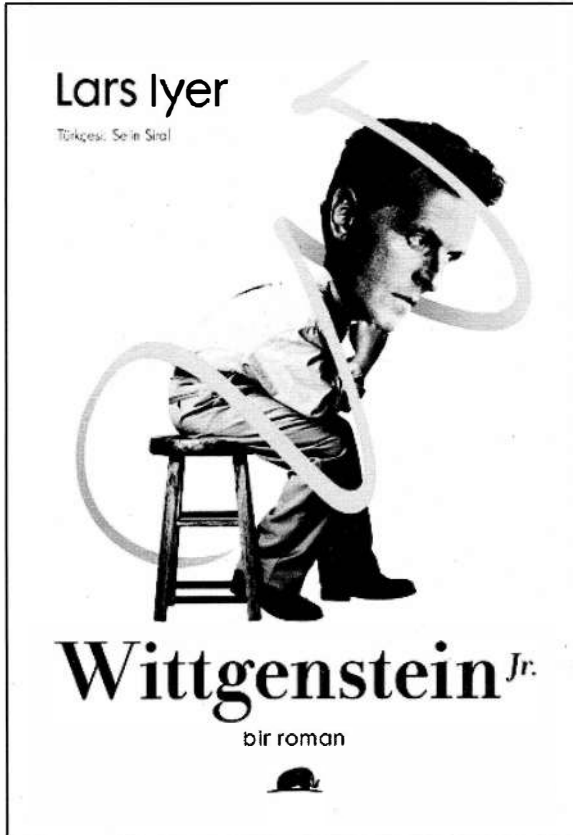
Romanı özgün kılan ise Wittgenstein'in ve öğrencilerin dünyasını başarıyla harmanlayabilmesi. Hikâyeyi Wittgenstein'in üniversitede son yılını geçiren 12 öğrencisinden biri olan Peters'in ağzından dinliyor okur. Cambridge'de öğrenci olmanın keyifli yanlarını, aşka, cinselliğe, ilişkilere dair eğlenceli tanıklıklar sayesinde öğreniyoruz. Öğrencilerinin hayat dolu olması ve henüz gelecekte kaygı duymadan yaşıyor olmaları Wittgenstein'in adeta panzehri oluyor. Kimi zaman deliliğin kıyısına yaklaşan Wittgenstein'in hayata tutunmasını öğrencilerinin hayat enerjisi sağlıyor. Beraber uzun yürüyüşlere çıkıyorlar, Wittgenstein'in apartman dairesinde buluşuyorlar ve hocalarının düşünsel aktivitesinin devam etmesine doğrudan katkıda buluyorlar. Farklı dünyaların yan yana gelmesi mizahi anlatımın sivrilmesine imkân tanıyor. Bilhassa Wittgenstein'in derslerinde yaşanan uzun sessizlikler sırasında öğrencilerin yaşadığı çaresizlik hali yüzleri gülümseten cinsten.

Lars Iyer'in iyi bir felsefeci ve iyi bir gözlemci olmasının, 'Wittgenstein Jr.' gibi bir romanın altından başarıyla kalkmasındaki payı yadsınamaz. Akademik dünyayla haşır neşir bir romancı olarak, Wittgenstein'in sesinde yer yer Iyer'in yorumlarının yankılandığını tahmin etmek hiç de zor değil.

Bu yazı ilk olarak 27 Mayıs 2016 tarihinde www.agos.com.tr sitesinde yayınlanmıştır.



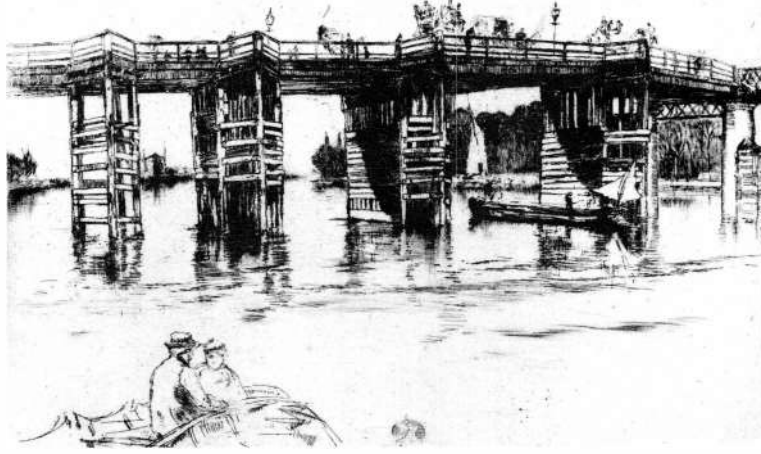
Lars Iyer



DÜNYA EDEBİYATINDAN BİR ÜSTİNSAN PORTRESİ :

ALEKSİ ZORBA

ANIL ÖZDEN



by James Abbott McNeill Whistler

Nietzsche'nin Ahlak Krizi Saptaması ve Üstinsan Kavramı

Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*'nün öndeyiş kısmında, onun ilk ciddi düşünme çabalarının çıkış noktasını, İyi ve Kötü değer yargılarının kökenine dair içinde taşıdığı büyük merak olarak belirtir.[1] Kendisinin 'a priori'm diye adlandırdığı bu düşünsel dürtü, ve adı geçen eserin ilk kısmında mütevazı bir tarzda yürüttüğü jeneolojik araştırması, onun bütün bir felsefesinin üzerinde durduğu temel niteliğindedir. Ahlak problemine belki de zamanına kadarki en devrimci yaklaşımlardan birini getiren Nietzsche'yi ve onun felsefesini tutarlı bir şekilde kavramının yolunun, her şeyden önce onun yaşadığı çağa dair yaptığı ahlak krizi saptamasının ve bu krizden çıkışa dair kendi perspektifinden getirdiği çözüm yollarının sağlam bir kavranışından geçtiğini düşünüyorum. O, en temel saptamalarından biri olan 'Nihilist Avrupa'yı', en büyük değerlerin dahi kendi öz değerlerinden düştüğü, insanlığın hedefinin buharlaştığı ve neden sorusunun cevapsız kaldığı[2] bir durum olarak tanımlar.

Şüphesiz ki Nietzsche düşüncesinin dünya yorumu, yukarıda bahsettiğim kilit saptamanın dahi bir şekilde ortaya çıkarıcı sebebi olan, yaşadığımız dünyanın

görünmez ve dışına çıkılamaz bir yasası gibi işleyen *Güç İstenci* (Alm. Der Wille zur Macht) kavramına değinilmeden anlaşılamaz. Onun felsefesinde; hayatın içindeki, doğaya ya da insana dair bütün ilişkilerin temelinde güç istenci yatar. Olgular dünyasında varolan tek şey güç istencidir. Varolan her şey, ya bir güç parçasıdır ya da bu parçaların birleşimiyle ortaya çıkan birleşik bir güç, bir güç odağıdır. Ve her şey, gücünü arttırma eğilimindedir; yani güç istencini içinde taşımaktadır. Bu istenç büyük bir hareket ettirici niteliğindedir. Aslında her şey, bütün varlıklar ve insanlar, devrim halinde güç istencinin farklı tezahürleridir, diyebiliriz. Onun bu kavrama getirdiği en iyi tanım ise '*Der Wille zur Macht*'ının 1067. paragrafında bütün bir dünyanın aslında güç istencinden ibaret olduğunu belirttiği yerdedir. İnsanın ya da tek tek olguların hepsinin tek belirleyicisi olma konumundaki bu istenç, doğal olarak ahlakın oluşumunda da belirleyicidir. Nietzsche'ye göre ahlakın da mahiyetini belirleyen şey bireyin güçlü ya da zayıf olmasıdır. Buradan da o, '*Efendi-Köle Ahlakı*' dikatomisini ortaya koyar. Eğer söz konusu ahlak güçsüzlerin, yani sürünün belirleyiciliğindeki bir ahlaksa '*köle ahlakı*'; gücü elinde bulunduranların belirleyiciliğindeyse de '*efendi ahlakı*' olarak nitelenir. Zaten Nietzsche'ye göre, karşısında felsefesiyle bir savaşımını verdiği metafizik

gelenegin (kabaca Platoncu gelenek denebilir) çocuğu olan Hristiyan ahlak anlayışı, tam da bir köle ahlakı örneğidir. Tabii bu iki ahlak birbirlerine tamamıyla zıt konumlarda var olmazlar. Birinin eksik birinin fazla olduğu biçimlerde birbirleriyle karışabilirler.

Güç istencini inkar eden, hayatı erteleyen, öte dünyaya umutlar bağlayan güçsüz insanların içlerinde taşıdıkları hınç (*ressentiment*), güçlü ve özgür olanlara yöneliktir. Bu ilk tip insana 'sürü insanı' diyen Nietzsche, bunların kurdukları ve yürüttükleri ahlakın da hiçbir geçerliliğe ve gerçekliğe sahip olmayan bir köle ahlakı olduğunu belirtir. Sürü insanı, ahlaklı insandır. Ama o ahlaka üzerine düşünmeden boyun eğerek ve onu güçsüzlüğünün üstüne bir örtü gibi serer. Sürüdekilerin kendilerine has değer yargıları yoktur; sadece moralin (genel ahlakın) değer yargılarını baş tacı ederek hayatını buna göre çizerler, diğer insanlardan da aynısını yapmasını beklerler. Bu da bu tip insanın hiçbir zaman özgür olamamasına, hatta kendisi olamamasına yol açar. Sürü insanı söz konusu hakim ahlakı değerler ışığında 'iyi' olmaya çalışsa da, bu iyilik aslında gerçekte iyi olan değildir, Nietzsche'ye göre. Çünkü sürünün değerleri ve değer yargıları yaşama anlam katma işlevlerini yerine getirmek yerine, yaşamın tam karşısında, ona karşı bir tutumda bulunurlar. Sürü bütün bir hayatı 'köle ahlakı' gözlüklerinin ardından görür. Nietzsche'ye göre güçsüz olanlar güçsüzlüklerini makul gösterebilmek için maddeyi inkara kadar gitmişler, yaşam sonrasında olacağı

varsayılan metafizik ve içlerinde kendilerini güçlü tasvir ettikleri hayata inanmaya meyletmişlerdir. Zaten Hristiyan ahlakı da tam olarak bunun bir örneğidir. Alçakgönüllülüğü, merhameti, yumuşak başlılığı savunmak ona göre yaşamın kendisini, başka bir deyişle gerçekliği inkar etmektir.

Köle ahlakının hatalarla dolu yapısı, topluma gücü aşağılık bir şeymiş gibi göstermiştir. İnsanlar değer yaratma ve gerçek değerleri sürdürme işlevini önemsememiş, ger-

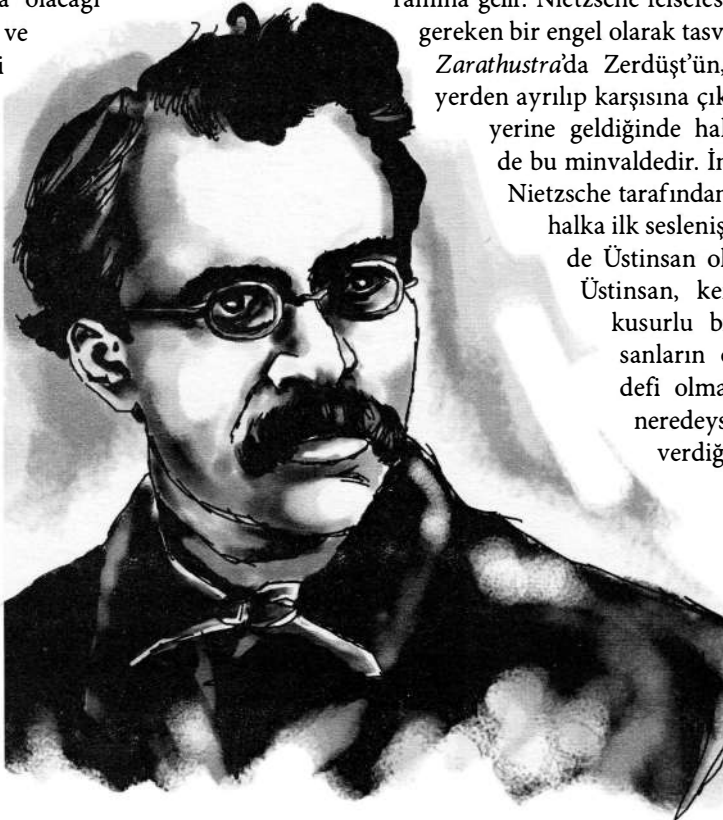
çek ve tek olan hayata sırtlarını çevirip öte dünyaya umut bağlamışlardır. Ve artık, hakim olan köle ahlakı ışığında, insanlar varoluşlarını bile hiçe sayarak eskimiş ve zamanla içi -her şeyin değişmesi gerçeğiyle birlikte- boşalmış değerlere sahip çıkmaya çalışmışlardır. İşte nihilist Avrupa bu gelenegin sonucudur ona göre. En büyük değerlerin artık değer olma niteliklerini dahi kaybettikleri bu nihilist durumda, insan yaşamı anlama uzaklaşmış haldedir artık. Söz konusu bu hakim yanılgılar çağında karşımıza 'çöküntü' halindeki bir medeniyet, yani zamanın bütün Batı medeniyeti çıkar. Hakim çöküntü, papazlar, öğretmenler, kanaat önderleri ya da sözde bilgiler tarafından çağlardan çağlara, farkında olarak ya da olmayarak aktarılan kocaman bir yanılgı olarak tasarlanır Nietzsche'de.

"Ne! İnsanlığın kendi de *decadence* içinde mi? Hep öyle miydi? Şurası kesin ki, ona yalnız *decadence* değerleri en yüksek değerler olarak öğretildi (...) Gerçekten, benim görüşüm de bu: İnsanlığın öğretmenleri, önderleri -ki topu da tanrıbilimciydi- *decadent*'dılar hem de; tüm değerlerin hayata düşman değerlere dönüştürülmesi işte bu yüzden, töre işte bu yüzden..."[3]

Peki, bu zor durumdaki insanın kurtulabilmesi için yapılması gereken neydi? Nietzsche işte tam bu noktada insan denen yapının *telos*'uymuşçasına bahsettiği kurtarıcıya, dünyanın anlamı olarak tasarladığı *Üstinsan* (Alm. *Übermensch* İng. *Superman/Overhuman*) kavramına gelir. Nietzsche felsefesinde insan, aşılması gereken bir engel olarak tasvir edilir. *Also sprach Zarathustra*'da Zerdüş'tün, inzivaya çekildiği yerden ayrılıp karşısına çıkan ilk şehrin pazar yerine geldiğinde halka yaptığı sesleniş de bu minvaldedir. İnsanın nihai sonucu Nietzsche tarafından tam da Zerdüş'tün halka ilk seslenişinin giriş cümlesinde *Üstinsan* olarak telaffuz edilir.

Üstinsan, kendi hallerindeyken kusurlu bir yapıda olan insanların ortak ve nihai hedefi olmalıdır. Nietzsche'nin neredeyse hayatı bir önem verdiği, sonsuz akışın

içindeki dünyanın değişkenliğiyle paralel bir şekilde ortaya koyduğu 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' konsepti, ancak Üstinsan aracılığıyla sağlam bir şekilde sağlanabilir. O;



trajiktir, *Diyoniziktir*, filozoftur, *İsa ruhlu bir Sezar*'dır. O, sürü insanından çok farklıdır. Sürü insanı için bir maymun neyse, Üstinsan için de sürü insanı aynıdır. Zerdüşt otuz yaşındayken hayatını bırakıp inzivaya çekildiği doğadan, düşündüklerini insanlara da aktarma gereksinimiyle kırk yaşında ayrılır. Böylece onun batışı başlar. O, daha ilk bölümdeki Güneş'le konuşmasında kendisini Güneşe benzetir. Güneş'in aydınlığının, ona ihtiyacı olanlar olmasaydı hiçbir yararı olmayacağını düşündüğünü belirterek, kendisinin de artık bilgilerini, yanlış yolda yürüdüğünü düşündüğü insanlarla paylaşacağını söyler. Temel motivasyonu budur. Çünkü artık bilgeliğinden bıkmış olan Zerdüşt, bal toplamış bir arı gibi ürünlerini insanlarla, çok az insana hitap edebileceğini biliyor da olsa, paylaşmak istemektedir.

Aslında Üstinsan kavramının onun felsefesindeki yeri net sınırlarla çizili değildir. Ama Nietzsche eserlerine birbirleriyle bağlantılı bir okuma yapılırsa en azından onun ne olması gerektiği ve ne olmadığı anlaşılacaktır. Sürü dahilindeki insanın kendisini tamamlaması, durumunu iyileştirmesi onun yanılgılardan, içi boş inançlardan, yanlış değerlendirmelerden kurtulmasıyla mümkündür. Bu da Üstinsan'a ulaşılmasıyla olabilecek bir şeydir. Her şeyden önce Nietzsche, hakim ahlakın eşitlik anlatısına karşıdır. İnsanlar eşit olduklarını düşünüyorlarsa da aslında birbirlerine çok uzaktırlar. Üstinsan da bu eşitsizliğin en bariz kanıtıdır. Üstinsan da bir insandır; yer, içer, güler ve ağlar. Ama o hayatı özgür ve bağımsız algılayışıyla farklıdır. Kimdir Üstinsan? O öncelikle hayatın anlamıdır. Çürümüş değer yargılarıyla farkında olarak ya da olmayarak boğuşmakta olan sürüler, hayata yeni bir perspektif getirmekten yoksundurlar. Bu da onların en büyük alacakaranlığıdır. Çünkü hayatları ortak moral (genel ahlak) denilen ve çoğu yapılmak için yapılan edimlerden ve yargılardan ibarettir. Kendi değer yargılarını dahi ortaya koymaktan aciz olan sürüler, yaşama '*Evet!*' diyemedikleri için anlamı kaybederler. Üstinsan yaşama anlam katacak, kendi perspektifiyle yeni değer yargıları ortaya koyacak, kimliğiyle anlamı geri getirecektir. Üstinsan bir şimşektir. O, karanlığı birden aydınlatacak görkemli bir anlam şimşegidir. Üstinsan, insanların ulaşmaya çabalaması gereken nihai hedeftir. Zerdüşt de kalabalıklara, Üstinsan'a ulaşabilmesi-

nin yolunu açmalarını öğütler. Yani Nietzsche, Üstinsan'ın ortaya çıkması için gereken koşulları sağlamayı insanlığa bir görev olarak koyar

Amor Fati, kader sevgisi olup Nietzsche'nin insanlığının önüne koyduğu hedeflerden ikincisi olarak değerlendirilebilir. Üstinsan kaderini sever. Yaşamı sever, yaşamı bütün bir döngüselliğinde; acısıyla, tatlısıyla kabul eder ve ona '*Evet*' der. İşte varlığın bu döngüselliğiyle her şeyi olduğu gibi kabul eden yüce insandır o; filozoftur, yaratıcıdır. Gerçeğin döngüsel ve değişken olmadığını, kendilerini yargılayan tek ve değişmez bir hakikatin bulunduğunu düşünen sürü insanlarıyla bu açıdan zıttır. Çünkü zaten tarih her zaman yeni gerçekler telaffuz eder.[4]

Üstinsan halkının (onun halkı milletler değil insanlıktır) üzerindeki gücünü iliklerine kadar hisseder. Gücünden emindir, sürüsü de bunu bilir; işte tam da bu yüzden hınçla bakarlar ona. O, kötüdür. Köle ahlakının kötü dediği her şey olabilir, bundan çekinmez. Çünkü o, gerçekliği kucaklamıştır. Gerçekliği bütün değişkenliği ve çok yönlülüğüyle nesne yapar. Köle ahlakı ise gerçekliği yansıtmaz. Üstinsan tam da bu sebeple iyinin ve kötünün ötesindedir. Çünkü hakim 'iyi ve kötü anlayışı' gerçekten uzaktadır, bir kandırmacıdır. "İnsan daha iyi ve daha kötü olmak zorundadır – ben böyle öğretiyorum. En kötü, Üstinsan'ın en iyisi için gereklidir." [5] O, hayattan keyif almayı çok iyi bilir. Bedenen sağlıklıdır, hatta en sağlıklı olandır o. Üstinsan temizdir. O yalnızdır ve her zaman yalnız olacaktır. Yalnızlığı bir tercih ya da keyif meselesi değildir, o eşsiz ve benzersiz olduğu için yalnız kalacaktır. O kötünün ötesinde olmasıyla, olayları hayat dolu perspektifiyle değerlendirir. Sürü dışında olmasıyla o mutlaka ilk bakışta yadırganacak ve sevilmeyecektir, der Nietzsche. Bütün bir felsefe tarihi bile o bilge kişinin, en yüce insanın, Üstinsan'ın tarihidir.

Üstinsanın bir hedefi vardır. Ve bu hedefine, yeryüzüne tekrar anlam katma, insanların yaşamlarını gerçek iyiye çevirme hedefine ulaşma yolunda çökmüş ahlakın statü kaygılarının dışındadır. O 'en yüce bilge' olarak hükümdarların, rahiplerin, sözde bilgelere hepsinin üstündedir ve bunlar gerektiğinde onun kullanacağı, ondan daha aşağı araçlar olabileceklerdir.



FRIEDRICH NIETZSCHE

Nietzsche, Zerdüşt'ün ağzından geleceğin üstinsanlarına şöyle seslenir:

“Değer vermek yaratmaktır: dinleyin, ey yaratıcılar! Değer verme, değerli olan her şeyin hazinesi ve mücevheridir. Değer ancak değer verme sayesinde vardır: Değer verme olmasaydı, varlığın çekirdeği de boş kalırdı. Kulak verin buna, ey yaratıcılar.”[6]

Bir Üstinsan Olarak Aleksis Zorba

Nietzsche felsefesi, bütün anti-spiritüel yapısına rağmen, her şeyden önce bir *yaşam felsefesi* olduğu için tıne yer vermeyen bir felsefe olarak değerlendirilmez. Özellikle onun hayatı bir sanat edimi gibi yaşamaya verdiği değeri ve başlı başına sanat kavramının ondaki önemini dikkate aldığımızda Nietzsche'nin sanatçıları üzerinde büyük bir etkiye sahip olmaması şaşırtıcı olurdu. 18 Şubat 1883'te o sırada Osmanlı Devleti denetiminde olan Girit/Heraklion'da dünyaya gelmiş olan *Nikos Kazancakis*, Friedrich Nietzsche'nin adını her zaman saygıyla anan bir yazardır. Kendisi felsefe eğitimi bitirirken '*Friedrich Nietzsche on the Philosophy of Right and the State*' isimli bir tez de yazmıştır. Yazarın Nietzsche üzerine söylediklerinden birini alıntılacak olursak:

“Ama ruhumda en çok iz bırakan insanları saptamak isteseydim, herhalde üç-dört ad sayabilirdim: Homeros, Buddha, Bergson, Nietzsche ve Zorba (...) Nietz-

sche, yeni acılarla zenginleştirdi beni ve bana sıkıntıyı, acıyı ve kararsızlığı gurura çevirmeyi öğretti.”[7]

Konuya girmeden önce; Kazancakis'in Aleksis Zorba karakterinin aslında tamamen kurgu olmadığını belirtmekte fayda görüyorum. Aleksis Zorba, Kazancakis'in gerçek hayatta, *Zorba*'da da doğru olarak verdiği zaman aralığında tanıştığı, yakın arkadaşlık kurduğu ve daha sonra yollarının ayrıldığı George Zorba'yı temsil eden bir karakterdir. George Zorba, 1867'de Batı Makedonya'da doğmuş, 1943'te Üsküp yakınlarındaki bir köyde ölmüş bir madencidir. Kazancakis'in *Zorba*'da anlattığı, aslında George Zorba ile yaşadığı anılardır ve hepsi gerçektir. Yazarın Girit seyahati öncesinde tanışmışlar ve Girit'te beraber maden işi yapmışlardır. Yani *Zorba* eseri yaşantı niteliğinde (biyografik nitelikte) bir eserdir diyebiliriz.

Zorba'nın başında anlatıcı (Kazancakis de diyebiliriz), yoğun mutsuzluğu ve kafa karışıklığını aşmak için her zaman yaptığı seyahatlerden birini yapmak üzere, Girit'e giden gemilerin kalktığı bir limanda gemisinin gelmesini beklemektedir. Bu sırada Aleksis Zorba'yla karşılaşır. Altmış beş yaşındaki Zorba; sert mizaçlı, zeki bakışlı, kabaca konuşan yaşlı bir adamdır. Birden karşısına çıkıp masasına oturur ve sohbet başlarlar. Çok zaman geçmeden Zorba, beraberinde kendisini de Girit'e götürmesini, onun ayak işlerini yapabileceğini söyler. Anlatıcı Zorba'nın kişiliğinden oldukça etkilenmiş, sohbetini ilgi çekici bulmuştur; Girit'te kurmayı ve işletmeyi planladığı kömür madeninden Zorba'ya bahseder, Zorba da zamanında madencilik yaptığını söyledikten sonra anlatıcı Girit'e beraber gitme teklifini sevinçle kabul eder. O, Zorba'nın kısa sürede bile yaşama dair söylediği şeylerden etkilenmiştir; bu yüzden içinde Zorba'ya dair büyük bir merak oluşur, anlattıklarını dinlemek ister. Bu doğrultuda gemiye beraber binip Girit'e giderler. Onların hikayeleri de böyle başlar. Söz konusu tanışmadan eserin son sayfalarına kadar anlatıcı; Zorba'nın o daha önce kimsede görmediği kişiliğinin, değerlerinin ve etkileyciliğinin etkisi altında kalacaktır.

İkisinin de henüz yeni adım atmış oldukları Girit adası, bu noktadan sonra anlatıcının hayatında bir dönüm noktası olacaktır. Ada içinde geçinebilmek adına giriştikleri uğraşlar, oradaki insanlarla yeni yeni oluşturmaya çalıştıkları ilişkiler ve diğer bir sürü gelişme anlatıcının buraya gelmeden önceki hakim dünya kavrayışını, değerler sistemini ve değer yargılarını alt üst edecektir. Bu eser boyunca karakterin özellikle yalnız kaldığında yaptığı muhakemelerde net bir şekilde görülebilmektedir. Zorba hiçbir eğitimi olmamasına rağmen (*Sinbad* dışında hiçbir kitabı okumamıştır), bir filozof edasıyla, hayatın sırrını çözmüşcesine ko-

nuşur. Kişiliğindeki yaşam dolu aktiflik, hayat doluluk, olaylara karşı güçlü duruş ve yaşına rağmen kaybetmediği yaşama istenci anlatıcı üzerinde geniş bir etki kurar. Zorba her şeyden önce mutludur. İç huzura sahiptir. Bu da anlatıcıyı en çok etkileyen yanındır zaten. Ayrıca hayata dair yaptığı çıkarımlar anlatıcıya oldukça doğru görünmektedir. Beraber yedikleri yemekler ve yemek sonrası ritüelleri olan şarap içişleri sırasında yaptıkları akşam konuşmalarında Zorba'nın anılarından, kadınlardan, dinden, dünyanın gezip görülebilecek yerlerinden konuşurlar. Aslında anlatıcı fazla konuşmaz, genelde Zorba'yı dinler ve her geçen gün ona duyduğu saygı ve sevgi giderek artar.

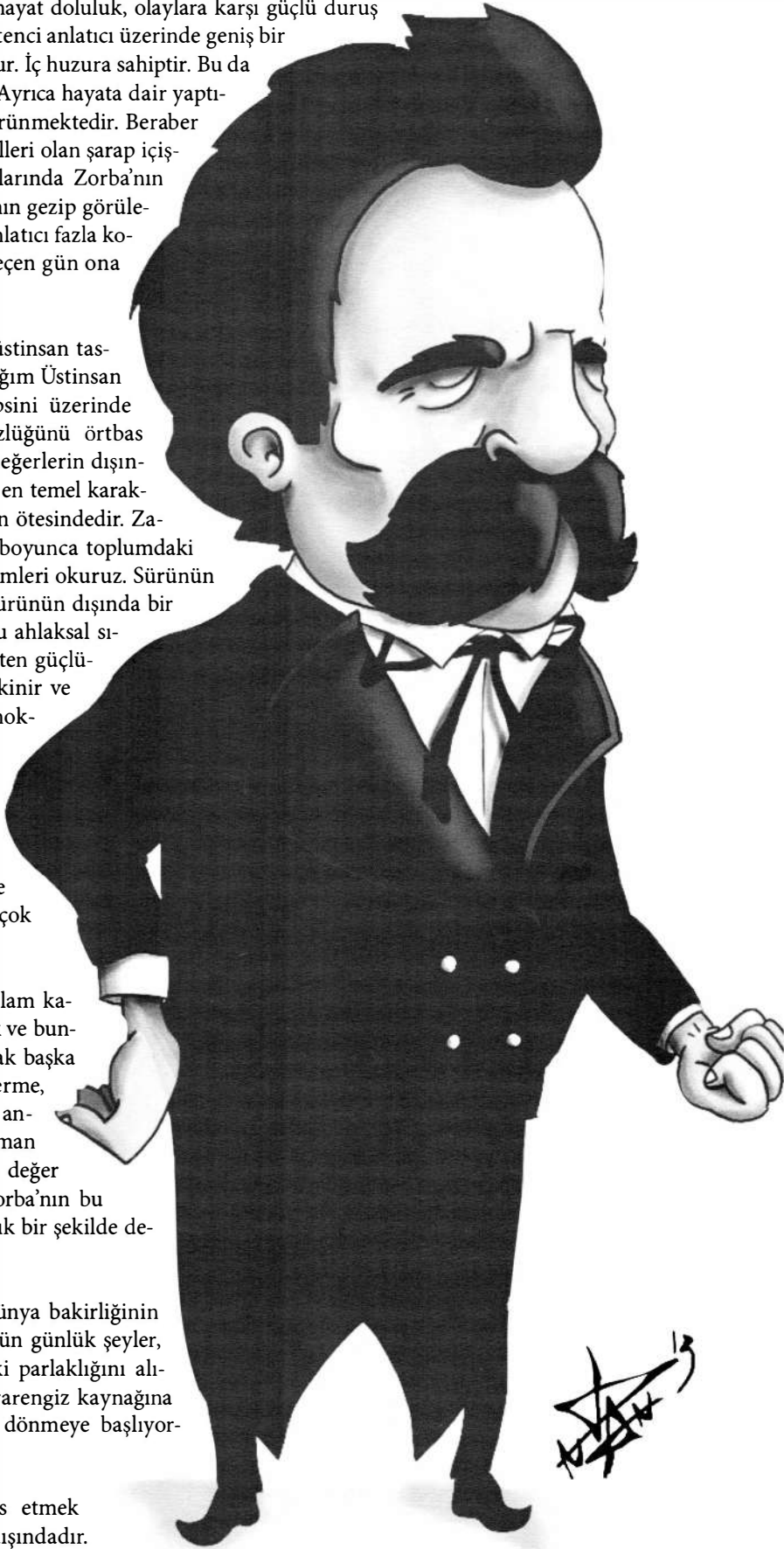
Bir baş karakter olarak Aleksis Zorba bir üstinsan tasviridir. Önceki kısımda özetlemeye çalıştığım Üstinsan kavramının özelliklerinin neredeyse hepsini üzerinde taşımaktadır. Üstinsan, sürünün güçsüzlüğünü örtbas etmek için ortaya attığı bütün çürümüş değerlerin dışındadır. Hepsinden tiksindir. Bu, Üstinsan'ın en temel karakteristiğidir. Sürünün iyisinin ve kötüsünün ötesindedir. Zaten Alexis Zorba karakterinin de roman boyunca toplumdaki hakim ahlak anlayışıyla arasındaki problemleri okuruz. Sürünün tam da bu yüzden hoş karşılamayacağı, sürünün dışında bir liderdir Zorba. Toplumun ortaya koyduğu ahlaksal sınırlara, çitlere gerek duymaz; çünkü o zaten güçlüdür. Üstüne üstlük onların karşısında silkinir ve onları yıkar da. Söz konusu eserden bu noktayla ilgili bir alıntı:

“Çağın olaylarını o kadar aşmıştı ki, bunlar Zorba'ya göre çok eski şeylerdi. Kuşkusuz, telgraf ve vapur, demiryolu, şimdiki ahlak, vatan ve din de ona göre eski uygarlıklardı. Onun ruhu, dünyadan çok daha hızlı ilerliyordu.”[8]

Üstinsan hayatın anlamıdır. O, hayata anlam katacak, bunu da çürümüş değerleri yıkarak ve bunların yerine yeni değerlendirmeler yaparak başka bir deyişle 'yaratarak' yapacaktır. Değer verme, yeni değer yargıları üretme ise yaşama anlam kazandırmaktır. Zorba karakteri roman boyunca tam da bu niteliklere sahip bir değer yaratıcı olarak ortaya konur. Anlatıcı, Zorba'nın bu 'anlam katma' niteliğini şu pasajda çok açık bir şekilde değerlendirmektedir:

“Konuşmuyordum; Zorba'yı dinlerken dünya bakırlığının tazelandığını hissedirdim. Görülmüş bütün günlük şeyler, Tanrı'nın elinden çıktıkları ilk günlerdeki parlaklığını alıyordu. Su, kadın, yıldız, ekmek; ilkel, esrarengiz kaynağına dönüyor ve çark amca havada yeniden dönmeye başlıyordu.”[9]

Üstinsan, sürünün güçsüzlüğünü örtbas etmek amacıyla neden olduğu çürümüşlüğün dışındadır.



Bu, onun en temel karakteristiğidir. İyinin ve kötünün ötesindedir. Tıpkı Aleksî Zorba gibi. Eser boyunca okuyucu, Zorba'nın hakim ahlakla yaşadığı problemleri okur. Zorba, özellikle din gibi toplumun diğer ahlak kodlarına karşı nefretini açık bir şekilde belirtir. Ayrıca Nietzsche'nin kavramla ilgili yaptığı diğer saptamalar ve betimlemeler de Zorba'nın karakterinde bulunabilir. Örneğin Zorba, lider ruhlu bir önder gibi hareket eder. Ölüm de dahil olmak üzere aşağı yukarı hiçbir şeyden korkmaz.

Aleksî Zorba, insanları canavar olarak niteler. Bu nitelendirme onların kusurlu yapılarına bariz bir göndermedir ve kitap boyunca Zorba tarafından insan tümeli üzerine söylediği şeylerde en çok kullanılan sıfattır. Zorba insandan kurtulmaya, insanı aşmaya işaret etmektedir. Bunun dışında, Nietzsche de yer yer insanı, aynı kelimeyle, bir canavar olarak niteler. Fakat Zorba insanı ne kadar aşağılasa da onlarla beraber bulunmayı yadırgamaz. Çünkü insanın kötülüğü Üstinsan'ın çok gerisindedir. Üstinsan, insanların kötülüğünü ve acizliğini bunalım ve çaresizlikle, koyvermişlikle karşılamaz. O bunu hayatın değişimi içinde, hayatın içindeki bir zorluk olarak görür, onu kabul eder ve yiğitçe ona göğüs gerer.

“Ses çıkarmadım; Zorba'nın sözleri, üzerimde kırbaç etkisi yapmıştı. Bu kadar güçlü olan ve insanlardan bu kadar iğrenebilen, bununla birlikte, bu kadar keyifli olup onlarla gürleşebilen bu adamı süzüyordum. Ben ya keşiş olmalıydım ya da insanlara dayanabilmek için onları kanatlarla süslemeliydim.” [10]

Kazancakis üzerinde büyük bir etki yaptığı açık olan Zorba'nın değiştirici ve dönüştürücü gücü, roman boyunca vurgulanır. Zorba'yla tanışmadan önceki halini özetle daha 'akılcı' biri olarak tanımlayan Kazancakis, Zorba hayatına girdikten sonraki değişimi, sanki daha önce yaşamın ne olduğunu bilmiyormuş gibi hissettiğini söyleyerek belirtir. Bu da düpedüz Nietzsche'nin de sözünü etmiş olduğu yaşamın Apollonik-Diyonizik yönleri arasında Diyonizik olanın lehine bir değişimin özetidir. Kabaca Apollonik yana 'akıl' tarafı, Diyonizik yana 'içgüdüler' tarafı diyebiliriz.

Yaşamdaki bu ikili dengede içgüdülerin boşlanması -özellikle Nietzsche'den önce gelen çağda aklın tinsellik önündeki bariz üstünlüğü- Diyonizik yanın boşlanması olarak kavranabilir. Fakat Üstinsan, -aklı boşlamadan içgüdülerin öne çıkışını müjdelar. Hayatı Diyonizik bir tarzda kucaklar, ona Dionysos'ca 'evet' der. Bu evet, yaşamın bütün yönleriyle, acısıyla ve tatlısıyla kucaklanmasıdır. Aleksî Zorba da, hayatı Diyonizik bir tarzda karşılar. Yiğit bir tarzda. Zaten

anlatıcının belli bir yerden sonra tabiri caizse ağzının içine bakmaya başladığı Zorba'nın onu en çok etkileyen yanı, o yiğit coşkululuğudur. Aklın bir put haline geldiğinin, ciddi anlamda hiçbir eğitim almamış olmasına rağmen farkındadır ve onun karşısında içgüdüyle, coşkuyu, elinde çaldığı tamburuyla sanatı yüceltmektedir. Anlatıcı ise onun karşısında tek tek bütün putlarının nasıl yıkıldığını izlemekle yetinir. O resmen Zorba'nın etkisi altındadır. Artık değiştirilmiş, dönüştürülmüştür. Zorba onun değerlerini yeniden değerlendirmiştir. Hem de bunu içgüdünün, yaşam dolu olanın lehine yapmıştır.

Nietzsche'de dansın söylenecek şeyi tamamlamadaki sanatsal ve tinsel önemi, vücut dilinin ve dansın yüceltmesi Zorba'da yansımasını bulur. Nietzsche sürünün dışındaki insanlara seslendiği 'Daha Yüce İnsanlar Üzerine' isimli bölümde yaptığı belirlenimler dansçı Zorba ile uyum içindedir. Zorba; sanki bu kısmı okumuş gibi bir dans tutkunudur. Her fırsatta dans eder. Ettiği dans çok estetik görünmüyordur belki; ama o Nietzsche'ye kulak vermiş gibidir: Dans ederken başarısız olmayı umursamaz. Sözlerin tıkanıdığı yerde dansa başvurur. Kendini dansla ifade etmekten, dansın bütün bedeni ve tinselliği harekete geçirip dalgalandırmasından yaşam dolu bir haz alır. Diyonizik bir dans edıştır bu.

Zorba hayatı boyunca pek çok zorlukla karşılaşmış, hayatın en karanlık yönlerini, yoksullukla ve acıyla deneyimlemiştir. Ama o yaşama coşkusunu hiçbir zaman yitirmez: Yaşamın karşısına çıkardığı zorluklardan yakınmak ve pes etmek yerine kendini, fazla zarar görmüş ama halen dayanıklı bir yelken olarak tasvir eder Zorba. O, avuntu istemez. Anlatıcı ve Zorba'nın ayrılma konuşmalarını yaptıkları sırada; anlatıcı üzüntüsüne dayanamaz ve belki ileride bir gün görüşebileceklerini söylemeye başlar. Zorba da anlatıcıya kızarak bunların sadece çocuk avuntuları olduğunu, bir daha görüşemeyeceklerinin açık olduğunu söylemeye başlar. O burada, bir Üstinsan'ın gerçekliğinin kendisi oluşuna örnektir. Ortada bir gerçek vardır: Anlatıcı ve Zorba'nın yolları ayrılmaktadır; ayrıca Zorba'nın ölüme yaklaşmış olması bir daha görüşme ihtimallerini iyice düşürmektedir. İşte burada Zorba, avuntuları (bu avuntuların toplanmış haline köle ahlakı da diyebiliriz) bir kenara bırakır, gerçeği görür, saptamasını yapar ve bir daha buluşmamacasına ayrıldıklarını anlatıcının yüzüne vurur. Yaşamın içinde bitişler, başlangıçlar, yükselişler, alçalışlar vardır. Bunların gerçekliğinden kaçmak sürü insanının yapacağı bir şeyken Zorba bunları kabul eder ve yoluna bakar. Çünkü o hayata Dionysos'ca bir "evet" der: İşte bu tam olarak Nietzsche'nin ve Üstinsan'ın *amor fati*'sidir. Kader sevgisidir; döngünün ve insan potansiyelinin bi-

linmesi ve onun olduğu şekilde kederlenmeden, pes etmeden kabul edilmesidir. Ölüm de bir bitiştiir ve insanoglunun belki de kabullenmekte en çok zorlandığı gerçeklerden biridir. İnsanlık tarihinde ölümü anlamlandırmak için pek çok reçete verilmiş olsa da Zorba bunlara da gereksinim duymaz, ölüm döşegindeyken bile eğer yanına bir papaz gelirse lanetinin üzerine olması dileğini iletmesini anlatıcıdan ister. Zaten onun ölüm anı bile başlı başına yaşama adanmışlığı, yaşam doluluğu gösterir; onun ölümü yaşamın içindeki dögüye Üstinsanca bağıllığının; ölümü, yaşamın vazgeçilmez bir momentisi olarak kucaklayışın bir göstergesidir. Yaşamının son saniyelerini, anlatıcıya Zorba'nın ölüm mektubunu yollayan köy öğretmeni şöyle anlatır:

“... birden yastığından doğruldu, çarşafı attı, ayağa kalkmak istedi. Karısı Liuba, ben ve eline sağlam birkaç komşu, onu tutmak üzere koştuk; ama o bizi geriye itti, karyoladan indi, pencereye gitti. Orada pervaza tutundu, uzaklara, dağlara doğru baktı, gözlerini alabildiğince açtı, gülmeye, sonra at gibi kişnemeye başladı. Ölüm onu böyle dimdik, ayakta, tırnakları pencereye geçmiş halde buldu.”[11]

“Yetkinliğe ulaşan, zafer kazanmışçasına ölür kendi ölümünü, çevresi umut besleyenlerle ve vaat edenlerle sarılı olarak.”[12]

Son Söz

Nietzsche, tıpkı Marx gibi içinde yaşadığı toplumda bir şeylerin yanlış gittiğinin farkındaydı. Ve o yine Marx gibi bu problemin aşılabilmesi adına belli reçeteler sunmaya çalıştı. Farkları ise Marx'ın söz konusu kokuşmuşluğu, dünyanın iktisadi durumunda bulurken, Nietzsche'nin değerlerin, gerçek değerlerin unutulmasında bulmasıdır. Nietzsche, tesptini yaptığı ahlaki çöküntüden çıkışı bir anlamda Roma kültürünün değerlerine (gerçek değerlere) geri dönmeyle, hınçla oluşturulmuş köle ahlakının alt edilmesiyle mümkün olabileceğini söyler. Bu noktada kilit olan, değerlerin yaşama ters olmayacak bir şekilde tekrar belirlenmesi, tekrar değerlendirilmesidir. Şüphesiz ki sürü ahlakının içine doğmuş bizler, kolay bir şekilde bunu başaramayız. Tam da bu noktada devreye, sürüyü karşısına alma cesaretini kendinde bulan üstinsan girer.

Sanata oldukça fazla değer veren Nietzsche, şüphesiz ki 20. yy. sanatında ve sanatçılarında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Onun zevkle okuduğunu belirten romancıardan biri olan Nikos Kazancakis'in eserlerinde de bu etki açık bir şekilde görülebilmektedir. Benim bu denemede işaret etmeye çalıştığım, onun en önemli karakterlerinden biri olan Aleksis Zorba'nın, Nietzsche'nin

he'nin Üstinsan kavramlaştırmasıyla sahip olduğu ortak noktaları göstermekti. Zorba'yla tanışmadan önce, alışıldık tarzda bir entelektüel olan anlatıcı; Zorba'yla beraber giriştiği Girit serüveninden artık tamamen farklı biri olarak çıkar. Alexis Zorba karakteri, bütün şahsına münhasır özellikleriyle, yaşamdaki seçimleriyle ve bir sanat eseriymişçesine özgürce ve belli bir tarzda ortaya koyduğu hayatıyla, Nietzsche'nin Üstinsan kavramının ete kemiğe bürünmüş hali gibidir. Nietzsche'nin yaşadığı çağda saptadığı anlam yoksunluğu durumu, onun Ahlak Felsefesinin en önemli ve belirleyici kavramlarından biri olan 'Üstinsan' aracılığıyla aşılmaktadır. Kazancakis'in kaleminden çıkan Alexis Zorba ise, eser boyunca ortaya konulan betimlenmesinde, özellikle insanlara yeni hedefler koyabilmesi yeteneğiyle yaşamlarını anlamsızlıktan kurtarması (en bariz örneği Kazancakis'in kendi hayatında yaptığı ve onun edebi diliyle etkileyici bir şekilde anlattığı değişimdir) söz konusu kahraman ve 'kavramın kendisi' arasındaki belki de en büyük ve en özsel paralellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Zorba'nın o ana kadar tanıdığı en çizgi dışı insan olduğunu eser boyunca defalarca bildiren anlatıcının değer sistemi; daha önce içinde olduğu bunalımı ortadan kaldıracak şekilde değişir. O Zorba'nın etkisiyle artık, o zamana kadar öyle ya da böyle kaçırdığı yaşamı nasıl yaşayacağını biliyordur. İnsanlığa bir yol gösterici olarak tasarımlanan Üstinsan'ın çevresinde yapacağı öngörülen büyük etkidir bu. Anlatıcı, tipik bir aydınlanma aydını gibi akla ve kitaplara adadığı hayatının aslında nasıl da boşa geçmiş olduğunu fark eder artık ve geri kalan ömrünü sürekli Zorba'yı ve ona öğrettiklerini hatırlayarak yaşayacağını söyler. Bu denemeyi anlatıcının, Zorba'yla ilgili son bir alıntısıyla bitirmek istiyorum:

“Geç uyudum. 'Hayatım boşuna geçmiş,' diye düşünüyordum; elimde olsa da, bir sünger alıp bütün okuduklarımı, bütün görüp işittiklerimi silsem ve Zorba'nın okuluna girip büyük ve gerçek alfabeyle başlasam! Ne kadar değişik bir yola girmiş olurum. Koşmayı, güreşmeyi, yüzmeyi, biniciliği, kürek çekmeyi, otomobil sürmeyi, atıcılığı öğrenirdim. Ruhumu tenle, tenimi de ruhla oldururdum; kısacası, içimde barıştırdım bu yüz yıllık iki düşman...”[13]

KAYNAKLAR:

- Kazancakis, Nikos, Zorba, Can, İstanbul, 2012
- Nietzsche, Friedrich, Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik, Kabcacı, İstanbul, 2011
- Nietzsche, Friedrich Güç İstenci, SAY, İstanbul, 2010
- Nietzsche, Friedrich, İşte Böyle Dedi Zerdüş, Kabcacı, İstanbul, 2004
- Nietzsche, Friedrich Ecce Homo, Say, İstanbul, 1996



by James Abbott McNeill Whistler

Agnes Heller *Bir Ahlak Kuramı* (2006) adlı çalışmasında ahlak felsefesi tarihinde -ki Antik Yunan'dan başlar- üç farklı yaklaşımın olduğunu söylemektedir. Bunlardan ilki yorumcu anlayıştır. Yorumcu anlayış ahlakın nasıl olması gerektiğiyle ilgilenir. İkinci yaklaşım ise normatiftir. Ahlaki yaşamın kurallarını ortaya koyar. Üçüncü yaklaşım eğitsel yaklaşımdır. İyi olanın öğretilip öğretilmeyeceği üzerine odaklanır. Heller'e göre bu yaklaşımlar ahlak felsefecileri tarafından biri diğerinin önüne geçerek ele alınmıştır. Bu ise bir eksikliklerdir. Olması gereken her bir yaklaşımı birbirleriyle olan ilişkisi içinde yorumlamaktır.

"Ahlakın doğadan mı türediği ya da doğaya karşı mı olduğu hiçbir ahlak felsefesinin kaçamayacağı bir sorudur" (Heller, 2006:31). Fakat böylesi bir soru insan doğası nedir gibi başka bir soruya *a priori* bir cevabı kabul eder. Oysa bu cevap da felsefi bakışa göre değişir. Heller 'insan doğası sorusu' yerine 'insanlık durumu' demeyi tercih eder. Burada Hannah Arendt'in etkisini kabul ediyor ve insanlık durumu kavramının insanın, bir şeye yazgılı olmak ve kaderine yakışır şekilde yaşamak imgelerini çağrıştırdığı için kullandığını söylüyor. İnsanlık durumunu insanın insan yavrusu olarak bir topluma ve belli bir tarih içinde gelmesi belirler. Buna göre ben şu andaki durumumu, bu coğrafyada, bu tarihte ve bu toplumda doğduğum için bu şekilde yaşamaya yazgılıyım. Buradaki yazgı, benim tarihsel ve tözsel nedenlerle değiştiremeyeceğim bir duruma denk düşmektedir.

İnsanlık durumu insanın ontolojik ve tarihsel durumundan doğuyorsa, insan bu verilerle kendini inşa

ederken neyin doğru neyin yanlış olduğuna nasıl karar verecektir? Bu soru Heller'e göre ahlak felsefesinin temel sorularından biridir. Bu aynı zamanda kişilik etiğinin de bir parçasıdır. Bu kendini inşa etme sürecidir. Ve ben iyi olanı yapmayı seçiyorum, dediğinizde ahlakı olmayı seçiyorsunuz demektir. Bu noktada Nietzsche'nin *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendi Olur* (1908/2002) çalışmasını ele almak gerekecektir. Nietzsche'nin kendini eserleri yoluyla anlattığı "*Ecce Homo*" kişilik etiğinin takvimi gibi incelenebilir. *Ecce Homo*, İşte İnsan anlamına gelmektedir ve tarihte pek çok kişinin başkası için kullandığı bir nidadır. Örneğin mitolojide Oidipus'un, Sfenks'in bilmecesine yanıtıdır. Napoleon'un Goethe için söylediği sözdür. İsa Peygamber için kullanılmıştır (Erbalaban Gürbüz, 2013, Dördüncü Tekil Şahıs Olmak, <https://prezi.com>). Bu bağlamda Nietzsche kendini işaret eder. Kişinin kendi olması, kendini inşa etmesi bir seçimdir. Bu toplumdan ayrı olmaktır. Başkalarına benzememektir.

"Kişilik etiği ötekilere öykünmenin imkansız olduğu bir etiktir" (Heller, 2006:489). Heller'e göre Nietzsche ne zaman bir kişilik etiğinden bahsediyorsa orada kendinden bahsediyordur. Bir kişilik etiğinin en belirgin özelliklerinden biri kendine duyulan minnettarlıktır. Bu ise Nietzscheci bağlamda *amore fati*'yi (yazgıyı sev) içerir. "Hayatını bir kişilik etiğinin ruhuna uygun yaşayan biri, çektiği acılara, yalnızlığına, dışlanmışlığına veya kendi kişiliğine dışsal tüm konulardaki şanssızlığına bakmaksızın kendi hayatına hep evet diyecektir" (Heller, 2006:493). Burada bengi dönüş kavramı öne çıkmaktadır. Bengi dönüş kavramı Nietzsche'de Dionysos'tan doğmaktadır. Antik Yunan'da Dionysos ebedi

dönüşümün, şenliğin, neşenin tanrısıdır. Sarhoşluğu, kestrilemezliği, esrikliği ve irrasyonel olanı temsil eder. Dionysos insanın doğanın sesine kulak vermesine rehberlik eder. Bengi dönüş insanın hep kendi yaşamını yaşamayı seçmesidir. Kendi yaşamını sevmesidir. Heller'e göre bengi dönüş kişinin kendini seçerek kişilik etiği kurmasının temelidir (Heller, 2006:493). Eğer kişi bengi dönüşten kaçırırsa bu onun kişilik etiğinden yoksun olduğunu ortaya koyar. Kişi hem yaptığı işlerde hem de yaşamında kendini onaylamalı ya da sevmelidir. Kişi olabilmenin de yöntemidir bu. Bir kişinin gelebileceği en yüksek mertebedir bengi dönüş. Bengi dönüş varlık yerine oluşu koyar. İnsanın akıp giden bir oluş halinde olduğunu imler.

Hilmi Yavuz bengi dönüşün varlığa değil bir oluşa tekabül ettiğini söylemektedir. 'Bu oluş zamansal olarak eskatolojik yani öte dünyasal ve sonlu mu yoksa çevrimsel bir zamansallıkta mıdır' sorusuna çeşitli yazarlardan cevap bulmaya çalışır. Eğer çevrimsel olduğunu düşünürsek her şeyin beyhudeliği gibi bir indirgemeci kolaycılıkla karşılaşmak olasıdır. Bengi dönüşün kozmik olmadığını ilk kez Georg Simmel belirtmektedir. Bengi dönüş metafizik bir anlam da taşımaz. Bengi dönüş üst insana ulaşmada bir köprüdür. "Bengi dönüş üst insan geçesine, öte geçeye geçiş için bir köprüdür" (Yavuz, 2001:145). Aynı zamanda oluşun şimdiliğine varlığa yüklenildiği gibi bir öz yüklenemeyeceği ama oluşun hep kendini onaylaması durumudur.

Gilles Deleuze'e göre bengi dönüş fikri yaşamın olumlanmasının tersi olan nihilizmin tamamen ortadan kalktığı bir olumlamadır. Neyse o olanın olumlanmasıdır. Fakat burada dikkat çeken şey seçici varlıktır. Yani kişinin olduğu şeyi seçmesidir. Diğer taraftan bengi dönüş sürekli bir aynının tekrarı da değildir. Aynı şeye dönüş değildir. Farklı olana, seçilene geri dönüştür. "Nietzsche'nin sırrı bengi dönüşün seçici olmasıdır. Hem de iki bakımdan seçici. Öncelikle düşünce olarak (...) Ne istiyorsam onu (tembelliğimi, oburluğumu, korkaklığımı ve erdemim gibi kötülüğümü de) bengi dönüşünü de isteyeceğim gibi istemem gerekir. (...) Korkaklık, tembellik bile Bengi Dönüşleri istendiğinde, tembellikten ve korkaklıktan başka bir şeye dönüşürler: Etkin hale gelir, olumlanmanın güçlerine dönüşürler" (Deleuze, 2005:37). Yine Deleuze Nietzsche'nin bengi dönüş kavramının Yunan, Hint gibi arkaik dönemlerden alınan bir miras olarak algılanmasının yanlış bir yorum olduğunu ifade eder.

Ross Poole'e göre ebedi (bengi) dönüş pozitif nihilizmin sonucudur. Ebedi dönüş kendinden başka hiçbir geçerliliştirmeye ihtiyaç duymadan varoluşun onaylanmasıdır. Varlığa, seçilen ve yaratılan varlığa evet demektir. Farklı benliklerimizi kabul etmeyi ve onu

sevmeyi evetlemek demektir. Pişmanlık duymamaktır. Dünyayı olduğu halde görmek ve sevmektir (Poole, 1993).

Heller, Nietzsche'yi kişilik etiği bağlamında inceler. Nietzsche her ne kadar var olan ahlaki değerlere karşı koysa da Heller'e göre ahlakın kavramlarını kullanır. Ancak ahlaki kavramları geleneksel kullanımlarından farklı bir şekilde kullanır. Nietzsche, Musevi ve Hristiyanların yücelttiği çilekeş ahlaka hayır der. O aslında Sokrates'le başlayan ahlak felsefesine de hayır der.

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde (1887/1990) ahlakla ilgili görüşlerini çok küçük yaşta sormaya başladığını ve bu düşüncelerin Tanrıyla olan ilgisinin bulunmadığını bu dönemde kavradığını söyler. Onun daha çok ilgilendiği ahlakın kendisinin değerlendirilmesidir. Ahlakın değerlendirilmesinde ilk olarak gördüğü, kavramın bencilce olmayan ve nedensiz bir iyi eylemine referans yapmasıdır. Ama Nietzsche için bu referansın kendisi en başta sorunludur. Nietzsche kitabının ilk bölümü olan "hayır ve şer, iyi ve kötü" bölümünde iyi kavramının etimolojik tarihinden ve dinsel yolculuğundan bahseder. Kendisinin filoloji okuduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Etimolojik olarak iyi, Almanca ve Yunanca gibi dillerde sınıfsal bir karşılığa denk gelmektedir. Üst, beyaz, efendi sınıfının belirleniminden doğan bir iyidir bu. Örneğin bu iyi kişinin eylemlerinde kendini gözetmemesini imlemektedir. Kötü olan ise aşağıda olana, esmer olana karşılık gelmektedir. Hatta iyi kavramı Yunancada gücü kuvveti yerinde olan, iri kıyım bir erkeği bile içine alacak kadar fiziki bir duruma da gönderme yapmaktadır. "Bana göre doğru yolu gösteren soru, iyinin değişik dillerde gösterdiği şeyin etimolojik açıdan anlamının gerçekten ne olduğu sorusuydu. Tümünün de aynı kavramsal değişime geri gittiğini buldum - her yerde 'soylu', 'asilzade' toplumsal anlamıyla temel kavramlardı; 'iyi' onlardan yola çıkarak 'ruhça soylu', 'asilzade' ruhça yüksek; 'ruhça ayrıcalıklı' anlamlarında zorunlu olarak gelişime uğradı. Bu gelişim, hep diğerleriyle paralel yürüdü; 'bayağı', 'köylülük', 'alçak', sonunda 'kötü' kavramına dönüştü." (Nietzsche, 1887/1990:32) Fakat Nietzsche'ye göre Museviler, ezilmişin ve aşağıda kalmışın öfkesini alarak, 'iyi'ye çilekeş bir anlam yüklerler. Oysa bu iyide hınç ve öfke gizlidir. "Yahudilerdi aristokratik değer eşitliğine (iyi=soylu=güçlü=güzel=mutlu=Tanrının sevgilisi) karşı çıkarak onları tersine çevirmeye çalışan, bu tersine çevirmeyi korkunç bir tutarlılık içinde dipsiz nefretlerinin (güçsüzlüğün yol açtığı nefret) dişleriyle sağlayan yani 'yalnızca sefiller iyidir'; yoksullar, güçsüzler, yoksunlar, hastalar, acı çekenler dindardır yalnız; yalnızca onlar tanrının övgüsüne layıktır" (Nietzsche, 1887/1990:37). Demek ki bu iyi, ikiyüzlüdür. Ve demek ki bu iyi, olumluyormuş

gibi göründüğünü olumlamaz, olumluyor göründüğünü de olumsuzlar. O öfkesini gizlemek zorunda kalan bir iyidir. Böylece köle ahlakı ortaya çıkmıştır – Hristiyan ve Yahudilerin hastalık ve güçsüzlüklerindeki gizli öfkenin yol açtığı ve güçsüzlüğe değer veren köle ahlakı. “Her soylu ahlak kendine zafer kazanmış bir biçimde evet demekten gelişirken, köle ahlakı daha başında dışta olan, farklıya, kendi olmayana hayır der: Bu hayır onun yaratıcı eylemidir. Bu değer koyan bakışın tersine dönmesi (...) hınç duygusuna aittir.” (Nietzsche, 1887/1990:41). Bu nedenle cennetin kapısına ben de ebedi bir nefretle yaratıldım yazısının yazılması gerekmektedir. Burada dehşet uyandırıcı dehası için Dante’ye atıfta da bulunmaktadır.

Nietzsche’nin kendinden önce ahlak adına konuşarlarda yakaladığı en büyük şey ikiyüzlülüktür. Onlar ikiyüzlüdürler (*tartufferie*) çünkü ahlaklı olmadıkları halde ahlaklıymış gibi davranırlar. Onlar ahlak adına her şeyi olumsuzlarlar. Hayatı olumsuzlarlar. Oysa Nietzsche kendini geliştirmeye, hayatı olumlamaya hep evet der.

Heller’e göre Nietzsche’nin hayatında ve kişilik etğinde Wagner çok önemlidir. Çünkü Wagner kendi düşüncesine ihanet ederek kendini evetlemeyi reddetmiştir. Nietzsche’nin Wagner’le olan ilişkisindeki ilk düello Wagner’in “Parsifal”i kendisine hitab ederek göndermesiyle başlar. Nietzsche de aynı anda *İnsanca Pek İnsanca*’yı ona gönderir. Heller’e göre *Parsifal*’ın konusu, Ortaçağ’da kutsal bir kaseyi almak için uğraşan şövalyenin maceraları Hristiyanlığa ait çileciliği ortaya koyduğu için Nietzsche’den büyük tepki almıştı. “Parsifal” üç bölümden oluşan bir operaydı. Heller’e göre Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü* adlı eserini üç bölümden oluşturup Parsifal’ın yücelttiği her şeyi yeniden değerlendiriyordu. Zaten Heller, Nietzsche’nin yapıtlarını bir müzik eseri gibi yorumlamanın yanlış olmayacağını söylüyor. Kitaplarındaki temanın ritmik bir biçimde ilerlediğini, bazı temaların müzikal bir eserdeki sesler gibi azalıp, çoğaldığını ama kaybolmadığını söyler. “Ahlakın Soy kütüğü Üstüne’yi başlangıcından itibaren Wagner-karşısı daha doğrusu Parsifal karşısı paradigma vazifesi görebilecek bir eser olarak yorumlamaktadır” (Heller, 2006:507).

Nietzsche’ye göre, Wagner’de kendini somut bir biçimde gösteren dekadani düşüncesi, ahlak felsefesinde çok önemli yer tutar. Dekadani en önemli özelliği görüldüğünden farklı davranmasıdır. O bu dünyada, kültürün belirlediği kavramlarla konuşur. İyi, başarı, ahlak kavramlarını bir güzel üstünde taşır. Ama aslında içinde yaşama karşı büyük bir hınç ve öfke vardır. Onları her yerde görebilmek mümkündür. Önemli olan onların samimiyetsizliğini ortaya çıkarabilmek-

tir. Onlar yaptıklarının, göründüklerinin tam tersidirler. Yaşamı kucaklar gibi görünürler oysa yaşamı olumsuzlarlar. “Dekadani iradeye ait bir fenomendir – dekadani yaşama iradesinin kaybedilmesidir, yaşama karşı bir intikam tutumunu kışkırtır ve kendisini hınç aracılığıyla gösterir. Böyle anlaşıldığında hep kendi kendini kandırmayı içeren dekadani kalıcı bir tehliledir ve her çağa aittir, sadece geleneksel olarak dekadani denen çağlara ait değil” (Calinescu, 2010:196-197).

Matei Calinescu’nun Nietzsche yorumuna göre dekadani bir hastalık değildir, hastalıklılıktır. Yani yoz, düşmüş, ikiyüzlü olan ne varsa onun sürdürülmesidir. Çünkü hastalık ve sağlık bir organizmadaki bütünsel-likdir. Bu ikisi bir perspektiftir. Nietzsche perspektifleri ters düz eder. Bu bağlamda özgür tinli kişi zamanın kurgusu olan iyi kavramına başka bir perspektiften bakarak onu değerlendirir; ama dekadani kurgunun kendisini iyi olarak kavrar.

Ross Poole, Nietzsche’deki perspektivizmden farklı olarak, ahlaki yargıların kişisel ve tikel olduğunu söyler. Yani insanlar ahlaki kendi dünyalarından yorumladıkları için gerçeği görmek konusunda yetersiz kalmışlardır. Bu noktada şunu hatırlatır: Nietzsche’de bilimsellik nesnel olmak zorunda değildir; ama ahlak nesnel olmak yani tikel bakışlardan kurtulmak zorundadır. “Perspektifsel olmayan bir statü iddiasını taşımadığı takdirde ahlak ufulanıp gider. (...) Ona göre bilim nesnellik iddiası olmaksızın yapabilir; ama ahlak için bu söylenemez” (Poole, 1993:159).

Matei Calinescu’ya göre Nietzsche’nin dekadani düşüncesinin en önemli figürü Wagner’dir. Wagner hem kendi olabilmesinin bir durağıdır hem de ahlaki söylemlerinin bir örneğidir. Ve *Wagner Olayı* adlı eserinde hiçbir şeyin dekadani düşüncesi kadar onu meşgul etmediğini söyler (Calinescu, 2010:194). Calinescu’ya göre Nietzsche’nin dekadani düşüncesi kendi yaşam deneyiminden çıkmıştır ve aynı zamanda dekadani düşüncesi kendi etiğini yaratabilmesi için önemli bir kavramdır. “Bu anlamda kendisinin de oldukça samimi bir şekilde söylediği gibi, onun başlıca dekadani Richard Wagner’e yönelik saldırısı, büyük bir sertlik taşıdığı anlarda bile kendi diyalektik karşısını, yani minnettarlığı barındırmaktadır.” (Calinescu, 2010:194).

Nietzsche’nin ahlak felsefesinde dekadani ve bengi dönüş kavramlarının hattında ortaya çıkan diğer kavramlar nihilizm, güç istenci ve üst insandır. Nietzsche’yle ilgili olarak en fazla yanlış yoruma açık olan kavram nihilizmdir. Nietzsche’nin popüler yüzeysel yorumlarında onun bir nihilist olduğuna kadar varılır. Oysa Nietzsche felsefesinde nihilizm iki açıdan değer-

lendirilen ve olumsuz olması halinde dekadana eş olan bir kavramdır. Nihilizm yaşamın olumsuzlanarak bir yük haline gelmesi evresini anlatan bir kavramdır. Bu evrede öfke, hınç, kendine acıma ve çileci ideal gibi duygular öne çıkar. Deleuze açısından bu evre deve evresidir. İnsan kendi yaptıklarından pişmanlık duyar ve eylemlerini belirleyen şey öfke olur. Kişi kendi eylemlerini genel kanaatlar yoluyla açığa çıkarır. Sıradan kabuller tarafından yaşamı yönlendirilir. Tarihteki en bilinen çileci ideal figürü İsa'dır. Bu nihilist ahlak köle ahlakıyla eş değer bir ahlaktır. *Ahlakın Soykütüğü*'nde Nietzsche önce Musevilerin sonra da Hristiyanların bu köle ahlakını evrenselleştirerek ilk büyük devrimi yaptıklarını söyler (Nietzsche, 1990:37-39). Köle ahlakı soylu bir ahlaktan farklı olarak "hayır" üstüne kurar yaşamını. Diğer taraftan kişi bu evreyi kendisini kurabileceği ve değerler üzerine düşünebileceği bir evre, bir sıfır noktası olarak kabul ederse bu tür nihilizm olumludur. O halde Nietzsche açısından nihilizm G. Deleuzecü yorumla olumlu ve olumsuzdur (Deleuze, 2005).

Poole de nihilizmi aktif ve pasif nihilizm olarak ikiye ayırmaktadır. Şüphesiz bu kavramsallaştırma Nietzsche'nin hoşuna gitmezdi. Konuya dönersek Poole'e göre pasif nihilizm, kavranabilecek hiçbir değer olmadığına inanır. Mücadele etmeye, anlamaya değer hiçbir şey yoktur. Bu nedenle bir bakıma değerleri yok sayarmış gibi görünür; ama yeni bir değer yaratmayı seçmediği için aslında var olan ahlaki düzlemde kalır. Aktif nihilizm ise değerleri yok sayarken yeni değerlerin yaratımına evet demeyi seçer. Yani hiçlik yaratımının bir nedeni olur. Yaptığını, eylemini seçer (Poole, 1993:173,174). "Pozitif nihilizm bu yeni perspektifi yaratır: Bir kimse olması gerektiği gibi davranır ve kabul etmesi gereken şeyi kabul eder. Özgür ruh için varoluşun üstünde bir değer olanın dışında da olması gereken yoktur" (Poole, 1993:174).

Üstinsan evresi Zerdüşt figürüyle kendini göstermektedir. Nietzsche'nin günlüğünde Zerdüşt'ün yazıldığı yıl Wagner'in ölmesini sembolik bir noktaya taşıdığı görülmektedir. (Aktaran: Heller, 2006) Bir dekadana ölüp bir üstinsan doğmuştur. Üstinsan bir nihilist ve dekadanın sahip olduğu özelliklerin tam terine sahip olan kişidir. Eylemlerini, kendini ve yaşamını olumlayan bengi dönüşünü gerçekleştirmiş kişidir. Kendi değerlerini kendini yaratırken oluşturduğu için sürüden ayırdır. Dionysosçu ruh vardır onda. "Bir dansçısıdır Zerdüşt, gerçeği en katı yüreklilikle, en korkunç olarak gören, o uçurum gibi derin düşüncüyü düşünen kimse, nasıl oluyor da varlığa, onun bengi dönüşüne karşı durmuyor – tam tersine evrensel olumlayışın o sonsuz sınırsız evet ve amin deyişin ta kendisidir...Ta uçurumların dibine dek taşıyorum bu kutsayan evet deyişi. ...İşte gene vardık Dionysos'a." (Nietzsche, 2002:81)

Zerdüşt'te kendini ifade eden üst insanın niteliklerinden biri de güç istenci kavramında ortaya çıkmaktadır. Güç istenci (*will to power*) asla iktidara yönelik bir arzu değildir. Onun güç ve zayıflık hakkında söyledikleri, iyi ve kötü hakkındaki değerlendirmeleri gibi genel kanaatin dışındadır. Çünkü Nietzsche'deki zayıflık çileci ahlakta kendini gösteren bir ikiyüzlülüktür. Bu nedenle "her zaman kuvvetlileri zayıflara karşı korumak gerekir" demektedir (Deleuze, 2005:71). Sınıfsal, hiyerarşik bir karşılığı yoktur. Güç istenci kişinin kendini var etme isteğidir. Onun yaşama isteğini ve yaşama gücünü artıran şeydir. Yaşama karşı etkin olma, Dionysosçu biçimde yaşamı dönüştürme isteğidir.

Heller açısından Nietzsche bir ahlak filozofu değildir. Çünkü verili ahlaki değerleri yıkmasına rağmen yerine bir şey koymamıştır. Bunun için eski ev benzetmesini kullanır. Nietzsche evin eskidiğini ve çöktüğünü göstermiştir; ama yanına yeni bir ev inşa etmemiştir. Eski ev tüm viraneliğine rağmen yerinde durmaktadır. Ancak Heller, Nietzsche'nin değerleri sarsarak insanın eylemlerini özgürleştirdiğini söyler. Heller'e göre Nietzsche kötülüğün radikalleştirilmesine yardımcı olmuştur. Daha sonra bu Albert Camus tarafından da kullanılacaktır. Kötülüğün radikalleştirilmesi o ana kadar kötü diye değerlendirilenlerin yeniden değerlendirilmesi olarak okunabilir. İyi ve kötünün verili kabullerinden kurtulan insan kendi eylemlerinin yaratıcısı ve sorumlusu haline gelir. Nietzsche ve felsefe arasındaki ilişkiyi muğlak görenlerden biri de Poole'dur. Ona göre Nietzsche'nin kendi narsizmi eserlerinden çıktığında geriye felsefeyle ilgili bir şey kalmaz. Ahlak göstergelerden oluşmaktadır der Poole. Bu nedenle onun soy kütüğünü çıkarmak ahlaki değerleri göstergebilimsel analize tabi tutmak gerekmektedir ve Nietzsche bunu yapmaktadır. Ama ahlakın bir olgu olmadığı, olgulara yönelik yorumlar olduğu düşüncesi Poole'e göre Nietzsche'den çok daha önce tartışılmaya başlanmıştı.

Kaynakça

- Calinescu M. (2010). Modernliğin Beş Yüzü (çev. Sabri Gürses), İstanbul: Küre Yay.
- Deleuze G. (2005). Nietzsche (çev. İlke Karadağ), İstanbul: Otonom Yay.
- Heller A. (2006). Bir Ahlak Kuramı (çev. Abdullah Yılmaz, Ertürk Demirel, Koray Tütüncü), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Nietzsche F. (1887/1990). Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı (çev. Ahmet İnam), İstanbul: Ara yay.
- Nietzsche F. (1908/2002). Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur (çev. Can Alkor), İstanbul: Yky.
- Poole R. (1993). Ahlak Ve Modernlik (çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Yavuz H. (2001). "Nietzsche ve Bengi Dönüş", Nietzsche : Kayıp Bir Kita, Cogito, Sayı:25, s.143-149.

ARZU, İHTİYAÇ VE POLİTİKA EKSENİNDE HEGEL'DE BİLİNÇDİŞİNİN İMKÂNI

DERYA ÖLÇENER



by James Abbott McNeill Whistler

“Algı (...) farkındalıktan veya bilinçten özenle ayrılmalıdır. Kartezyenler işte bu noktada büyük hataya düştüler farkına varmadığımız algıları yok saydılar.” (Leibniz, Monodoloji)

“Bir dünya ki, bundan böyle özbilinç ona ele geçirilmesi gereken yabancı bir şey olarak davranır. Ama kendi için varlığından vaz geçmesi kendi edimselliğinin ürünüdür ve bu vazgeçiş yoluyla öyleyse bu özbilinç dolay-sızca dünyayı ele geçirir.” (Hegel, Tinin Fenomenolojisi)

1. Giriş

Düşünce tarihi boyunca algı, bilinç ve bilinçdışı gibi insanın zihinsel durumları hakkında çeşitli varsayımlar öne sürülmüştür. Antik Yunan'dan bu yana felsefenin konusu olan bu kavramlar, daha sonraları psikoloji biliminin temel alanı haline gelmiştir. Her ne kadar psikoloji bilimi bu alanlarda pratik çalışma imkânına sahipse de, günümüz bilim anlayışı çerçevesinde felsefe alanı ile tekrar bütüncül bakış arayışı içine girmiştir. Algı, bilinç, farkındalık gibi kavramların yanı sıra özellikle “bilinçdışı” halen çözümlenmeyi bekleyen ve hakkında çeşitli kuramlar geliştirilen bir kavramdır. Bilinçdışı, bilinç ve farkındalığın yanı sıra nasıl şekillenmektedir? Ve yine bilinçdışının bireysel davranış üzerindeki etkisi hatta kamusal alana yansımaları nasıl gerçekleşmektedir? Özellikle arzu, ihtiyaç ve politika ekseninde, siyasi kümeyi oluşturan, kitleleri etkisi altına alabilen davranış biçimlerinin; bilinç, farkındalık gibi bilinçli zihinsel durumların dışında bilinçaltının ak-

tivitesinden veya deneyiminden nasıl söz edilebilir? İdealist Alman Filozof, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde, Bilinç, Özbilinç, Us başlıkları altında insan zihninin yapısını özenli bir şekilde serimlemiştir. Duyu, algı, bilinç ve özbilinç hakkında yaptığı öne sürümler kognitif çalışmalara kaynaklık edecek nitelik taşımaktadır. Özellikle düşünürün çalışmaları

boyunca yaptığı kognitif belirlenimler çerçevesinde kendisinin bahsetmediği “bilinçdışı” kavramına da ışık tutacak niteliktedir. Hegel'in duyu algısı ile başlayan bilinç serüveni, ben bilgisine erişim aşamaları ve bu esnada ben'in istek

ve arzu ekseninde kendini kurması, bu anlamda hayatta kalma savaşı zihninin tıpkı bilinç gibi bir bileşeni olan bilinçdışı kavramından ayrı düşünülemez. Öznel tin alanından Nesnel tin alanına uzanan süreçte, yine bu kavramın önemi bu makalenin araştırma konusu olacaktır.

2. Bilinçdışı ve Hegel

Kabaca bilincinde, yani farkındalık düzeyinde olunmayan olarak hakkında bahsedebileceğimiz *bilinçdışı* (unconscious), tam olarak, “zihnin bir bölümü olarak bilincin dışı uzanan ve sıklıkla çatışmaya meydan veren kısımdır” (D.Runes, 1942, s.326). Aynı zamanda *bilinçaltı* (subconscious) olarak da geçen bu kavram, her ne kadar ayrı olarak ifade edilse de bilince taşınmayan farkındalısız olma özelliği taşıdığından aynı anlamda değerlendirilmektedir. Bilinçdışı kavramını ve hakkındaki çalışmalarını kendisinden sıklıkla bildiğimiz Sigmund Freud (1856-1939) ve 21. yüzyılda çalışmalarının tekrar popülerlik kazandığı Jacques Lacan’ın (1901-1981) bu kavram hakkında görüşlerini Jean Pierre Cléro’nun hazırlamış olduğu *Lacan Sözlüğü*’nde özetle şöyledir:

“Freudcu bilinç iki temel görünümündedir. Birinci topikte bilinçdışı sistemi bilincin dışında tutulan, bastırmayla bilinçten tamamen ayrı tutulan bilince geri gelmeyendir. İkinci topikte ise, bilinçdışı ayrı bir yerde değildir. Ben, üst ben ve id düzenekleri kendisinden türer. Lacan, Freud ile birlikte, hiçbir ruhsal üretimin bilinçdışından kaçamayacağını kabul etmektedir. Freud’un sorunu bilinçdışı kavramını uzunca kanıtlamak gibi gözüke de Lacan bu sorun ile kendisini sıklıkla sıklamıştır. Lacan’a göre bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır ve bilinçdışının öznenin ilişkisinde onu oluşturan anlamı olmayan kısımdır. “Bu anlamda bilinçdışı, özne tarafından bir şekilde tanınmayan ama öznenin neyse o olması için zaten harekete geçmiş hikâyesinden doğar” (Cléro, 2011, s.33).

Buna göre Lacan, bilinçdışının tıpkı dil gibi sistematik bütünlük oluşturduğunu varsaymıştır. Bu durumda bilinçdışının öznenin ne ise o olduğu söylemi, bilinçdışının bilinç ile olan alışverişini gösterebilir. Diğer yandan Freud’da “bilinçdışı zihinsel süreçler, tipik olarak bilinçli olanlardan daha aktif” (Alıntılayan, Tsakiris, 2015, s.6). Bilinçdışının, nasıl oluştuğu ve bilinç ile olan bağlantısı ile ilgili olarak duyu kesinliği aşamasından, algı ve bilinç aşamasına uzanan süreçte, zihinsel yetinin faaliyeti öz bilince giden yolda, bilinçdışının aktivitesini Hegelci anlatımda her ne kadar üstü kapalı olsa da

araştırmak mümkün olabilir. Bilinç başlığı altında Duyu kesinliği, algı ve anlama yetisi – “Dünya kavramımızın evrelerinin ilerleyiş biçimine işaret eden bu seri, sonradan öz-bilinçli aklın (eş deyişle, “dünya” ile kavramsal *özdeşliği*nin ayırıcılığı olan öz-bilinçlilik durumunun) gelişiminin modeli olarak sürekli karşımıza çıkar. Sıradan bilincimizle kol kola ilerlediklerinden, bu üç aşamayı kolayca fark edip görebiliriz. Normal olarak farkına varamadığımız şey ise, bunları gelişmeli bir seri olarak düzenlemeye duyulan gereksinimdir. Bizlerse, bunlardan herhangi birini o anın ihtiyaçlarını göz önüne alarak seçip keyfimizce kullanırız” (Harris, 2013, ss. 160-163).

Zihnin özbilince giden yolda, geçirmiş olduğu aşamaları sıralı bir şekilde bize gösteren düşünür, yine Freud’un ikinci topiğinde belirttiği üzere bilinçdışının, bilinçten bağımsız düşünümeyeceği gerçeğinden hareketle, onun nasıl yapılandığına dair bir dizi bilgi içerebilir. Buna göre; Hegel *Tinin Fenomenolojisi* giriş bölümünde bilince dair şunları ifade eder:

“Bilinç kendi kendisini sınırlarken, bize yalnızca seyretmek kalır. Çünkü bilinç bir yandan nesnenin bilinci, öte yandan kendisinin bilincidir; onun için gerçek olanın bilinci ve gerçeğin bilgisinin bilinci ikisi de *bilinç için* olduklarından bilincin kendisi onların karşılaştırmasıdır; nesneye ilişkin bilgisinin nesneye karşılık düşüp düşmediğini bilmek *bilinç içindir*” (Hegel, 1986, s.63).

Bilincin, nesne ile karşılaşması ve nesne hakkındaki bilgi edinme sürecinde oluşan zihinsel faaliyet, aynı zamanda bilinci kendisini sınama aşamasında bilinçdışının yapılanmasını içerebilir buna göre; “Bir yandan bilinç için bir şey ‘kendinde’dir; ama öte yandan bilgi ya da nesnenin bilinç için varlığı, bilinç için başka kıpıdır. Sınama, var olan bu ayrım üzerine dayanır. Bu karşılaştırma da iki kıpı bağdaşmıyorsa, öyle görünür ki bilinç nesneye uygun kılmak için bilgisini değiştirmelidir” (A.g.e, s. 63). Bilinç ve nesnenin birbirinden ayrı momentlerinin zihin tarafından sınama yolu ile özdeşleştirilme çabası ve özdeşim kurulmadığı durumda ortaya çıkan bilgi ve nesnenin uyumsuzluğu, nesnenin kendi bilgisini değiştirmeden ancak bilincin nesne hakkında bir başka görünümü elde ediyor oluşu, bilincin dışına itilen veri için kaynak olabilir.





Hegel duyu kesinliği bölümünde, özneyi pasif olarak ele almaktadır: “Başlangıçta dolaysızca nesnemiz olan bilgi olandan, dolaysızca ya da olanın bilgisi olandan başkası olamaz. Biz de eşit ölçüde dolaysız ya da alıcı davranmalı, öyleyse o kendini sunarken onda hiçbir şey değiştirmemeli ve ayırsamadan [Auffassen] kavramayı [Begreifen] uzak tutmalıyız” (A.g.e. s. 67). Bu noktada öznenin pasif bir şekilde kavramadan muaf olarak, dışarıdan gelen algıları dolaysızca edinmesi, bilinç ve bilinçaltı açıklamaları doğrultusunda ‘hafıza’nın önemini de gündeme getirmektedir. Özne, bu evrede alınıyor olduklarını hafızaya göndermektedir. Antonio Damasio, *Self Comes To Mind* adlı çalışmasında *The Nature of Memory Records* bölümünde özetle hafızanın doğasına ilişkin “Beynin varlıkları görünüş ses ve hareketlerini geri çağırarak üzere, kaydeder. Bu olaylar için de geçerlidir. Genellikle beyin duyuşal dedektörleri bir objenin karakterini pasif bir şekilde haritalayabilir, kaydedebilir” (Damasio, 2012, s. 141). Diğer yandan yine “Belirli bir nesneye ilişkin hafızamız, benzer bir başka objenin durumu ile karşılaştırarak deneyimleriz” (A.g.e. s. 142). Buna göre Hegel, “Bilincin kendi üzerine uyguladığı ve bilgisini olduğu gibi nesnesini de etkileyen bu *eytişimsel* devim, bilinç için yeni gerçek nesne ondan kaynaklanıyor oldukça, deneyim denilen şeydir” (Hegel, 1986, s. 64) ifadesiyle bilincin nesne ile gerçekleştirdiği diyalektik sürecin aynı zamanda Damasio’nun hafıza ve deneyim içerikli sözleri ile örtüştürülebilir. Obje ve durumlarının karşılaştırılması aşaması ve bu sü-

reç içerisindeki reflektif süreçte, nesne ve bilincin özdeşleşmediği algı aşamasındaki görünüşleri, hafızada yerini alabilir. Bir başka deyişle deneyime uzanan süreçte ki görünüşler algı aşamasında hafızaya (*memory*) aktarılıyor olarak düşünülebilir.

Hegel’in algı konusunda yaptığı bir başka çarpıcı belirlenim ise; bilincin kendisinin nesne karşısında, yaptığı ekleme ve çıkarmalar ile hakikati değiştirebileceği yönündedir ki bu belirlenim bilinçaltı verilerine kaynaklık edebilir.

“Nesne gerçek ve evrensel olan, kendine özdeş olan olduğu için ve bilincin kendisi ise değişebilen ve özsel-olmayan olduğu için, bilinç pekala nesneyi doğru olmayan bir yolda ayırsayabilir ve kendini aldatabilir (...) Onun gerçeklik ölçütü öyleyse kendine özdeşlik ve davranışı [nesneyi] kendine özdeş olarak ayırsamaktır (...) Bir özdeşsizlik kendini gösterirse, o zaman bu nesnenin bir gerçeksizliği değil, -çünkü nesne kendine özdeş olandır- ama algılayanın bir gerçeksizliğidir” (A.g.e. s.80).

Tüm bu anlatılar doğrultusunda öznenin duyu aşamasında pasif oluşu, algı ve bilinç aşamasında nesne karşısında ekleme ve çıkartma edimi ile hakikati değiştirebileceği yönündeki söylem, özellikle nesne konusunda bilincin aldanması, aynı zamanda hafızanın iki yönlü birikimini de gösterebilir. Bunlardan ilki duyu kesinliği bölümüne göre hafıza için; *pasif alım(record)* olabileceği gibi diğeri ise *aktif alım(record)* sürecini gösterebilir. Bilinçdışı hafızaya ihtiyaç duymaktadır. Hafızada yer etmeyen herhangi bir bilginin tekrar bilince çıkması mümkün gözükmemektedir. Hafıza “geçmişte bıraktığımız algısal nesnelerin bilgisi, geçmiş duygular, bilincin durumları” olarak tasvir edilmiştir. Buna göre hafızanın üç fonksiyonu vardır. a-) imaj olarak canlandırma, b-) hangi özneye-konuya ait olduğunu tanıma, c-) psikolojik ve fiziksel olarak zaman şemasına göre objenin geçici lokasyonun hatırlanması (Runes, 1942, s. 195).

Diğer yandan Aritoteles, bellek hakkında şunları ifade eder: “Bellek ne algı ne varsayımdır, tersine birinin ya da diğerinin zaman geçtikten sonra ortaya çıkan garip bir modifikasyondur” (...) Bellek sadece dolaylı olarak düşünmenin bir yeteneğidir ve aslında merkezi algı gücünün bir yeteneğidir.” (Aristoteles, 2007, 450a-450-b ss. 228-229).

Ve yine son olarak Aristoteles, Runes’un hafıza tanımında (c) maddesinde yer alan zaman şeması tanımına benzer şekilde “Belleğin, zaman kavramımızdan da sorumlu olan merkezi algı organında ortaya

çıkışını” söylemektedir. (A.g.e, 451a, s.231). Şimdi’de nesnesine yönelen özne, Hegel’in ifade ettiği gibi “şimdi gece olduğunu söylüyorsak eğer, buradaki ‘şimdi’ gündüz vaktinin gelecek olduğu anlamına gelir. Geceyi (veya gündüzü) hafızamızda bir anı olarak tutabiliriz, bir olgu olarak değil. Bir olgu olarak süren ise, bu birbirinin yerini almanın gerçekleştiği şimdidir” (Harris, 2013, s. 164). Bu ifade doğrultusunda, ‘şimdi’ değerlendirmesinin hafızada yer alan karşıtlık ile tutulduğunu ve yine şimdi’ye yönelimin bu doğrultuda olduğunu söyleyebiliriz. Yine Aristoteles Şimdi hakkında, “ne gelecekteki ne de geçmişteki olanlar hakkında, onları algı yoluyla bildiğimizi söyleyebiliriz, algıdan yalnızca şimdiki hakkında söz edilebilir. Bellekten söz ederken, sadece geçmişte olanlarla ilgili olarak söz edilebilir” (Aristoteles, 2007, 450a, s.227). Aristoteles, hafızaya ve algıya ilişkin belirlenimde, eksik kalan yön Hegel’de tamamlanmış gözükmektedir. Şimdiye yönelim öznenin nesne ile olan alışverişi, yine bellek sayesinde mümkündür.

Bilinçdışı, verilerinin oluşumunda zihnin nesne karşısında yaptığı reflektif edinimler aynı zamanda bu edinimlerden sağlanan verilerin hafıza’ya ilişkin oluşu onu yapılandırıyor olabilir. Freud “Bilinçdışı hakiki psikik gerçekliktir” der (Alıntılayan: Tsakiris, 2015, s.8). Buna göre Freud, bilinç aracılığı ile edinilen algılar ile gerçekliğin hakikatini eşit görmememiz konusunda bizi çok defa uyarmıştır” (A.g.e.). Tam da bu noktada Hegel: “Nesne zihnimizde değil *dünyanın* kendisindedir; daha da keskin konuşmak gerekirse, nesne, gerçek dünyamızın düşünülebilir temelidir. (Ya da zeminidir.) Biz onun bilincinde olmadan önce var olmuştur ve onu anlamakta başarısız olsak bile, tam da olduğu şey olmaya devam edecektir” (Harris, 2013, s.169).

‘Nesneyi anlamakta başarısız olmak’ bilinç aracılığı ile edinilen algıların, nesne ve bilinç açısından özdeşlik sorunu ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Ancak yine bu başarısızlık bilinçdışını oluşturan yegane algı yanılsamaları olarak karşımıza çıkabilir. Nesne ile ortaya çıkan özdeşsizlik, algılayanın yeni hakikat üretmesine sebep olabilir. Bu ise karşıda olanın veya nesnenin bilinçdışında yeni hakikatinin kurulmasına sebep olabilir. Bu halde bilinç kadar Freud’un da öngördüğü gibi ve Hegel’in belirlenimlerinden çıkarabileceği gibi bilinçdışının pasif değil aksine aktif olduğunu gösterebilir.

2. Arzu İhtiyaç ve Bilinçdışı

Hegel felsefesinde, insan sadece dış dünyayı pasif bir konumda seyretseydi, öz bilince ulaşması da

olanaklı olmayacaktı. Duyu kesinliği ve algı aşamalarında zihin, pasif olarak nitelendirildiği ölçüde aktif olabileceğini de vurgulamıştık. Birey’in ‘ben’ diyebilmesi için, karşıda olanda yitip gitmemesi için, arzu (istek) ediminin ortaya çıkması gereklidir. İstek sadece saf istek olarak düşüncede kalmaz buna göre eylem gerektirmektedir. Buna göre nesne de ya da karşı da duran üzerinde etkide bulunmaya, onu değiştirmeye ve tüketmeye yönelerek, kendi içsel gerçekliğine dönüştürebilir. Diğer yanda istek, diğer benleri (ötekileri) kendi isteğine boyun eğdirme çabası taşır. Hegel Efendi-köle diyalektiğinde, öz-bilincin, kendisini diğer özbilinçlere kabul ettirme aşamasını ve savaşımı ayrıntılı biçimde ele almıştır. Buna göre bilinç aşamasından öz bilince uzanan süreçte, bilinçdışının bu savaşımındaki rolünün, etkin olduğu düşüncesine varılabilir. Nitekim Öznenin ilkin nesne-dış dünya ile olan ilişkisi ve düşünce yolu ile özdeşim kurma çabası sonucu bilinçdışına gönderilen veriler özellikle (istek) alanında aktif olabilir.

Bir duygu olarak “arzu” (istek), özneyi belirleyen ve onu yönlendiren bir edimdir. Benedictus De Spinoza (1632-1677), *Ethica* adlı eserinde ‘İnsanın Esareti ya da Duyguların Kuvveti’ adlı bölümde, “İnsanın duygularını yönetmedeki acizliğine esaret adını veriyorum. Çünkü duygularına boyun eğen bir insan kendi denetiminde değil, daha çok kaderin denetimi altındadır” (Spinoza, 2014, s. 309). Düşünürün, öznenin duygularını yönetmedeki acizliğini kader nitelemesi düşündürücüdür. Duyguların, bilinçli olarak yönetilmediği ve denetim altına alınmadığı hal, bilincin dışında onu eyleme götüren bir hal olarak değerlendirilebilir. Dış dünyayı gerek, pasif gerek aktif şekilde algılayan özne ihtiyaç, arzu gibi ve onların bağlı oldu duygu kavramından bağımsız değildir. “Zihnimiz bazı durumlarda etkindir, bazı durumlarda da edilgin; başka deyişle birebir fikirlere sahip olduğu sürece zorunlu olarak etkindir, birebir olmayan fikirlere sahip olduğu sürece de zorunlu olarak edilgindir” (A.g.e, 199). Bu söylem doğrultusunda da yine arzu (istek), ihtiyaç gibi kavramların, dış dünya ve nesnelerle ilişki kurarken, özdeşim kurma kaygısında gayrı olduğunu söyleyemeyiz. Freud özdeşimi, “öznenin başka bir özneye ait olan bir özelliği kendisinininki olarak benimsediği bir süreç olarak betimlemiştir (...) Lacan ise, imgesel özdeşimle, bir imgeyi üstlendiği zaman öznedeydane gelen dönüşümdür. (...) İmgesel özdeşim, ego’nun ayna evresinde, yaratıldığı düzenektir. Öteki ile özdeşim diyalektiğinde kendisini nesnelleştirmeden ve dil onu evrenselde özne işlevine yeniden kavuşturmadan önce ben(je) temel bir biçimde kurgusal imgesini üstlenerek atılır. Bu biçim daha çok

ideal-ben(je) olarak, “ikincil özdeşimlerin kaidesi” olarak belirtilmelidir. Ben (je) imgeyle oluşumda “kendi gerçekliği ile olan uyumsuzluğunu öğrenir” (Clero, 2011, s.97).

Tam bu noktada Hegel; “Özbilinç için önünde bir başka özbilinç vardır; kendi dışına çıkmıştır. Bunun iki anlamı vardır; İlkin, kendi kendisini yitirmiştir, çünkü kendini başka bir öz olarak bulur; ikincisi bu yolla başkasını ortadan kaldırmıştır, çünkü başkasına öz olarak bakmaz, tersine başkasında kendisini görür” (Hegel, 1986, s.122).

Bilinçdışı çerçevesinde düşünürün söylemini değerlendirdiğimiz de Lacan: “Bilinçdışının girişi ile ilgili olarak, öznenin alanıyla Öteki’nin birbirine karşıt konumlandığı bölümlemeyi vurgulayarak, Öteki, öznenin çıkıp mevcut hale gelebilen ne varsa hepsine hükmeden gösterenler zincirinin yer aldığı mahaldir, öznenin içinde görünür hale gelmesi gereken o canlı varlığın alanıdır. (...) Dür-tünün kendisini esas öznelliğe davet edilen o canlı varlık tarafından gösterildiğini ifade eder” (Lacan, 2011, s. 2016).

Öznenin öteki ile karşılaşması ve bu karşılaşmada öz bilincini gerçekleştirirken, kendi öznel gerçekliğini öne sürdüğü aşamada, var olan gerçekliği, kendi hakikatine dönüştürebilir. Öteki ile karşılaştığında kendi ile uyumsuzluğunu bir başkasında kendisi olarak gören özne, kendi doğasının ikili yönü ile savaşım halinde olabilir. Bu savaşım, bilinçdışı verileri (şimdi burada duran ile uyumsuz olan) ile (şimdi burada duran ile uyumlu olan) bir çatışma olabilir. David Hume (1711-1776), felsefede ve hatta gündelik yaşamda bile hiçbir şey tutku ve usun kavgasından söz eder. “Tüm bu felsefenin yanlışlığını gösterebilmek için, ilkin usun yalnız başına hiçbir zaman istencin herhangi bir eylemi için bir güdü olamayacağını, ikinci olarak da, onun hiçbir zaman istencin yönetiminde tutkuya karşı çıkamayacağını ispatlamaya” çalışır (Hume, 2010, s. 263). Bu bağlamda, “insanın varlığının kendisi, isteği içerir (...) İnsanı, edilgin bir dinginlik içinde tutan bilgiye karşıt olarak ‘istek’ onu tedirginliğe sokar ve eyleme sürükler. İstekten doğmuş olan eylem isteği gidermeye yönelir ve bunu ancak istenen nesnenin “olumsuzlanmasıyla” tahrip edilmesiyle ya da en azından dönüşüme uğratılmasıyla gerçekleştirebilir” (Kojève, 2015, s. 75).

Hegel’in duyu kesinliği ve algı bölümlerine döndüğümüz de öznenin nesne ile olan zihinsel faaliyetini tekrar düşündüğümüz de isteğin, karşıda olanı tahrip ve dönüştürme edimini onun tıpkı nesneyi

çözümlerkenki edimine benzetebiliriz. Algılanan gerçekliğinden bahsederken gerçeksizliğin bize düştüğünü ifade eden Hegel’in söyleminden yola çıkarak, isteğin gerçek olanı nasıl dönüştürdüğünden söz etmemiz mümkün olabilir. Her iki halde de gerek nesne, gerek öteki varlığa yönelen özne aynı zamanda kendi gerçeksizliğinde onu tanıyabilir dönüştürebilir ve tahrip edebilir. Şimdi-burada olan nesne veya varlığın gerçeğini onunla özdeş olarak çözümlemek haricinde, kendi hakikatini onlara yükleyen bilinç, bilinçdışı verilerinden muaf gözükmemektedir. Çünkü Leibniz’in de ifade ettiği gibi, “bilincinde olmasak bile (...) algılarımız bizde mevcut olmalıdır; tıpkı bir devimin doğal yollarla ancak başka devimden kaynaklanması gibi, bir algı da doğal yollarla ancak başka bir algıdan kaynaklanabilir” der (Leibniz, 2011, s.23). Bu çerçevede, öne sürdüğümüz üzere, farkına varmadığımız bilinçdışı verileri başka algılardan kaynaklanabilir.

3. Politika, Kamusal Alan ve Bilinçdışı

Hegel’in Efendi-Köle diyalektiği, politik alanın ve kamusal düzenin nasıl oluştuğuna dair belirlenimde bulunmak için yararlanılabilecek uygun bir modelleme özeliği taşımaktadır. Buna göre *Tinin Fenomenolojisi*’nde anlatıldığı üzere özetle:

“Öz bilinç, kendisini diğer öz bilinçlere kabul ettirecek ya da kendisini onaylatacaktır. Bunu yapmak içinse, diğer benler ile yaşamı pahasına bir savaş içerisine girecektir. Rakibini öldürmeden -ki eğer öldürürse kendisini öz bilinç olarak tanıyamaz- yaşamını bağışlayarak kendisini efendi ilan eder ve köleyi emri altında çalışmaya zorlar. Köle, efendi için araçtır ve onun emeği ile yaşamını sürdürür ve çalışmaktan uzaktır. Köle ise, çalışarak doğayı dönüştürme yeteneğini elde eder. Hegel, kölenin çalışmasını ve dünyayı dönüştürmesini, efendisinden gelecek olan ölüm korkusu sebebiyle yaptığını söyler. Buna göre Ölüm, çalışmaya yol açar ve uygarlık yolunda gelişime sebebiyet verir. Kölenin emeği nesneden geçer ve o, kendisini nesnesinde tanıır onu dönüştürebilir, olumsuzlayabilir ve öznel bir kişilik kazanımına sahip olur. Burada köle için efendinin rolü ise adeta tetikleyicidir. Kölenin özgür olması ise, düşüncede özgürlükten çıkıp pratik alanda özgürlüğe dönüşmelidir” (Hegel, 1986).

Burada görülen tahakküm, bir öznenin, bir diğer öznenin gerçekliğini (varlığını) yok sayarak veya Hegelci tabir ile başkasına öz olarak bakmayıp kendisini onda görmesi, bilinç ve farkındalık çerçevesi dışında, bir sürecin uzantısı olarak gözükmemektedir. Var olan gerçeklik düzlemi üzerinde öznenin kendi

hakikatini kurması, tahakküm fikrini beraberinde getirebilir. Ancak “bilincimize ‘birim’ olarak giren her şey olağanüstü komplekstir. Bizim daima sadece bir birim benzerliğimiz vardır” (Nietzsche, 2010, s. 330). Öznenin özneye üzerinde ki tahakkümü, tıpkı Hegel’in başından beri ele aldığı bilincin nesneyi algılama aşamasındaki mücadelesine benzemektedir. “Bilinç, (...) nesnesinde bilgisinin ona karşılık düşmediğini bulduğu için nesnenin kendisini de sına-maya dayanamaz” (Hegel, 1986, s. 62). Bilincin bilgi ile karşılıklı düşmediği durumlar, bilinçdışı verilerine kaynaklık edebileceğinden, bilinç çerçevesinde gözükken tahakkümün esasen bilinçdışının bir uzantısı olduğu söylenebilir. “Etkinin daima bilinçsiz oluşu: sonuç olarak çıkartılan ve hayal edilen neden tasarlanmıştır (...) Mevcut olan tek güç, istencin gücüyle aynı türdendir; bunun üzerine değişime uğrayan başka öznelere emir vermedir” (Nietzsche, 2010, s.330). Öznenin gerek nesne gerek diğer özne karşısındaki tutumuna kendi ile olan çelişkisi kaynaklık edebilir “Çünkü insanın doğası şudur; o, kendi çok-çeşitli doğasının çelişkisinin yalnızca taşıyıcı değil, ama sürdürücüsüdür de. İnsan bu çelişki içerisinde kendisine eşdeğer ve sadık kalır” (Hegel, 2012, s. 239). Hegel’in insan doğasına hakkında yaptığı bu belirlenim oldukça önemlidir. Bilinç ve farkındalık üzerinde yapıp etmelerini gerçekleştiren öznenin, bilinçdışı verileri ile birleşen çok çeşitli doğasının çelişkisini taşıması ve buna rağmen kendisine eşdeğer ve sadık kalması, onun her zaman eylemlerini bilinç ve farkındalık düzeyinde gerçekleştirdiği eylemlerinin esasen bilinçdışı verilerini de içerdiğini gösterebilir. Çünkü bilinçdışı alanı bir anlamda çelişkiler alanı olarak da gözükmektedir. Öznenin ‘karşıda olan’ hakkında algı aşamasında gerçekleştirdiği bilgisi ile örtüşmeyen özdeş olmayan bilgilerin tutulduğu farkındalık alanında olmayan hafızadadır. Bilinçdışının, bilinçten apayrı bir yerde olmayışı ve farkındalık alanında ona eşlik edebilme özelliği ise Hegel’in söylediği gibi onun çok çeşitli doğasının kaynağı olabilir.

Hegel’in Efendi-Köle diyalektiği, insanın çelişkili doğasının üzeri örtük olsa da göstermektedir. Hak ve özgürlük gerçeği dışında, öznelerin birbirini tahakküm nesnesi olarak görmesi ve araçsallaştırması, ancak gerçekte olanın çarpıtılması ile mümkün gözükmektedir. Bu doğrultuda, bilinç ve farkındalık alanının görünümü olan mantık ve göstergesi olan dil, öznenin çelişkili doğasını yansıtan mantık yanlışları’nda (*logical Fallacy*) kendini gösteriyor gibidir. Bir başka deyişle, felsefenin mantık alanında araştırılan ‘safsatalar’ bilinçdışının bilinçle çatışmasının izlendiği alan olabilir. Arzu, ihtiyaç ve politik tutum ekseninde, tahakküm fikri, efendi olma

çabası, güç yanında söylemi de gerektirmektedir. Buna göre; mantık hataları, çarpıtılana ilişkin olanı gerçeklik düzlemine taşıma çabasıdır. Özellikle politik alanda, gerçek ile örtüşmeyen, hakikat kurma çabası ve buna inandırma çabası bu çerçevede gerçeklemektedir. Politika tanımı şöyledir:

- 1- Devletin etkinliklerini amaç, yönetim ve içerik olarak düzenleme ve gerçekleştirme esaslarının bütünü, siyaset.
- 2- Davranış biçimi, düşünce yapısı.
- 3- Bir hedefe varmak için karşısındakilerin duygularını okşama, zayıf noktalarından veya aralarındaki uyumsuzlıklarından yararlanma vb. yollarla işini yürütme (T.D.K.).

Bu tanımlar doğrultusunda öncelikle ilkin, arzuya eşlik eden amaç, ikinci olarak buna uygun davranış biçimi ve düşünce son olarak, öteki özneleri herhangi bir yol ile tahakküm altına alma aşaması belirlenmiştir. Buna göre; “Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler*’inde yalnızca sevk eden faktörlerden birinin de muhatabı aldatma, yanıltma isteği olduğunu buna ihtirasların ve ego’yu korumanın da eşlik edebileceğini ifade eder. Özellikle egoyu koruma gayreti ve ihtiraslar, gerçeğin olduğu gibi değil de çarpıtılarak görülmesine sebep olur ve diğer özneler karşı tevazudan uzaklaştırır.” (Emiroğlu, 2004).

Bu noktada bu söylemlerle oluşturulan politika ve etki altına alınan kitle, açısından önemli gözükmektedir. Politik ifadeyi oluşturan güç, tahakküm altına aldığı kitle ile kolektif görünüm sergiliyor gibidir. Hegel’in Efendi-köle diyalektiğine döndüğümüzde, kölenin, efendi için çalışması bu kolektifliğin sözde görünümü gibidir.

Duyu kesinliği algı, bilinç ve nihayetinde öz bilinç aşamasında kendisini gerçekleştiren öznenin toplum düzleminde varlık göstermesi, Hegel’in evrensel öz bilinç kavramı çerçevesine, Pinkard’ın ifadesinde, kendisini şöyle gösterir:

“Hegel, kendi ‘evrensel özbilinç’ kavramını toplumsal normlar taşıyan bir şey olarak geliştirdi. Bu rasyonel görüşe göre, pratiklerle gelişen yargının değerlendirme ölçütleri, sadece doğrudan savlardan oluşmaz, aynı zamanda bizzat bu savları eleştirecek olan daha yüksek bir ilkeler bütünü oluşturur. Bu ilkeler, düşünümsele bir hamleyle, özeleştirinin ölçütleri olarak işlev görmeye başlarlar ve başka bir düşünümsele hamleyle de, eleştiri ilkelerinin eleştirisi haline gelirler. Aklın varsayılan bağımsızlığı ve otonomisi, yani Aydınlanma’nın büyük mirası, böylece Geist’in otonomisinden başka bir şeyi ifade

etmez. Bu, doğanın bizim 'zihinsel' etkinliklerimize buyurucu, normatif bir yapı dayatmadığı ve eğer ortaklaşa bir biçimde kendimiz oluşturmuyorsak, bizim için herhangi bir normun söz konusu olmayacağı anlamına gelir." (Pinkard, 2012, ss. 321-322)

Bu çerçevede, ortaklaşa oluşturulan normların, (özellikle politikanın bir görünümü olarak), toplumsal düzeni, öz bilincin haklı görünümü gibi algıya tekrar sunulması, duyu kesinliğinden itibaren algı ve bilincin yanılısı; öznenin çelişkili doğası ve hakikatin tekrar kurulması gibi; bilinçdışı verileri ile tekrar değerlendirildiğinde, politik eksenin ve normların bilinç ve farkındalık düzeyine uzanan bilinçdışı verilerinden ayrı düşünülmemesi gerektiğini akıllara getirebilir. Efendinin köleye tahakkümü ve kölenin ölüm korkusu ile ona itaati, kölenin nesnesi ile meşguliyetinde bilinçdışında gözükmese de, aksine bilinçdışının aktif olduğunu nesnesi ile olan üretim ilişkisinde kendisini gösterebilir. Doğaya çalışması ile hakim olan ve onu dönüştürebilen köle, aynı zamanda azınlığı ifade ederken, gelecekte çoğunluk olma potansiyelinin de taşıyıcısı olabilir. Kölenin nesneyi dönüştürmesi ona adeta sanat yapısını gerçekleştiren bir sanatçı gibi hakim olması akıllara Friedrich Schelling'in (1775-1854) ünlü deyişi "nesnel dünya tinin özgün ve hala bilinçsiz şiiiridir" sözlerini getirir. Tıpkı bu deyişte olduğu gibi politik düzlemde toplumsal düzenin, bilinç düzeyinde kendini ifade etme özgürlüğü bulmuş bilinçsiz bir şiiir olup olmadığını düşünmek mümkün gözükmektedir.

Sonuç

Hegel'in duyu kesinliği, algı bilinç aşamalarında öznenin öz bilince ulaştığı serüvende zihnin nesne ve öteki, karşısında nasıl işlediği konusunu açıklıkla ele almıştır. Bilinç, psikoloji tarihinde her ne kadar bilinçten ayrı olarak değerlendirilen bir süreç olarak gözükmese de, Hegel'in çalışmalarında bilince eşlik ettiği özellikle öznenin reflektif düşünme süreçlerinde ve yine özne-nesne'nin farklı momentlerinde, özdeşlik çerçevesi içinde gösteriyor gibidir. Bilinçdışının, bilinç ve farkındalık düzeyinde öz bilince uzanan süreci, öznenin arzu ihtiyaç ve politik davranışında kendisini göstermektedir. Buna göre, bugün var olan toplumsal düzenlerin nasıl inşa edildiği sadece bilinç ve farkındalık ya da gerçeklik düzleminde olmadığı gösterilmeye çalışılmış, aksine öznenin çatışmalı doğası ve bilinçdışı verilerinin bu düzenlerin inşasında etkili olduğu söylenilmeye gayret edinilmiştir. Bunlara göre, nesneye uygun mantıksal çıkarımların haricinde, zihnin nesne (var olan, karşıda duran) karşısındaki yanılgıları yine

mantık hataları üzerinden politik düzlemde haklılığını sözde ilan etmiş, bilinçdışının sözlü ifadesi olarak kendisini göstermiştir.

Hegel, "bilinçli bir şekilde 'akıl' bölümünde durdu ve 'mantık' yerine 'psikoloji'yle devam etti. 1809'da, kendi sözleriyle söylersek, 'tinin özgün öğretisi'nin felsefi psikolojide yattığını ve 'felsefeye giriş'in, bu nedenle 'psikoloji'yi içermesi gerektiğine karar vermişti. Hegel'in 'psikoloji'den anladığı, bizim, bireysel ve kolektif anlamda bilinçsel ve öz bilinçsel yaşantımızı, temsil, imgelem, duyu gibi süreçlerle nasıl temel normlar üzerinde kurduğumuz üzerine düşünüşümüzdü" (Pinkard, 2012, s.323).

Bu süreçleri *Tinin Fenomenolojisi*'nde, ayrıntılar ile işleyen düşünür aynı zamanda bilinçdışı etkinliğinin bilinç içerisinde nasıl etkili olduğunun verileri hakkında rehberlik etmiş gibidir. Bu bağlamda, Hegel'in çalışmasının özneye ait bilinçdışı verilerin nasıl oluştuğuna dair kaynaklık edebileceği düşünülmektedir. Ve böylece öz bilince içkin bilinçdışı, Hegel deyişi ile özneyi kendi varlığından vazgeçirebilir ve dünyayı ele geçirmesini sağlayabilir.

Kaynakça

- Aristoteles. (2007) Aristoteles, Derleyen, Kaan H. Ökten, İstanbul: Say Yayınları.
- Clero, P. J. (2011), Lacan Sözlüğü, Çev. Ö. Soysal, İstanbul: Say
- Damasio, A. (2010), Self Comes To Mind Constructing The Conscious Brain, Newyork: Vintage.
- Harris, H. S. (2013), Alman İdealizmi II Hegel, Editör: G. Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, F. W. G. (2012) Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler, çev: T. Altuğ, H. Hünler, İstanbul: Payel.
- Hegel (1986) Tinin Görüngübilimi, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hume. (2010) Hume, Hazırlayan: Ö. K. Öymen, İstanbul: Say Yayınları.
- Kojeve, A. (2015) Hegel Felsefesine Giriş, Çev: S. Hilav, İstanbul: Yapı kredi Kültür Yayınları
- Lacan, J. (2011) Psikanalizin Dört Temel Kavramı, Çev, N. Erdem, İstanbul: Metis
- Leibniz, G. W. (2011) Monadoloji, Derleyen ve çev. D. Çetinkasap, İstanbul. Pinhan.
- Nietzsche, F. (2010) Güç İstenci, çev, N. Epçeli, İstanbul: Say
- Runes, D. D. (1942), The Dictionary of Philosophy, Newyork: Philosophical Library.
- Spinoza, (2014), Ethica, çev: Ç. Dürüşken, İstanbul: Alfa
- Tsakiris, M. (2015), Freud'un Bilinç Teorisi: Psikanalizden Nöro-Psikanalize, çev: İ. Mengen, İstanbul: Düşünbil, sayı, 48, yıl, 2015.
- Güncel Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Erişim: 10 Mayıs 2016, www.tdk.gov.tr.



GÖDEL'İN BİLİME ÇİZDİĞİ SINIRLAR'IN YORUMU!

MUHAMMET AYAL



by James Abbott McNeill Whistler

“İtibâr eyleme hiç Hendese'ye/Düşme ol dâire-i vesveseye”

Bu çalışmada; söylediğinin yıllar sonra anlaşıldığı, belki de hâlâ daha anlaşılması gereken tarafları olan, dâhi bir mantıkçı ve matematikçi Kurt Gödel'in bilimin sınırlarına dâir çizdiği kalın ama aynı zamanda çok ince çizgiler üzerinde düşmeden dolaşmak esas gayemdir. Bahse konu olan çizgilerden kasıt, Gödel'in meşhur eksiksizlik teoreminin matematik izahından ziyade (zaten ispatını anlayan yok gibi!) bu teoremin bir felsefi soruşturmasını yapabilmektir. Bu soruşturma esnasında; bilimin ne'leri bileceğinden ziyade, ne'leri bilemeyeceği ile ilgileneceğim. Ayrıca bu sorunun zarûri olarak doğurduğu insan ve bilgisayar, matematik ve felsefe, yapay zekâ ve beyin gibi sahaların da bu teoremle olan ilişkisini izah etmeye çalışacağım.

Nasıl Bir Evren Tahayyül Edersiniz?

Evvelâ, Gödel'e gelene kadar “Batı” için Descartes'tan beri hâkim olan determinist evren tasavvurunu özetlemek istiyorum. Descartes ile başlayan “ben düşünüyorum” anlayışı mühim bir çıkış noktasıdır. Copernic ve Newton'un kilisenin gözlüğünü çıkarması yeni bir bilme tarzını doğuruyor. Aydınlanma ile beraber “Newtoncu” bilme tarzı yüceltiliyor ve bu yeni bilme tarzı “sanayi devrimi” ile mütahiş bir iktisadi faaliyete, hâliyle de maddi zenginliğe dönüşüyor. Aydınlanma ile beraber bilmeyi derinleştirmekten ziyade “yapma” fikri daha ağır basıyor. 1730'larda Aguste Comte ile beraber bu bilme tarzı

yeni bir “din” oluşturuyor. Bu dinin adı da meşhur Pozitivizm'dir. Öklid dışı geometri anlayışı da yeni geometrilerin (Rienmann, Lobachevski) ve teorilerin (Einstein, kuantum...) keşfi ile yıkılıyor. Bu bilme faaliyetinin merkezine de “bilen adam (scientist)” yerleştiriliyor. 1800'de Houmbold Üniversitesi ile modern anlamda Üniversite kavramı doğuyor ve bahse konu olan “bilme” tarzı da üniversitelere yerleştiriliyor. Bu bilme tarzı, deneye dayalı ve deney fikrinin doğru bilgiyi doğurduğunu iddia ediyordu. Klasik gelenekte deneyin merhaleleri yayınlanmazken ilk defa Robert Boyle deneyin adımlarını neşrediyor ve böylelikle deneyin tekrar edilebilmesini sağlıyor. Matematik ise tabii süreçleri izah etmek için başvurulmuş bir ilkeler bütünü oluveriyor ve fizikî nedensellik matematiksel olarak izah edilmeye başlanıyor. Calculus hesabı da (sonsuz küçükler) bu ihtiyaçlardan doğuyor. Leibnitz'in calculus'u metafizik ihtiyaçlardan doğarken Newton'un calculus'u ise astronomik ihtiyaçlardan doğmuştur. Evren'deki spritüel olan her şey, mekanik evren anlayışı için temizlenmeye çalışılıyor. “Tartışma, hesap et” gibi söylemler artıyor. Ampirik matematik mekanik bir evren tasavvuru nur topu gibi bilim adamlarının kucağındadır artık.

Olgunlaş(ma)mış Zihniyet

19.yy.'ın başında Öklidçi olmayan geometrilerin şekköl etmesiyle matematik kadar düşünce tarihin-

de de bir dönüm noktası oluşturdu. Çünkü zorunlu doğru oldukları düşünülen Öklid geometrisinin aksiyomlarından birinin yerine (5.aksiyom) onun tam karşısı olan bir aksiyomun konulmasıyla ortaya yeni geometriler ve dahi yeni tasavvurlar neşet oldu. Einstein'ın **Genel Görelilik Kuramının** (1915) Riemann geometrisiyle ifade edilmesi Newtoncu olmayan fizikte olgularla uyumlu olarak kullanılabilmelerine olanak sağladı. Bu geometrilerin kabul görmesiyle birlikte matematikte kendinden doğruluk yerine, tutarlılık ve ispatlanabilirlik fikri yerleşmiş oldu. Bahsi geçen geometrilerin neşet etmesi hem bilgi felsefesini alt üst etmiş, hem de matematikte asıl önemin muhtevadan önce şekile verilmesi gerektiğini öne çıkardı. Kusursuz biçimselliğin sağlanması saf matematiğin en önemli çalışma sahalarından biri oluyordu. Matematikte şekle verilen bu önem sanatta, şiirde, müzikte kendini çok açık gösteriyordu. Matematiğin aksiyomatikleştirilmiş tek dalı olan geometrinin doğruluğuna olan inancın sarsılması, sağlam temeller bulma arayışını geometriden aritmetiğe kaydırmıştı. Weierstrass ve Dedekind'in çalışmaları hep bu minvaldedir. Cantor'un kümeler kuramında ise geometrik sezgiye hiç yer yoktur. Peano ise tam sayılar aritmetiğini aksiyomatikleştirmiştir. Felsefeye olan tesirlerde ise Mantıkçı Pozitivizm metafizikten (bir anlamda da Din'den) kurtulmak için en mühim yeri mantığa veriyordu. Böylece sağlam bir mantık yapısına oturtulan Felsefe de Metafizikten temizleniyordu.

Russell ve Whitehead 1910 senesinde *Principia Mathematica*'yı, tam da mekanik evren anlayışına uygun olarak neşrediyorlardı. Russell 1900 senesinde matematiğin çelişkili olduğunu gösteren paradoksunu 1908'de ortadan kaldırıyor; ama bu paradoks modern matematiğin ivme almasına yetiyor gibiydi. 1920'lerde Hilbert, paradoksların günlük dille yazılan matematik yüzünden neşet ettiğini savunuyor ve bundan dolayı da matematiği sonlu bir küme olarak tarif edip, matematiğin kendisinden türediği ve sonu olan bir aksiyomlar sistemi ile ifade edilebileceğini savunuyordu. Bu tez, ileride, insan düşüncesinin de bir formal yapı olarak ifade edilebileceğini savunan yapay zekâcılarının çıkışına zemin teşkil edecekti. Hilbert'in 1930'da Alman matematikçileri toplantısının sonun da haddini, hâliyle de hudutları aşan "bilmeliyiz, bileceğiz" cümlesini -sanki Gödel'i görürmüş gibi- sarf eder. Burada Hilbert'in savunduğu formalizasyon, tamamlanmışlık, tutarlılık, karar verilebilirlik gibi dört maddenin geçersiz olduğunu Gödel, "eksiksizlik teoremleri" ile gösterecekti.



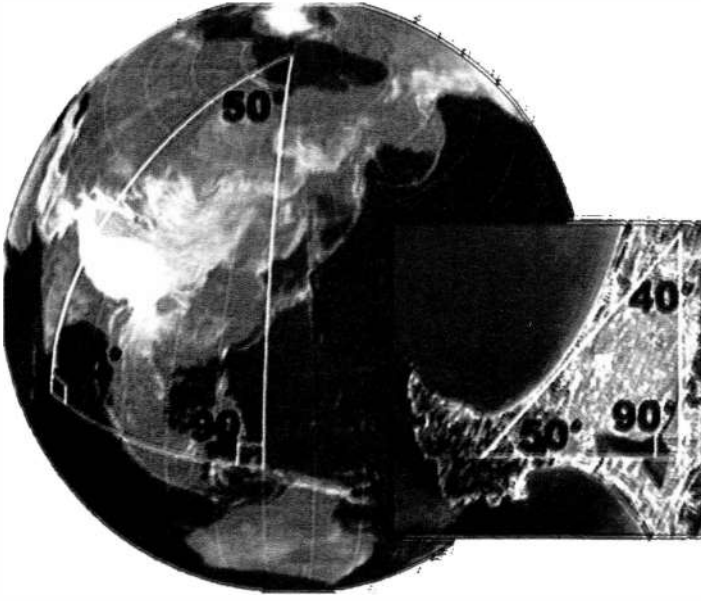
Kurt Gödel
(d. 28 Nisan 1906 - ö. 14 Ocak 1978)

Frege'nin 1879'da yayınladığı *Begriffsschrift* eseriyle yeni bir dönemece giren Matematik Felsefesi; *Aritmetiğin Temelleri* (1884), *Principia Mathematica* ve **Formalist Okul**'un teşebbüsleriyle aritmetiğin mantığa indirgeme çabaları tavan yapıyordu. Frege'nin dildeki yüklem ve niceleyici mantığın esaslarını vermesiyle beraber bu düşünce artık zirvesine ulaşmış oldu. Artık mantık neredeyse dildeki bütün ifadeleri yakalayacak duruma gelmişti. Frege'nin bundan sonra yapmak istediği ise aritmetiğin tamamen mantıkî temellere dayandığını göstermek olacaktı.

Yani analitik bir yapı kurulmaya çalışılıyor ve aritmetiğin tutarlılığının sağlanması Hilbert ve etrafındaki Von Neumann, J. Herbrand gibi matematikçilerin esas ilgi odağı oluyordu. İşte Gödel'in makalesi tam da bu kesif tartışmaların ortasında neşv-u nema buluyordu. Yeni vücut bulan bu ispatın babası Gödel, amcası da başka bir dahi olan von Neumann'dı. Özellikle bu dönemde Viyana sadece Mantıkçı Pozitivistlerle, Popper'la ve Wittgenstein'la Felsefede değil; aynı zamanda Schönberg, Berg ve Webern'le müzikte, Adolf Loss'la mimari- de, hatta Nimzovitch'le, Reti'yle satrançta da yeni atılımların yeni kuramların merkezi oluyordu. Bu biçimselleştirmenin arka planında yatan ideolojik desteğin yanında bu problemlerin kendi iç sorunlarının da çözüme kavuşturulması gerekiyordu.

Tutarlılık Meselesi

Bir biçimsel aksiyomatik dizinin en mühim sorunu tutarlılık sorunudur. Yani bir biçimsel dizinin aksiyomlarından, türetim ve dönüşüm kurallarından bir önermenin hem kendisinin hem de onun biçimsel tekzibinin (değillemesinin) çıkarılması gerekir. İşte Hilbert'in ve **Formalist Okul**'un 1920'lerdeki en büyük çabası aritmetiğin tutarlı olduğunu göstermektir. Gödel'in makalesi aritmetiğin tutarlılığının sağlanmaya çalışıldığı döneme rastlamıştır ve ortaya koyduğu sonuçla Hilbert'in çabasının beyhüde olduğunu göstermiştir. Öklid dışı geometriler, matematik alanında yapılan çalışmalar olmakla birlikte; dünyayı kavrayışın, dünyanın bilgisini değerlendirmenin her alanına tesir etmiştir. Gödel, Aristoteles'ten beri bilinen, ilk ilkelere yola çıkarak sağlam induktif (tümdengelimli) bir dizi kurma idealini sarsmıştır. Gödel'in çalışması 1960'lar da gündemi belirlemeye başlayan ABD kökenli bilim felsefesine (Kuhn, Feyrabend) giden yolda mesnetlerden biri oluyordu. Ayrıca Postmodernite üzerine düşünceler



üreten felsefeciler de Gödel'e sık sık gönderme yapmayı da ihmal etmiyorlardı.

Gödel'in Teoremlerinin Yorumu

Gödel'in verdiği ispatlar mantığın ve matematik felsefesinin yönünü değiştirmiş ve tâbir yerindeyse rayına oturtmuştur. Ayrıca yapay zekâ, dilbilimleri (*linguistik*) ve bilişsel bilimler (*cognitive science*) sahalarında ciddi ilerlemelerin de çıkış noktası olmuştur. İspatın hemen öncesinde olanlar da mühimdir. Gödel, 1928'de Carnap'ın matematiksel mantık derslerine katılıyordu. Hilbert'in yayınladığı *Teorik Mantığın Temel İlkeleri* makalesinde ortaya atılan, "birinci basamak yüklem hesabının her cümlesinin mantıksal olarak geçerli olması, sistemin aksiyomları ve çıkarım kurallarından elde edilebilir mi?" sorusuna ilgi duyan Gödel, çalışmasının çıkış yerini artık bulmuştu. Hilbert aslında burada matematiği, matematiğin kendi metodları ile analiz ederek çelişkilerden kurtarmak istiyordu. Gödel çalışmasında bu soruya olumlu bir cevap verir ve 1931'de doktorasını alır. 1932'de "eksiksizlik teoremini" doktora tezi olarak Viyana Üniversitesi'ne verir. Gödel'in burada karşısına çıkan sonuç, belirli bir teorik aritmetiğin geliştirilebileceği bir yapıya sahip ve minimum tutarlılık şartlarını sağlayan herhangi bir biçimsel sistem eksiktir. Yani biraz daha müşahhas hale getirirsek; bir küme çizip içindeki nesneler hakkında konuşulamayacağı, kümenin sınırları hakkında konuşmanın ise ancak küme dışındaki unsurları kullanarak mümkün olabileceğini söyler. Gödel, nasıl ki fizik kendi yöntemlerine istinaden kendisini açıklayamaz ise matematik de kendi metodlarını kullanarak kendini açıklayamaz. Gödel bu sonuçlarla bizi bilgisayarlara yaklaştıracı-

leceğini nereden bilebilirdi ki?

Gödel'in teoremine giriş mahiyetli olarak: Toplama, çarpma ve 0, 1, 2, 3, 4, 5... hakkındaki bütün gerçeği elde etmeye çalışan herhangi bir aksiyomlar kümesi eksik olmaya mahkûmdur. Daha sarıh bir şekilde, bu aksiyomatik sistem ya tutarsız ya da eksik olacaktır. Dolayısıyla eğer siz bir aksiyomatik sistemin yalnızca doğru söylediğini kabul ederseniz o zaman, bu sistem size bütün doğruları söylemeyecektir. Daha hususi olarak, aksiyomların sizin yanlış teoremler ispatlamanıza izin vermediğini kabul ederseniz bu durumda, aksiyomatik sistem eksik olacaktır. Yani bu aksiyomlardan çıkan fakat ispatlayamayacağımız doğru teoremler olacaktır! Gödel ispatlarını yaparken tabir-i caizse

küme dışına çıkarak -metamatematik- küme dışından ispat yapmıştır. Yani Gödel, sonuçlarını "Gödel Sayılaştırması" kullanarak ortaya koyarken yinelemeli (rekürsif) sistemleri bir nevi aritmetikleştirilmiş oldu. Bir anlamda metamatematiksel önermeler aritmetikleştirilmiş ve aritmetiğin metodları kullanılarak aritmetik üzerine ispatlar yapılmıştır. Gödel'in kurduğu bu önerme içinde bulunduğu sistemde ispatlanamaz olduğunu öne sürüyordu. Bu her ne kadar "tuhaf bir döngü" gibi gözükse de tam da Gödel'in bulduğu sonuçla örtüşüyor olması çok manidardı. Bilgisayarın Gödel teoremleriyle olan ilgisi çok şaşırtıcıdır. Bilgisayarın icat edilmesi birçok sebebe dayanır; ama çıkış noktası bu çalışmada da bahsini ettiğimiz matematiğe temel arama çabalarından doğar. Bu gibi meseleleri iyi analiz eden ve çok iptidai bir bilgisayar modeli kurmayı başaran kişi, aynı zamanda Gödel'in anlaşılmasını da kolaylaştıran başka bir dâhi Alan Turing idi. Bildiğimiz anlamda bir bilgisayarı icat etmeden önce bu basit makineyi yapan Turing, daha sonra İngiltere'de ilk bilgisayarı yapmayı başarmıştır. ABD'deki temsilcisi ise Turing'i çok iyi tanıyan von Neumann'dır. Bu dönemdeki formalist anlayışın ağır basması kadar tabii bir şey olamaz. Akıl yürütmek için değil de hesaplamak için formalizm bulunmaz nimet olmuştur. Bu hesaplama teknikleri çağın zihniyetine de uygun düşünce ve pratik olarak işe yarayınca formalizmin şöhreti tavan yapmıştı. Bahsettiğimiz formalizm günümüzün de çok önemli teknolojilerinden olan programlama dillerini doğurmuştur.

1950'ler de Nagel ve Newman bu ispat çerçevesinde bilgisayarların insan zihni gibi esnek ve yaratıcı olamayacağı sonucuna vardılar. Douglas Hofstadter

ise 1980'lerde insan zekâsının artık bir mantık makinesi olmadığını, bir öğrenme ve tahmin motoru olduğundan hareketle yapay zekânın çok da başarısız olmadığını söyler. Esas meseleyi kaçırmamak için insan zekâsına nasıl yaklaştığımız veya yaklaştığımız burada büyük önem arz ediyor. Çünkü bilgisayarlara yüklenen emirler de bu bakış açımıza göre değişiklik gösterebilir. Ama nereye kadar? Çok muğlak bir sahada kesin ifadeler kullanmak bizim de zihnimizi bulandıracaktır. Sahanın netleşmesini beklemek gerek.

İşte insan zekâsını zorlayan dâhilerden biri olan Alan Turing'i ve onun yaptıklarını irdelemek Gödel ile bizi daha da yakınlatacaktır. Gödel'in makalesinin, çoğu kişinin anlayamadığı ve anlamak için çaba sarf etmeye başlayıp baştan vazgeçenlerle hatırlanacak sıradan bir makale olmasını engelleyen kişi yine Turing'in kendisidir. Turing bir "Turing makinası" yaparak Gödel'in daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. **"Turing Makinası" esasında bir nevi düşünce deneyidir.**

Makalesinde tüm matematiksel işlemlerin temel bileşenlerine indirgenmesinden bahseder ve daha 1936'da bilgisayara en yakın tarifi yapar. Yapay Zekâ'nın kurucusu bu anlamda Alan Turing'dir denilebilir. Cezeri'nin 1354 senesinde *Kitab fi ma'rifet el-hiyel el-hendesiyye* (Marifetli Mekanik Cihazlar Hakkında Kitap) adlı eserinde tasarladığı cihazların hangi ilkelere göre çalışacağını anlatması bu konu üzerinde çok daha öncelere gitmemiz gerektiğini söyler niteliktedir. Bu husus bir bahs-i diğerdur. Asıl meselemize dönecek olursak...

Hofstadter'in Tuhaf Döngüleri

Gödel'in bu keşfi, felsefedeki eski bir paradoksun matematik terimlerine çevrilmiş şeklidir. Bu teorem kendine-göndermeli bir matematik önerme yazmaya dayanır. Ama dil içinde, dil hakkında konuşmak çok basitken, sayılar hakkındaki bir önermenin kendisi hakkında nasıl konuşabildiğini anlamak o kadar kolay değildir. Gödel, ispatlanabilirliğin doğruluktan daha zayıf bir kavram olduğunu gösterdi. Akıl yürütme yeteneğimizin bizi diğer varlıklardan ayırdığı aşikârdır. Dolayısıyla ilk bakışta en insani özelliğimiz olan aklı mekanikleştirmek bir paradoks değil de nedir? Garip bir döngü hiç değildir. Doğru, teorem, aksiyom, ispat gibi kavramları ve yorumun bizi bu kavramaların içerisinde nasıl nesnel bilgiye ulaştırdığını irdeleyelim. Nesnellikten bahsederken yorumu işin içerisine dahil etmek aynı zamanda öznel barındırır; lâkin bu muhteşem bir paradoks değil mi? Hem yorum diyeceğiz hem de nes-

nellikten bahsedeceğiz. Bir matematikçinin iki yapı arasındaki benzerlikleri algılaması bilgide mühim bir ilerleme anlamına gelir. Kişilerin zihinlerinde anlamları oluşturan bu türden eş biçimliliklerdir. Burada eş-biçimlilik (izomorfizm) derken kusur olduğu kadar yararı olan mümkün anlam-belirsizlikleri kastedilmektedir. Eş-biçimlilik (izomorfizm), bilgiyi koruyan dönüşümdür.

t(toplam): artı, e: eşittir, -: bir, ---: üç. Bu sembol-keleme arasındaki irtibatın adı da yorum olarak karşımıza çıkar. Peki izomorfik (eş-biçimli) anlam üretir mi? sorusuna şöyle yaklaşalım: --t---e----- ifadesi " $2+3=5$ " anlamına mı gelir? Bu şekilde düşünmemizi sağlayan şey de teoremleri ile toplamlar arasındaki eş-biçimlilikten başkası olamaz. Eş-biçimliliği iki karmaşık yapının, bir yapının her bir parçasına öteki yapıda karşılık gelen bir parça olacak şekilde birbirlerinin üzerine haritalanan (*mapping*) yapı olarak tarif edebilir veya kullanabiliriz. Matematikte de yaptığımız tam da bu değil midir? Herhangi bir uzayda çözüm bulamıyorsak "eş-biçimli" başka bir uzaya gidip çözüm ararız ve "korunan bilgiyle" tekrar kendi uzayımız için çözüm üretiriz. Gayet de güzel çalışır. Mesela Fourier Transformasyonları Dolayısıyla eş-biçimlilik anlam üretir, diyebiliriz. Peki, bu dizilere farklı anlamlar yüklersek; t: integral, e: sivrisinek, -: kürdan. O halde ---t-e-- dizisi: **kürdan kürdan kürdan integral kürdan sivrisinek kürdan kürdan** anlamına mı gelir? Kesinlikle değil. O halde bu yorum için teoremler, teorem olmayanlardan daha doğru ya da daha iyi görünmüyor. Buradan hareketle teoremlerle doğrular eş-biçimlidir diyebiliriz. Tam da bu nedenle anlam ve yorum arasında bir ayrım yapmak yerinde olacaktır. "t" yerine birçok kelime yazabileceğimizi bilmemize rağmen, birçok farklı yorum arasından belki de en uygunu "t" nin anlamının 'artı' gibi görünmesidir. --t---e----- bu diziyi soldan sağa doğru $5-3=2$ şeklinde anlamakta bir beis yoktur. Sadece 't' ve 'e'nin anlamları değişmiştir. O halde 't' ve 'e'nin tek bir anlamı veya yorumu yoktur. Gerçek dünyayı yeterli bir eş-biçimlilikle yansıttığı sürece her yorum anlamlıdır. Bu yüzden herhangi bir "şey" in yorumlanması sırasında onu doğru bir şekilde yorumlayacak kişinin varlığı zaruridir.

"Şey" in yerine kutsal kitap yazdığımızı düşünelim. Yukarıda sadece 8 sembole sahip bir diziden birçok farklı anlam çıkarabilirken daha hacimli bir kutsal kitaptan nice anlamlar çıkar. Dolayısıyla ortaya çıkan bu anlamları bir düzene koymak için doğruyu bilen kişinin varlığı zaruridir. Aksiyomlardan çıkarılan önermeler, aksiyomlarda zaten kapalı olarak var olduğundan, tanımlanmamış terimlerin tam bir

tanımının tek başına aksiyomlarda mevcut olduğu söylenebilir. Her teorem yorumlandığı zaman doğru bir önerme olur ve yorumlanmış teoremler arasında en az bir yanlış önerme varsa tutarsızlık vardır, denilir. Bu tanım dış dünyayla ilgili bir şeyler söyler. Kare dairelerin olduğu bir dünya, hücrelerden oluşmayan hayvanlar, tobağanın futbol oynadığı dünya tahayyül edilebilir mi? Bu tür dünyalar tahayyül etmek demek farklı tutarlılık türleri tesis etmek demektir. Mantıksal tutarlılık, matematiksel tutarlılık, fiziksel tutarlılık, biyolojik tutarlılık... Tutarlılığı tanımak için yalnızca yorumun bir kısmına ihtiyacımız vardır. Hesaplamanın içerisine yorum girmesi, aslında mantıksal olarak tutarlı olmayı etkin kılıyor. Yani biz 't'ye armut ve 'e'ye de at deseydik o zaman --t---e----- anlamsız olurdu. Ama yorum getirdiğimizde $2+3=5$ diyebiliyoruz. Bu da yorumun nesnelliği olsa gerek!

Teoremler kümesi çok büyük ihtimalle sonsuz bir kümedir. Hem biçimsel dizi hem de karşılığı olan yorumun bağıntı alanı hakkında bilinmesi gereken her şeyi bilmedikçe, bu yorum altında her teoremin doğruyu ifade ettiğini nasıl bileceğiz? Belki de her teoremin doğruyu ifade edip edemediğini bilemeden "tuhaf döngüler" içerisinde kaybolup gideceğiz. Bu noktada bilinçle bir bağlantı kurmak gerekirse oluşturduğumuz bir yapının görünüşte çok tutarlı olması, çok açık olduğunu sandığımız ilk aksiyomlarla kurulmuş herhangi bir diziyi tutarlı göstermesi, nöronlar arasındaki iletişimin bilinçle nasıl bir bağının olduğunu gösterir niteliktedir.

Matematikçiler aksiyomatik akıl yürütmenin matematiği tamamıyla kuşatacağını düşünmüştü. Zaten bu asra da gerçekçi olmayan beklentilerle başlamıştı. 1931'de öyle olmadığını anladılar. Doğruluğun verilmiş herhangi bir biçimsel dizide, teorem olma halini aşması olgusuna o dizinin "eksikliği, tam olmaması" denir. Gödel'in kanıtlama metoduyla ilgili en şaşırtıcı gerçek "sıkıştırılmaz" görünen akıl yürütme metodlarını kullanmasıdır. Gödel ilk bakışta insana has akıl yürütme ile "makineye has akıl yürütme" (tabii varsa) arasındaki o ana kadar bilinmeyen ama derüni bir anlamı olan farkı keşfetti. Canlı ve cansız dizilerin gücündeki bu uyumsuzluk noktası, doğru mefhumu ile teorem olma arasındaki uyumsuzlukla cevaplanabilir. İnsanın makineye kıyasla çok daha üstün olduğunu savunan en meşhur kişilerden birisi de John Lucas'tır ve bunu da "Akıllar, Makineler ve Gödel" makalesinde ustalıkla savunur. "Bilinçli bir varlık, Gödel'in yol açtığı soruları, bir makinenin yapamayacağı şekilde ele alabilir. Çünkü, bilinçli bir varlık hem kendi, hem de yaptıkları üstünde düşünebilir; ama yine de

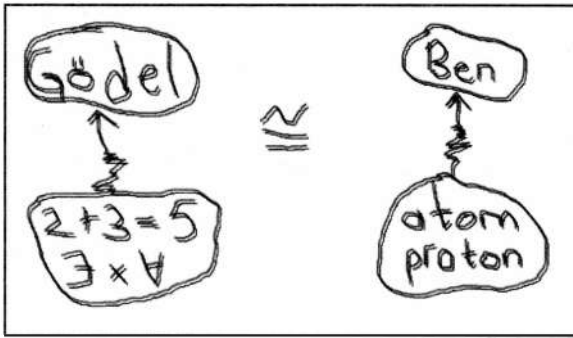
işi yapandan farklı bir şey değildir ... Bir makine, yaptığı işi düşünmeye muktedir kılınabilir. Ancak bunu kendisi de değişmeden 'dikkate alamaz'; yani artık 'yeni bir parça' eklenmiş bir makinedir. Buna karşı, ... şuurlu bir akıl ... hiçbir yeni parça gerektirmeden ... kendisi üzerinde düşünebilir."

Gödel'in eksiklik teoremleriyle iyi şeyler yapmadığını savunanlar da vardır. İlahiyat ve bilim konusunda sıkça yazılar yazan Stanley Jaki'ye göre Gödel kâinat hakkında bir anlayış edinmemizi engellemiştir. Jaki'nin söylediği ez cümle şudur: Matematiksel bir ispatın kendi tutarlılığını ispat etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu tutarlılık olmadığı zaman evreni açıklamada yeterli olmayacaktır. Burada Jaki'ye sormak istediğim soru, matematik bir ispat hakkında onun evreni açıklayamadığını düşündüğünüz zaman yine onu en azından matematik bir ispatla veya daha üst bir ispat kullanarak (tabii varsa) çürütmek gerekmez mi? Matematiğin insanoğlunun bu güne kadar ulaştığı en büyük müktesebat olduğuna inanmazsanız o zaman Jaki haklıdır diyebilirsiniz. Gödel'i ve teoremlerini "tesadüfi" zemine oturtan Chaitin'dir. Yani 1987 senesinde açıkladığı Algoritmik Enformasyon Teorisi ile Ω sayısının (Turing makinesinin durma olasılığını ifade eden sayı) hesaplanamaz olduğunu ispat etmiş ve Ω sayısının tesadüfi olduğunu göstermiştir. Chaitin, matematiksel doğruların dayandığı mutlak bir sebep olmadan tesadüfi olduklarını ispatlamış oldu. Bir misal vermek gerekirse bilgisayar işlemcisinin daha iyi nasıl çalışıp çalışmayacağına dâir algoritmanın en iyi algoritma olup olmadığını hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Maurice Merleau-Ponty'nin "Algılanan Dünya" ile ilgili metninde; "Dünyayı biz duyularımız ve duygularımızla algılıyoruz ve ilk bakışta en iyisi buymuş gibi geliyor bize. Dünyayı anlamak için araçlar kullanıyoruz ve algıladığımız dünyayı açıklığa kavuşturmak için de harcadığımız çabanın bir hududu yoktur." Buradan hareketle ironik başlığımıza isnaden şunu da söyleyebiliriz: Gödel yaptığı bu ispatlarla her zaman eksik bir şeylerin kalacağını söylüyor ve o eksikleri de araştırmaya devam ettiğimizde başka eksikler neşv-û nema bulacak ve biz yine o eksiklerin peşine düşeceğiz. Yani rekürisif ve aynı zamanda tuhaf bir döngünün içinde yitip gideceğiz. Korkmayın, yitip gitmekten kasıt döngünün başına gelmektir. Yani geldiğimiz yere tekrar gideceğiz.

Gödel, dünya görüşlerini metafiziğe (Din'e) uzaklıklarına göre bir cetvel üzerine yerleştirir. En solda yani metafizikten en uzakta, şüphecilik, materyalizm ve pozitivizm yer alır. En sağda ise spritüalizm, idealizm ve teoloji yer alır. Materyalizme göre her

şey anlamsızdır, ölüm mutlak yok oluşturu; teolojiye göre ise her şey'in bir anlamı vardır. Gödel, felsefenin Rönesans'tan beri sağdan sola doğru kaydığını ifade eder. Matematikğin *a priori* doğası gereği sağda olmasıyla Felsefede sola doğru gerçekleşen hareketlenme arasında doğan bu gerilimden bahseder. Gödel'e göre matematik uzun bir süre felsefede gerçekleşen hareketlenmeden etkilenmedi. Ta ki 20.yy'ın başında matematikte ortaya çıkan paradokslara kadar. Bu paradokslar, şüpheci ve ampiristler tarafından matematikte sol bir başkaldırı olarak abartılmıştır. Hâlbuki bu paradokslar matematikğin merkezinde değil, matematikle felsefenin sınırlarında gerçekleşmiştir. Paradoksların daha sonraları çözümlmesine rağmen matematikçiler bu başkaldırıya kendilerini kaptırmışlardır. Hilbert zamanın sol ruhuna uygun olarak sezgi, metafizik ve hakikati inkâr etti. Ama ispatın tutarlı bir temele dayandırabileceğini ve her sorunun bir cevabının olabileceğini de belirtmişti. İşte Gödel de tam da burada sağa uygun olan matematikğin sola kaydırılamayacağını ispatlamış oldu. Gödel'e göre orta yolu bulmak için yapılması gereken şey; matematiksel kavram, nesne ve aksiyomların tanımlarını vermeden anlamlarını vermektir. Doğru anlamını vermek için de yoruma ihtiyaç vardır. Yani, yüklediğimiz doğru anlamın kâinattaki bir "şey" ile haritalanabiliyor olması gerekir. Tuhaf bir döngü içerisine girse de olur. Tabi haritalandığı zaman muhakkak eksik bir tarafı olacaktır. Bu da hayatın her zaman tam olmadığını, bizim algılarımıza göre eksik taraflarının olduğunu ve hiçbir zaman mutlak tutarlı olamayacağını gösterir.

Anlatılmak istenenleri temsilen:



Sonuç

Gödel'in çalışmasından çıkan sonuç matematikğin mutlak sınırlarının çizildiği anlamına gelmiyor. Zannedildiği gibi Gödel mutlak olan matematik yapıyı yıkıp yerine tutarsız bir sistem inşa etmemiştir. Aksine matematikçi zamanın dikenli hudutlarının arkasına taşınmayı başarmış, yani onu metafizik âleme taşımıştır. Sanki Tanrı bize sürekli yeni "şey"ler veriyor, biz de onları yorumluyoruz. Platoncu olan

Gödel açısından şöyle bir yorum getirilebilir: Eğer matematiksel nesneler bizim tanımlarımızdan ve inşamızdan bağımsız olarak var iseler matematikte karar verilemezliğe, tam olmamaya neden, matematikğin kendisinden ve nesnelerinden kaynaklanmayabilir. Mesele bizim matematikğin nesnelerini aksiyomatikleştirmemizdeki sınırlardadır. Gödel'in sıkı bir Platoncu olduğunu ve metafiziği önemseydiğini de dikkate alırsak; matematikte sezginin hiç bitmeyeceğini -dolayısıyla hayatta da- bu işlerin temelde inanıp inanmama meselesi olduğunu bize matematik yoluyla anlatmak istemiştir. İnanırsanız $2+3=5$ eder; lâkin inanmazsanız $2+3$ hiçbir zaman 5 yapmaz! İnanmayan akıl sahipleri olabilir mi?

"Düşmemek için vesveseye/İtibâr eyleyesen Riyaziye'ye"

Tuhaf döngüler işte!

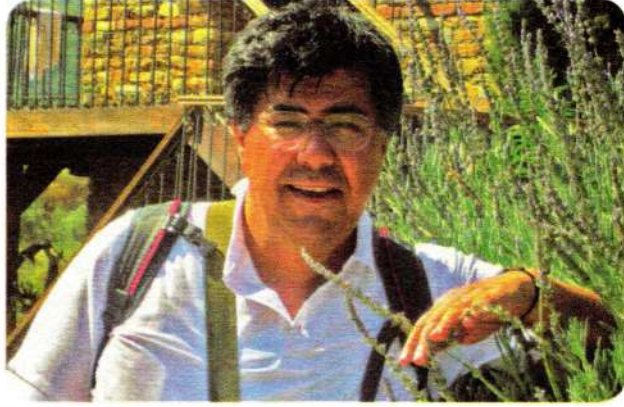
Kaynaklar

1. "Matematik Belası" Üzerine Matematik Felsefesinde Köşe Taşları, Bekir S. Gür, Nesin Matematik Köyü yayınları, 2012.
2. 20. Yüzyıl Felsefe Tarihi, Christian Delacampagne, İş Bankası Yayınları, 2010.
3. Akhın Gözü, Douglas R. Hofstadter-Daniel C. Dennett, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009.
4. Aritmetiğin Temelleri, Gottlob Frege, YKY Yayınları, 2008.
5. Batı Biliminde Dönüm Noktaları, Peter Whitfield, Küre Yayınları, 2008.
6. Bilgisayar ve Beyin : "Bilgi İşleyen Makine Olarak Beyin" Toplantıları, Pan Yayıncılık, 2. basım, 2012.
7. Bilim Tarihi, Colin Ronan, Tübitak Yayınları, 4. Basım, 2003.
8. Douglas R. Hofstadter, Gödel Escher Bach, Pinhan Yayınları, birinci basım, 2011.
9. Felsefelogos Dergisi, Matematik Felsefesi, sayı 49, 2013.
10. Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç, Tevfik Alıcı, Metis Yayınları, 2013.
11. Gödel Kanıtlaması, Ernest Nagel- James R. Newman, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 3. basım, 2010.
12. Gödel, John L. Casti-Werner DePauli, Kabcacı Yayınları, 2004.
13. John D. Barrow, Olanaksızlık (Bilimin Sınırları ve Sınırların Bilimi), Sabancı Üniversitesi, İkinci Basım 2009.
14. Kısa Matematik Tarihi, Dirk J. Struik, Doruk Yayınları, 2002.
15. Kurt Gödel- Collected Works, Solomon Feferman, New York: Oxford University Press, 2001.
16. Matematikğin Seyir Defteri, Philip Davis- Reuben Hersh, Doruk Yayınları, 2002.
17. Matematik Felsefesi, Derleyen Bekir S. Gür, Kadim yayınları, 3. basım, 2011.
18. Matematik Felsefesi, Stephen F. Barker, İmge Yayınları, 2003.
19. Matematik Tarihi, Marcell Boll, İletişim Yayınları, Dördüncü Basım, 2011.
20. Matematik ve Metafizik, Ahmet Ayhan Çitil, Alfa Yayınları, 2012.
21. Matematiksel Düşünme, Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, 5. basım, 2008.
22. Maurice Marleau-Ponty, Algılanan Dünya, Metis Yayınları, 3. basım, 2010.
23. Neden Nasıl Düşünürüz?, Jean-Pierre Changeux-Paul Ricouer, Metis Yayınları, 2009.
24. Philosophy of Mathematics: "An Introduction to the World of Proof and Pictures", James Robert Brown, Routledge yayınevi, Birinci Basım, 1999.
25. Principia Mathematica ve İlişkili Dizgelerin Kararlaştırılmayan Önermeleri Üzerine, Kurt Gödel, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.
26. Roger Penrose, Kralın Yeni Usu, Tübitak, 1998.
27. The Road to Reality, Roger Penrose, Jonathan Cape yayınları, Birinci Basım, 2004.
28. Yapay Zekâ, Blay Whitby, İletişim Yayınları, Birinci Baskı, 2005.
29. Yapay Zekâ, Cogito dergisi, YKY yayınları, sayı 13, 1998.



PROF. DR. DOĞAN GÖÇMEN İLE SÖYLEŞİ

SÖYLEŞİ: OLCAY YILMAZ



Olca Yılmaz: Merhaba, öncelikle söyleşi teklifimizi kabul ettiğiniz için teşekkürler. Düşünbil okuyucularının sizin gibi değerli bir akademisyeni tanımaları bize mutluluk verecektir. Söyleşiye hızlı bir giriş yapıp hemen sorumu sormak istiyorum: Öncelikle çocukluğunuzdan başlamak istiyorum; nerede doğduğunuz? Hangi kültürel ortam içerisinde büyüdünüz?

Doğan Göçmen: Aslen Gaziantepliyim. Gaziantep'in Aşağı Kayabaşı köyünde doğdum. Köy Yavuzeli ilçesine bağlıdır. O zamanlar "gitmesem de gelmesem de, o köy bizim köyümüzdür" türünden bir köydü. Orta öğreniminin büyük bir kısmını Türkiye'de görmüş olsam da, sanırım orada yaşadığım hayatın yoğunluğundan olacak, kişiliğim ağırlıklı olarak Almanya'da şekillendi. Kendimi aynı zamanda Münihli ve Edinburghlu olarak görürüm. Akademik öğreniminin yarısı Hamburg'da diğer yarısı da Edinburgh'da geçtiği. Almanya'da 1980'li yıllar büyük barış hareketlerin olduğu yıllardı. Her sokakta en az 40 50 kişiden oluşan bir, bazen daha fazla barış inisiyatifinin olduğu yıllardı. Babam okumayı yazmayı kendi başına öğrenmiş komünist bir işçiydi. Bunlar kişiliğimin şekillenmesinde, zamanla felsefi duruşumun oluşmasında doğal olarak belirleyici oldu.

O.Y.: Bir Almanya geçmişiniz var. Almanya'nın sizin için önemi nedir?

D.G.: Dedğim gibi kişiliğim aktif ve bilinçli bir şekilde Almanya'da şekillendi. Almanya'da okula gittim, bir teknik meslek öğrenimi gördüm. Bu dönemde almış olduğum eğitim, görmüş olduğum çalışma tarzı, insanların birbiriyle günlük hayatta kur-

dukları ilişkiler, hocaların öğrencileriyle kurdukları ilişkiler, öğrencilerini eşit ve özgür bireyler olarak ciddiye almaları, fabrika hayatı ve sonunda akademik öğrenim, sendikal mücadelelerin kazandırdığı zengin toplumsal yaşam deneyimi bunların hepsini Almanya'ya borçluyum. Hiçbir şey vermemiş olsa bile bana klasik Alman felsefesini öğretti. Bu bile kendi başına yeter aslında. Irkçılığa ve yabancı düşmanlığına karşı sol hareketin, barış hareketinin, sendikal hareketinin içinde olan insanların dayanışmalarıyla var olabildik oralarda. Bu dayanışmacı ruh bende her zaman çok canlıdır ve günlük hayatımı, düşünme tarzımı ve tüm ilişkilerimi belirliyor doğal olarak.

O.Y.: Sonra Türkiye'ye geri dönüş yaptınız. Bu geri dönüşün anlamı nedir? İki ülke arasında bir kıyaslama yapın deseydik ne derdiniz?

D.G.: Her şeyden önce günlük hayat çok saldırgan ve yıpratıcı Türkiye'de. Bana bazen herkes herkesle her an kavga etmeye hazır gibi geliyor. Herkes en azından hep didişiyor. **Zihniyet olarak çok kindar ve öç almayı sıkça bir erdem gibi algıladığımız kanısındayım.** Ayrıca günlük hayat çok curcunalı ve sesli. İş hayatının her alanında mobbing yuvaları, bıkırtıcı ve bezdirici ilişkiler oluşmuş durumda. İnsanın insan olarak insanların nezdinde pek değeri yoktur. İnsanların değerleri de çok kaygan ve ilkesiz bir anlayışı üzerine kurulu sıkça. Kısacası **toplumumuz tam Amerikanvari pragmatist bir toplum olmuş çıkmış.** Bu nedenle bu toplumun içinde alternatif toplum ve yaşam biçimleri oluşturmak çabası içinde olanlara karşı büyük saygım var. Bu söylediklerimden Almanya'da ve Avrupa'da hayatı günlük gü-

listanlık olarak gördüğüm anlaşılmasın. Almanya'da da ırkçılık çok yaygın örneğin. Hayat çok hızlı ve yoğun yaşanıyor. Fakat insanların günlük hayatlarında birbirleriyle ilişkilerinde felsefenin ve bilimlerin bize göre daha çok nüfuz ettiğini görüyoruz. Bu insanları birbirleriyle ilişkilerinde daha uygar, anlayışlı ve hoşgörülü kılıyor. Descartes'ın bir sözünün anlamını uzun yıllar sonra Türkiye'de yeniden yaşamaya başlayınca daha iyi kavradım. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'ni Latince'den Fransızcaya çeviren kişiye bir mektup yazar ve ona mealen söyleyecek olursak **'bir toplumda felsefeyle ilgilenenlerin sayısı ne kadar çoksa o toplu o oranda uygar olur'** der. Bizim toplumumuzda felsefeyle ilgilenilmesi gerektiği kanısı çok yaygın; fakat onunla gerçekten ilgilenenlerin sayısı çok az sanırım.

O.Y.: *Türkiye'deki Felsefe bölümlerini ve akademisyen profilini veya akademik ortamı nasıl değerlendirirsiniz?*

D.G.: Kabaca toplum neyse akademik dünyamız da odur dersek çok yanlış olmaz sanırım. 1970'li yılların akademiyasını ve yayınlarını biraz tanıma fırsatım olmuştu. Bugünkü halimizi o zamanla kıyasladığımızda sanki **araştırma, yayın ve ders niteliğinde büyük düşünüş var** gibi geliyor. Son otuz kırk yılda toplumumuz zihniyet, yaşam tasarımı ve tarzı bakımından çok ağındı. Akademiya da bundan payını almış durumda. Felsefe bölümleri de bundan muaf değildir. Fakat felsefe bölümlerine ve felsefecilere bu konuda büyük görevler düşüyor. Görebildiğim kadarıyla çoğumuz da bunun bilincindeyiz. Fakat bireysel rahatı tercih eden arkadaşlarımızın sayısı da az değil. Diğer taraftan araştırma ve yayın konusunda **nicelcilikçi yaklaşım** her alanda olduğu gibi felsefe de çok yaygın. Sistem bunun üzerine kurulu olduğu için sonunda çoğumuz puan, kariyer ve mevki peşindeyiz doğal olarak. Filozof olarak yaşamının gerçek anlamını unutuyoruz bundan dolayı. **Profesörlük alındıktan sonra üretkenlikte büyük bir gerileme oluyor ve felsefeci olarak geniş toplumsal alanda etkinliklerimize son veriyoruz çoğumuz.** Oysa tersi olması gerekir; çünkü akademisyen, günlük eserlerini profesör olduktan sonra verir veya vermesi gerekir.

O.Y.: *Mobbing son dönemlerde sıkça gündeme gelen bir konu. Akademide mobbing hakkında neler düşünüyorsunuz, bu konudaki fikirleriniz nelerdir?*

D.G.: Yukarıda da işaret ettiğim gibi iş hayatımızın hemen her alanı mobbing yuvalarına dönüşmüş durumda. İş profesyonel olarak planlayan ve yapan az değil. Öyle profesyonel ki insanın 'bunlar bunları ne

zaman öğrendi' diyesi geliyor. Ve çok kirli yöntem ve araçlarla çalışıyorlar. Sanki yememişler içmemişler mobbingcilik üzerine düşünmüşler. Görünüşte herkes mütevazı, hoşgörülü, yardımsever, samimi, dürüst vesaire. Fakat kanımca bunların hepsi özelikle akademiya'da sadece bir maske. Bu konuda Hobbes'un ayıktırıcı sözlerini hatırlamakta yarar var. Eğer 'insan insanın kurdudur' ve 'herkes herkese karşı savaş halinde' sözlerinin bir anlamı varsa, bu her şeyden önce akademiya'da gerçerlilik kazanmış durumda.

O.Y.: *Sizi daha çok Hobbes, Smith, Hegel ve Marx üzerine yaptığınız çalışmalardan tanıyoruz. Hegel'in (özellikle Türkiye'de) yanlış anlaşıldığını düşünüyor musunuz? Türkiye'deki Marksistler felsefeye ne kadar aşinalar?*

D.G.: Hegelci felsefe birçok bakımdan modern felsefenin üst uğrağıdır. Büyük sistematik ve sistem felsefesidir. Bu bakımdan Hegelci felsefeye dair çok farklı, hatta birbirine zıt yorumların oluşması son derece normaldir. Fakat klasik Alman felsefesi ve bunun üst uğrağı olan Hegelci felsefe de Fransız devriminin felsefesidir. Hegel bunu *Felsefe Tarih Üzerine Dersler*'inde açıkça söyler. Bu durum bu felsefeyi ideolojik kaygılara ve kavgalara konu olmaya daha açık hale getiriyor. Eğer bir yanlış anlaşılma var ise sanırım daha çok bununla ilgilidir. Örneğin **Hegelci felsefenin idealist bir felsefe olmadığı, dolayısıyla bu açıdan ona karşı Marx tarafından yöneltilen eleştirilerin bir anlamının olmadığı görüşü** son yıllarda arttı. Bunun bir yanlış anlaşılma kaynaklandığını düşünmüyorum. Hegel tüm felsefesini **ide kavramı** üzerine kurar. Diğer taraftan neredeyse Hegelci felsefenin tüm alımlama tarihinin ortaya çıkardığı başka bir gerçek var ki, o da Hegelci felsefenin sistemi ve yöntemi arasındaki zıt yönde işleyen **çelişkili yapısı** ile ilgilidir. Buna Friedrich Engels işaret eder. Sistem muhafazakardır ve 'Yaşlı Hegelcilere' kaynak oluşturur. Yöntem ise ileridir ve 'Genç Hegelcilere' kaynaklık eder. Bu tarihsel olarak kesinleşmiş bir bilgidir. Buna karşın Slavoj Žižek çıkıp Hegel'in sistemi ile yöntemi arasında ayırım yapmanın doğru olmadığını, dolayısıyla yapanların ciddiye alınamayacağını söylüyor. Her şeyi birbirine karıştıran bu anlayışın da bir yanlış anlaşılma kaynaklandığını kanısında değilim. Buna kulak asarsak şimdiye kadar olan tüm Hegel yorumlarını bir tarafa bırakıp bu konuda Žižek'in *Hiçten Daha Az*'ını okumamız gerekir. Bu da çok gülünç olurdu gerçekten. Son bir örnek daha verecek olursak; son yıllarda **Marx'ın Hegel'in sistemini tersine çevirdiği ve ayakları üzerine diktiği düşüncesi** de eleştiriliyor sıkça. Kanımca bu da basit bir yanlış anlaşılmanın ürünü değildir. Hegel'in

felsefesinin mirası uğruna kavga, o daha ölmeden başlamıştı. **Bugün de sorularımızın çoğu Hegelci sorulardır ve sorunlarımız onun belirlediği sorunlardır.** Örneğin modern toplumun en büyük sorunun yoksulluk ile zenginlik arasındaki uçurum bugün her zamankinden daha can alıcı bir sorundur. Sorunuzun ikinci kısmına şöyle kısa bir yanıt vermek istiyorum: Felsefe atlanarak bir şey olunmaz.

O.Y.: *Wittgenstein felsefesi üzerine bazı paylaşımlarınıza rastlıyorum. Wittgenstein üzerine yaptığımız bu sayıda Wittgenstein felsefesi üzerine neler söylersiniz?*

D.G.: Wittgenstein'i çok ciddiye almak ve alışılmış kalıplardan kurtularak okumak gerekir. Her şeyden önce **Wittgenstein, pozitivist geleneklerde, Schopenhaueri irrasyonel gelenek içinde ve postmodern felsefe çerçevesinde yorumlanmamalıdır.** Her büyük filozof gibi Wittgenstein da kendine hasdır ve felsefi arayışı felsefenin en temel ve en büyük sorusu olan 'varlık bilinç' ilişkisine dair sorusudur: 'varlık mı öncedir, bilinç mi?'. Bu soruya verilecek yanıtla göre ortaya başka bir dünya tasarımı ortaya çıkacaktır ki, her büyük filozof gibi Wittgenstein'in da böyle bir tasarım ortaya koyma çabası vardır. İşte, Wittgenstein'in felsefe tarihine büyük katkısı kendisini tam da bu noktada gösteriyor. **Wittgenstein gerçekçi bir filozoftur ve açıkça belirttiği gibi dünyanın mantıklı veya akıllı bir yapısının olduğundan hareket ediyor.** Hatırlayalım, Hegel de benzer bir belirlemeden hareket etmişti. Wittgenstein'in kendine haslığı nerede yatıyor o halde? Dünya tasarımına dili şimdiye kadar olduğundan çok daha fazla bir şekilde dahil etmiş olmasında yatmaktadır. Felsefenin bir başka büyük sorusu pratiğin felsefi bakıştan vazgeçmeden nasıl mümkün olacağı sorusudur. Diğer bir deyişle felsefeyi temel alan bir pratik nasıl mümkün olacaktır sorusudur. Şimdiye kadar felsefeciler bu soruya varlık ve bilinç ilişkisi çerçevesinde kalarak yanıt vermeye çalıştılar. Hatta Hegel felsefenin pratiğe dönüştürülmesi konusunda daha ileri gidemeyeceğini, gerisinin felsefenin veya genel bakış açısının ışığında her bireyin kendi işi olduğunu belirtir. Bu elbette yanlış değildir. Fakat **Wittgenstein felsefenin pratiğe dönüştürülmesi konusunda bir adım ileri gidiyor.** Felsefenin araçlarıyla elde edilen dünya tasarımının pratiğe dönüştürülmesi konusunda dilin işlevine dikkat çekiyor. Kant bu sorunu yargı gücüyle çözmeye çalışmıştır. Hegel, teorinin birebir olduğu gibi pratiğe aktarılamayacağını belirtip, vahşetle sonuçlanabilecek tarihsel tehlikelere işaret etmiştir. Dil, teorinin pratiği mümkün kılacak bazı somut pratik

önermelere dönüştürülmesi konusunda vazgeçilmez bir araçtır, hatta araçtan da öte teorik bilincin pratik bilince dönüştürülmesinde muazzam bir kaynaktır. Bu konuda Wittgenstein'dan önce Marx'ta, özellikle *Alman İdeolojisi*'nde bazı düşüncülerin olduğuna rastlıyoruz. Wittgenstein'in özgün katkısı bu soruyu ciddiye almış ve neredeyse tüm felsefi çabasını bunda yoğunlaştırmış olmasındadır. Verdiği her yanıt tatmin edici olmayabilir. Ama bu soruya yanıt arayanların Wittgenstein'i göz ardı ederek işe koyulabileceklerini düşünmüyorum. **Dil, felsefenin gerçekleşmesinde somut pratikten önceki son teorik adımdır.** Wittgenstein'in felsefi çabası ağırlıklı olarak bununla ilgilidir. Bu nedenle Wittgenstein'i postmodernist kuramcıların yaptığı gibi her şeyin merkezine dili alarak felsefe yapan birisi olarak görmekten kaçınmak gerekir. Wittgenstein, sadece dil felsefecisi değildir. Wittgenstein bir filozoftur.

O.Y.: *"İnsan insanın kurdu" mudur?*

D.G.: Sorunuza yanıtı yine Hobbes ile vermek istiyorum. Hobbes, insan insanın kurdu da olabilir, tanrısı da diyor. Modern insanın önüne, Rosa Luxemburg gibi iki seçenek koyuyor yani. Birbirlerinin kurdu olanlar ne yapar? Birbirlerini parçalarlar. Günlük hayatımız oyunlar, kumpaslar, kompolar ve entrikalarla dolu. Birçokları için bu artık bir meslek haline gelmiştir. Komplo teorilerinin hayatımızda bir yeri olmadığını ileri sürenler yanılıyor. Fakat diğer taraftan Hobbes, **insan insanın tanrısı da olabilir** diyor. Birbirlerinin tanrısı olan insanlar birbirlerine karşı nasıl davranırlar? Teolojik anlamlardan bağımsız olarak bakarsak, kısaca tanrı yüce olan anlamına gelmektedir. O halde, birbirlerinin tanrısı olan insanlar ne yaparlar? Birbirlerini tanrıları yüceltir gibi yüceltirler. Çoğu kez insanlar bunu yapmak ister ve arzular. Burada büyük mesele, insanların buna rağmen günlük hayatlarında bunu neden yapamadıklarıdır. **İnsanlar birbirlerini tanrı gibi yüceltmek isterken, neden zıddını yapıp birbirlerine birbirlerinin kurdu gibi davranmak zorunda kalırlar, neden birbirlerine yabancı ve yaban gibi davranırlar?** Hobbes'un *Leviathan*'ı bir nevi buna yanıt arar. Hobbes, sorunun kaynağını rekabetçi ilişkilerde görür. Rekabet bir savaş biçimidir ve savaş, Carl von Clausewitz'in işaret ettiği gibi politikanın başka araçlarla devamıdır. Rekabetçi anlayış bir erdem olarak kavranırsa politika ahlakın araçlarıyla devam ettirilmiş olur. Fakat Hobbes, rekabetçi ilişkilerin kökenini açıklarken soruna kaynaklık eden birkaç önemli konuya işaret etmekten öte gitmez. Marx, *Das Kapital*'i aynı soruya yanıt arar ve rekabetçi ilişkilerin kaynağını, işleyişini ve sonuçlarını bakışımızı ve bilincimizi beraklaştırıcı

tüm çıplaklığıyla önümüze koyar. İnsanların birbirleriyle mülkiyet üzerinden ilişkileneceği, daha somut olarak meta üzerinden ilişkileneceği insanları birbirlerinin kurdu yapar. Zira piyasa ve meta ilişkileri en bol olan şeyi bile kıtlaştırır. Bu ise insanları o kıt olarak algılanan şey uğruna savaş yürütmeye sebep olur. Bu bakımdan içinde bulunduğumuz toplum insanı istemese de insanın kurdu olmaya zorluyor. Fakat özellikle *Das Kapital*'in birinci bölümünde gösterildiği gibi meta ilişkilerinin derinlemesine analizi ve eleştirisi, insana insanın tanrısı olabilmesi için perspektifin ne olabileceğini gösteriyor.

O.Y.: *İdeolojiyi nasıl tanımlarsınız? İdeolojiler insan özgürlüğünü ne derecede etkiler?*

D.G.: Felsefe bir dünya tasarımı ortaya koymakla tüm insanlığa yaşamın anlamına dair bir öneride bulunur. Bu, nesnel ve evrensel olmak ve herkes için gerçek ve geçerli olma talebini içermek zorundadır. Dolayısıyla herhangi bir ideolojik bakış açısından bağımsızdır. Fakat mesele, bu dünya tasarımının pratiğe dönüştürülmesindedir. Dünyamız çıkar ilişkileri üzerine kurulu tabakalara ve sınıflara bölünmüş olduğu için, filozofun sunduğu dünya tasarımı bunların desteği ve direnişiyle karşılaşır. **Dünya tasarımı onu sahiplenenlerin ve karşı çıkanların elinde zorunlu olarak dünya görüşüne dönüşür.** İdeolojilerin kaynağı burada yatmaktadır. **Edmund Husserl**'in bu konudaki düşüncelerinin öğrettiklerinden hareketle bugün bunun ne yazık ki kaçınılmaz olduğundan hareket etmek zorundayız. İdeolojilerin sonunun geldiğine dair iddia, aslında çıkar ilişkilerine ve çatışmalarına göre yapılanmış ve şekillenmiş toplumu tabaklardan ve sınıflardan kurtarma talebini içerir. Bugün içinde bulunduğumuz toplumda ideolojilerin kaynağı ve işlevi budur. Filozof dünyayı ve yaşamı akıllı ve dolayısıyla anlamlı kılmaya çalışır. Onun bu çabasına karşı çıkanlar, ırasyonel olanın, destekleyenler ise akıllı ve anlamlı olanın taşıyıcısı olan toplumsal güçlerdir. Filozof bu konuda tarafsız kalamaz. Bu mesele onun için olmak ya da olmamak meselesidir.

O.Y.: *Modern Felsefe adlı kitabınızda Aydınlanma üzerine düşüncelerinizi ortaya koyuyorsunuz. Aydınlanma hakkındaki düşüncelerinizi kısaca anlatabilir misiniz? Aydınlanma felsefesi eleştirilebilir mi?*

D.G.: Aydınlanmacı felsefe elbette eleştirilebilir, hatta onun anlamı eleştiridir, eleştirel düşüncedir. Modern veya Aydınlanmacı düşüncenin kurucu babalarından **René Descartes**'in *cogito* ilkesinin anlamı budur. İnsan ya eleştirel düşünür ya da hiç düşünmez.

Aydınlanmacılık bütün bir insanlığın tüm tarihinin mirası olarak ortaya çıkmıştır. Özgürlükçü ve özgürleştirici bir düşünce ve çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Aydınlanmacılık, felsefi olmaktan da öte **büyük bir uygarlık ve kültür hareketidir.** Bugün insanlığın karşı karşıya olduğu büyük sorunlara yapıcı bir çözüm arayan kimsenin bu büyük mirası görmezden gelmesi veya ret etmesi mümkün değildir. Fakat her tarihsel hareket gibi Aydınlanmacılığın da doğal olarak tarihsel sınırları da vardır. Burada **Hegel**'in 'aşarak kapsamak' ilkesinden hareketle, yani tarihsel olarak aşılmış olanı geride bırakarak ve insanlığın 'reşit olmama' durumundan çıkması için atılacak yeni büyük adımlar tasarlanırken yardımcı olacak ne varsa sahip çıkarak yürümeğe gerekir.

Unutmayalım ki **Aydınlanma bir ilkedir aynı zamanda, bir düşünme ve yaşam tarzıdır.** Eleştirel ve özgürlükçü bir düşünce ve yaşam tarzıdır. Eleştirel ve özgürlükçü düşünme ve yaşam tarzından vazgeçilmesi mümkün değildir. Fakat yeniden formüle edilmesi gerekmektedir. Aydınlanmacılık bize bugün bu konuda eksikleriyle ve fazlalarıyla, doğrularıyla ve yanlışlarıyla yardımcı olabilecek en önemli kaynaklardandır. Kısacası, Aydınlanmacılığa tek yanlı yıkıcı postmodernist yaklaşımından ziyade diyalektik yaklaşılması, eleştirel ama aynı zamanda gelecek perspektifiyle yapıcı yaklaşılması gerektiği kanısındayım.

O.Y.: *Son olarak sizce filozof olmak veya felsefe yapmak nedir? Bu konuda neler söylemek istersiniz?*

D.G.: Felsefe dünyayı dünyaya, doğayı doğaya içkin açıklama çabasıdır doğrudur. Bu çabanın amacı, insanın bir tür olarak doğada ve bir birey olarak toplumda özgürlüğünü temellendirmek ve gerçekleştirmektir. Bunu **filozof bütünlüklü ve tutarlı bir dünya tasarımı ortaya koyarak** yapar. İnsanlık tarihinde büyük dünya tasarımları, insanlığın özürleşmek için büyük atılımlar yapmak zorunda olduğu ve yaptığı dönemlerde ortaya çıkar. Bugün insanlık böyle büyük bir atılım yapmak gereksinimi ile karşı karşıyadır. Artık insanlıktan öte gezegenimizin ve canlı organizmanın geleceği bu atılıma bağlıdır denebilir. Bu bakımdan bugün filozof olmak ve felsefe yapmak, böyle bir çabanın içinde olmak ve her türlü bencilliği ve dar görüşlülüğü bir tarafa bırakıp bu yönde yapılan her türlü çabaya destek vermek anlamına gelmektedir.

O.Y.: Bu güzel söyleşi için teşekkürler.

D.G.: Ben teşekkür ederim.



“BU SINAVDA ÇIKACAK MI?”: EĞİTİMDE FELSEFEYE DUYULAN ACİL İHTİYAÇ

CHARLOTTE BLEASE

ÇEVİRİ: ŞEBNEM ERTAN



by James Abbott McNeill Whistler

Felsefi sorgulamanın zorlayıcı ve hatta tehlikeli olduğuna yönelik inanış aslında eğitim sistemimiz hakkında bir şeyler söylüyor.

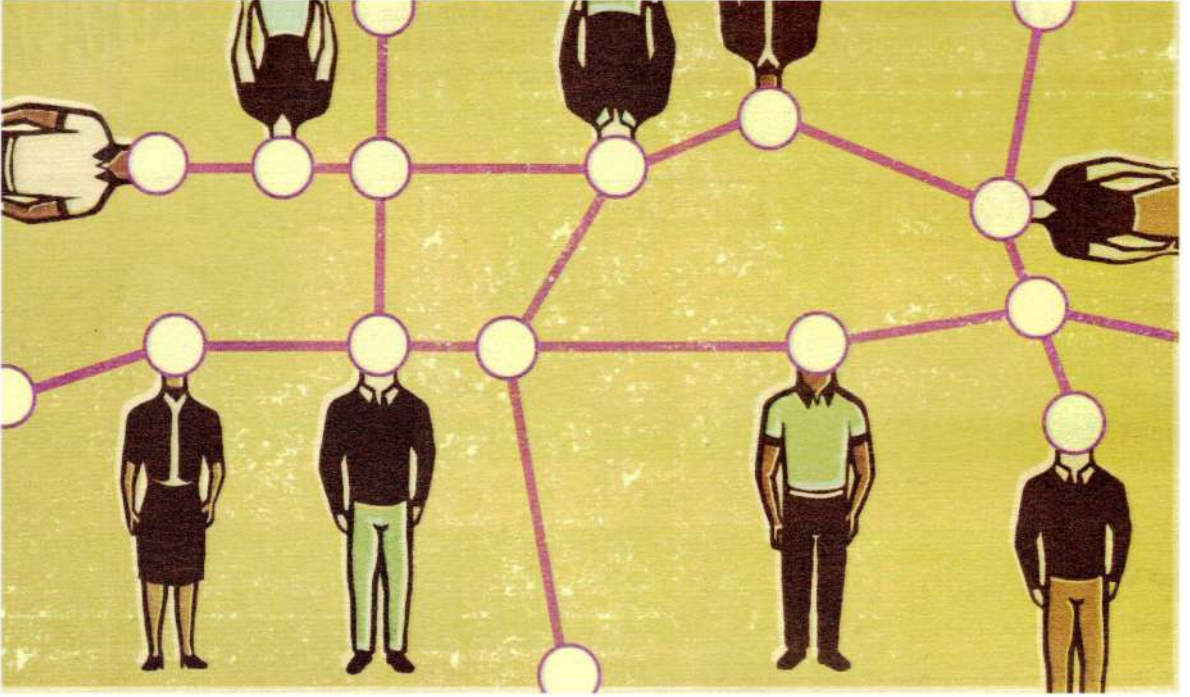
Günümüzde, akıllı telefon sahiplerinin sayısı tuvalet erişimi olan insan sayısından daha fazla. İkisine birden sahip olan şanslı kesimin ise yarısından fazlası tuvalette telefon kullandıklarını itiraf ediyor. En zorlu bağırsak hareketlerine, Facebook'ta “layk”lamalar, sürekli kontrol edilen e-postalar eşlik ediyor! Kimse cep-boyu dostu olmadan hiçbir yere gidemez olmuş. Darwin'in Büyük Varoluş Zincirinde “insan” 3 inçlik ekranlardan ayrılamayan, başı öne eğik, iki ayaklı bir tür haline geldi.

Telefon bağımlılığı yetişkinlerde antisosyallığe, dikkat dağınıklığına veya yalnızca kişinin sıkıcı birine dönüşmesine sebep oluyorken, çocuklara çok daha büyük bedeller ödetiyor. Şaşırtıcı bulgular gösteriyor ki aşırı telefon kullanımı çocuklarda empati yoksunluğuna yol açıyor. İnternette çok zaman harcayan çocuklar başkalarının duygularını anlamakta ve kendi duygularını tanımlamakta oldukça başarısızlar. Ayrıca günümüzde

gençler yüz yüze konuşmak yerine mesajlaşmayı tercih ediyorlar. Telefonlarına rahatsızlık seviyesinde bağlı olan gençler düşünceleriyle baş başa kalmak için vakit bulamıyorlar, oysa bu yalnızca kitler kişiliğın ve yaratıcılığın gelişiminde önemli rol oynuyor.

Peki, bu gençleri ‘fotoğraf pazarlamaktan’ derin sorgulamalar yapmaya, saçma sapan emoticonlardan uzaklaşıp bireysel diyaloglar kurmaya nasıl ikna edeceğiz? En azından okullarda bu konuda bir yardımcımız var: Felsefe. Felsefe, öğrencileri büyük düşünceleri konusunda cesaretlendiriyor.

Okullarda felsefe nasıl öğretiliyor ki? Felsefe eğitimi, merakın ortaya çıkarılması üzerine kurulu, derin bir oyundur –ve herkes içindir!-. Öncelikle, çocuğın daha önce sormaya cesaret edemediğı, hatta sormasının yasak olduğunu düşündüğü sorular sorma şansı tanır. “Eğitimin amacı nedir?”, “Herkes eşit midir?”, “Neden otoriteye saygı duymalıyız?” Daha da ileri giderek öğretmenlerin bütün bu soruları cevaplayamayacağını ve doğru cevapların Google’da bulunamayacağını gösterir!



Yıkıcı ve Tehlikeli

Felsefe okullarda anarşiye sebep oluyor gibi gözüküyor. Felsefi sorgulamanın yıkıcı ve tehlikeli olduğu inancı, eğitim sistemimizin durumu hakkında ipuçları taşıyor aslında.

“Performans temelli, kaliteli bir eğitimden bizim eksikimiz ne?” diye soracak olursak, cevap “derin düşünme” olacaktır. Felsefenin geliştirdiği yetenekler garip bir biçimde hala yaygın eğitim sistemlerinde görmezden geliniyor. Çocukların düşünme ve tartışma alanına sahip olmaları onlara özgürce keşfetme ve muhalefet olma olanağı tanır. Öğrencilerin klasik sorusu olan “Bu sınavda çıkacak mı?” dışında sorular sorabilme cesareti bulduğunu bir düşünsenize!

Öğrenciler felsefeyle uğraşırlarken, mesela “Cinayetin haklı olduğu durumlar var mıdır?” gibi sorular sorarlarken bir söz-voleybolu oynarlar aslında. Fikir sunarlar, geçici çözümler bulurlar, iddialarını savunmak için örnekler ve karşıt görüşlerden söz ederler. Cevap vermeyi, mantıklı eleştirilerde bulunmayı ve inandıkları şeyleri değerlendirmeyi öğrenirler.

Diğer derslerden farklı olarak felsefe “üst bilişsel” (metacognitive) bir konudur, yani “felsefe yapmak başkalarının nasıl sorguladıklarını incelemektir” de denebilir. Filozof olmak diğerlerinin nasıl düşündüklerini, nasıl yanıtlar verdiklerini analiz etmeyi gerektirir. Bir başka deyişle; aynı

anda hem antrenör hem de sporcu olabilmek gerekir. Karşıt görüşleri anında red mi ediyoruz? Bireylerin katkılarını kişisel sebeplerden ötürü bastırıyor muyuz?

Felsefe “entelektüel alçakgönüllülüğü” geliştirir, rahatsız edici olmadan reddedebilmeyi öğretir ve zor sorular sorabilme cesareti aşılar. Ve belki de en önemlisi, belirsizliğin gri spektrumunu algılamayı ve kabul etmeyi öğretir.

Seçmeli Değil

Felsefe öğretmek için bolca çalışmalı, zaman ve çaba harcamalı insan. Eğer çocuklara nasıl öğreneceklerini anlatmak ve onlara hayatları boyunca sürecek bir merak aşlamak istiyorsak felsefeyi bir seçenek değil, bir zorunluluk olarak görmeliyiz.

Bu alanda tek olan İrlanda, yaptığı eğitim reformlarıyla felsefeyi şimdiye kadarki en yüksek konuma getirmiştir. 2014’te ekonomik krizin başlangıç zamanlarında cumhurbaşkanı Higgins, Etik İnişiyatifi tarafından, ‘Toplum Olarak Nelere Değer Veriyoruz?’ konulu ulusal bir tartışmaya davet edildi. Higgins konuşmasında eğer demokrasi destekleniyorsa; aktif, özgür düşünceli vatandaşlara ihtiyaç duyulacağını ve felsefe eğitiminin amacının bunu sağlamak olduğunu tekrar etti. Sıradan bir uzlaşma ortamında özgür düşünceler yok oluyorken, felsefe bu probleme panzehir olabilir.

Kaynak: Irish Times



Foucault Sempozyumu
Yer: Demonti Otel / Ankara
Tarih: 22-23 Ekim 2016
akademi.dusunbil.com

Michel Foucault (15 Ekim 1926 - 25 Haziran 1984), Fransız düşünür, sosyal teorist, tarihçi, edebiyat eleştirmeni, antropolog ve sosyolog. 15 Ekim 1926'da Poitiers'de doğdu. Deliler, ona göre toplumun daimi doğrularına uygun hareket edemeyen bireylerdir. Toplumun genelini bir oda içerisinde gören Foucault bütün düşüncelerin, hareketlerin bu daimi doğrular çerçevesinde yahut kısılacı altında ortaya çıktığını iddia eder.



V. Bilim ve Felsefe Kampı
Karaburun - İzmir 2016
Detaylı bilgiyi Temmuz ayı içerisinde
akademi.dusunbil.com adresinden edinebilirsiniz.

Doğa yürüyüşleri, seminerler, dramalar, deniz oyunları, tarihi geziler, söyleşiler...

Karaburun'un el değmemiş doğasında
bilim ve felsefe tadında görüşmek dileğiyle...



GodFather Dergisi Sayı: 3
Sine Teori Dergisi
Temmuz-Ağustos 2016
godfather.dusunbil.com

GodFather Dergisi bu sayısını **sansür** konusuna ayırdı.
Nitelikli makalelerin yanı sıra sinemaya dair birçok konuyu yeni sine-teori dergisinde bulabilirsiniz. Seçkin kitabevi ve D&R mağazalarında...



Libido Dergisi Sayı 21 Çıktı
Seçkin Kitabevleri ve
D&R mağazalarında...

İçindekiler, Abonelik ve Eski Sayılar Sipariş:
<http://kitap.dusunbil.com/urun/libido-dergisi-sayi-21/>

Web: libidodergisi.dusunbil.com
İletişim: libidodergisi@gmail.com

Descartes'dan Lacan'a Öznenin Konumu
Descartes ve Lacan'da Özne
Psikanaliz Bir Anti-Hümanizma Mıdır?
Jacques Lacan'ın Kaygı Semineri Üzerine
Çocuk Analizi ve Bilinç Dışı Fantezi Mefhumu
Inception Üzerine Bir Deneme
Zizek'in Lacan'a Baktırdığı Kahve Fali
Söyleşi: Alain Badiou

KAMPANYA

KITAP.DUSUNBIL.COM



FİLOZOFLAR SETİ

Düşünbil Sayı 36-48-50-51 (4 Sayı)

İNDİRİMLİ 35 ₺ - KARGO BİZDEN

KITAP.DUSUNBIL.COM



FELSEFEDE KAVRAMLAR SETİ

Düşünbil Sayı 32-35-37-43-45-46-47-49 (8 Sayı)

İNDİRİMLİ 60 ₺ - KARGO BİZDEN

KITAP.DUSUNBIL.COM



DÜŞÜNBİL ESKİ SAYILAR SETİ

Düşünbil Sayı 23-31-32-33-34-35-36-37-38-39-40-41-42-43-44-45-46-47-48-49-50-51-52 (20 Sayı)

İNDİRİMLİ 125₺ - KARGO BİZDEN



LACAN SETİ

Jacques Lacan ve kavramlarına başlamak için
dizini için seçtiğimiz en adet özel kitap

İNDİRİMLİ 160₺ - KARGO BİZDEN



KAMPANYA

Libido Sayı 15-16-17-18-19-20 (6 Sayı)

İNDİRİMLİ 45 ₺ - KARGO BİZDEN

IV. MİTOLOJİ GÜNLERİ

düşünbil

DETAYLI BİLGİ YAKINDA
akademi.dusunbil.com