

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>



CİHAN CAMCI

Felsefi Metinler: Heidegger'le Düşünmek



Felsefi Metinler: Heidegger'le Düşünmek

Prof. Dr. Cihan Camcı

Sentez Felsefe Kitapları e-kitap: 2
Referanslar Serisi: 2

©Felsefî Metinler: Heidegger'le Düşünmek
Cihan Camcı
Sentez Yayıncılık 2020

Bu kitabın yayın hakları Sentez Yayıncılık'a aittir.
Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz,
hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayınlanamaz.

ISBN 978-625-7906-13-5

1. Basım: Sentez Yayıncılık
Bursa Aralık 2020

Kapak ve İç Düzen
Sentez

Erişim Adresi
www.sentezyayincilik.com

SENTEZ

YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi Sokak No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdogitim.com.tr www.kitap16.com
Sertifika No: 14399
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Felsefi Metinler: Heidegger'le Düşünmek

Prof. Dr. Cihan Camcı



SENTEZYAYINCILIK®

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://fantezy.org>

Cihan Camcı

Doğum Tarihi: 04- 01- 1966

Doğum Yeri: İzmir

Medeni Hali: Evli

Unvanı: Profesör Doktor

İlgi Alanları: Fenomenoloji, Varoluşçuluk, Sanat Felsefesi, Dil Felsefesi, Sinema, Edebiyat, Kimlik, İkinci Yeni

Yabancı Dil: İngilizce çok iyi derecede; Almanca Temel Düzeyde

Eğitim Durumu: Prof. Dr. Cihan Camcı, Lisans derecesini ODTÜ İngilizce Öğretmenliği bölümünde, doktora derecesini de ODTÜ Felsefe bölümünde tamamlamıştır. Çeşitli burslarla, bütünleşik doktora bursiyeri olarak Essex üniversitesinde 1 yıl, ziyaretçi akademik olarak çeşitli ülkelerde 3'er ay

süreyle çalışmıştır. Şu anda Akdeniz Üniversitesi Gerontoloji bölümünde öğretim üyeliğini sürdürmektedir. Cihan Camcı'nın çok sayıda ulusal, uluslararası makalesi, çeşitli kitap bölümleri, Radikal gazetesi yorum bölümünde yayınlanmış gazete yazıları, sempozyum bildirileri, kitap çevirisi bölümleri ve kitap çevirisi editörlüğü ile- Heidegger'de Zaman ve Varoluş: Yaşamın Anlamı Onu Sayışımızdadır adlı bir kitabı vardır.

İÇİNDEKİLER

Giriş: Felsefe Bize Ne Söyleyebilir?.....	9
<i>Trajik.....</i>	<i>10</i>
<i>Komik.....</i>	<i>11</i>

BÖLÜM 1:

Aylaklık ve Zamansallık.....	13
<i>Giriş.....</i>	<i>13</i>
<i>1- Yolda Oluş ve Evde Olma Çabası Olarak Felsefenin Olanığı.....</i>	<i>14</i>
<i>2- Yolda Oluş ve Evde Olma Çabası Olarak Felsefenin Zamansallığı, Olanak Olarak Androjen ve Aylaklık</i>	<i>20</i>
<i>3- Sonuç.....</i>	<i>22</i>

BÖLÜM 2:

Özgün Bir Tutku Öyküsü: Kader	25
<i>Demirkubuz Sineması Üzerine, Kader'den Önce, Saplantının Varoluşsal Akıldışılığı, Kötülük.....</i>	<i>26</i>
<i>Saplantının Akıldışılığının Nedeni Olarak Travma, Derin Can Sıkıntısı ve Müziğin Derinliği.....</i>	<i>28</i>
<i>Kader, Trajedi ve Edilginliğin Mutlaklığı</i>	<i>31</i>
<i>Saplantının Akıldışılığının Kökeni: Orijinal Travmanın</i>	<i>33</i>
<i>Orijinal Travmanın Öncesi, Kaderin Henüz Çizilmediği Andaki Olanak</i>	<i>34</i>
<i>Orijinal Travmanın Etkisi ve Akrasia.....</i>	<i>35</i>
<i>Filmin Kader Anı, Orijinal Travmanın İlk Fark Edilişi.....</i>	<i>36</i>
<i>Psikanaliz ve Fenomenoloji: Freud, Haz İlkesinin Ötesi ve Orijinal Travmadan Kurtulma Çabası, Yineleme</i>	<i>38</i>
<i>Kader'in Kültürel Özgünlüğü, Absürt.....</i>	<i>40</i>
<i>Davidson, İrrasyonelin Rasyonel Boyutunda Zayıflığı Anlayışımız.....</i>	<i>42</i>
<i>Açılan Kapının Önünde</i>	<i>43</i>
<i>Sonuç Yerine: Kader'in Dilinin Özgünlüğü.....</i>	<i>45</i>

BÖLÜM 3:

Kazanın Fenomenolojisi	47
<i>Zamanın Kamusalılığı, Şimdi.....</i>	<i>48</i>
<i>Şimdinin Bulunuşunun Geçişli Yapısı, Açıklık</i>	<i>50</i>
<i>Dramatik Olanakın İlk An Deneyimi.....</i>	<i>50</i>

<i>Sonsuzun Duyulduğu Tutku Anı.....</i>	<i>52</i>
<i>Yeni Hayat.....</i>	<i>52</i>

BÖLÜM 4:

Cemal Süreya'nın Dizesinden Fışkıran Varoluş: <i>An Ki Fıskiyesi</i>	
<i>Sonsuzluğun.....</i>	<i>56</i>
<i>1. An ve Mevcudiyet İlişkisi.....</i>	<i>56</i>
<i>I.I. Şimdi ve Sonsuzluk, "An ki Fıskiyesi Sonsuzluğun"</i>	<i>56</i>
<i>I.II. Sonsuzluk – An İlişkisi.....</i>	<i>59</i>
<i>I.III. Zamanın Sayısal Karakterindeki Açıklık.....</i>	<i>60</i>

BÖLÜM 5:

Heidegger'in Hobbes Eleştirisi: Varlığın <i>Copula</i> Olarak İkili	
<i>Yapısı</i>	<i>62</i>
<i>Hobbes'un Copula Anlayışı ve Copula'nın Şeylerin Neliğini Dolaylı</i>	
<i>Olarak Duyuran İşlevi.....</i>	<i>63</i>
<i>Heidegger İçin Varlığın Öznel Dile Getirilebilirliğin Kendisi Olarak</i>	
<i>Nesnel Yorumu</i>	<i>66</i>
<i>Dile Getirilebilirlik: Copula'nın Hem Ortaç, Hem de Koşaç Olarak</i>	
<i>İkili Varlık Yapısı.....</i>	<i>68</i>
<i>Sonuç.....</i>	<i>69</i>

BÖLÜM 6:

Heidegger'in Olanak ve Aşkınlık Kavramları Üzerine.....	<i>72</i>
<i>Kant'a Göre Gerçek Bir Masa ve Bir Mobilyacı Olarak Anladığımız</i>	
<i>Masa</i>	<i>74</i>
<i>Masanın Neliğinin Zamansal Bir Öncelik Olarak Algıdaki Olanığı ...</i>	<i>76</i>
<i>Zamanın Sayısal Düşünülmesi</i>	<i>77</i>
<i>Homojen mi, Heterojen mi?.....</i>	<i>78</i>
<i>Olanığın Matematiksel Yorumu olarak Sayılabilirlik ve El</i>	
<i>Altındalık, Zuhandene</i>	<i>78</i>
<i>Zuhandene: Tekabüliyeti Değil Bağlamsal, İşlevsel Oluşu Anlayış</i>	
<i>Zuhandene: Yönelimimizin Amacı Zamansal Bir Oluştur</i>	<i>80</i>
<i>Zamanla Düşünürken Hesaplayıp, Sayısız Sayarak Anlayışımız,</i>	
<i>Dalgınlık.....</i>	<i>80</i>
<i>Sayışımızda Sayılabilirlikle Uyumumuz, Bu Uyumdaki Orijinal</i>	
<i>Sayma Hali.....</i>	<i>81</i>
<i>Dasein Geleceğe Doğrudur</i>	<i>82</i>
<i>Sayılabilirliğin Gündelik Yaşamda Bize Açıklığı.....</i>	<i>84</i>

BÖLÜM 7:

Pragmatizm, Dil, Betimleyebilirlik ve Etik	<i>86</i>
---	------------------

1- Dilin Otonomi Kazanması, Wittgenstein, Tractatus ve Form-

<i>İçerik İlişkisi</i>	89
1-a) İndirgeycilik, Pozitivizm, Otonom ama İdeal Dil	91
2- Bütüncüllük ve Betimleyebilirlik: Hume'daki Ayrıma Quine'in Bakışı.....	94
2-a) Düşüncenin İzlenimle İlişkisi ve Olgudan Farkı: Hume...96	
2-b) Epistemolojik Eleştiri ve Etik.....	97
3-) Wittgenstein, Anlamın Bütüncüllüğünün Sınırı ve Pragmatist Anlam	98
4-) Semantik Bütüncüllükten Öznenin Bütüncüllüğüne.....	100
5-) Özgürlük mü Bütüncüllük mü?.....	103

BÖLÜM 8:

Derrida ve Politik Duruş	109
<i>Hiçlik, Dünyada-Oluş ve Derrida</i>	112
<i>Kanunun Önünde</i>	114
<i>Kararın Deliliği</i>	117
<i>Adalet ve Kurgu</i>	119
<i>İz</i>	120
<i>Sysphos ve Zorunluluk</i>	121
<i>Kurgunun Yeri</i>	123

BÖLÜM 9:

Ruhi Beyin Otel Her Zaman Loşur	127
<i>Can Sıkıntısı, Phusis'in Işınması</i>	129
<i>Bir Otel Kâtibi Olarak Ruhi Bey</i>	130

BÖLÜM 10:

Aynaya Nasıl Bakmalı? El Altındalık ve Kimliğin Ontolojik Ontolojik Olanığı	133
<i>Giriş</i>	133
<i>Dasein'in Kendisi Oluşu</i>	135

BÖLÜM 11:

Olanığı Olarak Özgürlük Etik İlişkisi	143
<i>Giriş</i>	143
<i>Guyer, Hoffman, Broad, Michalson ve Zeldin: Antinomilerdeki Paradoks</i>	145
<i>Benlik İdesi ve Düşünüyorum'un Zamansal Sınırı</i>	148
<i>Kozmolojik İdeler; Matematiksel ve Dinamik</i>	152
<i>Matematiksel Homojenlikten Dinamik Heterojenliğe</i>	153
<i>Doğanın Nedenselliğinin Önünden Doğa Nedenselliğine Etki</i>	156
<i>Aydınlanmanın Mirası: Doğa Yasalarından Bağımsızmış, Özgürmüş Gibi</i>	158

Teşekkür:

Bu çalışmanın yayınlanması için yardımını esirgemeyen Prof. Dr. Kadir Çüçen'e, Heidegger'in Hobbes Eleştirisi: Varlığın Copula Olarak İkili Yapısı adlı makalede çok önemli katkısı olan Senem Önal'a içten teşekkürlerimi sunuyorum.



Giriş: Felsefe Bize Ne Söyleyebilir?

Felsefe, pozitif bilimlerin bu kadar geliştiği bir zamanda ne söyleyebilir? Gelişmiş teleskopların karadeliklerin çekim gücünü gözleyebildiği, parçacık fiziğinin atom altı parçacıkları gözleyebildiği çağımızda felsefenin varoluşu anlama çabası hala anlamlı mı? Felsefenin hayatımıza etki etmesi için bütün o zor ve eski kavramları, gözümüzde büyüyen felsefe tarihini bilmeli miyiz sahiden? Öyle olmadan da felsefe hayatımızda bir fark yaratabilir mi?

Jaspers, *philosophos* sözcüğünün *sophos*, bilgeliğin sahibi olmak anlamından ayrılan, bilgeliğe yönelmişlik, bilgeliği arayış anlamında hala etkisini sürdürdüğünü söylüyor. Bilimsel bilgi-den ayrılan, bilimsel değil ama yorumlayıcı anlam arayışımız sürüyor. İnsanın varoluşun anlamını arayışı, bilimsel anlayışın ötesine uzanıyor. Biz de bu seminerlerde bu uzanışı yorumlayacağız. Varoluş sözüyle ne demek istediğimizi, zamanı hayal ederek yeniden düşüneceğiz.

Platon, *görünen o ki varlık, varoluş deyimini kullandığınızda uzun süredir ne demek istediğinizin farkındasınız. Biz de bir zamanlar onu anladığımızı düşünüyorduk, ama şimdi şüpheye düşmüş durumdayız* diyor.

Bilimsel bilgi, uzamda bir konumda ve zaman içinde anlamlıdır. Zaman, Kant'ın da *zaman her ne olursa olsun her türlü anlayışın önsel olanaklılık ufku*dur değişinde anlaşıldığı gibi, insan anlayışının ve gerçekliğin sınırlarını belirler. Her şeyi zamanla anlarız... İyi ama ya zamanın kendisini? Augustine'in *bana sor-*

mazsanız biliyorum; ancak sorduğunuzda bilmiyorum dediği zamanı nasıl anlarız?

Belki de varoluşun anlamı, bilimsel bilginin ötesinde zamanı duymaya yaklaştığımız bir deneyimdedir? Belki de felsefi arayış, zaten içinde varolduğumuzu duymanın arayışıdır? Bilimsel bir deneyim değil bu... Bilime alternatif de değil... Sanatsal bir deneyim...

Bu makalelerde varoluşun anlamını bir zaman deneyimi olarak, bazen trajik bir hâl, bazen de komik bir hâl olarak konuşacağız. Varoluş deneyimini, bazen edebiyatta, bazen sinemada, bazen bir performansta yakalamaya çalışacağız.

Trajik

Bazen Aiskylos'un *Oresteia* adlı oyununda Orestes'in annesini öldürmek üzereyken bir an duraksayışının trajik deneyimini, bazen Kafka'nın *Yasanın Önünde* öyküsünde taşradan gelen adamın traji-komik tereddütünü okuyacağız. Bazen Kierkegaard'ın yazgıyla aramızdaki mesafeyi kapatıp ona yettiğimiz ve bir an için onun önüne geçebilme olanağını düşlediğimiz bir *tutku*, *Passion*, anı olacak bu tereddüt... Bazen bu deneyimi, *tanışmadıkları halde el ele tutuşup ilk görüşte âşık olanlar gibi varoluş dansı eden bıyıklı erkeklere bu eşsiz ve kusursuz zamanın sırrını anlatmak isteyen, bunu hala bir türlü öpüşemeyen âşıkların kararsızlığıyla içimde yükselen öfkeli sabırsızlık, daha kesin ve daha derin bir tedirginliğe dönüştü. Şimdi, şimdi o geliyor, o derin ve gerçek şey şimdi yaklaşıyor duygusu* diye, betimleyen Orhan Pamuk karakterleriyle düşüneceğiz...

Bazen bu *tutku* anı, Zeki Demirkubuz'un karakterlerinde, Levas'ın mutlak edilgenlik ve teslimiyetle, bir tür de hazla içinde kaybolduğumuzu söylediği çile, *Passion* olarak önümüze gelecek... *Yedi saniye sonra ki bu onun yetmiş saniyesi olabilir, sanki nihai bir hedefi seyrederek gibi, bu anda donup kaldı yabancı* diyen De Quincey'de bu an, daha çok bir duraksama, *pause* anı olacak...

Bazen Cemal Süreyya'nın, *An ki Fıskıyesi Sonsuzluğun* dizisinde duyacağız bu anı... Bazen varoluşun unutulmuşluğunun anımsanışı, evde olma, yuvaya dönme anını düşüneceğiz. Herakleitos'un içinde her yıkınışımızda değiştiğini söylediği nehrin sularının, içinde aktığı akışın kendisini düşüneceğiz.

Komik

Novalis'in, *Felsefe her yerde evde olmayı arayıştır* diyor... Jaspers de, *felsefe yolda olmaktır*... Odesa, Yunan düşüncesinden kaynaklanan bu iki arayışın görkemli, yüceltilmiş kahramanıdır. Platon'un Sokrates'i ise, Odesa'nın trajik yolculuğunun aksine, Odesa'nın yolculuğunu ve evde olma çabasını hafifleterek yeniden yorumluyor.

Jacob Howland'ın, *Platon için ruh, Odesa gibi yerinden edilmiş, bedensel varoluşunda evinden uzak düşmüş, gurbettedir* diyor. İronistlerin en büyüğü olan Sokrates'i bu açıdan yorumlayacağız. Atina'dan hiç çıkmadan yaptığı yaşam yolculuğunu hafiflik ve komiklik olarak konuşacağız. Bu gezgin, aylak düşünürün hiçbir yerde olmadığı için hiç bulunamayacak olanı arayışının konuşacağız.



BÖLÜM 1:

Aylaklık ve Zamansallık

Giriş

Felsefenin bir yolda oluş, arayış olması, her yerde evde olmayı isteme ama hiçbir yerde evde olamaması ne demektir? Bu soruyu zamansal bir boyut olarak düşünebilir miyiz? Yaşlanma, yaşam boyu yöneldiğimiz amaçların bir tümlük olarak anlam kazandığı bir olanak olarak görülebilir mi? Sokrates'in arayışını bu bağlamda yorumlayabilir miyiz? Soruları, yani arayışı değişmeyen, yanıtları belirlenmiş halde bulunmayan felsefe, bu anlamda, yani yolda oluş ve evde olmayı arayış anlamında metafizik bir yorum olarak ele alınabilir. Metafiziği sistematik olarak Yunan düşüncesi ile tanıdığımızı kabul edersek, felsefi arayışın kökenini Yunan kültüründe aramak yanlış olmayacaktır.

"Felsefe yolda oluşturm" diyen Jaspers, bu sözün, *philosophos* sözcüğünün *sophos*, bilgeliğin sahibi olmak anlamından ayrılan, bilgeliğe yönelmişlik, bilgeliği arayış anlamında hala etkisini sürdürdüğünü söylüyor.¹ Felsefi bilgeliği arayış, aynı zamanda, insanın kendi varoluşunun, kendi hayat yolculuğunun da amacının anlamını arayıştır. Yolculuk imgesiyle anlatılan yaşam, kendini arayış, yolculuğun amacı olarak evde oluş ise, kendine erişmeyi, kendini bilmeyi imgelemektedir. Bu çok iyi bilindiğini varsaydığımız yolda oluş ve evde olmayı arayış imgelerini, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın girişinde kullandığı Platon'un bir sözündeki varlık, sein sözcüğünün anlamı ile paralel düşünebiliriz. Platon o alıntıda, *görünen o ki varlık deyimini kullandığınızda*

¹ Jaspers, K. *Felsefe Nedir?*, çev. Eyüboğlu, İ. Z., Say Yayınları: İstanbul, 2007, 12. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

uzun süredir ne demek istediğinizin farkındasınız. Biz de bir zamanlar onu anladığımızı düşünüyorduk, ama şimdi şüpheyeye düşmüş durumdayız diyor.² Biz de yolculuk olarak yaşam, evde olmayı isteme ve kendini arayış kavramlarını bildiğimizi düşünüyoruz; ama belki de bu kavramları, Heidegger'in bize gösterdiği orijinal yorum olanağıyla yeniden düşünmeliyiz.

Bu yazımızda yukarıda sınırlarını çizdiğimiz bu yorum olanağını, Sokratik arayışta zaman deneyimi bağlamında tartışacağız. Bunun için önce, Platon'un eros kavramını aşkınlık bağlamında tartıştığı *Şölen* diyaloguna bakacağız. Bu diyalogda Sokrates karakterinin, varoluşun, insan yaşamının amacının anlamını bedensel, sonlu sınırlarının ötesine yönelmişlik halinde deneyimlediğini göstereceğiz. Sokrates'in hiçbir yere gitmeden yolda oluş halinin ironik farkındalığını, bu farkındalığın, sürekli henüz gerçekleşmemiş bir olanak, prova hali olduğunu öne süreceğiz. Olanak halinin yolda oluşun kendisi olduğunu, kendini bilme ve evde olmayı arayışın bu olanağın hiçbir zaman gerçekleşmeyecek boyutu olarak anlamlı olduğunu göstereceğiz. Bunun için, Heidegger'in varoluşun ve insan yaşamının anlamının iççeliğini zamansal bir olanak olarak yorumlayışını kullanacağız. Son olarak, Sokrates'in varoluşun anlamını hafifleten karakterinin yaşlılıkla ilgisini kuracağız.

1- Yolda Oluş ve Evde Olma Çabası Olarak Felsefenin Olanağı

Yolda oluş ve evde olma çabasının, Heidegger'in yukarıda söz ettiğim zamansal olanağı, *Varlık ve Zaman*'ın hemen başlarında söylediği "Gerçeklikten daha üst bir aşamada durmakta olan *Olanaktır*; Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*" cümlesinin özetlediğini söyleyebiliriz. Heidegger'in bu cümlede, zamanın uzamsal olamayan, dolayısıyla geçmişten geleceğe geçiş halinde tasarlanmak zorunda olmayan bir boyut olarak, henüz gerçekleşmemiş bir olanak halinde deneyime açık olduğunu kast ettiğini görüyoruz.

² Heidegger, M. *Varlık ve Zaman*, çeviren, Kaan Ökten, Agora Kitaplığı: İstanbul, 2008, 6.

Bu olanağın Yunan kültüründeki yolda oluş ve evde olma yönelimi ile ilişkisini ve Sokrates'in bu olanağı karakterize ettiğini görmek için, önce Homeros ve Platon'a kısaca değinmeliyiz.

Yunan kültüründe yolda oluş ve evde olmaya doğru oluşun en etkileyici örneğini Homeros'ta görüyoruz. Homeros'un yol şiiirleri, destanları Yunan düşüncesinde derin bir etki yapmış, yolda oluş ve eve dönme arayışı olarak felsefi yorumlara ilham vermiştir. Filiz Cluzeau, Homeros'un tüm Yunan entelektüel yaşamını gibi Platon'u da etkilediğini, onu şiiirler yazmaya yönelttiğini anlatıyor.³ Daha sonra Sokrates'ten çok etkilenen Platon, söylendiğine göre tüm şiiirlerini yakmış ve Sokratik arayışa yönelmiştir. Platon Sokratik arayışı, yolculuğu, şiiire ve tragedyaya yeğlemiştir diyebiliriz. Platon ve büyük ölçüde onun yarattığı Sokrates'le birlikte, felsefenin varolanların ötesini arayış ve bu arayışın kendisi olarak bilgelik, aynı bağlamda yorumlanıyor diyebiliriz.

Jacob Howland, *noos*, ya da *nous*, akıl ve *nostos*, eve dönüş, evde oluş kavramları arasındaki etimolojik yakınlığı vurgulayarak, bu özdeşliğin altını çiziyor. Howland, *Platon için ruh, Odesa gibi yerinden edilmiş, bedensel varoluşunda evinden uzak düşmüş, gurbettedir* diyor. Ruh, *lamekânda* (no man's land), *ölümle yaşam arasında askıya alınmıştır. Felsefe, bu bağlamda, eve dönüştür* (home coming).⁴ Bunu, Platonik *anımsama* anlamında, orijinine, kökenine geri dönüş, eve dönüş anlamında yorumlayabiliriz.

Planinc, Sokrates'in uzun ve zorlu yolculuğunu Odesa'nın şamanik öğelerle dolu yolculuğuna benzetiyor; *Sokrates yeni Odesa, Atina da yeni İthake'dir* diyor.⁵ Ancak Sokrates, Odesa'nın aksine, coğrafi bir yolculuğa çıkıp, mesafeler kat ettikten sonra eve varmayı değil, zaten içinde olduğumuzu arayış anlamında yolda olmayı imler. Sokrates'in ironisi de budur... Bir gezgin olmasına karşın, Atina'dan -bir kez dışında- hiç çıkmamış, başka

³ Cluzeau, F. "Mythos'tan Bios'a Homeros (Homer: From Mythos to Bios)", *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, ss.943-969, 2016.

⁴ Howland, John. *The Republic, The Odyssey of Philosophy*, Paul Dry Books: Philadelphia, 2004, 49-51.

⁵ Planinc, Zdravko. *Plato Through Homer: Poetry and Philosophy in the Cosmological Dialogues*, University of Missouri Press: Columbia and London, 2003, 9.

bir yere gitmemiştir. O, "*Kaderin elinde rastgele ilerliyordur ataktos hopei tukhoi proienai.*"⁶

Planinc, Sokrates'in yolculuğunun amacını, *aklı nereye gideceğini bilmediği için amaçsız gibidir*⁷ diye tanımlıyor. Bu yorum bize, Sokrates'in aklının Odesa'nın aklı gibi araçsal bir yönelimsellik halinde olmadığını anlatıyor. Odesa kurnazdı. Aklını önündeki engelleri aşmak için bir araç gibi kullanıyordu. Odesa'nın yönelmişliği *philosophos*, bilgeliğe yönelmişlik, bilgeliği arayış değil, coğrafi bir konuma, İthake'ye, karısı Penelope'ye varmak için bir araçtı. Sokratik akıl ise araçsal bir yönelmişliği değil, yönelmişliğin, aklın kendisini, kendi içinde bir amaç olarak arayışı anlatıyor. Sokrates, bu yüzden kendisine doğru yolculuk yapmaktan, kendisini bilme arayışından başka hiçbir şey bilmiyordu. Kendisine, *Hala orada mı duruyorsun, hala aynı şeyi mi söylüyorsun* diyen gezgin Sofiste gülümsüyordu...

Bu gülümseyişindeki hafiflik, Sokrates'in aklının, *nous, nos-tos*, eve dönüş, evde oluş anlamında olduğunu, bulunmayacak olanı arayışının farkındalığını göstermez mi? Coğrafi konumda, *topos*'ta belirlenmiş bir amacı güden, sabit, statik bir yere ulaşmayı amaçlayan bir çoban değildi Sokrates. O, *a-topia*'nın, *a-poria*'nın çobanıydı. Varlığın çobanıydı.

Silvia Montiglio, yolların tanrısı Apollon'un amaçsızca dolaşan, evinden ırak düşmüş yersiz yurtsuzlara bir ev, şehir, polis, bir amaç verdiğini ama Sokrates'i, diğerlerinin aksine her türlü kesinlik, belirlenmişlikten ayırdığını ve yerleşiklikten gezginliğe geçirdiğini söylüyor.⁸ Sokrates'in *aporia*'sı, *poros*, *geçit*, *geçiş* kökeninden gelen, olumsuzlanarak geçitsizlik, aporos anlamına yakın, hangi geçide, yola gireceğimizin belirsizliğini, yol ağzını, yol çatını çağırıştırır. Hiçbir yere gitmemenin her yere aynı yakınlıkta hissetme olanağı olarak duyulabileceği bir yol ayrımı... Bir tür yerinde sayma... Geçişin, henüz şu ya da bu yolun geçidi olarak belirlenmemiş, hiçbir yolla sınırlanmamış hali...

Sokrates, tıpkı coğrafi bir yere gitme amacı güttüğümüzde yola çıkabilirliğin olanağını yitireceğimiz gibi, aklın kendisini

⁶ Platon, *Şölen*, 210, çev. Eyüp Çoraklı, Alfa Felsefe Dizisi: İstanbul, 2014.

⁷ Planinc, s. 9.

⁸ Montiglio, Silvia. *Wandering in Ancient Greek Culture*, University of Chicago Press: Chicago, 2005, 192.

dile getirmeye çalıştığımızda, dikkatimizi ereğimizin sınırlı menziline yönelttiğimizde ondan uzaklaşacağımızı, henüz yola çıkmamışlığın saflığını olanak, taslak, prova halini yitirmiş olduğumuzu anlatmak istiyordu.

Heidegger bu yerinde sayma diyebileceğimiz prova halinin, *içeriğidenlik*, *Innigkeit*, temel bir taslak, kestirim, *Grundriss* olduğunu anlatıyor.⁹ Her yol kat ediş, yarılma, Riss, bir prova, taslak, *Grundriss* içinde kalışı, eve doğru her yolculuk, zaten evde oluşu tuhaf bir biçimde içeriyor. Dolayısıyla yolda oluş *Wegsein*, evden henüz çıkmamışlıkta, içeridenlikte de, tuhaf bir biçimde kapsanan bir haldir. Sokrates'in ironisi tuhaflığın, *atopia*'nın farkındalığıdır.

Joel Alden Schlosser, Sokrates'in ironisinin aslında *atopia*'sı olarak anlamlı olduğunu düşünmemiz gerektiğini öneriyor.¹⁰ Tuhaflık, yabancılık, hiçbir yere ait olmamanın getirdiği şaşırtıcılık, geçişlilik, kayganlık, akışkanlık olarak da çevirebiliriz *atopia* kavramını. Bu sözcük, *tuhaf*, Sokrates'in kişiliğinde beklen-dik olanın ötesinde eyleme olarak betimleniyor.¹¹ Şaşırtıcılık anlamında Sokratik ironi, bilgeliğe erişmek için söylenmiş her sözün, atılmış her adımın aslında bizi bu amaca ne yaklaştırdığı, ne de uzaklaştırdığın ironisidir.¹²

⁹ ...*çatışma*, *Streit*, salt bir uçurumun / yarığın *Kluft*, çatlayıp açılıvermesi değil tersine, çatışanların birbirlerine ait olmalarının içeriğidenliğidir Yıldız, E., *Sanattan Hakikate: Heidegger, Van Gogh, Schapiro, Derrida*, Der-gah Yayınları: İstanbul, 2017, 167.

¹⁰ Schlosser, J., *What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement and the Politics of Philosophy*, Cambridge University Press: New-York, 2014, 12.

¹¹ Türkçe'de Arapça kökenli bir sözcük olan "tuhaf"tan türetilmiş olan "tuhafiye" sözcüğü alışılmadık, ilginç, renkli, aksesuar, takı, süs eşyası anlamlarına gelir. Dükkan çeşitlerinden biri olan tuhafiye dükkanının anlamı buradan, beklenmedik, sürpriz, şaşırtıcı anlamlarına doğru evrilmiştir. Tuhaf sözcüğü felsefede Platon tarafından ilk anlamını çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır. Örneğin, *Şölen*'de, Alkibiades arkasını döner dönmez birden Sokrates'i uzanmış yatıyorken görürverir ve çok şaşırır. Onun huyunun hep böyle beklenmedik, tuhaf bir yerde görünüşü olduğunu söyler. Platon, *Şölen*, 140.

¹² Tıpkı Kafka'nın *Şato* romanında kadastrocunun, yani uzamda belirgin işaretler koyarak sınır oluşturma amacında olan K.'nin amacına ne yaklaşabildiği, ne de ondan uzaklaşabildiği arayanı gör...

Bu bağlamda *atopia*, Sokrates'in aklımızın yönelimi, niyetsel-
liğin saflığı ile gerçekte yapıp ettiklerimiz arasındaki ayrımın,
yarılmanın, aynı zamanda aidiyet içerişini dehşetli değil, gülüm-
senecek bir hafiflik olarak anlatıyor gibidir. Diotima, Sokrates'e
onun *ho hegeumenos*'unun, yol gösteren ereğinin, bir yere varma
amacı olmayan, amaçsallığın kendisi olan *hon heneka*'sının, be-
densel sınırlarla ayrılmış olan güzellikleri değil, bedensel sınır-
ları aşan güzelliğin ontolojik boyutunu arayış olduğunu anlatır.¹³

Bu işte dosdoğru yol alan kişi, herhangi bir bedendeki gü-
zelliğin, başka bir bedendekiyle kardeş olduğunu kavramalı,
eğer biçimce güzel olanın peşine düşmek istiyorsa, bütün be-
denlerdeki güzelliğin bir ve aynı güzellik olduğunu akıl etme-
mesi büyük aptallık olur. Bunu idrak ettiğinde, tüm güzel be-
denlerin aşığı olmalı, küçümsediği ve önemsiz saydığı için de
bir tanesine beslediği bu şiddetli duygudan kurtulmalı. Bun-
dan sonra ruhlardaki güzelliğin bedendekinden daha değerli
olduğunu düşünmeli. ... her şeyin aynı soydan geldiğini, be-
densel güzelliğin çok da önemli olmadığını görmek zorunda
kalır.¹⁴

Sokrates, bütün gece yanında yatıp kendisini baştan çıkart-
maya çalışan Alkibiades'e direnişiyle, Platon'un Diotima'nın ağ-
zından anlattığı amaçsallığın kendisine yönelik olduğunu gösterir.
Her güzel bedende, tıpkı bir yere gitme amacı güttüğümüzde
yola çıkabilirliğin olanağını yitireceğimiz gibi, o bedeni aşan gü-
zelliğin ontolojik aşkınlığını yitireceğimizi anımsamalıyız. Her
beden, henüz ruhla beden ayrışmamışlığını, henüz uzamsal bir
boyut ile belirlenmemişliğin olanak, taslak halini anımsatır. Bir
bakıma yolculuğun olanağını bir *topos*'la sınırlandırmamayı,

¹³ Bu arayışı, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da kullandığını görüyoruz. Va-
lery'den çevirdiği *İncelemeler*'de, Valery'nin "Ben değişmeyen bir nokta-
nın etrafında döndüm"¹³ dediğini ve bunun Bergson'un, "Form hareket-
tir" deyişiyle ilişkisini görüyor. Tanpınar. A.H., *Toplumbilim*, sayı 20,
Bağlam Yayınları: İstanbul, 2006, sayfa 28. Yine Tanpınar'ın *Huzur*'da,
Mümtaz'ın "Tekrar sokağa çıkmak, tekrar başıboş yollarda yürümek, bir
takım insanlara çarpmak, otomobillerin altından güçlükle kurtulmak için
sokağa çıkmak, gayesiz hareket içindeki şeyleri koşturmak" Tanpınar.
A.H., *Huzur*, Dergâh Yayınları, 2017, s. 334; diye anlattığı deneyim de bu
arayışı çağırıştırıyor...

¹⁴ A.g.e, s. 149, 8, c.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

atopia'daki saflığı sembolize eder.¹⁵

Heidegger, Sokrates'in *Zugwind*, yani taslak, yolculuğa çıkmadan önce tasarlanan, geçici bir suret, rüzgârın önünde, henüz yola çıkmadan önce rüzgârı dinleyiş halinde (*Zugwind dieses Zuges*) olduğunu söylüyor.¹⁶ Düşüncenin, Yunanlıların evlerinden uzağa, gurbete götüren deniz rüzgârları gibi akışıdır bu ... Zamanın, geçişin kendisine, içine doğru esen rüzgâra kapılma hali... Sokrates de bu nedenle sürekli olanak halinde kalan, batının en saf düşünürüdür.

Simon Critchley bu ironiyi bir bakıma dikkatsiz, aylak bir hal olarak görüyor. İronistlerin en büyüğü olan Sokrates'in, "bir maskara, dalgın bir palyaço, *a laughing stock, an absent-minded buffoon*" olduğunu söylüyor.¹⁷

Roland Barthes da, Sokrates'in niyetselliğinin saflığını henüz belirlenmemişlik olarak görüyor ve Sokratik ironinin hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir prova olarak yönelimsellik içerdiğini düşünüyor. Barthes, Sokrates'in onunla söyleşenlerce *atopos* olarak tanımlandığını anlatıyor. "*Âşık özne sevilen varlığı "atopos", yani sınıflandırılmaz olarak, hep beklenmedik bir özgünlük olarak benimser* diyor.¹⁸ Buradaki *özgünlük, originalité* sözcüğünü, her bedenin kökensel birliğinin hiçbir bedenle sınırlandırılmayan, bedenleri aşan, Parmenidesçi düşüncedeki *Bir* olarak görebiliriz. *Tek, Bir*, henüz çok'a geçiş yapmadan önceki olanak, taslak, *Grundriss* halinde deneyimlenemez olandır. Ona doğru yolda oluş, zaten içinde olduğumuzu, evi arayış demektir.

¹⁵ Aslında bu tuhaflık, *atopia*, insan düşüncesinin saf halini, yani uzamda bir mesafenin yer değişikliğinin ölçüldüğü zamanın değil, saf zamanın içinde yolculuğunun birbirine karıştırılmasından başka bir şey değildir. Tıpkı Aşil'in kaplumbağayı geçemeyişini tuhaf ve anlaşılmaz buluşumuzun, zamanın bu iki boyutunu birbirine karıştırmaktan ibaret oluşu gibi...

¹⁶ Heidegger, *What is Called Thinking, Basic Writings* içinde, Routledge: London. 2002, 328.

¹⁷ Critchley, S., *Filozof Nedir?* çev. Utku Özmakas, *Varoluşçuluk, Fenomenoloj, Ontoloji, Çağdaş Felsefenin Macerası 1* içinde, editör Güçlü Ateşoğlu, Belge Yayınları: İstanbul, 2016, 90.

¹⁸ Barthes bunu, *sevdiğim ve beni büyüleyen öteki atopos'tur. Onu sınıflandıramam çünkü Tektir* diye anlatıyor. Barthes, R. *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, çev. Fatsin Yücel, Metis Yayınları: İstanbul, 2010, 39.

2- Yolda Oluş ve Evde Olma Çabası Olarak Felsefenin Zamansallığı, Olanak Olarak Androjen ve Aylaklık

Bu olanağı nasıl zamansal bir boyut olarak yorumlayabiliriz? Bu boyut, henüz bedensel belirlenime dâhil olmayarak çokluğun olanak halini, Parmenidesçi *Bir* kavramını anımsatır mı? Ruhun henüz bedenselleşmemişliği, zamanın henüz uzamsallaşmadığı bir hali çağrıştırmı? Sokrates'in her türlü kesinlik, belirlenmişlikten ayrılmış ve yerleşiklikten gezginliğe geçmiş halini, zamansal bir boyutu duyumsamak için her tür uzamsallığı, dolayısıyla bedenselliği aşan bir olanağı arayış olarak yorumlayabilir miyiz? Heidegger'in uzamsal boyut kazanan her belirlenimin hem yarılma, *Riss*, hem de bu ayrışmayı aşan bir prova, taslak, *Grundriss* içinde kalış kavramını Sokrates'in bir tür yerinde saymaya benzeyen aylaklığıyla ilişkilendirebilir miyiz? Sokrates'in amaçsallığın kendisi olan *hon heneka*'sının bu aylaklıkla arandığını, bu hali bir tür yaşlanma olduğunu düşünebilir miyiz?

Bu soruları tartışmak için zamanın uzamsız boyutunun nasıl yorumlandığını anımsayalım.

Platon *Timaeus* diyalogunda, 38-a bölümünde, zamanın uzamsal yer değişikliği olarak açıkladığı 6 deviniminden başka, yedinci bir deviniminden söz eder.¹⁹ Hiçbir yere, öne ya da arkaya, ileri ya da geri, şu ya da bu yöne gitmeyen, başladığı yerde sayan bir küre devinimidir bu... Zamanın uzamsal ölçülebilirliği, noktasal belirlenimlenimlerini aşan, hiçbir yerde uzamsal bir nokta halinde işaretlenemeyen, saf geçiş hali... Bu geçiş, hiçbir uzamsal boyuta yakın ya da uzak olamadığı için küresel hayal ediliyor.

Zamanın bu saf geçiş hali ve aylaklık arasındaki ilişki için *Şölen* diyalogunu anımsamalıyız. *Şölen*'de de Platon'un, insanların belirli bir yöne gidebilmek için iki ayaklı ve yarım haline gelmeden önceki tümlük, birlik halindeki *androgynos*, androjen insan imgesinde de bu küresel, *periphere* formdan söz ettiğini görüyoruz. Platon, *kendileri gibi küreseldi yürüyüşleri de*²⁰ diyerek, bu

¹⁹ Platon, *Timaeus*, çev. Furkan Akdemir, Say Yayınları: Ankara, 2015, 38-a.

²⁰ Platon, *Şölen*, 83.

insanların, Zeus onları ikiye ayırmadan önce hiçbir yere gitmeyen bir devinimle yerinde sayarcasına devindiklerini anlatıyor.

Zeus onları *yumurtayı kılla keser gibi* hafif ve komik bir şekilde ikiye ayırınca, artık onların kaderleri hep henüz bölünmemiş olmayı, henüz döngüsel tümlüğün uzamsal yön ve konumları aşan olanağını yitirmemiş olmayı aramak oldu. Platon'a göre bu aylak androjenler, *böylece ikiye bölününce doğamız*,²¹ evde olma hasreti gibi başlangıçtaki halini, tümlüğünü arayıp dururlar. Başka bir yere gitmeye, gündelik amaçlarını gerçekleştirmek için gerekenlere yönelmezler. Sokrates'in yol gösteren ereğinin, bir yere varma amacı olmayan, amaçsallığın kendisine yönelirler. Platon bu yolda oluş ve evde hissetme yönelişinin hiçbir yere gitmeyişi aylaklık, argia olarak betimliyor. *Açlık ve yaygın bir aylaklık yüzünden ölüp gidiyorlardı* diyor.²²

Agamben, aylak, *argia* teriminin *argos*'tan geldiğini, Homeros'ta etkin, *energia* olmayan hal anlamında kullanıldığını söylüyor. Agamben *energia*'nın, muhtemelen, onu olanakla, *dunamis*'le işlevsel karşıtlık içinde kullanan Aristoteles tarafından yaratılmış olduğunu, Aristoteles'in onu kendisinden aldığı *energos*, çalışan, etkin sıfatının zaten Herodotus'ta bulunduğunu belirtip, *"Zıt terim argos, aergos'tan gelir: "çalışmayan" diyor.*²³ Aristoteles'in *Nihomahos'a Etik*'te, "insanın varoluşunun anlamının her hangi bir iş yürütme olmaması gerektiğini söylediğini" belirten Agamben, "Bu yüzden, insanın işinin, bu bağlamda, basitçe "iş" değil de daha ziyade insana özgü olan *energeia*'yı, etkinliği, eylem-halinde-olmayı ("being-in-act") tanımlayan şey anlamına geldiğini öne sürüyor.²⁴ *De anima*'da Aristoteles'in *nous*'u, insan aklını tanımlarken, onun "gücül olmaktan başka hiçbir doğası yoktur" (429a, 21) dediğini anımsatan Agamben, Aristoteles'i böyle yorumladığımızda, 'insan eyleme geçtiğinde bile düşünce "bir şekilde hâlâ gücül (yani olanak) halde kalır ve böylece kendi kendini düşünebilir.' (429b, 9)" diyor.

²¹ Burada doğa, *physis*, biçimsel yapı, *forma* anlamında kullanılıyor.

²² A.g.e, 87.

²³ Agamben, G., *"The work of Man" Sovereignty and Life* içinde, editör Matthew Calarco ve Steven DeCaroli: Stanford University Press: New York, 2007, 1-10. (Murat Erşen'in yayınlanmamış Türkçe çevirisinden yararlandım.)

²⁴ A.g.e, 1-10. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

3- Sonuç

Şimdiye kadar yapmış olduğumuz tespitlerimizi maddeler halinde yazarak, birbiriyle bağlantısını göstermeye çalıştığımızda şu sonuçlara ulaşıyoruz: 1: Felsefi bilgeliği arayış, insanın kendi hayat yolculuğunun da amacının anlamını, dolayısıyla kendini arayıştır. 2: Sokrates, daha doğrusu Platon'un Sokrates karakteri, bu bilgeliği arayışı coğrafi bir konumun, *topos*'un ötesini, beden de bir *topos* olduğu için beden de ötesini, dolayısıyla bulunamayacak olanı, *atopia*'yı arayış olarak imler. 3: Sokratik *atopia*'yı arayış, uzamda bir mesafenin yer değişikliğinin ölçüldüğü zamanın değil, Platon'un uzamsal olmayan boyutta, küresel saf geçiş olarak betimlediği zamanı arayış olarak anlaşılmalıdır. 4: Bu arayışın aylıklıkla ilişkisi, uzamsal olmayan zamanı duyumsamak için, zamanı bölerek öncelik sonralık sırasıyla uzamsallaştıran ve *Birlikten* ayrışan gündelik işlerimizle ilgilenmeme halimizdir. 5: Aylıklık, zamanın bölünmüş hali olarak yaşadığımız gündelik amaçlarımızı unutarak, yok sayarak, varoluşumuzun varoluşun kendisiyle zamansal iç içeliğini, hayatımızın, henüz bölünmemiş *Birliğini* anımsama olanağıdır. 6: Anımsama, her belirleniminde, yarılmada, ayrışmayı aşan bir prova, taslak, *Grundriss* içinde kalışın anımsanmasıdır. 7: Anımsama, Sokrates'in amaçsallığın kendisi olan *hon heneka*'sının, felsefi bilgeliğin, kendi kendini düşünen düşüncenin olanak halini arayıştır. 8: Böylece felsefi bilgeliğin, kendi yaşamının anlamını arayış ve her yerde evde hissetme olanağının zamansal bir yorum olduğu sonucuna varırız. 9: Sokrates'in bilgeliği arayışı bir yaşlılık deneyimidir diye düşünebiliriz. 10: Shakespeare'in, *Much Ado About Nothing* oyununda (3. Bölüm, 5. Sahnede), Dogberry karakterinin, *yaşlılık geldiğinde nüktedan zekâ, wit, gider* deyişinin aksine, Sokrates yaşlılığın nüktedan zekâyı yakınlığını simgeler. Kendini arayışın, Baars'ın dediği gibi, yaşlılığın kırılabilirliğine karşın *aşkınlık olanağına* bağlı olduğunu gösterir.²⁵ Sokratik arayış, *Alkibiades*'in, *onun yanında neredeyse yaşlanacaktım* diye anlattığı, *henüz Zeus'un*

²⁵ Baars, J. *Aging and the Art of Living*, The John Hopkins University Press: Baltimore. 2012, 95.

kılla keser gibi ayırtırmadığı Bir'liği anımsamak için yapılan aylaklıktır. Shakespeare'in *As You Like It*'de söylediği gibi, bu *Bir'liği* anımsamak, ikinci bir çocukluk ve saf unutuş, *mere oblivion*'dur.

Kaynaklar

- ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları: Ankara, 1997.
- AGAMBEN, G. *"The work of Man" Sovereignty and Life* içinde, editör Matthew Calarco ve Steven DeCaroli, Stanford University Press: New York, 2007.
- BAARS, J. *Aging and the Art of Living*, The John Hopkins University Press: Baltimore, 2012.
- BARTHES, R. *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları: İstanbul, 2010.
- CLUZEAU, F. "Mythos'tan Bios'a Homeros (Homer: From Mythos to Bios)", *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, s. 943-969, 2016.
- CRITCHLEY, S. *Filozof Nedir?* çev. Utku Özmakas, *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji, Çağdaş Felsefenin Macerası* içinde, Editör Güçlü Ateşoğlu, Belge Yayınları: İstanbul, 2016.
- HEIDEGGER, *What is Called Thinking*, editör. David Farrel Krell, *Basic Writings* içinde, Routledge: London, 2002.
- HEIDEGGER, *Was Heisst Denken?* Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1994.
- HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2006.
- HEIDEGGER, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Öktem, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2008.
- HOWLAND, John, *The Republic, The Odyssey of Philosophy*, Paul Dry Books: Philadelphia, 2004.
- JASPERS, K. *Felsefe Nedir?* çev. Eyüboğlu, İ. Z., Say Yayınları: İstanbul, 2007.
- MONTIGLIO, Silvia. *Wandering in Ancient Greek Culture*, University of Chicago Press: Chicago, 2005.
- PLATON, *Şölen*, 210, çev. Eyüp Çoraklı, Alfa Felsefe Dizisi: İstanbul, 2014.
- PLATON, *Timaeus*, çev. Furkan Akdemir, Say Yayınları: Ankara, 2015.
- PLANINC, Zdravko, *Plato Through Homer: Poetry and Philosophy in the Cosmological Dialogues*, University of Missouri Press: Columbia and London, 2003.
- TANPINAR, A. H. *İncelemeler, Toplumbilim*, sayı 20 içinde, Bağlam Yayınları: İstanbul, 2006.
- TANPINAR, A. H. *Hz. Hızır, Dergisi* Yayınları, 2017. <http://www.kantey.org>

SCHLOSSER, J. *What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement and the Politics of Philosophy*, Cambridge University Press: New- York, 2014.

YILDIZ, E. *Sanattan Hakikate: Heidegger, Van Gogh, Schapiro, Derrida*, Dergâh Yayınları: İstanbul, 2017.



BÖLÜM 2:

Özgün Bir Tutku Öyküsü: *Kader*

Zeki Demirkubuz'un *Kader* adlı filmi, *Masumiyet*'in 9 yıl sonrasında çekilen ve o filmin öncesini anlatan, 2006 yılında *Altın Portakal*'da en iyi film ödülünü alan, pek çok görüşe göre en özgün eseri. O yılın jürisinden Fatih Özgüven'in deyiimiyle, "duygusal bir mecburiyeti" anlatan, kuvvetli bir Türkiye melankolisi" ... Bence *Kader*'in etkileyiciliği, isminin çağrışımlarını, belki de Türkçe konuşan sinemanın dilini en kendisine özgü biçimde kullanarak derinleştirebilmesinde yatıyor. *Kader* üzerine yazılan yazıların neredeyse tümü, bu filmin, yönetmenin kendisine özgü anlatımını yansıtan bir yönetmen sineması olduğunda birleşiyorlar. *Kader*'in kendi sinemasının gelişimindeki yeni yerini, Zeki Demirkubuz da şöyle anlatıyor:

'Kader', 'İtiraf' ve 'Bekleme Odası'ndan sonraki üçüncü görüntü yönetmenliği yaptığım film. Bir film yapma konusunda, filmin bütün aşamalarındaki tecrübelerim bu filme yansıdı. Tabii içe kapalı, genellikle tek mekânlarda geçen arka arkaya çektiğim filmlerden sonra 'Kader' birçok insana haklı olarak 'yenilemiş' olarak gözükebilir. (<http://zekidemirkubuz.com>)

Başka bir söyleşisinde de *Kader*'in teknik olarak farklı olduğunu söylüyor (Öztürk, 74). *Kader*'in öyküsünü ise, kendi yaşam öyküsü içinde anlattığı yukarıdaki söyleşide şöyle betimliyor:

O kadınla samimiydik ve onun aracılığıyla Bekir gibi kadına âşık olan bir kamyonetçi adamla tanıştım. O zamanlar ben 15 yaşındaydım ama adamın kadına duyduğu aşk, üstelik başka biri-

siyle metres hayatı yaşamasına rağmen beni derinden etkilemişti. Adam evliydi çocukları vardı. Adamın, hiç abartmıyorum bir köpek gibi kadına bağlılığı, varlığını kadının varlığına teslim etmiş olması 15 yaşında olmama rağmen bende derin bir duygu bıraktı. Aslında kendi içimize baktığımız zaman bunların potansiyeli olduğunu görüyoruz. Aşk duygusu da ideal anlamda kendi varlığını başka bir varlığa teslim etme, bütün iradeni her şeyi onun kollarına terk etme eğilimidir. Bunun geliştirilmiş hali bence tanrıya kadar da gidebilir. İnanç duygusunun başlangıcında da bu vardır. Zaten Dostoyevski ve Nietzsche'ye duyduğum sevgi de bundandır. Onlar aşk ve tutkuya şekil biçmezler. Ne olursa olsun, ister ahlaki, ister ahlak dışı bütün tutkuların ve aşk duygusunun tanrısal bir öz taşıdığını, bu tutku ve aşk olmadan tanrısal bir inanç geliştirmenin mümkün olmadığını söylerler. Ben o kadının ve o adamın hikâyesine tanık olduğum zaman kendi içimdeki bu yanları gördüm. Aslında onlar bana biraz kendimi gösterdi. Ki daha sonraki zaman içerisinde ben de pek çok insan gibi böyle aşklar yaşadım, sebepsiz bir hastalığa yakalanıp aylarca hastanelerde yatacak kadar, bütün hayatımı darmadağın edecek kadar, akıldışı pek çok şey yapacak kadar... Hayat duygusunun bize verdiği değer buradadır. Başkalarının acıları, hikâyeleriyle aslında kendimizi tanır anlarız, kendi içimize bakmayı öğreniriz. O kadın ve adamın benim için de önemi buydu. (<http://zekidemirkubuz.com>)

Demirkubuz Sineması Üzerine, *Kader*'den Önce, Saplantının Varoluşsal Akıldışılığı, Kötülük

Olaf Möller, Demirkubuz'un bir *auter* olarak ilk kez, Cannes'daki *Belirli Bir Bakış* bölümüne seçilmesiyle yapılan toplu gösteriminde fark edildiğini söylüyor (Möller, 26). Möller, giderek dışavurumcu fazlalıklardan arınan, derinliği öne çıkan 5 filminin, 8 yılda tutarlı bir çizgide geliştiğini söylediği Demirkubuz'un sinemasında kader temasının belirleyici olduğunu şu sözlerle anlatıyor.

Her film aynı tema ve saplantıların etrafında dolaşıyor; her film aynı sorunun çeşitlemesi: yaşamı yönlendiren kader midir, özgür irade mi? Kaderin kendisini göstermesine izin verme kararı ne ölçüde gerçek bir tepkidir? Özgürlük bu terge neredede

katılır? (Möller, 26)

Bir başka yorumcu, Chris Berry de, bu saplantı ve temaları nasıl açıklayabiliriz diye soruyor (Berry, 23). Berry'e göre, karakterlerin neden böyle davrandıklarının doğrudan bir açıklaması yoktur. Berry, saplantılı ve kaderin kaçınılmazlığı karşısındaki trajik halimizin iki açıdan yorumlanabileceğini söylüyor. İlki varoluşçu bir açıklama... Karakterlerin bu kendini cezalandırıcı, otistik, irrasyonel davranışlarının belirli bir nedeni yoktur. Yönetmen, Dostoyevski ve diğer varoluşçu ve fenomenolojik felsefi bir tutumu, bir tür insanlık halini yansıtıyordur (Berry, 23-24).

Kader'de bu saplantının ve irrasyonel, anlamsız, absürt kendine bilerek acı veren varoluş halinin karakteristik bir örneğini görüyoruz. Bu örnek, özellikle saplantılı ve kaderi kabullenen varoluş halimizin kötülükle ilişkisini belirginleştiriyor. Bekir'in artık İstanbul'dan Uğur'la birlikte olduğu dönemi geride bırakıp ailesine döndüğü, ailesiyle birlikte normal bir yaşamı denediği bir akşam evine döndüğünde, kamera Bekir'in eli kapının zili, zili çalıp içeri girmeden bekleyişini sabit açıdan bize gösteriyor. Sonraki planda Bekir'in yola çıkmış olduğunu, Uğur'un şarkı söylediği İzmir'deki pavyona gidip, bir an da pavyonun kapısında bekleyip Uğur'a baktığını görüyoruz. Daha sonra birlikte, karanlıkta deniz kenarında bir bankta konuştukları sahnedeki diyalogda, kaderin kaçınılmazlığı karşısındaki trajik halimizin, hem Bekir hem de Uğur için nasıl belirleyici, güçlü, açıklanamaz bir ağırlıkta olduğunu fark ediyoruz. Bekir'in, Uğur'un, "Gerçekten ne istiyorsun Bekir?" diye sorduğunda verecek bir yanıt olmadığını, yalnızca, "Olmuyor işte sensiz!" dediğini görüyoruz. Daha sonra, bir an için rolleri değişiyorlar ve Bekir Uğur'a, Uğur açısından rasyonel ve iyi bir öneriyle, hem ailesine, hem de Uğur'un kendisine, üstelik hapisteki Zagor'a da bakabileceğini, İstanbul'a yeniden gidebileceklerini, onlara bir ev tutabileceğini söylüyor. Ancak Uğur bu "iyi ve rasyonel" öneriyi kabul etmiyor. Bekir Uğur'a "Bütün hayatın boyunca orospuluk mu yapacaksın?" diye soruyor. Uğur da, "Evet, Yapacağım!" diyor. Bekir'in "Peki neden?" diye sorusuna da, "Nedeni yok!" diye yanıt veriyor. Bekir, "Nasıl yok ya!" dediğinde de, "Ben böyle istiyorum!" diyor. Bekir'in "Kötülük ama bu istediğin!" deyişini de, Uğur "O

zaman kötülük istiyorum!" diye yanıtlıyor. Kötülük, Demirkubuz'da sözünü ettiğimiz açıklanamaz, varoluşun kendi derinliklerinde anlamsız ve güçlü akıldışılığın önemli bir motifi. Bunu Nihal Bengisu Karaca'yla 2001'de yaptığı söyleşide söylediklerinde görebiliyoruz.

Edinilmiş bunca bilgiye ve keşifler çağında olmamıza rağmen insanın kaderi ve ruhu ile ilgili birçok şeyin hala karanlıkta olduğunu düşünüyorum. İnsan sonuçları ortada ama sebepleri halen karanlık olan bir varlık. Karanlığı kötülüğü ifade etmek için kullanmıyorum. Ama kötülüğün hakkını da veriyorum; bizi meraka teşvik eden kötülüktür. Kötülüklere bakıp, ya da onlar nedeniyle acı çekerken başlar anlama çabası. Bu anlama çabasının kaynağı olması nedeniyle kötülük olgusuna ilgi duyduğumu söyleyebilirim. Hatta daha da ileri gidip bugün insan hayatına yön veren anlamların tümünün kaynağında kötülük olduğunu düşündüğümü söyleyebilirim. ... Her şey kötülükle yüzleştığımız anda bir soru olarak ortaya çıkıyor ya da bir kuşku olarak beliriyor. Kötülük son derece sorgulayıcı ve insan olmanın anlamını belirginleştirici bir şey... (Karaca, 155)

Saplantının Akıldışılığının Nedeni Olarak Travma, Derin Can Sıkıntısı ve Müziğin Derinliği

Demirkubuz sinemasındaki saplantı ve temaların ikinci olası açıklama ise Berry'e göre orijinal bir travmanın neden olduğu irrasyonalitedir.

İkinci olarak, davranışların nedenleri olduğu, ama bunların bir travma sonucu ortaya çıktıkları için görünmeyen ya da bilinmeyen nedenler oldukları çıkarımında bulunabiliriz. Travma, tanım gereği, 'yara'nın kendini ancak dolaylı olarak gösterdiği ve asıl olaya ilişkin dolaysız anılara erişmenin mümkün olmadığı bir durumdur. Bu, Demirkubuz'un karakterlerinin gizli psikolojisi olarak anlaşılabilir (Berry, 24).

Berry yine de bu iki açıklamanın, karakterlerin kaderin kaçınılmazlığı karşısındaki akıldışı, beklenenin aksine, bir tür esir olmuş gibi davranışlarının kökeninin belirsiz kalmasının, ya da orijinal bir travmadan kaynaklanışlarının birbirini dışlamadığını söylüyor. Yani, hem varoluşçu, fenomenolojik bir hal, hem de orijinal bir travmanın neden olduğu akıldışılıklar birlikte

düşünülebilir. Zeki Demirkubuz, Ruken Öztürk'le yaptığı söyleşisinde, akıldışının kökeni olarak travmaya değinmiyor ama söz ettiğimiz fenomenolojik-varoluşçu halin tarifini çok açık ve vurucu bir tanımla yapıyor. Demirkubuz bu halin iki nedeni olduğunu düşünüyor:

Birincisi kişilikle ilgili... Yani acı çekmek, ya da acı çekme arzusu taşımak tamamen kişilikle ilgili. Bir insan dünyanın en trajik şeylerini yaşar, ama tıpkı bir hayvan gibi hiçbir acı da çekmeyebilir. Başka birisi kötü hiç bir şey yaşamamıştır, ama çok acı çekebilir. Bu bir kaderdir bence. Yani insanın elinde olan, yaşadıklarıyla ya da yaşamadıklarıyla oluşan bir şey değildir... Zaten insanın kendisi için üzülməsi bana anlaşılmaz geliyor. Bunun olabilmesi için insanın özellikle zayıf biri olması gerekir (Öztürk, 85).

İkinci neden ise, Demirkubuz'un çocukluğundaki bir anıyla betimlediği, Heidegger'in temel, derin can sıkıntısı, *Die tiefe Langeweile* dediği, nedensiz bir bunaltı duygusu, taşranın sessiz sıcağının ve tozunun içinde ısıyan akıl dışı bir can sıkıntısıdır.¹ Öğ-

¹ Heidegger, can sıkıntısı, *langeweile*'nin, etrafımızda bulunan şeylerin nasıl bizimle birlikte durduklarını sormamızla başladığını söylüyor. Heidegger'in söylediklerini şöyle özetleyebiliriz:

Can sıkıntısı bizim kendimize verdiğimiz rolleri sorgulamamızla başlar. Rolümüz bizim kendimiz için anlamsız, önemsiz hale geldiğimizi mi gösteriyor? Her şey bizim için farksızlaştığı için mi? Her şeyde üstümüze çöken, kökenini bilmediğimiz bir farksızlık, kendi planını gerçekleştiren kader yüzünden mi? Ama yine de kendimiz için bir rol ararız. Kendimize yeniden ilginç hale getirmek zorunda hissederiz kendimizi. Neden yapmalıyız bunu? Bunu neden yapmak zorundayız? Belki de kendimizden sıkıldık. İnsan kendisinden sıkıldı mı? Neden böyle? *Şeyler bizimle birlikte gerçek, derin bir can sıkıntısının Dasein'in uçurumlarındaki sessiz siste ileri geri salınıp durduğu bir biçimde mi duruyorlar?* (Heidegger, 77)

Heidegger, temel, derin bir can sıkıntısı dediği kavramla bizim varoluşumuzun derinliğine çekildiğimiz, Dasein'in, yani, burada oluşun, dünyada oluşun uçurumlarında salınışını, temel halimiz dediği bir varoluş halini kast ediyor. "Derin can sıkıntısı, temel halimizdir." (Heidegger, 80)

Can sıkıntısı, kaderin kendisine ait bir plandır ve Dasein bu planı kabul eder, bu planda yer alır. Bu plana evet der. Bu anlamda *evet deyiş*, yani Nietzscheci *Amor Fati*, kaderi sevmek, can sıkıntısında kaderin gerçekleştireceği planında işleyen, ağırlığını hissettiren güçlerin etkisine, hükümüne, yankısına evet demektir. Can sıkıntısı, bizim onu bir nesne gibi

renciyken yaz tatilinde, "İsparta'nın tuhaf bir sıcaklığı ve kuruluğu vardır yazları. Özellikle öğle vakitleri" (Öztürk, 85) dediği bir zamanda anlattığı deneyim, varoluşçu fenomenolojinin, nedensiz can sıkıntısının varoluşun anlamsızlığını anlattığı bir deneyimdir. Yaz tatilinde kimsenin olmadığı, ıssız okulunda, başka çocukların da ıssızlık ve sıcaktan yılarak oynamayı bırakıp, atıkları toplarının okulun duvarına vurduğu, yavaşça yuvarlanarak durduğu, sönümlendiğinde çöken derin sessizlikten ve hiçlikten duyduğu acıyı anlatan Demirkubuz, bu duyguyu "...içime acayip bir acı çökmeye başladı. Böyle büyüdü büyüdü, nasıl içim kıyılıyor... Ben acıyla ilk defa o gün, orada tanıştım. Sonra hayatımda hiçbir zaman, o gün o okulun bahçesinde çektiğim kadar derinden bir acı çektiğimi hatırlamıyorum. Bence dünyadaki en büyük acı da budur" (Öztürk, 85-86) diyerek anlatıyor. Berry'nin irrasyonelitenin açıklanamayan kökeni olarak tanımladığı varoluşun duyuluşunu, Demirkubuz'un bu taşra ıssızlığı ve bunaltıcı sessizliği, sıcaklığı içinde anlattığı can sıkıntısı deneyiminde görebiliyoruz. Yönetmenin anlattığı hikâyeler öz yaşam öyküsel degiller. Yine de, Heidegger'in nedensiz, kökensel can sıkıntısı dediği bir deneyimin varoluşçu derinliği ve akıldışı acısı, Demirkubuz'un sinemasındaki tema ve saplantıların, takıntıların, karakterlerin kaderi neredeyse bile isteye kabul edişlerindeki tuhaflığın kökeni olarak görülebilir. *Kader* filminin öncesindeki bu yorumlar, esasen *Kader* için de geçerlidir.

Kader'deki tek müzik de, sanki bir denizin derinliklerine doğru inip, bir düşme duygusuna yavaşça kendini bırakırken hissedilebilecek, meditatif bir kabul edişi, bile isteye kadere evet

karşımıza alıp derinleştirdiğimiz bir şey değildir. Kaderimiz de bizim seçtiğimiz bir şey değildir. Can sıkıntısı kendi derinleşir; kader kendi gerçekleşir. Bizi derinliğin, kaderin kaçınılmazlığı karşısında, yalnızca kabul edip, evet diyen rolümüzde bırakır. Heidegger ilk öğreneceğimiz şeyin ona, kaderin can sıkıntısı olarak kendisini açışına karşı çıkmak değil teslim olmak olduğunu söylüyor. Derinleşen can sıkıntısını karşılarız. Onun odasını hazırlar, döşediğini sereriz. Onun kendisine yer açışına yer açarız. Ona yanıt veririz. Derinliğinde yankılanan sesine kulağımızı akort ederek yaparız bunu. Eski bir radyoda daha önce duymadığımız, ama altın alta çalmakta olan derin bir müziğe, kaderimizin işleyişindeki ritme kulak verir gibi, radyonun toner ayarını kendimizle uyumlu hale getiririz. İşte bu ayar (Stimmen), bizim temel halimizdir (Stimmung). Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

deyişi sürekli anımsatan bir arka plan işlevi görüyor. Edward Artemiyev'in derin, yavaş ve gerçekliğin alışıldık telaşının dışından gelen müziği, can sıkıntısı deneyiminin, tüm filme yayılan varoluşçu akıldışılığın sesini oluşturuyor. *Kader*'de, yalnızca bir pavyon sahnesinde duyduğumuz türkü dışında, tüm film boyunca aynı müzik, can sıkıntısının yayılışını, zamansal uzanışını hissettiriyor.

Kader, Trajedi ve Edilginliğin Mutlaklığı

Yazının bu bölümünde, *Kader* filmini bu fenomenolojik-varoluşçu kökenin, Freudiyen orijinal travmayla ilişkisinde ele alıp, karakterlerdeki akıldışılığın fenomenolojik açıklaması olarak göstermeye çalışacağız. Fenomenoloji kavramı bu yazıda, farkında olarak, başka türlü yapabilecek olduğumuz hallerde, yaptığımız eylemi seçerek, amaçlayarak yönelmişlik anlamındadır. Fenomenolojik, yani yönelimlerimizin amacı açısından *Kader*'i çözümleyebilmek için, karakterlerinin akıldışı bir tutkuyla adandıkları amaçlarını yorumlayacağız. Bu amaçlardaki akıldışı tutkunun, orijinal bir travmadan kaynaklanan, bilerek, kaderin belirlediğini kabullenerek seçtikleri kötü olanı yapmaya zorlanmayı analiz etmeye çalışacağız.

Möller ve Berry'nin yorumlarındaki ortak nokta olan kaderi kabullenişin, bir insanlık hali, bir tür edilgin seçimle trajik kadere Nietzscheci anlamda *evet deyiş*, *Amor Fati* olduğunu görüyoruz. Bu nedenle, Demirkubuz'un yukarıda söz ettiği, acı çekme arzusuyla yönelmişlik halinin kader olarak görülmesini ve zayıflıkla ilişkisini anlayabilmek için, önce kaderin trajik kökenini ele almalıyız. Stoacı düşüncede, amaçladıklarımıza ulaşabilmemizin, ya da ulaşamamamızın bizim seçebileceğimiz bir şey olmadığını görüyoruz. Yunan-Roma Stoacıları, büyük bir sahne gibi düşünebileceğimiz yaşamda, bizim oynayacağımız rollerimizin önceden belirlenmiş olduğunu kabul ediyorlardı. İnsan-üstü, insanın anlayabileceği ve seçebileceği yönelim olanaklarını aşan güçler, bu rolleri belirliyordu. İnsan *pre-destined*, yani kaderi zaten çizilmiş bir hal içinde yönelimlerinin amacını gerçekleştirebiliyordu. Stoacı düşünürler, bu kadere karşı çıkmanın olanaksızlığını, hatta *doğru*, *rasyonel* olanın bu biçilmiş rolü oynamak

olduğunu düşünüyorlardı. İnanıp benimsemeyi, kabul edişi erdem olarak gördüler. Bu irrasyonel seçimi rasyonel olarak kabullenişin güçlüğüne, kimi zaman trajik Yunan tiyatrosunda örneklerini gördüğümüz gibi korkunç sonuçlarına karşın, kaderimizi kabullenmekle anlam buluyordu. Anlayabilmemizin koşulu önce inanmak ve kabul etmektir. Ortaçağın etkili düşünürü Augustine de, bir tür kabul ediş, teslimiyetle inanmayı istemeyi anlamlı görüyordu. Cantenbury'li *Anselm gibi o da, Credo ut intelligam'a* inanıyor, *kabul ediyorum, böylece anlayabilirim* diye düşünüyordu. Tıpkı Bekir'in filmin sonunda Kars'ta, tutkusu karşısındaki zayıflığı yüzünden başka türlü olamayacağıyla yüzleştiği, kaderini kabullendiği aşağıdaki replikte yaptığı gibi:

Kapının önünde durup düşündüm. Dedim, "Bekir, bu kapı ahiret kapısı, burası sırat köprüsü, bu sefer de geçersen bir daha geri dönemezsin.". "İyi düşün" dedim. Düşündüm, düşündüm, ama olmadı, dönemedim. Sonra "Bak oğlum" dedim kendi kendime. "Yolu yok, çekeceksin, isyan etmenin faydası yok, kaderin böyle. Yol belli, eğ başını, usul usul yürü şimdi."

Kaderin kaçınılmazlığı karşısındaki kabulleniş, pasif bir haldir. Ama bu pasiflik, kelimenin sözlük anlamıyla *edilgen* bir tutum olarak anlaşılmamalı. Buradaki edilgenlik, insanın *kendini bil* ilkesinden beri düşünülen, insanın kaderini kendi eline alması ve değiştirmek istemesi nedeniyle kendisini aşan güçlerle gerilimini de yansıtan bir edilgenliktir. Bu gerilimi anlayarak, zayıflık gösterdiğini, yaptığın seçimin kötülüğünü bilerek kabullendiğimiz bir edilgenlik... Karşı çıkamayacak olmayı anlamak, buna inanıp teslim olmak da bir tür güç, erdem anlamını taşıyordu. Antik düşüncedeki, akıl ve tutku, *reason and passion*, ya da erdem ve ayartılmak, *virtue and temptation* arasındaki gerilim, bir tür isteyerek kabul edilen, rıza gösterilen bir kaderi kabullenişe, adanmışlığa dönüşür. Bu daha çok Levinas'ın, *mutlak edilgenlik* dediği, tüm edilgenlikten daha edilgen, tam bir adanmışlıkla bir tür haz aldığımız, bütünüyle ötekinin içinde eriyip ötekileştığımız bir haldir. Levinas bunu şöyle anlatıyor:

Etkin gücün anlaşılamadığı bir edilgenlik... Travmatize oluşturun edilgenliği... Sağır edici, kendisinin yeniden mevcudiyete gelişini engelleyen, mevcudiyetini karşılayacak olan bilincin tehdidini ortadan kaldıran travmatize oluşturun edilgenliği... Ezaya, çi-

leye karşı edilgenlik... Yalnızca, çile çeken çile çektirene kendisini mutlak, tam olarak adayabildiğinde, adını hak eden bir edilgenlik. (Critchley 190)²

Saplantının Akıldışılığının Kökeni: Orişinal Travmanın

Yukarıda Berry'nin Demirkubuz filmlerindeki saplantı ve temanın ikinci açıklaması olarak gösterdiği travmayı, bu bölümde orijinal bir travma olarak ele alacak, mutlak edilgenlik diye tanımladığımız hali, bu bağlamda çözümleyeceğiz. Bekir'in kabullenişini, kendisini içinde bulduğu role hiç karşı çıkmayışını, yukarıda Demirkubuz'un *Kader*'in öyküsü bağlamında söz ettiğı, *kendi varlığını başka bir varlığa teslim etme, bütün iradeni her şeyi onun kollarına terk etme eğilimini*, bu travma bağlamında ele almalıyız. Demirkubuz, yukarıdaki söyleşide gördüğümüz gibi, bu saplantılı kabullenışı, ahlaklı ya da ahlak dışı, tanrısal bir anlaşılmazlık ve koşulsuz adanmışlığa götüren çileli bir tutkuyla açıklıyor. Rasyonel, genel geçer, olması beklenen, normal olanı aşan bir hali seçmiş görünen Bekir, bu tutkuyu yaşamının ana eksenine haline getiriyor. Rolünün kaçınılmazlığı, onu en baştan beri tutkunun, *passion*'un karşıtı olan akılı, yani rasyonel olanı aşan, irrasyonel bir rıza göstermeye, kaderini benimsemeye götürüyor. *Passion*, tutku olduğu kadar, çile, tutulma, esir olmuş gibi etkilenme anlamlarına da gelir. Bekir'in tutkusu da, yukarıda Levinas'ın söylediğı gibi, Bekir'in çile çektirene, Uğur'a kendisini mutlak olarak adadığı bir eza, çile halini anımsatıyor.

² Melih Başaran'ın "kurbansal sunu" dediğı bu ötekine adanmış edilgenlik, modern düşüncenin insanı aşkınsal, güçlü, belirleyici, anlam veren bir pozisyonda görmesiyle çelişir. Ancak bu çelişki, insanı rasyonel bir varlık olarak görmemizle ilgilidir. *Ratio*, akıl, denge, orantılı anlamındadır. İnsanın akılcı, bilinçli ve seçerek tercihler yapan rasyonel sözcüğünün kökenidir. Oysa insan yalnızca rasyonel değildir. Aslında kökeninde irrasyoneldir.

Orijinal Travmanın Öncesi, Kaderin Henüz Çizilmediği Andaki Olanak

Uğur'la Bekir'in ilk karşılaşmalarında, Uğur Bekir'in dükkânına ilk geldiğinde, henüz bu tutku-çile oyunu başlamamışken, başka türlü olabilirliğin olanağı ikisi için de açıktı. Orijinal travma henüz gücünü, etkisini hissettirmiyordu. Uğur'un iddialı beden dili, bu dil oyununu kendi bildiği, beklediği gibi oluşturma çabasını gösteriyor. Filmin açılış sahnesi, Uğur'un kırıtarak yürüyüşünü arkadan gördüğümüz bir sahne. Uğur kameraya döndükten sonra da kırıtsı, seksi askılı bluzu, sakınımsız bir meydan okuyuşla, özgüvenle saçlarını savuruşu, sakız çiğneyişi, umursamaz, rahat bir tavırla halıların üzerine oturuşu, bir kadının bir erkekle oynayacağı bir oyunun işaretlerini taşıyor. Bekir'in uyanmasından sonra Uğur, doğrudan onu baştan çıkartmayı kolayca göze alabileceğini hissettiren bir iletişim başlatıyor. Uğur'un aslında halı almayı hiç düşünmediğini, halılarla ilgilenmediğini anlıyoruz. Bir süre sonra arkasını dönüp, bluzunu kaldırıyor, belini açıyor ve sıcak hissettiğini gösteren, açıkça erotik bir beden diliyle Bekir'le oynuyor. Kameranin karşı açısından, Bekir'in Uğur'un açtığı beline tutkuyla baktığını, güçlü bir şekilde etkilendiğini, uzun süre gözlerini ayıramadığını görüyoruz. Ama Bekir -rasyonel olarak- söylemesi beklenen hiçbir şeyi söylemiyor. Uğur'un ciltlerine, onu flörte çağıran ayartıcı davetlerinin hiç birine bir erkek gibi, etkin, inisiyatif alan ve oyunu yöneten bir erkek gibi yanıt veremiyor. Bir tür travmayla karşılaşmış, travmatize olmuş gibi, edilgin bir halde tutulup kalıyor.

Kader'in başlangıç sahnelerinde, bir süre daha, Uğur'un Bekir'in dükkânına dördüncü gelişindeki diyaloga kadar, Bekir'in Uğur'la bir müşteriyle konuşur gibi konuşması sürüyor. Uğur'un, bu filmin sonuna ve *Masumiyet* filminde Bekir'in intiharına kadar, Bekir'e bir erkek gibi davrandığı, onunla, bir kadının bir erkekle kurduğu erotik bir dil oyununu görebildiğimiz sahneler, yalnızca *Kader* filminin bu başlangıç sahneleri... Bekir'in henüz oyuna girmedeği, yani henüz varoşlarda yaşayan orta-üst gelir gurubundaki genç bir erkeğin, kendisine cilt yapan çekici bir kenar mahalle dilberiyle oynaması gereken dil oyununa giremediği, bir travma, tutulma, erteleme ve oynayamama halini sürdürdüğü sahneler. Henüz Bekir'in edilgin ve rasyonel, normal

olarak bekleneni yapmamakta ayak direyen tutulmasının kaçınılmazlığının açıkça görülmediği bir olanak var bu sahnelerde. Bekir'in, güçlü bir erkek gibi Uğur'la iletişim kurabileceği, söz gelimi ona "gel şu dükkânın arka tarafında seviş benimle!" ya da "metresim ol benim!" diyebileceği bir olanağın açık olduğu sahneler... Bekir'in, henüz bir çocuk gibi güçsüzlüğünü göstererek "Uğur ben seni çok seviyorum ya!" demediği, artık Uğur'u hiçbir zaman elde edemeyeceği rolü, zayıf, yalvaran erkek rolünü aldığına anlaşılmadığı sahneler... Henüz Uğur'un zayıf bir erkekle asla birlikte olamayacağı için Bekir'i bir erkek gibi göremeyeceğinin anlaşılmadığı, Bekir'in yalvaran, çile çektirene kendisini mutlak bir adanmışlıkla, gönüllü bir kurban olarak sunan halini görmediği sahneler... Henüz Bekir, Uğur için Bekir olmadan önceki olanağın, rollerin nasıl dağıtılacağına belirlenmediği, kaderin çizilmediği bir zaman bu... Kaderin, başka türlü çizilebileceği zamansal bir olanağın açık bir kapıdan görünür gibi belli belirsiz görüldüğü bir zamana ait sahneler... Uğur Bekir'e bir erkek gibi davranma şansı tanırken, Bekir Uğur'un ilk ziyaretinde düşürdüğü fotoğrafları aldığında, çoktan travmanın onu mecbur ettiği çileye, tutulmaya yakalanmış halde kalakalıyor. Bekir, Uğur anlamadan önce kaderinin çizildiğini kabul etmeye başlıyor. Uğur'un fotoğraflarını akşam ailesiyle yaşadığı evindeki odasında, bir ergen gibi göğsü alçalıp yükselerek incelerken, artık yakalandığı bu halin içine girdiğini, Zagor'un fotoğrafını ilk gördüğünde çaresizce heyecanlandığını, annesinin çağrısına yanıt veremediğini görüyoruz.

Orijinal Travmanın Etkisi ve Akrasia

Aristoteles, trajedilerde zayıflığımızın neden olduğu yapamama haline *akrasia* diyor. *Akrasia*, yapılması beklenen, herkesin yapılmasının rasyonel, normal ve doğru olduğunu düşündüğü, bizim de isteyeceğimiz bir şeyi yapmaya gücümüzün olmayışıdır. Rasyonel olanın, yapılması arzulanan, istenen, normal olanın bir türlü yapılamadığı bir tutulma hali. Rasyonel olanın aslında irrasyonel olanla düşündüğümüz kadar kolay ayrılmadığını söyleyen Freud için de bu tutulma hali, bir saplanma, yakalanma halinin başlangıcı, orijinal bir travmadır. Uğur'un normal, beklendik, rasyonel dil oyununa aynı rasyonel bağlamda karşılık

veremeyen Bekir'in yakalandığı bu tutulma hali, onun orijinal travmasının başladığı andır diyebiliriz. Bekir, bu andan sonra, hiçbir zaman bu yakalandığı tutulmayı aşamayacak. Bunu aşma saplantısıyla zorlanacak, yazının son bölümünde göreceğimiz gibi, yeniden hiç travmatize olmamış olduğu bu başlangıç anına dönmeye ve oyunu ilk başladığı anda değiştirmeye çabalayacaktır. Bir yaranın bizi travmatize etmesinden sonra, Freud'un post-travmatik kompulsif tutum dediği, orijinal travmayı yaşamamış gibi olma olanağını yakalamak için geri dönüş, yineleme anlarında, zamansal bir uçurumun kıyısına doğru uzanacaktır. Ama her seferinde uçurumun baş döndürücü çekimine karşı güçsüzlüğün sarhoşluğuna teslim olacak, bile bile içine kayacaktır. Bekir bu oyunun sonunda, yaşam arzusundan daha kökensel ve güçlü ölüm arzusuyla yüzleşmeyi artık erteleyemeyecek, *Kader*'in son sahnesinde söylediği gibi -onun da bir gururu var!- aşağılanmayı daha fazla taşıyamayacaktır. *Masumiyet*'te, ölüm arzusunun gücüne boyun eğerek, hep denediği, hep yenildiği oyunun değişmeyeceğiyle yüzleştiği, bir pezevenge göre bile fazla aşağılandığı bir anda, kafasına sıkacaktır.

Filmin Kader Anı, Orijinal Travmanın İlk Fark Edilişi

Uğur'un Bekir'in bu tutkusunu ve zayıflığını anladığı sahne de oldukça dramatik... Uğur dükkânda Bekir'e cilve yapıp şakalaşmayı sürdürürken, onun beklendik, rasyonel bir karşılık vermediğini gördüğünde şaşırıyor. Ona, "Ya sen ne mahcup çocuksun böyle ya!" diyerek onu flört katılmaya davet ediyor. Kamera Bekir'e döndüğünde, onun başını eğip bir şey söylemediğini görüyoruz. Sessizce başını öne eğiyor. Uğur'a bu flört hafifliğinden çok daha derin, çok daha güçlü, ağır ve onu ele geçirmiş bir tutkunun etkisiyle bakıyor. Hatta göz göze bile gelmeden, başını sessizce öne eğerek bekliyor. Sözgelimi, Uğur'un Bekir'in arkasından dolaşıp, onu şaşırtarak sessizce yaklaştığı ve birden hafifçe bağırarak arkasından ittiği anda, Bekir de kaskatı kesilmiş bedeniyle hiçbir karşılık vermemek yerine ona sarılsa, Uğur'u kendisine çekse, rasyonel, beklendik davranmış olacak. Böylece yakınlaşmış, bir flört oyunu oynamış olacaklar. Ancak Bekir hiçbir tepki vermeden ve konuşmadan Uğur'a tutulmuş kalmış bir

donuklukla bakıyor yalnızca. Kaderiyle karşılaşma anında mutlak bir edilginlikle kalakalıyor. Uğur'un "Neyse, sen sahiden benim gelmemden hoşlanmadın, neyse, ben gidiyorum; hoşça kal!" diyerek kapıya yönelmesinden sonra, kamera, 180 derecelik sert bir kesmeyle Bekir'in yüzüne odaklanıyor.

Bekir'in yüzünde üzgün, istediğini alamayacağını bildiği için ağlamaklı, çocuksu bir mahcubiyetle bir talepte bulunuşun, hafif beklentisini görüyoruz. Uğur'un arkasından bakarak dükkândan çıkışını izliyor, ancak Uğur çıkmadan hemen önce "Uğur!" diye sesleniyor. Yalnızca adını söylediği bir seslenişle, mutlak edilgenlik ve teslimiyetle, bir tür de hazla içinde kaybolduğumuz, bize çile çektirecek olana sesleniyor.³ Bu çocuksu ve zayıf talep, tam da böyle olduğu için, zayıflığını ayan eden bir erkeği erkek olarak göremeyecek bir kadının sert, güçlü geri çevirişine mahkûmdur. Bekir'in *Masumiyet*'teki 10 dakikalık unutulmaz monoloğuna ve sonra da intiharına kadar, bu tuhaf, acı veren arzusu, beklentisi, bir haz biçimi olarak acıyı arzulayan yönelimi sürecek... Bu, Bekir'in zayıflığını, kendisi için kötü olacağını bilse de seçerek girdiği, ele geçiremeyeceğini arzulama, talep etme oyununu ilk başlattığı, orijinal, kökensel bir başlangıçtır. Uğur Bekir'in seslenişi üzerine, "Ne var?" diyerek yanına geliyor. Kamera Bekir'in sessiz ve talepkâr, beklenmedik, istenmeyecek, tuhaf bir şeyi arzulayan, uman, bekleyen bir çocuğun neredeyse sızlanan, ağlayarak bakan ifadesine odaklanıyor. Daha sonra kamera yine sert, 180 derecelik dönüşle Bekir'in yanına gelen Uğur'un yüzüne odaklanıyor. Uğur'un Bekir'e bakarak onun konuşmasını bekleyen yüz ifadesini, daha sonra da kameranın 90 derecelik karşı açıyla ikisini karşı karşıya gösterişiyle görüyoruz. Kamera tekrar Bekir'in yüzüne dönüyor ve karakterlerin kaderlerinin belirlendiği orijinal travma anını, tüm filmin kırılma

³ Dostoyevski de bu tuhaf, acı veren hazzı şöyle tanımlıyor:

Evet yanlış anlamadınız, bildiğiniz şu haz, canım! Başkalarının da aynı hazzı duyup duymadıklarını öğrenmek için bu konuyu açtım. Konuyu biraz daha açıklayayım: Küçüldüğünüzü ve bu yolda en aşırı dereceye varmış olduğunuzu fark etmekten doğar bu haz. Durumunuzun umarsızlığını (çaresizliğini), başka bir adam olamayacağınızı, değişmek için zamanınız, inancınız bulunsu bile değişmeyi kendiniz de istemeyeceğinizi anlamanın tadına doyum olur mu? Hem değişmek isterseniz ne olurdu-
nuz ki; belki sizin için aslında başka yol vardır. (Dostoyevski, 13)

noktasını bize gösteriyor. Bekir birden olanca zayıflığıyla, neredeyse ağlamaklı bir tonlamayla, yalvarır gibi, yüzüne yere eğerek, “Ben seni çok seviyorum!” diyor.

Demirkubuz sinemasında kamera genelde sabittir ve bir tür soğukkanlı nesnellikle bizi, olup biteni uzaktan izliyor duygusuyla bırakır. *Kader*’in öncesinde kameranın sert kesmeler yapmadığını, izleyiciyi bir tür mesafede tuttuğunu biliyoruz. Ancak *Kader*’de, hem çekimler daha çok sayıda mekânda yapılıyor; hem de kamera daha hareketli. Bekir’in bu sözleri söylediği sahnede de kameranın, yeniden Uğur’un yakın plan çekimiyle yüzüne odaklandığını, Uğur’un yüzünün biraz da abartılı bir şaşkınlıkla, beklenmedik, umulmadık, rasyonel olmayan bir tutkunun derinliğiyle sarsıldığını görüyoruz. Uğur uzun uzun, bu derinliğe ve zayıflığın, edilgenliğin aşıkârlığına inanmak istemezmiş gibi, gerçek olamayacak kadar tuhaf, irrasyonel bir teslimiyete inanamayan bir şaşkınlıkla bakıyor. Bekir’e artık bir erkek gibi davranamayacağını, Bekir’in oyuncu bir flörtle, beklendik, rasyonel bir genç erkek gibi bir oyuna giremeyeceğini anlıyor. Uğur, onun çok daha güçlü, derin, yerine mıhlayan bir çiviyle çakılmış gibi kökensel bir travmaya yakalanmış olduğunu, Bekir’in yüzünü yakından, yukarıdan aşağı uzun uzun süzen bakışlarıyla anlıyor. Yakın plan çekimle, biz de bu duyguyu güçlü bir şekilde hissediyoruz. Uğur, hiçbir şey söylemeden, Bekir’in vurgun yemiş gibi kala kalmışlığına bakarak, yavaşça, “Anladım!” der gibi başını öne eğiyor; arkasını dönüyor ve dükkândan çıkıyor.

Psikanaliz ve Fenomenoloji:

Freud, Haz İlkesinin Ötesi ve Orijinal Travmadan Kurtulma Çabası, Yineleme

Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde* adlı yazısında, arzunun yalnızca haza dönmek, bastırılmış cinsel dürtülerin telafisi bağlamında anlaşılamayacağını, bundan daha güçlü ve daha kökensel bir yönelimin de, yine bir tür rasyonel diyebileceğimiz irrasyonelitede anlaşılabileceğini anlatıyor. Freud bu metinde, nevrotiklerin geçmişte yaşadıkları olumsuzlukla ilişkilerini anlatırken, nevrozun travmatik kökeninin yineleme ve böylece telafi etme davra-

nışına nasıl yol açtığını tartışıyor. Yineleme, *Wiederholung*, sözcük anlamı ile geri çağırma, anımsama, geçmiş bir anın yeniden yaşanması için yineleme çabası anlamlarına da gelir. Freud için tutarlı ben, yani olması gerektiği gibi düşünülen rasyonel ben ile bastırılmış ben, yani orijinal travmanın etkisindeki irrasyonel ben arasındaki gerilim, bu yineleme ile sürekli hale gelir. Bastırılmış benin yineleme davranışına zorlanması, elinden gelmeyen bir itki duymasıyla kendisini gösterir (Freud, 42-43). Freud, yaşamın nihai amacının ölüm olduğunu ve bizim ölüme doğru yolculuğumuzda “varoluşumuzu borçlu olduğumuz bir oyunu yinediğimizi” (Freud, 50), “aslında sadece ölüm yolunun uzatılması demek olan” (Freud, 50) bu yineleme oyunlarında, zamanın uzamasının bize “potansiyel ölümsüzlük gibi görüldüğünü” söylüyor. Bu açıdan baktığımızda, rasyonel benin haz ilkesi gereği, beklendik biçimde hazza yönelme ve acıdan kaçınması ile bastırılmış, irrasyonel benin yineleyerek geri çağırdığı orijinal travmanın acısına yönelmesi, yaşam ve ölüm arzularının arasındaki gerilimi yansıtıyor. Bekir, belki de, Freud’un, “haz ilkesine karşı çıkmaya da ondan bağımsız olan ve haz elde etme ve hoşnutsuzluktan kaçınma amaçlarından daha köklü ve eski olduğu anlaşılan” (Freud, 43) diye anlattığı ölüm arzusunun etkisinde, intiharını geciktirerek oyalanıyor, kaçınılmaz olan ölümü erteliyor.

Bekir bu gerilimde, yani yaşam ve ölüm arzularının iç içe geçtiği, orijinal travmanın yinelenişindeki gerilimde, geçmişte yaşadığı derin kırılmanın etkisinden çıkamaz. Sürekli bu döngüden çıkmaya, bu ele geçirilmişlikten, travmanın onu etkisine alarak belirleyişinden, deyim yerindeyse kaderinden kurtulmaya, evine, çocuklarına dönmeye çabalar. Filmin sonunda, yukarıda alıntılıdığımız repliğindeki, “Kapının önünde durup düşündüm. Dedim, “Bekir, bu kapı ahiret kapısı, burası sırat köprüsü, bu sefer de geçersen bir daha geri dönemezsin.”. “İyi düşün” dedim. Düşündüm, düşündüm, ama olmadı, dönememedim.” sözleri, bu çabayı anlatıyor. Bekir, ara ara Uğur’la sevişmeye çalışır. Aslında geçmişe dönüp, travmayı oluşturan deneyimi yineleyerek, kontrol edebileceği, aşabileceği, kaderini yenebileceği bir deneyime dönüştürmeye çalışıyordur. Ancak her normale dönme çabası, kaderinin onu aşan gücüyle kesintiye uğrar. Bekir de, zamanı geri döndürebileceği sanıyla orijinal travmaya yönelir; onu ye-

niden, bu kez, Bekir'in, güçlü bir erkek gibi Uğur'la iletişim kurabileceği, söz gelimi ona "gel şu dükkânın arka tarafında seviş benimle!" ya da "metresim ol benim!" diyebileceği bir sahne yaşayabilme arzusuyla Uğur'a yönelir. Acı veren orijinal travmayı yinelemeye zorlanır. Her yinelemede travmatize olduğu geçmişten yeniden anımsayarak, travmanın gücünü sürdürmesini sağlamaktan başka bir şey başaramaz. Yine dener; yine yenilir. Geçmişteki orijinal travma, yinelendikçe zamanın uzanışının kesintisizliği sayesinde etkisini bu anımsama arzusunda sürdürür. Bekir, sanki uyanmak isteyip de uyanamadığı Kafkaesk bir karabasanın içinde, zayıflığının absürt bir biçimde farkında, yenilmeye devam eder.

Bu daha çok acıya yönelmişliği, bile isteye, ne yaptığının farkında olarak zayıflık, *akratik* davranmanın da bir tür, *irrasyonel rasyonellik* içerdiğini söylemek demektir. Standart akratik yönelim, Donald Davidson'a göre belli bir kabul ediş, absürt bir farkındalık içerir. "İnsan bu yöneliminde ne yaptığını, niye yaptığını, bu yaptığının rasyonel olarak en iyisi olmadığını, neden böyle olmadığını da bilir. Kendi irrasyonelliğini anlar, bunun farkındadır" (Davidson, 186).⁴ Gerçekleşmeyeceğinin farkında olduğumuz bir arzuya yönelmenin acısı, bir tür haz arayışı, hazza yönelik örüntüsü içerir. Levinas'ın söz ettiği mutlak edilginlik, adanmışlıktaki haz böyle yorumlanabilir.

Kader'in Kültürel Özgünlüğü, Absürt

Çelişkili gibi görünse de, aslında buradaki hazza yönelmişlik, bile isteye kaderini seçen trajik bir kahramanın -ya da daha doğ-

⁴ Freud bu farkındalığı şöyle açıklıyor: "Kader zorlantısı adı verilebilecek olan birçok şey akılcı bir düşünceyle anlaşılabilir görünüyor; öyle ki yeni bir gizemli güdü ortaya çıkarmamız gerekmiyor" (Freud, 35). Freud için haz ilkesinin örüntüsün kırıldığı, yineleme ve kompulsif zorlamanın tüm psikanaliz kuramını üzerine inşa ettiği haz ilkesinin ötesinde bir işleyiş gösterdiği yönelim buradadır. Düşlerin bastırılmış libidinal yönelimlerini açıklayabildiğimiz bir bağlam, yani hazza yönelme ve acıdan kaçınma bağlamı olarak haz ilkesi bu noktada, henüz bu ilkeyi oluşturan cinsel hazza yönelim ve yönelimselliğin kendisi olarak benlik ayrışmadığı orijinallıkta bir noktada kalmış, asılır.

rusu, İzmir'in taşrasındaki varoşlardan, orta-üst gelir gurubundan melankolik bir lümpenin- kaderini anlayarak onu sevmesi, ona razı olması, usul usul başını eğerek yürümesi de bir tür hazzır. *Akratik* yöneliminin bedelini anlamış, kendisini yinelemeye zorlayan travmasını sessiz sakın duyarak kabul etmiş Bekir için de, bu böyledir.

Thomas Hobbes'a göre, insanın absürt olma ayrıcalığı vardır. *Kader*'deki karakterlerin farkında olarak, bile bile kaybedişleri, absürt insanlık hallerinden biridir. Kaderini bile bile yaşamak, çileyi kabul etmek ve çile çektirene adanmışlık, zayıflığın farkında olmak, yaşamı sanata yaklaştıran bir normal dışılık, absürtlük ortaya koyuyor. Sanat, tam da bu absürtlüğü problematik hale getirdiğinde insana dair ilginç şeyler söyleyebiliyor. Aslında *Yazgı*'da Musa'nın hali de, Bekir ve o öldükten sonra *Masumiyet*'te yerine geçen, Uğur'un sevgilisi Zagor'un kendi hapsehane arkadaşı Orhan olduğunu anlayamayan Yusuf da, *Üçüncü Sayfa*'da Meryem'in sinsi planlarını kendisine *Kader işte!* diye açıklamasından sonra onu öldüreceğine intihar eden İsa da, Uğur'un sessiz kızı Çilem de absürt birer masumiyet örneğidirler. Türkiye'de alt kültürün, düşük gelirli, düşük sosyal statülü insanın masumiyetlerini yitirmeden kötülükle, acıyla ilişkilerinin absürt hikayeleridir. İnsanın başına gelenlerin absürtlüğünü olması gerekenmiş gibi kabul edişi, güçlü bir melodram özelliğidir.

Demirkubuz sineması bir bakıma, çilenin normalleşmesinin, insanın bunu kabullenişinin, Nietzsche'nin *gönüllü kaybedenler* dediği gibi, ilginçliğinin sanatını yansıtır. Filmlerindeki yinelemeler, Yeşilçam filmleri seyreden karakterlerin Türk sinemasına selam gönderişleri, klasik melodram unsurları gibi görünse de, Demirkubuz'un sineması Yeşilçam'dan ayrılan, kendi özgün öyküsünü ve sinema dilini, söz ettiğimiz absürtlüğün anlatısıyla ayırt edici biçimde ortaya koyar. Zeki Demirkubuz da bir söyleşide, kendi sinemasının ayırt edici özelliğini anlatırken şöyle diyor:

Ben kriterlerimi koymak istiyorum. Bu kriter de şu: Benim için sanat maneviyatın ta kendisi. Kısıtlamaları olan keyfi özgülüşmeler yerine çileyi esas alan, anlatılmayanın peşinde olan şeydir sanat. İnsanların aklına, klişelerine, bilgilerine değil insanlık durumlarına yönelen; güçlü yanına değil zayıf yanına yönelen, tiranlar bir şey (Özürk, 158)org

Davidson, İrrasyonelin Rasyonel Boyutunda Zayıflığı Anlayışımız

Bekir'in "takılmışsın bir psikopatın peşine gidiyorsun" dediği gibi Uğur da, irrasyonel bir yönelimle Zagor'a tutulmuştur. Bekir'in bu sözleri söylediği, sahilde bir bankta oturdukları sahnedən çok önce, Uğur'un Zagor'a karşı bu zayıflığı seçtiğini biliyoruz. Bunu, Bekir'le filmin başlarındaki diyalogunda, dükkândaki konuşmalarından anlıyoruz. Uğur annesinin sevgilisi Cevat'ı öldüren, alacağı müebbet cezasından kutulamayacağı belli olan Zagor için Bekir'den para isterken, kendi sefalet içindeki ailesini umursamadan, tutkuyla, akıldışı bir saplantıyla, ne yaptığını ve yaptığının da kötü olduğunu bilerek, Zagor'u düşünüyor.

Arzular ve yönelimler, başkalarının rasyonel ya da irrasyonel anlayışıyla karşılaştırılmaz, anlamlı ve uyumlu olmazlar.⁵ Demirkubuz'a göre, sanatın aradığı, bu biricik, orijinal insanlık halleridir.⁶ Filmdeki karakterler, orijinal ve kendi içinde tutarlı anlam dünyalarında, irrasyonel oldukları kadar rasyoneldirler.⁷ Uğur, kötülükle de tanımlanabilecek varoluşsal bir halin içinde, Bekir de, orijinal travmanın etkisinin kendi anlam dünyalarındaki kar-

⁵ Bu bizim biricik anlam dünyamızda anlaşılabilir, başka hiç kimsenin anlayamayacağı bir kabullenıştır. Davidson'a göre bu biricik anlam dünyamızda rasyonel görünmeyen ama kendi içinde tutarlı olan kabullenişimiz, böyle olmayan inanç ve yönelimlerle hiyerarşik bir ilişki içinde değildir. Bir bütün oluşturmaz. (Davidson, 179)

Bir başkasının bizim mantıklı bulduğumuz bir şeye inanmak, bir şeyi hissetmek, ya da yapmak konusunda başarısızlığı değil; bir tek insanın içindeki inanç örüntüleri, yaklaşımlar, duygular, yönelimler ve eylemlerde tutarlılık ve uyumlu bir bütün oluşturmadaki başarısızlığıdır. (Davidson, 176)

⁶ Davidson rasyonel ve irrasyonel arasındaki ayrımı sorgularken yaptığı önemli bir şey de, işimize daha çok yarayacak olan *doğrunun* betimlenmesinde literal (herkes tarafından benimsenen sözlük anlamındaki doğru, rasyonel) ve metaforik (herkes tarafından benimsenebilecek ve potansiyel sözlük anlamındaki doğru, irrasyonel) arasındaki hiyerarşiyi ortadan kaldırmaktır. Bu yaklaşım bize, Darwinci antropolojinin insanlar için anlamlı olan ve olmayanı belirleyen bir köken olduğunu, böylece bizim için doğru ve iyi eylemin, bu kökene bağlı hoşlanma, arzulama ve kendi içinde tutarlı biçimde davranmaktan ibaret olduğunu anlatıyor.

⁷ Davidson, eğer yönelimse irrasyonel rasyoneldir diyor. (Davidson, 184)

şılığında, acıyı bir haz olarak seçip yönelirken absürt ama farkındadırlar. Kaderlerinin acısını, bir tür absürt masumiyetle karşılar, kabul ederler.

Açılan Kapının Önünde

Bekir'in, yukarıda alıntılıdığımız konuşmasında kaderiyle yüzleştiği o kırılma anında, kaderin kapısının önünde, orijinal travmaya bütün bütün teslim olmayı seçeceği, artık kendisine verilen rolün ötesine geçmeyi hayal edemeyeceğini anlayışı da böyle bir kabul ediştir. Uğur da artık, Sinop'ta bağırarak, "Hiç gururun yok mu lan senin!" diyerek aşağıladığı Bekir'in tutkusunu anlıyor. Hasta çocuğunun ilaç torbası elinde, her şeyi bırakıp hiçbir zaman elde edemeyeceği tutkusunun peşine düşmesinin ırsiyonel gücüne bir tür saygı bile duyuyor. Bekir'i dinlerken sarsıla sarsıla ağlayarak, bu kökensel, her türlü rasyonel haz ve normal örüntüyü aşan gücü bize duyuruyor.⁸

Freudiyen açıdan geçmişteki derin kırılmanın acısını telafi etmek için o anı yeniden yaşayabilme arzusuyla geçmişi yinelemeye zorlanışı da, bu bağlamda düşünülmeli.⁹ Demirkubuz'un

⁸ Anımsama ve yineleyerek geçmişi geri çağırma burada, haz ilkesinden daha güçlü bir arayışın, Freud'un ölüm arzusu dediği, en az haz ilkesi kadar güçlü bir arayışın etkisindedir. Ölüm arzusu, haz ilkesini aşan bir orijinalliktedir çünkü haz ilkesinin temelini oluşturan ayrımın henüz oluşmadığı, henüz benliğin ve cinsel arzuların ayrılmadığı bir kökensel liktedir.

⁹ Fenomenoloji ve psikanaliz arasında ilişki yokmuş, birbirlerinden ayrı iki disiplinmiş gibi görünseler de, aslında içinde olduğumuz ve başlangıcını seçemediğimiz varoluş halini anlama çabası olarak yakın ilişkilidirler. Husserl'in *retention*, geçmişe doğru zamansal yolculuk, anımsama kavramı da, *Kader* filmindeki gibi varoluş tutulmasına yol açan orijinal travma açısından baktığımızda, travmanın gerçekleştiği o anı, artık acı vermeyecek bir deneyim olarak yeniden yaşama eğiliminden başka bir şey değildir. Husserl'in bilimsel olma, şeyleri, dünyayı bilimsel bir kesinlikle anlama çabası, bilimsel açıdan naif bir çabadır çünkü insanı arzularını aşmış, aşkınsal bir özne olarak, yaşam dünyasını paranteze alabilen ve saf bilimsel anlayışa yönelmiş olarak öngörür. Bu antropolojik yönelimsellik anlayışı, bilimsel olmanın arayışıdır. Ancak insanın yönelimselliği, yani fenomenoloji, bilimsel değil anlamsal, hermeneutik zenginliği ile ilgiyi hak eder. Anlam arayışı, bu bağlamda bilimsel nedensellik ilişkisinin zorunluluğunu aşan bir zenginlik olanaklarını arayışıdır. Haz ve

tutkulu ve yinelemenin kaçınılmaz örüntüsüne esir olmuş gibi görünen karakterlerinde, özellikle Bekir'de bu zorlanışı görüyoruz. Bekir'in tutulduğu geçmiş, orijinal travmasına gönüllü bir tutulmuşluğun sürmesidir. Bekir Uğur'a sevişmek için arzuya her yönelişinde, aslında orijinal travmasının onu ele geçirmiş olduğu kader anını yeniden mevcudiyete getirmeye çalışıyor. Hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir arzuya yönelerek, bastırılmış beninde kendisine biçilen trajik rolün ötesine geçmeye çalışıyor. Demirkubuz sinemasında sürekli gördüğümüz, kendiliğinden açılan, kapanmayan kapılar da, *Kader*'de, Bekir'in sürekli yineleme-anımsama davranışıyla geçmişe dönüp, zamanı geri döndürüp, kendisinin yeneceği farklı bir gerçekleşme olanağını arayışını anımsatıyor. Tıpkı Kafka'nın *Yasanın Önünde* adlı öyküsünde, taşradan gelen adamın yasaya ulaşmak için önünde açık duran kapılardan bir türlü geçemeyişi, ölene dek önünde aralık duran kapının önünde bekleyişi gibi, Bekir de, *Kader*'in son sahnesinde açılan kapının aralığından Uğur'u bebeğini uyutmaya çalışırken görür. Az önce, *Kapının önünde durup düşündüm. Dedim, "Bekir, bu kapı ahiret kapısı, burası sırat köprüsü, bu sefer de geçersen bir daha geri dönemezsin."* deyişinden sonra önünde açılan bu kapı, zamanın kapısı olan bir *şimdi*, an deneyimi gibidir. Şimdiki zamandan geçmişe ve geleceğe açılan giriş, geçiş eşiğidir. Zamanda gerçek bir kapı, uzamsal bir nokta olmadığı için, geçmişin şimdiye uzanışını hissedebiliriz. *Kader*'in son sahnesinde açılan kapı da Bekir'in bu geçmişi, yeniden şimdi gerçekleştirecek bir olanak gibi anımsamasına neden oluyor. Bir an için bu eşikte -zamanın eşiğinde- duraksayan Bekir, kendiliğinden açılan kapıya bakarken, arkadaşlarına anlattığı gibi, gerçek bir erkek olarak -Kara Murat gibi-, sertçe Uğur'la sevişeceği ve yalvaran, zayıf bir âşık olmayacağı olanağın ayartıcı hayaline bakıyor

acı arasındaki gerilimi, hazza yönelmenin acıya yönelişle ilişkisinin iç içe geçmişliğini, fenomenoloji ve ikiz kardeşi varoluşçuluğun teknik felsefi tartışmalarından çok, Zeki Demirkubuz'un yaptığı gibi varoluşçu edebiyatta aramak daha anlamlıdır. Söz gelimi Faulkner'in, "bana göre insan, tuhaf, anlaşılmasız bir dünyada, ne adlandırabildiği, ne de tanıyabileceği, muhtemelen de istemeyeceği bir şeyi telaşla, ölesiye istiyormuşçasına, vızıltıyla arayıp duran bir sinektir" (Faulkner, 71) deyişi, Uğur'a yönelmiş Bekir'in, Zagor'a yönelmiş Uğur'un tutulmuş hallerini, Husserl'in bilimsellik çabasından çok daha derin anlatıyor.

gibidir. Bekir, sanki zamanda geriye, kendisini çile çektiirene kolsuz adayışına neden olan orijinal travma anına dönecekmiş, bu andaki henüz gerçekleşmemişliği yenilmeyeceği bir kadere çevirebilecekmiş gibi, aralık kapıya uzun uzun bakar. Kars'taki eski bir evde Bekir'in yeniden mevcudiyete getirmeye çalıştığı orijinal travma anı, aslında şimdiki andan ayrışmamış, çok yakın, Bekir elini uzatsa Uğur'a değiverecekmiş, kaderin gelecekteki akışı değışecekmiş gibidir. Sanki *pause* düğmesine basılmış gibi uzun bir duraksama anı boyunca kapı açık kalır. Kaderin kapısı, Almanca *uzun süre* anlamına gelen can sıkıntısı, *langeweile* kavramının anlattığı gibi, kaderin gerçekleşme süresi gibi uzayan zamanı hissettiren bir süre açık kalır. Bekir'in, İzmir'de pavyon kapısındaki gibi, uzaktan ama güçlü bir adanmışlıkla seyrettiği Uğur'u, yine bile isteye yenildiği tutkusuna kendisini bütün bütün adanmış, artık geri dönölmez bir köprüden geçmiş halde, kendisine yaptığı kötölüğün farkındalığıyla bir kez daha seyrederek. Açık kalan kapının dışından izlediğimiz bu sahneyle, *Kader* sona erer.

Sonuç Yerine: *Kader*'in Dilinin Özgünlüğü

Kader'de önemli olan, psikanaliz, trajedi, fenomenoloji gibi tümüyle batıya ait kültürel kodların, tüm bu batılı söz dağarcığının, hem Yeşilçam'la ilişkisini sürdürüp, hem de klasik bir Yeşilçam melodramındaki gibi sarkmadan, klişelere ve arabeske ulaşmadan, kendi dilini oluşturmaları ve bu dilin Türkiye'nin kültürel kodlarıyla çok uyumlu kullanılabilmeleridir. Bekir'in sessiz kabullenışı kadar, babasının çay içişinden, okey oynayan arkadaşlarının argolarına, hayal kırıklığının elde söndürülen sigarayla sembolize edilmesine, Uğur'un ailesine, Uğur'un annesinin Cevat'a küfürlerine, kardeşinin sahici mağduriyetine kadar, sahiciliği ve kendine özgü dili sürdürebilen bir filmidir *Kader*. Turgutlu'da kasabanın can sıkıcı atmosferi, İzmir'de Kahramanlar'daki pavyonların, eski otellerin varoşlarda yaşayanlar için kıyısına tutunulan büyükşehir havası, tutunamamışların, kaybedenlerin sahici diyalogları, Zagor'un adamının Bekir'i ayağından vururken gördüğümüz beden dili... Bekir'in beyaz ceketle Uğur'un çalıştığı pavyonda takılırken gördüğümüz *artist* halleri, *Yalan Dünya* türküsüne eslik ederken hayatından memnun, esas

kızın sevgilisiymiş gibi kendisini kandırışları... Hep bu dilin parçalarıdır. Küfürler, meydan okumalar, delikanlılığın kendilerine özgü, yazılmamış kurallarının sertliği, karakterlerin zayıflıkları, saplantılı tutkuları ve adanmışlıklarıyla son derece uyumlu biçimde iç içe geçmiş bu dilde... *Kader*'in özgünlüğü, Türkiye'nin kendisine özgü alt, *underground* kültürünün olanca gerçekliğiyle yansıdığı bir dili oluştururken ki gücünde... Bütün bunlar Bekir'in zayıflığının aksine, *Kader*'in Türk sinemasında en güçlü örneklerinden sayılmasına, Zeki Demirkubuz'un da gerçek bir *auter* yönetmen olmasına neden oluyor.

Kaynaklar

- Berry Chris, *Zeki Demirkubuz: Karanlığın Işığında*, çeviren Belma Baş, Öztürk Ruken, *Kader* içinde, sayfa, 19-25.
- Critchley Simon, *Ethics, Politics, Subjectivity*, Verso Yayınları, Londra-New York, 1999.
- Davidson, Donald, "Paradoxes of Irrationality", *Problems of Rationality* içinde, Clarendon Pres, Oxford, 2004.
- Dostoyevski, F. Mihayloviç, *Yeraltından Notlar*, Adam Yayınları, İstanbul, 1985.
- Freud S., *Haz İlkesinin Ötesinde, Ben ve İd*, çeviren Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.
- Jameson Frederick, *Türk sineması Üzerine Kısa Notlar*, Öztürk Ruken, *Kader* içinde, sayfa, 15-19.
- Heidegger M., *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*. çev. William Mc-Neill ve Nicholas Walker. Indiana University Press, 1995.
- Karaca Bengisu N., *İdeal İyiliğin Yolu Kötülüğü anlamaktan Geçiyor*, söyleşi, Öztürk Ruken, *Kader* içinde, sayfa, 153-159.
- Möller Olaf, *Türk Yönetmenin sert ve Edebi Ufkuna Yol Gösteren Işık*, çeviren, Nur Emirgil, Öztürk Ruken, *Kader* içinde, sayfa, 26-30.
- Öztürk Ruken, *Kader*, Dost Yayınları, Ankara, 2006.
- <http://zekidemirkubuz.com/>
- <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/fatih-ozguven/kader-797686/>
- <https://mutlaktoz.wordpress.com/2008/12/03/kader-zeki-demirkubuz/>



BÖLÜM 3: Kazanın Fenomenolojisi

**“Yaşam sürekli bir oyalayıştır; öyle bir oyalayış ki, neyi dikkatten kaçırdığını düşünüp anlamaya bile fırsat vermez.”
(Kafka, 2005: 242)**

Gerçekten de yaşam, birbirinin içine geçmiş amaçları gerçekleştirmeye daldığımız, bu amaçsallığın kendisini düşünmeden içinde var olduğumuz bir oyalanma süresi gibidir. Kendimizi içinde bulduğumuz hayat, içinden dışına çıkarak ufkunu, yani tümünü, başlangıcını ve sonunu anlayamayacağımız bir perspektif oluşturuyor. Bizim bu sonlu perspektifimizi aşan hayatın kendisini, her ne ise o olarak tümlüğünün anlamını ise dikkatten kaçırıyoruz.

Hayat felsefesi, hayatın ne olduğunu bu sınırların içinden dışına doğru anlamaya çalışmaktır. Felsefe varoluşun kendisini sınıflandırma, kategorizasyon olarak düşünür. Heidegger “Kategoriler icat ettiğimiz, ya da mantıksal bir şema olarak biz de bulunan şeyler değildirler; aksine onlar, *yaşamın içinde organik bir biçimde yaşayan şeylerdir*” (Heidegger, 2001: 66) diyor. Hayatımız boyunca, farkında olmadan amaçsal yönelişlerimizin öncelik ve sonralık dizilişine göre yaşarız. Bizim gündelik olarak yapıp etmelerimiz, meşguliyetlerimiz, zaman alan aktivitelerden başka bir şey değildir. Öyleyse, yaşamın içinde yaptığımız kategorizasyonlar bu öncelik sonralık dizilişinin içerikleridir. Önce ve sonraya göre, yani zamansal aktivitelerimiz bizi oyalayan hayatımızdır. Okulda derslere girmek, sonra akşam eve dönmek, daha önce sabah kahve içmek gibi gündelik zaman harcamaları-

mız bizim, Heidegger'in "Dasein doğum ve ölüm arasında *uzanış-tır, Ersteckung*" (Heidegger 1995/2006, 373) deyişindeki gibi, doğum ve ölüm arasında zamansal bir uzanış olan hayatımızı oluşturur. Bu dizilişin kendisi de, içerdiği günlük aktivitelerin formal yapısının saf ve yalın uzanışıdır. Bu öncelik ve sonralık dizilişi, zamansallığın kendisidir. Ancak biz bu uzamsız uzanışın, yani hayatın kendisinin ne olduğunu unutmuş bir halde, günlük telaşımıza kapılmış oyalanırız. Hayatı anlayışındaki kategorik düşüncemiz, aşağıda söz edeceğimiz gibi gündelik zaman harcama kategorilerinden oluşur. Ancak bu uzanışın kendisi saf ve yalın olarak, içinde kapsadığı *kahve zamanı* gibi zaman harcama sürelerinin soyutlanmasıyla düşünülebilecek, bir şey süresi oluşun kendisi, her ne ise o oluşu olarak dikkatimizden kaçır. Bazı anlarda, günlük aktivitelerimizin içeriği boşalmış gibi hissederiz. Böyle anlar, öncelik ve sonralık dizilişinin kendisini duymaya zorlandığımız anlardır. Sanki zaman, bir-anda, içeriğinden boşalıp kendisini hissettirdiği yoğunlaşmış olduğu bir anda, örtülü kalan ve unutulmuş boyutunu, hayatın, varoluşun kendisi bize kendisini duyurur. Bu anları ölümle yüzleştirdiğimiz, sonluluğumuzun sınırını hissettiğimiz kaza deneyimleri olarak tartışmadan önce, gündelik zaman kategorizasyonlarımızın, zamansal projeksiyonlarımızın kamusallığını ve şimdi karakterinde olduğunu görmeliyiz.

Zamanın Kamusalılığı, Şimdi

Biz günlük işlerimizle uğraşmak amacıyla geleceğin olanaklarını tasarlarız. Heidegger'in dediği gibi, Dasein bu anlamda "geleceğe doğrudur", *Zukünftiges* (Heidegger 1975, 2006, 325). Gündelik hayatın zamansal yapısını kullanırken, ilgilenme, ne yapacağımıza ilişkin umursama, özen gösterme halinde önümüzde uzanan olanakları tasarlarız. Bu tasarlayışımız, kendimize ayırdığımız sürelerin ardı ardına dizilişinin sessizce sayılması demektir. Biz her ne kadar bu süreleri, *önce, sonra, erken, geç* gibi düşünerek tasarlasak, farkında olmadan saysak da, Augustine'nin de gördüğü gibi, aslında zamanın mevcudiyetini *şimdi* karakterinde düşünüyoruzdur. Geçmiş de, gelecek de tanımları gereği var olmayan şeylerdir. Geçmiş artık olmayan, gelecek ise henüz olmayan anlamında var değildirler. "Geçmiş ve

geleceğin yapısı boşluk, hiçlik, yokluktur” (Heidegger 1982, 233). *Geçmiş artık-değil-şimdi*, geleceği de *henüz-değil-şimdi* olarak mevcudiyetle ilişkilendirebileceğimiz için, tüm zamansal belirlenimler, şimdinin süre-giden ardışıklığının bizim tarafımızdan ayrıştırılmış, bölünmüş tümlüğüne aittirler. Biz bu tümlüğü, yani hayatın kendisini, kamusal anlamda bölünmüş şimdi süreleri olarak anlamlı kılan bir bağlamda, bir yola zaten çıkmış olarak yaşayıp gideriz.

Ancak bu yol, yani hayatın kendisi, bizim kamusal bağlamlarda bölerek kullandığımız sürelerin (şimdi sürelerinin) ötesinde, tümlük olarak, kesintisiz bir akıttır. İşte bir türlü anlayamadığımız, içinden dışına çıkıp tümlüğünü göremediğimiz hayatın kendisinin anlamı bu bölünmüş zamanların orijinal akışından başka bir şey değildir. Hayatı şimdi süreleri olarak bölünmüş ve dolayısıyla, başkaları için de anlamlı, yani kamusal parçalar halinde anlarız. Bu kamusal anlamda *şimdi* demektir. Kamusal şimdiler, bize saf ve sayısal biçimsellikte değil, alelade bir süre olarak görünürler. Hep içeriklerinin anlamı bağlamında, yemek yemenin, eve gitmenin, kahve içmenin şimdileri oldukları için, tüm bu içerikler de ancak birlikte yaşadığımız diğerleriyle içinde olduğumuz dilsel anlamlara referansla anlaşılabilmesi için kamusaldırlar. Sözelimi saate baktığımızda, aynı yaşam bağlamını paylaştığımız diğer insanlarla birlikte oluşturulmuş, *şimdi yemek zamanı* gibi bir süreyi düşünürüz. Bu süre, yemeğe başladığımız ve bitirdiğimiz belirgin olmayan sınırlar arasında geçen bir süredir. Bunu dile getirmesek de, düşünüşümüzün dilsel yapısı bu anlamda bir şimdi zamanını anlar. Sınırların belirgin olmamasına karşın, sağduyusal olarak kahve içeceğimiz sürenin yemek yeme süresinden ayrı bir etkinlik olması nedeniyle, *şimdi kahve zamanı*, *şimdi ders zamanı*, *şimdi uçağın kalkmasına daha erken* gibi farklı, bölünmüş şimdileri sayarız. Saate bakıp, şimdi dediğimizde, *ne için ve nereye zaman var* anlamında *şimdi* deriz. Bu dile getirişte, seslendirmeden, sessizce düşünssek de, “zamanı kamusallaştırıyoruz” (Heidegger, 2006: 417). Bu kamusallaşma sayesinde, zamanı günlük hayattaki bölünmüş süreler olarak, belli belirsiz bir şekilde anlıyoruz. Bu anlayışımız, mahrem bir dil olamayacağı için, diğer Dasein’larla ortak dile getiriş bağlamıyla sınırlıdır. Bu anlamda şimdi herkesindir. “Şimdi hiç kimsenin değildir, dolayısıyla herkesindir” (Heidegger, 1982: 264).

Şimdinin Bulunuşunun Geçişli Yapısı, Açıklık

Bu fark etmeden, belli belirsiz anlayarak yaşadığımız şimdi sürelerinin *kendisi nedir* diye düşünmek, şimdi sürelerinin kamusal anlamlarının ötesinde düşünmek demektir. Bu ancak, bu sürelerin gündelik anlamlarının, yani içeriklerinin sona erdiği, tükendiğinde düşünebileceğimiz bir sınır deneyimidir. Bir başka deyişle hayatımızın sonunda, ölüm anında hissettiğimiz mahrem bir haldir. Zamanın bu mahrem, kamusal bir anlama indirgenmemiş boyutunun deneyimini, zamansallığın öncelik ve sonralık dizilişinin saf ve yalın uzanışıdır.

Bizim farkında olmadan, günlük yaşamımızda bölünmüş olarak yaşaya-geldiğimiz şimdi zamanları ikili bir yapıdadır. Bizim gündelik anlamda anladığımız içerikleri ile birlikte, içeriklerinden soyutlanmış bir saflıkta, kesintisiz bir tümlük olarak almakta olan bir boyutsallıkları vardır. Bu boyutsallık, bir kaza anında, bizi kapsayan ve kendimizi içinde bulduğumuz zamansallığın saf biçimsel boyutudur. Kaza anlarında bu boyut bize göz kırpar gibi açılıp, geri çekilir. Böylece bu özel anda, an oluşun kendisinin zamanın, yani hayatın her ne ise o olarak kendisini yansıttığını düşünebiliriz. Bizim yansıtımlarımız, projeksiyonlarımız, yukarıda söz ettiğimiz gibi geleceğe doğrudur; ancak zaman gelecekten geçmişe akar. Kaza anında zamanın bizim için olan öznel boyutuyla kendi içindeki boyutu çarpışırlar. Bir kazadaki çarpışmada, kendi hayatımızda geleceğe doğru amaçsal beklentiler içinde oyalanırken, hayatın kendisinin gelecekte geçmişe akışındaki bir anla çarpışır. Bu konuşmada, Aiskhylos, Shakspeare, Freud, Heidegger, Vogl, De Quincey, Orhan Pamuk gibi yazarlara da bakarak bu deneyimi, hayatın, yani ölüme doğru bir oyalanma süresinin anlamının, bize çarptığı andaki etkisini tartışmak istiyorum.

Dramatik Oyalanmadaki An Deneyimi

Aiskylos'un (Eshilos) *Oresteia* adlı oyununda Orestes, annesini öldürmek üzereyken bir an duraksar. Annesinin sözleri onu tanrısal kehaneti gerçekleştirme rolünden bir an için alıkoyar ve bir seçimle yüzleşir. Aralarındaki diyalog, Orestes'in *ne yapmalıyım* sorusunu farklı bir halde yeniden düşünmesini anlatıyor.

Vogl, bu dramatik anı, *dromos*, (yol, at yolu) yaşam içinde oylanma olarak yorumlayabileceğimiz koşuşturma, dolaşım olarak çeviriyor (Vogl, 2011). *Dromos*, oylanma, *drama*, eylem, yönelim demektir. *Dromos*, hareket öncesi bir bekleyiş, kalakalmak, harekete geçmeden önceki duruş olarak düşünüldüğünde ne anlama gelir? Trajedilerde bu an genellikle insanların yazgılarına karşı çıktıkları, ya da yazgılarıyla yüzleştikleri bir doruk-öncesi sahnedir. Oidipus'un kaderiyle yüzleşmesi gibi... İnsan tanrısal kararı vererek ne olacağını seçebilecek mi? Kendi kaderini eline alabilecek mi? Orestes vermiyor; kendisi için önceden hazırlanmış rolünü oynuyor. Duraksama anı geleceği yaratmaya uzanmıyor. Orestes'in hayatı, bir anlık duraksamadan, tutulma diyebileceğimiz bir tutku anından *passion*, sonra, sıradaki anın önceden belirlenmiş geleceği şimdiki zaman yapmasına müdahale edemeden sürüyor. Anın *henüz-değil* diye düşünebileceğimiz potansiyeli kendi dramasını, izleğini sürüyor ve göz açıp kapayıncaya kadar artık-değil'e uzanıyor.

Hamlet de, pek çok kişiyi idama yollamakta tereddüt etmezken, Claudius'u öldürmesi için çok uygun bir zamanda duraksar... (Vogl, 2011). Kendisine onu dua ederken öldürmenin onun cennete gitmesine neden olacağını söyleyerek rasyonalize etse de, zamanın akışına müdahale edeceği an geldiğinde, tam babasının hayaletine verdiği sözü tutacak olduğu anda tutulur; Orestes gibi zamanın akışına müdahale edemez. Hamlet, her ne kadar amcasını trajik duygunun en yoğun olduğu finalde öldürse de, duraksaması bir sonraki anı değiştirip tanrıyı oynama, geleceği yaratmaya dönük bir an olamıyor. Hamlet, duraksadığı anın bir önceki an tarafından belirlenmiş, kaderi çizilmişliğini, Aristoteles'in *kairos* dediği, sonsuz olasılıkların içinden tam da bu anın sonraki ana geçerek gerçek oluşunun tuhaflığına, absürtlüğüne şaşırmıyor. Zamanın akışının kesintiye uğratamayacağımız tümlüğüne ibadet eder gibi duruyor; tereddüt ediyor. Her iki trajik karakter de, karar verme anının potansiyel açıklığını, bir sonraki an henüz gerçek olmamışken, başka türlü'lüğe açıkken duraksıyor, sanki bu anın yavaşça sonrakine geçişini izledikleri bir yabancılaşma yaşıyor, sonra yazgılarının yolunda devam ediyorlar. Bu iki karakter de, bir sonraki ana geçen anın, an oluşun kendisinin sürdüğü, süre-gittiği homojen tümlüğün içinde yinelendiğini, Heidegger'in varlığın sesini duymak dediği anlamda duyar

gibi oluyorlar. Ancak yinelenmede bir askıya alınmışlık duygusuyla kalıyor, başka türlü, yeni bir hayat olanağını duyamıyorlar. Tutuluyorlar...

Sonsuzun Duyulduğu Tutku Anı

Kieerkegard absürt de olsa tanrısal olanın iradesine imanla uymak, duraksadığımız ve sorguladığımız, eylemlerimizin delilik gibi görüldüğü anlarda bile bir iman şövalyesi gibi olmamızı, yaşadığımız anda tüm zamanın yoğunlaşıp kendisini var edişine şahit olduğumuzda, bir sonraki anda olması gerekene boyun eğmemiz gerektiğini düşünür. Kieerkegard bizi bir yandan dinsel varoluşu duymaya çağırırken, bir yandan da *kendi olma* düşüncesini, biricik, yinelenemeyen bir tekillik olarak görmüştür. Bu, Kieerkegard'ın yazgının kaçınılmazlığını fark ettiğimiz, yazgıyla aramızdaki mesafeyi kapatıp ona yetiştığımız ve bir an için onun önüne geçebilme olanağını düşlediğimiz bir tutku anıdır. "Yalnız çok kısa bir an için varolan birey, var olmayı aşan bir sonsuz ve sonlunun birliği içinde olabilir. Bu an tutulma (*Passion*) anıdır." (Gödelek, 2002:199). Kieerkegard'a göre bu absürt deneyim insani olanın olanaksızlığını duyduğumuz bir andır. Absürt kavramını Sokratik alaycılığın içinde yorumlayan Kieerkegard'a göre absürt olan şey, anların birbiri ardına kesintisizce uzanışındaki olanakların sonsuzluğuna karşın, bizim hayatın tam da bu anında yaşamaya başlamış ve yaşıyor oluşumuzdur. Olanağın sonsuzluğu ve yaşadığımız anın tesadüfliliğine karşın biricikliği ve yinelenemez oluşunun absürtlüğü, kaygı anında duyduğumuz delice, tereddütsüz imanla başa çıkabileceğimiz bir şeydir. Kieerkegard'ın yorumunda İbrahim, henüz gerçekleşmemiş olanın gerçekleşebilirliğinin ilahi boyutunu, bir şey duyusun, yani hayatın kendisi olarak duyar.

Yeni Hayat

Kaza ve öznel zaman algısının benzer bir ilişkisini Orhan Pamuk'un *Yeni Hayat* kitabında görüyoruz. Romanı birinci tekil ağızdan anlatan Osman, yaşamın, yani varoluşun kendisini anlamak için onu harekete geçiren bir kitaptan bahseder. Bir başka Osman tarafından sürekli yeniden kopya edilerek yinelenen, her

ne ise o olarak kendisini tekrar ederek etkisini hissettiren bu hayatını değiştiren kitabı ona Canan vermiştir. Canan, Osman'ın aşkı, kitabı kopyalayarak yineleyen bir başka Osman'a âşıktır. Okudukça kitap Osman'a açılmış, onu içine almış ve gündelik hayatındaki amaçların peşinde olmayı anlamsız hissettirmişti. Osman da, yaşamın kendisini yolda anlayabileceğini anlayarak gurbete, ufku, menzili âşık olduğu Canan'a, yani Allaha açılan bir yolda oluş deneyimi, yani *dromos* için, otobüs garajları, taşra kasabaları, otelleri ve gizemli, hüznünlü Anadolu seyahatlerine çıkar. Sürekli yinelenen ve aynı kalan bu kitabın peşinde Osman'ın gündelik hayattaki oyalanışı banalleşir. Aslında âşık olduğu Canan'ın âşık olduğu bir başka Osman olmayı, sessiz ve hüznünlü bir taşra kasabasında kitabı yeniden yeniden kopyalayarak yaşayan diğer Osman olmayı ister.

Biraz da bunun için, yollarda yaşadığı kazalardan birinde, kendi deyimiyle "bir trafik şehidinin" cebinden çaldığı kimlikle, Ali Kara olarak yaşar. Osman olmaktan çıkan Osman, kazalardaki ağır çekim ve gündüz düşüşü gibi deneyimlediğimiz ölümlülüğümüzün sınırlarında dolaşan bir gezgine dönüşür. Bu haliyle, yani kendi olmaktan çıkmış ve bir başka Osman olmayı arzuladığı bu yolda oluş haliyle, kazaların büyüğü ve eşsiz anlarını fark eder. Bu büyüğü anlarda, "İşte tam o anda, otobüs yolculuğularımın üçüncü haftasında, filmin tam orasında, şaşırtıcı derecede güçlü bir eksiklik, bir tedirginlik, bir bekleyiş duygusuna kapıldığımı hatırlıyorum." (Pamuk, 2002: 50) diyerek anlattığı anlarda, "Nedir, nedir şimdi bendeki bu derin ve karşı koyulmaz beklenti, her yerimi saran bu sabırsız istek neden şimdi?" (Pamuk, 2002: 50) diye düşünür. Osman'ın, ölümün soğukluğu ve kesinliği karşısında samimi olmaktan başka seçeneğimizin olmadığı tutulma, *passion* anlarının büyüsunü sezen Osman, bu anların sinematografik kareleri çeken bir gezgin, doğulu bir *flaneur* gibi yaşar.

Kazalar, "elinde plastik torba yerde sürünen şapkalı amca, pantolonunun yırtığına dikkatle eğilmiş titiz er, Allah'la doğrudan konuşma fırsatı yakaladığı için kendisini mutlu bir gevezeliğe kaptırmış nine, yıldızları sayan zehir sigortacı, ölü şoföre yalvaran annenin büyülenmiş kızı" gibi karakterlerin varoluşlarının anlamıyla, sürpriz bir emrivaki anında yüz yüze kalmalarının özel zamanıdır. Osman, bu karakterlere de, "tanışmadıkları

halde el ele tutuşup ilk görüşte âşık olanlar gibi varoluş dansı eden bıyıklı erkeklere" de, "bu eşsiz ve kusursuz zamanın sırrını anlatmak" (Pamuk, 2002: 52) ister. Bu anlar, yumuşak, akıcı, engelsiz ve sanki her şey olması gerektiği, varlık nedenine uygunmuş gibi yaşayışımıza sarsıcı, ölümcül vuruşlar gibidir. Osman ölümle yüzleştiğimizdeki zamansızlığın yolda oluşun sürekliliğini kesintiye uğratan, akıcılığının bir anında donuklaşan ve gövde kazanan başka türölülüğünü duyar. Osman kazanın, zaten öyle olması çok doğalmış gibi, biz zaten bunu seçecekmişiz ve istemişiz gibi pişkinlikle ve arsızlıkla zaman harcayıp durduğumuz hayatımızın ne olduğunun sırrını taşıdığını bilir. Osman, bunu unutmuş biz aptalları, birdenbireliği, tekinsizliği, Derida'nın sürpriz dediği hazırlıksız yakalayışıyla çarpan kazalar-daki şansın gücünün zalimliğini çözmek ister; ama aslında, ölümü ertelemek için oyalanmaktan başka bir şey yapmaz.

Kaynaklar

- Babür. S. (der.) 1996. *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.
- Calvino İ. 1998. *Amerika Dersleri*, çev. Kemal Atakay. Can Yayınları.
- De Quincey. The English Mail Coach, www.gutenberg.org/files/6359/6359-h/6359-h.htm.
- Freud, S. 2001. *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu, Metis.
- Gödelek, K. 2002. *Kieerkegard*, derleyen ve çeviren Kamuran Gödelek, Say Yayınları.
- Heidegger, M. 1995/b. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*. çev. William Mc-Neill ve Nicholas Walker. Indiana University Press.
- Heidegger, M. 1995/a. *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers.
- Heidegger, M. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt.
- Heidegger, M. 1982. *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. 2001. *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, çev. Richard Rojcewicz, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. 2006. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen.
- Kafka, F. 2005. *Taşrada Düşün Hazırlıkları*, çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınevi.

Pamuk, O. 2002. *Yeni Hayat, İletişim*.

Vogl, J. 2011. *Tereddüt Üzerine*, çev. Çağlar Tanyeri, Metis.



BÖLÜM 4:

Cemal Süreya'nın Dizesinden Fıskıran Varoluş: *An Ki Fıskiyesi* *Sonsuzluğun*

I. An ve Mevcudiyet İlişkisi

I.I. Şimdi ve Sonsuzluk, “An ki Fıskiyesi Sonsuzluğun”

*An ki fıskiyesi sonsuzluğun
Keşke Yalnız bunun için sevseydim seni*

Cemal Süreya'nın 20 şiir adlı eserinin son şiirindeki bu dize-ler, bize sonsuzluğun bir an için kendisini kendisinden açarak, sanki kendisini kendi içinden dışına doğru bir uzanışla sunma-sını çağrıştırıyor. Eğer biz zamanın kendi içinde sonsuz akışını duyabilecek olsaydık, bu deneyim böyle bir açılışa, sonsuzluğun bir an için asılı kalmış gibi görünüşüne benzerdi. Biz zamanı an-lamlı hale getirdiğimizde, onu duraklatmış olduğumuz ve hemen geçmişe kaydığı bir an deneyimliyoruz demektir. Duraklatılmış zaman, kendi içinde şey anlamında değil, bizim için şey anlamın-dadır. Oysa Süreya'nın dizelerinde bize anıştırılan deneyim, bi-zim bir an için, kendi öznel algımızın sınırlarının ötesine geçi-yormuşuz gibi duyumsayabileceğimiz bir deneyimdir. Bu anda, kendi içinde şey olarak düşünülebilir.

Kendi içinde şey, felsefenin antik dönemden beri anlamaya çalıştığı, her ne ise o olarak varlık demektir. Yunanlılar için bu,

bize görünen, dolayısıyla sonlu ve sınırlı algımızla algılayabildiğimiz görünüşlerin kökeni, kaynağı anlamında varlıktır. Sonlu görünüşlerle aynı türden olmayan, dolayısıyla sonlu olmayan bir kipte düşünülebilir. Ama bir şekilde bize görünün görünüşlerin görünebilirliği olarak onlarla ilişkili olmalıdır. Böylece sonsuzluğu sonlu görünüşlerle hem ayrı bir türde, hem de bir şekilde bir-lik-te düşünmeliyiz. Heidegger, varlığın zamandan başka bir şey olmadığını söyleyerek, bu hem birlikte, hem de farklı oluşu zamansal bir geçişlilik kipinde anlamlı kılabileceğimizi söylemiş oldu. Bu açıdan baktığımızda varlık, hem sonlu ve sınırlı görünüşlerde bir şekilde bulunan, hem de kendi içinde duraklatılmaksızın sonsuza dek ekstatik bir kipte varlıkta kalan orijinal zaman demektir.

Zamanın bu orijinal kipi, bizim için anlamlı olan, dolayısıyla sonlu, sınırlı bir bağlama indirgenmiş olan bir sürenin, aynı zamanda varlığın ontolojik anlamını bize duyurabildiği bir süre olarak düşünülebilir. Aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi, zaman süreleri şimdi'lerden, anlardan oluşur. Dolayısıyla varlığın ontolojik, orijinal ve sonsuz boyutunun bir deneyimde düşünülmesi, şimdi'nin, hem sonsuza dek duraklatılmamış bir uzanışını, hem de bizim için belli sınırlar içinde belirlenmiş, sınırlanmış boyutunu birlikte düşünebileceğimiz bir deneyim demektir.

Bir açıdan, biz yalnızca bir boyutu deneyimleyebiliriz. Günlük yaşamda varolduğumuz, Platon'un gölgelere benzettiği, hermeneutik düşüncenin yaşam dünyası dediği gündelik yaşamın içinde, Heidegger'in ontik dediği bir boyutu... Ancak anlayış ve yönelişimizin bu boyutu bir tümlük olarak kavramaya çalışması da söz konusudur. Bunun sonucunda da bu boyutun sınırlarını ve dolayısıyla ötesini, kendi içinde her ne ise o olarak sonsuza dek uzanışı hayal etmesi de insan oluşumuzun en ilginç özelliğidir diyebiliriz. Sözüünü ettiğimiz deneyim de böyle anlaşılabilir. Bir anda, bizim için anlamlı olan boyutun ötesine geçen sonsuz uzanışı duyar gibi olduğumuz bir deneyim... Bu anda, sanki ontik boyutun sınırları, ontolojik, yani kendi içinde bir tümlük, birlik olarak kalan varlık boyutuna açılır gibidir... Bu açıklık anında sanki biz zamanı anlamlandırdığımız kontrolü kaybetmiş, bu ontolojik boyutun kendisini, biz onu anlayamadan, belli belirsiz bir halde gösterişini duyuyor gibiyizdir. Sonsuz, orijinal ve kendi içinde

birlik, tümlük olarak henüz sonlu ve sınırlı insan algısı tarafından parçalara ayrılmamış demektir. Biz her algıladığımızı, daha doğrusu algıladıktan hemen sonraki anlayıp anlamlandırışımızı artık sonsuzdan koparıp ayırmışız demektir. Bu koparıp ayırışımız, tümlüğü bizim için anlamlı parçalar halinde bölüşümüzle varlığın henüz ayrılmamış bir tümlük olarak sonsuza dek uzanan boyutunu yitirmiş oluruz. Bir bakıma, anlamak orijinal tümlüğü yitirmek demektir.

Sonsuzluk bu nedenle bizim henüz anlayamadığımız bir duyuş olarak düşünülebilir. Bizim anlayabildiğimiz her şey artık orijinal tümlük, birlik ve sonsuzluk değildir. Bu *artık* sözcüğü bize, anlayışın zamansal olarak geçmişe ait demek olduğunu gösteriyor. Sonsuzluğu bizim anlayamadığımız bir duyuş olarak hayal etmemiz bu nedenle zorunludur. Ancak böyle bir duyuş zamanın orijinal, yani kökensel tümlüğünü, henüz geçmiş zaman kipine dönüşmeden önceki ontolojik boyut olarak duyabilir. Anladığımız her şey, modern düşüncenin ampirik temellerine göre artık olmuş bitmiş, geçmiş demektir. Bunu aşmak için, bir an sanki orijinal zamanı henüz gerçekleşmeden önce dondurulmuş, durdurulmuş ve gelecekte geçmişe akışı kesintiye uğramamış halde hayal etmeliyiz. Bu anda, sonsuzluk bize kendisini gösteriyormuş gibi hayal etmeliyiz. Bu, kendini gösteriş anı -çok kısa bir süre için- zamanın sonsuz akışı duraksatılmış, askıya alınmış bir kipte mevcudiyete geliyormuş gibi hissedebileceğimiz bir andır. Böyle bir an, böyle duyulabilen bir şimdi deneyimi, varlığın orijinal tümlüğünü, sonsuzluğunu, henüz bizim için şey olarak ayırmadan önce mevcudiyete taşıyabilen bir deneyim olmalı.

Bu deneyimi tartışmak için, öncelikle *şimdi* kavramının önemini ve sonsuzlukla ilişkisini düşünmeliyiz. *Şimdi* kavramı, zamanı (mevcudiyet olarak) düşünmek için filozofların referans aldığı noktadır diyebiliriz. Aristoteles zamanın kökeninin an, *şimdi* olduğunu söylüyor. “*Şu da açık: zaman olmasa ‘an’ da olmaz; ‘an’ olmasa zaman da olamaz.*”¹ Aristoteles gibi Augustinus de, zamanın *henüz-değil-şimdi* ve *artık-değil-şimdi* arasında bulunan *şimdi*’de aranması gerektiğini söylüyor. *Eğer geçmiş ile gelecek varsa, nerde olduklarını bilmek isterim* diyen Augustinus,

¹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 1997, s.195.

geçmişin artık, geleceğin ise henüz var olmadığını, onlardan bel-
leğimizdeki izler aracılığıyla söz edebileceğimizi belirtir. Onların
mevcudiyetleri de bir *şimdi*'de meydana gelmiş, ya da gelecektir.

Şimdi bana açık gelen şu: Ne gelecek var ne geçmiş. Kesin-
likle "geçmiş, şimdiki, gelecek zaman diye üç zaman var" de-
mek de yerinde olmaz. Belki de "üç zaman vardır: Geçmişte-
kilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki za-
man ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman" demek daha
doğru olurdu. Çünkü bu üç çeşit zaman zihnimizde vardır,
onları başka yerde göremiyorum.²

I.II. Sonsuzluk – An İlişkisi

Zamanın parçaları gibi düşünebileceğimiz geçmiş, şimdiki za-
man ve geleceğin her biri *kendi içinde* nedir diye düşündüğü-
müzde, onların her birinin mevcudiyete gelişlerini düşünüyoruz
demektir. Onları *bizim* için mevcut oldukları bir *şimdi* olarak dü-
şünmek zorundayızdır. Aslında Augustinus örtük biçimde, za-
manın kendi içinde geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman diye düşü-
nülse de, tüm bunların bizim için mevcut olabilmesinin her za-
man şimdi'de olanaklı olduğunu söyleyerek, kendinde şeyin ve
bizim için şeyin birleşme noktasının *şimdi* olduğunu söylemiş
oluyor. Kendi içinde şey olarak varlığın orijinal tümlüğünü, son-
suzluğunu varoluş, mevcudiyet halinde düşünmek için, onun bir
şimdi'de mevcudiyete geldiğini düşünmek durumundayız. Bu da
bizim için şey haline dönüştüğü bir an, şimdi demektir. Eğer ken-
dinde şey bizim için bir anlam kazanacaksa, bu bir *şimdi zamanı*
olmalıdır. Ne var ki biz bu anlayışı tamamladığımızda, kendinde
şey orijinal tümlüğünü yitirmiş, artık bizim için anlamlı bir şey
ve geçmişte kalmış bir süre haline gelmiş oluyor.

Bu durumda biz öyle bir an deneyimi hayal etmeliyiz ki, bu
an varlığın her ne ise o olarak kendisinin sonsuzluğunu duyabi-
leceğimiz bir an olmalı... Henüz bizim için anlamlı bir parçaya
bölünmeden önceki tümlüğünde, Heidegger'in belli belirsiz,
muğlak bir anlayış dediği gibi kendisini gösterdiği bir seyir anı
olmalı... O anda sonsuzluk bize bölünmüş ve ayrıştırılmış olan

² Augustinus, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür 1996, s. 21.

parçalarındaki yokluğunda varmış gibi duyulabilmeli... Yukarıda söz ettiğimiz gibi, bu deneyim bizim anlayışımızdaki ontik boyutun sınırlarında bir yarılma olmuş gibi hissettiğimiz bir deneyim olmalı... Bu açılma, yarılmada deneyiminde, uçurum gibi keskin ve uçsuz bucaksız yarıktan sonsuzluk kendisini gösterip aynı anda geri çekiliyor gibi görünmeli...

I.III. Zamanın Sayısal Karakterindeki Açıklık

Zamanın kendinde şey olarak gelecek, şimdiki zaman ve geçmiş arasındaki akışının sonsuzluğu, bizim için şey anlamında *şimdi* parçalarında nasıl varolabilir? Bu ancak bu akışı oluşturan parçaların birbirine geçişli bir yapıda, yani sınırlarının açık olması ile olanaklıdır. Bu açıklık, zamanın parçalarını uzamsal bir limit değil de sayı olarak düşünmemiz demektir. Esasen açıklık burada, zamanın sayısal karakteri sayesinde bizim için anlamlı olan zaman dilimlerinde iç içe geçiş halinde, süreklilik halinde bir akışı duymamıza olanak verir. Bunu daha iyi anlamak için önce zamanın sayısal karakterinin nasıl ele alındığını kısaca görmeliyiz.

Zamanın sayısal karakterini önce Platon'un *Timaeus* diyalogunda, Demiurge'nin sonsuzluğun devinen bir imgesini yaratmak istemesiyle görüyoruz. Demiurge, sonsuzluğun sonlulukta ancak "sayıya göre devinen ve bir düzeni, ardışıklığı olan" imgesi sayesinde "*Bir olarak varlıkta, yani sonsuzluk kipinde kalacağını*" söylüyor³. Bu bağlamda baktığımızda, Platon'da sonluluğun sonsuzluğu yansıtırken, sayısal ardışıklık sayesinde sonsuzluğun kendi içinde tümlük olarak varlıkta kaldığını görüyoruz. Aristoteles'le birlikte, sonsuzluğun kendi içinde varlıkta kalışını, sonludaki *olanak halinde* düşünebiliriz.

Kaynaklar

Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffer Babür, Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
Augustinus, *Zaman Kavramı*, çev. ve edit. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları, 1996.

³ <http://classics.mit.edu/Plato/timaeus.html>. Benjamin Lövet, (erişim: 20 Kasım 2016).

- Cemal Süreya, http://www.siiir.gen.tr/siir/a/ahmed_arif, 1969, (erişim: 15 Eylül 2015).
- Cemal Süreya, *Sevda Sözleri*, İstanbul: YKY, 2007.
- Cihan Camcı, *Heidegger'de Zaman ve Varoluş*, Ankara: Bibliotek Yayınları, 2015.
- Haydar Ergülen, *Mavi Süvari: Mehmet H. Doğan*, 2014, <http://www.sabitfikir.com/dosyalar/mavi-suvari-mehmet-h-dogan>, 2, (erişim: 20 Eylül 2015).
- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman-Kemp Smith, New York: Palgrave, 1929.
- Italo Calvino, *Amerika Dersleri*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can Yayınları, 1998.
- Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt, 1975.
- Martin Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1982.
- Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1991.
- Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
- Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, London: Yale University Press, 2000.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2006.
- G. W. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings* çev. A. V. Miller ve Steven A. Taubeneck, New York: The German Library, 1990.
- G. W. Hegel, *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yayınları, 2008.
- Platon, *Parmenides*, 3. Baskı, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları, 2001.
- <http://classics.mit.edu/Plato/timaeus.html>. Benjamin Lövet, (erişim: 20 Kasım 2015).



BÖLÜM 5:

Heidegger'in Hobbes Eleştirisi: Varlığın *Copula* Olarak İkili Yapısı

Olmak fiilinin dilsel ifadelerimizde *-dır* koşacı olarak bağlayıcı bir işlevde bulunuşu, yalnızca dile getirilen önermelerin anlaşılmasını sağlamakla kalmaz. *Olmak* fiilinin, yani varlığın dildeki ortaç formunun kendi¹si olarak da, bu önerme ve ifadelerin anlaşılmasının olanaklılık koşulunun örtük bir biçimde anlaşılmasına yol açar. Türkçe *dır-dir* olarak kullandığımız koşacın bu işlevi hakkında birçok düşünür farklı bakış açıları geliştirmiştir. Önermesel mantıkta *copula* olarak adlandırılan bu sözcüğü, kendisinden sonar tüm Anglo-Saxon düşünceyi belirleyecek biçimde Hobbes, *nelik* olarak ele almıştır. Bu bakış açısından, algı ve algının anlamlı olarak ifade edilebilirliğinin önem kazandığı bir tarihsel süreç başlamıştır diyebiliriz. Ancak Heidegger *copula*yı farklı bir anlamda düşünmeyi önerir; onu, bağlayıcı rolü üstlenmesinin yanı sıra, varolanı kendi varlığında anlamaya yönelik, her zaman önceden ve kendiliğinden gerçekleşen bir anlayışın ifadesi olarak ele alır. Heidegger'in bu yorumunu tartışmadan önce, Hobbes'un yorumunu ele alıp kısaca incelemeliyiz.

¹ Bu yazı, Senem Önal'ın araştırma, görüş ve önemli katkıları ile yazılmıştır.

Hobbes'un *Copula* Anlayışı ve *Copula*'nın Şeylerin Neliğini Dolaylı Olarak Duyuran İşlevi

Hobbes dilin, insanın anlayışı ve imgelem yetisine bağlı olarak geliştiğini düşünüyor. Ama bu dil ve anlayış, onun bir tür empirist olmasından dolayı, duyumdan kaynaklanıyor. Nesnelerden duyu organları yoluyla alınan duyusal devinim algısı oluştu- ruyor ve nesnenin gözden kaybolmasından sonra algı, yerini im- geleme bırakıyor; yani nesnenin daha zayıf bir algısı ya da gö- rüntüsü kalıyor. Bu imgelem ve imgelem yetisi, anlamının ve di- lin kilit noktasını oluşturuyor. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Hobbes'un önerdiği bu yaklaşımın yani algı, imgelem ve anla- yışın zihnin işlevleri olarak hakikati (truth) oluşturmamızı sağ- lamalarının Kartezyen bir zihin anlayışıyla ilgisi yoktur. Çünkü Hobbes'a göre Descartes'ta, gerçekliği algılayan, ileri bilişsel ye- tilere sahip duyusal olmayan bir zihin vardır. Hobbes için de ha- kikat, insana, yani insanın istencine bağlıdır ama bu hakikat, di- lin işlevlerinden ve söylemsel ifadelerden gelmektedir.

Söylemlerimizin bir parçası olarak isimler, şeylerin (things) değil, bizim düşünmemizin göstergeleridirler. Bir isim, zihnimiz- de bir düşünce uyandıran sözcüktür ve bu düşünce genellikle bi- zim daha önceden sahip olduğumuz bir düşüncedir. Çünkü bizim için öncelikle varolan duyulur örneklerden oluşturduğumuz ni- telikler, yani kendimiz için hatırlatıcı işaretler (marks) vardır. Bu işaretleri başkalarıyla paylaşabilmemiz ve bilinir kılmamız ise göstergeler (signs) yardımıyla olur. İsimler, işaretlerin ve göstergelerin her ikisinin de görevini üstlenir; ancak tek başına bir isim bizim için bir düşünceyi hatırlatması açısından işaret (mark) olurken, bir söylem içerisinde kullanıldığı zaman gös- terge (sign) olur. Bu bakımdan isimler ya da sözcükler, doğrudan şeyin (thing, res) kendisinin değil ama en başından şeyin kendi- sinden kaynaklanan düşüncemizin göstergeleridirler. Dolayı- sıyla Hobbes'un söylem ve *copula*ya ilişkin düşünceleri bu yak- laşımı açısından anlaşılmalıdır.

Hobbes sözcüklerin birbiriyle ilişkilendirilmesiyle oluşan ya- pıların insanın bilme arzusundan kaynaklanan sorularını, emir- lerini ya da şikâyetlerini, vaatlerini ya da söz verişlerini oluştur- duğunu düşünmektedir. Bir de bu ilişkili sözcük yapılarının ya- nında, onaylamayı ya da reddetmeyi, doğruluğu (truth) ya da

yanlışlığı (falsity) ifade eden ve önerme olarak adlandırılan bir söylem türü vardır. Önerme, birbirine bağlı iki isimden oluşur ve bu iki ismin de aynı şeyin adı olduğunu ifade eden bir söylemdir. Özne ve yüklemden oluşan bu iki ismin, zihinde aynı şeyi uyandırdığını, bu iki ismi birbirine bağlayarak gösteren işaret *copula* (-dır) dır. *İnsan canlı varolandır* ifadesi, *copula*yla bağlanmış iki isim içeren bir önermedir ve *insan* ve *canlı varolan* sözcükleri aynı şeyin adıdır, bir başka deyişle *canlı varolan*, *insan* olmayı içerir.

Bu anlamda söylem yalnızca bir kelime dizisini ve önermeyi ifade eder. Önerme, birbiriyle ilişkili olan kelimelerin birleştirilmesini gösterir ve bu birleştirme, özne ve yüklemi bağlayan -dır koşacıyla, *copula*yla sağlanır. Bu bağlamda Hobbes'un, sözcüklerin işlevine ilişkin yaklaşımı düşünüldüğünde, -dır'ın yani *copula*nın işlevi de birleştirmeyi sağlayan bir işaret (sign) oluşunda yatar. *Copula* aslında aynı iki ismi birleştirmektedir, çünkü özne ve yüklem aynı şeye göndermede bulunur. "İnsan hayvandır" önermesi, aynı şeyin iki farklı adlandırılışını içerir ve bunu dile getiren kişi de, *copula*yı kullanarak birinci ismin ikinci isme yüklemlemesini anladığını belirtir.

Aslında Hobbes, *copula*nın bağlayan bir işaret olduğunu söylerken, bağladığı isimlerin kaynağına dikkat çekmektedir. *Copula*yla bağlanarak oluşturulmuş bir önerme, bizi, sözünü ettiği şeye yüklenen ismin nedenini düşünmeye yöneltir. Çünkü *Bedenden hareket edebilir* dedikimizde, zihnimiz sadece bu söylemi duyup yüklemelenen şeyi anlamakla yetinmez; aynı zamanda bir beden olmanın, hareket edebilir olmanın ne demek olduğunu da düşünür. Şeyin neden böyle adlandırıldığını, diğerlerinden farkını, yani şeylerde, onların isimlerinin nedenlerini anlamaya çalışırız. Bu anlamda birleştirilmeyle oluşturulan isimler ve birleştirilmeyi sağlayan *copula*, bir şeyin (res, thing) neliğini (whatness / quidditas) ya da özünü (essentia) ifade eder. Dolayısıyla önerme (propositio), "Bir şey nedir?" sorusunun cevabını verir. Ve *neliği* düşünmemiz, iki ismin aynı şeye yüklendiğini belirten *copula*yla sağlanır. Bu nedenle Hobbes için *copula*, *varolma* (existence) ya da *mevcut olma* (is present) türünden bir anlama sahip değildir.

Hobbes'un bir önermeyi sözcüklerin saf dizilimi olarak anlamasına rağmen, Heidegger onun bu iddiasını sürdüremediğini

düşünüyor. Çünkü Hobbes, bir şekilde bu sözel dizilimi şöyle (res) ilişkilendirmek zorunda kalıyor. Bu anlamda aslında *copula*, basitçe bir ses ya da yazı olmaktan fazlasını ifade etmektedir. *Copula* ve dolayısıyla önerme *neliği* ifade ediyor; ama yine de *varoluş* (existence) ya da *mevcut olmaklıklarla* (extantness) ilişkisi korunuyor. Bunun nedeni, *copulanın* iki ismin birleştirilmişliğinin temellendiği nedenin göstergesi olmasıdır. İki ardışık ismin aynı ve tek bir şeye göndermede bulunuşunun nedenine ait düşünceyi düşündürmeyi sağlıyor, ama aslında bu düşünce de, başlangıçta şeyin kendisinden, algısı yoluyla ulaşılan bir düşünce... Dolayısıyla önermeaslında bir taraftan şeye ait isimlerin göndermelerini tanımlarken, diğer taraftan onun neliğini anlamamızı sağlıyor ama aynı zamanda tanımlayarak göndermede bulunuşun nedenine ilişkin düşünce olmayı da üstleniyor.

Hobbes, sözcüklere ilişkin soyut-somut ya da önermelere ilişkin olarak tümel, tekil, olumlu, olumsuz, doğru, yanlış gibi ayrımlar yapıyor. Çünkü ona göre hakikat, söylemden oluşmaktadır ve bu söylemi kullanan varolanlara bağlıdır. Üstelik dil ve söylemin yapısı örümcek ağı gibidir, ama bu ağ bağlamsal yapıda olmaktan çok, hakikate ulaşıp ulaşamama konusunda tuzak niteliğinde bir ağıdır. Doğru bir önermede yüklem, özneyi kapsamalıdır. *İnsan canlı varolandır* önermesi, öznesi yüklemde içerildiği için ve ikisi de aynı şeyin adı olduğu için doğrudur. İnsan olarak adlandırılan her ne ise, o şey aynı zamanda canlı bir varolandır. Ama *İnsan bir taşdır* önermesi, *insan* öznesi *taş* niteliğine sahip olmadığı için yanlıştır; özne ve yüklem farklı şeylerin adlarıdır.

Bu anlamda düşünöldüğünde Hobbes, doğru (true), doğruluk (truth) ve doğru önermeyi (true proposition) aynı şeyler olarak görür. Çünkü doğruluk (truth), hakkında konuşulan şeylere değil, söyleme bağlıdır ya da söylemden oluşur. Bir cama yansıyan insan görüntüsü görmek, doğru ya da yanlış olamaz. Çünkü ne görüyorsak, onu görüyoruzdur. Ya da şöyle düşünelim: Camdaki insan gölgesinden korkup kaçan bir kedi için doğru ya da yanlış yoktur, çünkü gördüğü şey, ona doğru ya da yanlış olarak verilmez. Bu nedenle bizim de gördüğümüz şeyi, *Camdaki insan görüntüsü bir insandır* şeklinde ifade etmemiz yanlıştır. Çünkü gördüğümüz şey, gerçek (real), aktüel bir insan görüntüsü değil, gerçek bir insanın cama yansıyan görüntüsüdür. Bu nedenle ha-

kikat ya da doğruluk şeylere bağlı değil, onlarla ilgili olan önermelere bağlıdır.¹ Aktüel olarak gördüğümüz her şeyin (thing, res) bir önerme olarak dile getirilişi, doğru ya da yanlış olma, dolayısıyla hakikati oluşturma niteliğine sahip olur. Ve bu hakikat hem başlangıçta isimleri şeylere (thing, res) rastlantısal olarak vermesi, hem de söylemde bulunarak bunu sürdürmesi açısından insana bağlı bir hakikattir.

Heidegger İçin Varlığın Öznel Dile Getirilebilirliğin Kendisi Olarak Nesnel Yorumu

Heidegger'e göre, Hobbes, yaklaşımı açısından logosun sözel bir dizilim olarak kabul edilmesi, önermesel ifadelere sadece sözel nitelikler yüklenmesi, onların gerçekliği karşılayıp karşılamadığı sorununu doğurmuştur. Söylem, bir düşünceye göndermede bulunur ve düşünce de dış dünyada varolan bir şeye... Fakat burada bir sorun ortaya çıkmaktadır: Zihindeki düşünsel şeyler, dış dünyadaki şeylerle (res) nasıl örtüşmektedir? Yani hakikat (truth) ya da nesnellik, bizim onun hakkında konuştuğumuz ya da düşündüğümüz gibi midir? Heidegger'e göre, Grekler de bu soruna böyle yaklaşmışlardır. Anlamı, mantıksal içerik ve dolayısıyla bilgiyle aynı gören ve hakikatin yargılanabilirlikten meydana geldiğini öne süren mantık açıklamalar aslında yanlış yönelen ve aşılması gereken bir yaklaşımdır. Hakikat, önerme ve nesnesi arasındaki bir örtüşme değildir. Aksine hakikat, şeylerin olanaklılığının ve aynı zamanda söylemsel düşüncenin de kaynağı olan dünya-içinde-varolmanın bir açığa çıkmasıdır. *Kar beyazdır* ifadesi, kar ve beyaz sözcüklerinin söylenmesini ya da başkalarıyla paylaşımını değil, kendi beyazlığındaki karı ortaya koymayı ya da açığa çıkarmayı anlatır. Dolayısıyla hakikat ve anlama ilişkin bir aşkınsallık, düşüncenin nesnelliğiyle ilgili olarak düşünülmemelidir; hakikat bir varlık tarzıdır.

Bu nedenle Heidegger'e göre bir söz söyleme, sözel dile getirme, bir iddiada ya da yargıda bulunmanın doğru olup olmadığını, gerçeği ifade edip etmediğini soruşturmayı bir kenara bırakmalıyız. Çünkü bir yargıda bulunma, her şeyden önce Dasein'ın yönelimsel davranışlarından birisidir. Dile getirme ve dile getirilme, birbirine karşılık gelmeleri açısından değil, dile getirme-

nin doğası açısından anlaşılmalıdır. Öncül dile getirilebilirlik, henüz ayrışmamış, yani henüz özne yüklem ilişkisi bağlamında dile getirilmemiş söz'ün, dilin kendisidir. Dilin doğası, bir varolanın yönelimsel davranışları sayesinde belirlenir. Elbette her davranışımız ya da söylemde bulunuşumuz, bir varolanla ya da varolanlarla ilişkilidir. Ama bu, sözünü ettiğimiz varolanın her an doğruluğunu sorguladığımız anlamına gelmemektedir. Aksine, bir varolana yönelik bir söz söyleme, her yönelimsel ilişki aslında varolanın varlığını anlamaya yönelik olduğundan, onun kendi kendisini açığa çıkarmasını, apaçık ortada (self-evident) olmasını sağlamak demektir. Dolayısıyla varolanları dile getirişimiz, onların bilgisini edinmeye yönelik bir anlayıştan uzaktır. Bir şeye yönelik söz söyleyebilmemiz için o şeyin kendisini zaten ortaya çıkarmış olması gerekir. Bu olanağı hazırlayan ise, Dasein'in dünya-içinde ve onunla birlikte-varolan yapısıdır. Aslında varolanın kendisini açığa çıkarması, aynı zamanda Dasein'in da kendisini açığa çıkarması demektir. Bu karşılıklı ilişki, Dasein dünya-içinde-varolduğu sürece olanaklıdır ve onun yönelimsel davranışında, epistemolojik değil ontolojik bir süreçte gerçekleşir.

Bu anlamda herhangi bir yetinin önceliğini reddederek Heidegger, dilin mantıksal yaklaşımına ilişkin kavramsallaştırma, önermede bulunma ve sonuç çıkarma gibi yönelimlerin ikincil ve türev olduğunu düşünüyor. Bu yönelimler ancak dünya-içinde-varolmanın ontolojik- aşkınsal birliğinde temellenebilir. Dilsel ifadeler ya da söylem, anlaşılabilirliğin ifadesi olarak yorumlamayı ve yargıda bulunmayı olanaklı kılar. Ama önermesel dil, anlayışa göre ikincildir. Dasein bu nedenle hem kendisini hem de dünyayı öncelikli olarak eylemi yoluyla ifade eder.

Heidegger, dilin Dasein'in özgür kullanımında olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan Hobbes, Heidegger'e göre, dilin anlamlılık yapısının insanın tanımlama ya da belirlemede bulunma yetisine ait olduğunu söylemekte haklıdır. Ama eksik bıraktığı şey, dilin yalnızca *nelik* bildiren bu tanımlama niteliğini kabul ederek onun ötesine geçmemesi, dışsal olanla ilişkisini kurmasıydı. Çünkü Heidegger için dil, Dasein gibidir, yani o nasıl şimdiye dek varolduysa, dil de onunla birlikte varolmaktadır. Bu açıdan dil, Dasein tarafından oluşturulmuş tüm sözcükleri, onların toplamını aşar. Dasein bir şey hakkında konuşurken aslında

kendisi hakkında konuşmaktadır, kendisini açmakta, ifade etmektedir. Böylece dil de Dasein'la birlikte-varolmakta, onun tarihselliğiyle birlikte oluşmaktadır. Yani o da tarihseldir ama bu tarihselliği, onun Dasein'ın tarihselliğini ifade etmesiyle gerçekleşir.

Aslında dilin ve varolanın birlikte varoluşu, bu yakın ilişkisi, hatta bu ilişkinin zorunluluğu en açık örneğini Greklerde buluyor. Grekler için dil, varolandaki bir şeydir ve bu yüzden vardır. Çünkü Grekler, dili görsel anlamda ele alırlar ve bu görsellik yazıda açığa çıkar. Sözcüğün görüntüsü, kendisini harflerde, işaretlerde, gramerde gösterir. Yazıda kendini gösteren şey ne bir temsil, ne bir adlandırma, ne de gerçekliği olmayan sembol sistemidir. Yazıda açığa çıkan, varolanın varlığıdır. Bu açıdan belki de, Descartes'ın insanı yaşam dünyasından koparışından önce, insanın diğer varolanları, günlük yaşamlarında varlığını gösteren bir varolan olarak anladıkları söylenebilir. Buna olanak tanıyan da, varolanların söylem yoluyla dilde bir duruş kazanmalarıdır. Dil, varolanın varlığını açığa çıkararak hem varolanın varlığını hem de kendi varlığını korur. Bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi içerisinde dil, varolana ait hep bir açığa çıkarma sağlayarak kendisini süreksizliğe düşmekten ya da tükenmekten kurtarır.

Dile Getirilebilirlik: *Copula*'nın Hem Ortaç, Hem de Koşaç Olarak İkili Varlık Yapısı

Copula bu bağlamda, varoluşun varlıkta, kendi içinde kalmakta oluşunu temsil ediyor. *Copula*, Heidegger'in *Beständigkeit* dediği anlamda, dile getirilebilirliğin mevcudiyette duruşunu vurguluyor. Bizim dile getirdiklerimizde, *dir*, *copula*, koşaç, kendi başına hiçbir anlama gelmezken, ifade edilenlerin birlikteliğini, ilişkiselliğini sağlayarak mevcudiyetini sürdürür. Kendi başına hiçbir anlama gelmez, ancak, bir anlama gelebilen her şey, birbirleriyle ilişkilendirilebilirliklerinin olanağı olan koşaç sayesinde anlamlı olurlar. Ancak bu sayede bizim için bir şey anlamlı olarak anlaşılabilir. Bir anlamda dile getirilen her şey, kendi başına, kendi içinde hiçbir şey olan koşaca borçlu kalır. Biz dile getirişlerimizde sayarken ve hesaplarken, belli belirsiz bir anlayışla koşacı anlarız. Bu belli belirsiz anlayışımız aslında iki boyutludur. Belirgin bir anlayışla anladığımız yargılar ve üzerinde

uzlaşılan kamusal anlamlardır. Ancak bu anlayışımızın olanaklılık koşulu da örtük bir biçimde, belli belirsiz anladığımız bir dile getirilebilirlik gibidir. İşte bu bağlamda *copula*, sözde sessizce varolan, örtük kalan ama bir biçimde orada olduğunu duyabileceğimiz bir ortaç olarak, *olmak* fiilinin kendi anlamını sessizce dile getirmektedir. Dile getirilen sözlerin içsel bağlılığı olarak, onları birbirine bağlayan, birlikte kılan koşacın sürekli yinelenen işlevi, unuttuğumuz varlığın ortaç olarak kendisini bize duyurur.

Bu ikili yapıyı *varlığın (Sein)* hem isim işlevi gören sıfat-fiil, ortaç, *Partizip* olarak, hem de fiil olarak, *varolmak, Anwesen* anlamında kullanılması sayesinde düşünebiliriz. Heidegger'in, varlık ortacı için "bu, tüm ortaçları kendisinde toplayan bir ortaçtır" demesi, *olmak* fiilinin tüm fiillerin ortaç olarak kullanılışlarının olanaklılık koşulu olarak işlev gördüğü anlamındadır. Heidegger'de varlığın hem ortaç olarak, hem de geçişli, *transitive* bir koşul, *copula, ist* olarak kullanımını bu bağlamda düşünmeliyiz. Varlık, tüm isimlerdeki, kayadaki, gökyüzündeki, insandaki, gü-lüşteki, kaygıdaki ortaklık, birlik-tir. *Bir-lik-te-oluş* olarak varolur. Varlık varolanlarla-dır.

Varlık bu anlamda, *bu bir ev-dir* deyişimizde dile getirdiğimiz evle birlikte, *dir* koşacının örtük ortaç boyutunda, bir tür mevcudiyet olarak varolur; örtülü olarak mevcudiyete gelen bir şeydir. *Kaya-dır, ev-dir, gülüş-tür, insan-dır* diye düşündüğümüz her bağlamda, bağlamsallığın kendisi olarak düşünebileceğimiz bir ortaklıktır. Böylece aslında varlık varolurken, kendi içinde bir fark ediş, koşul ve ortaç arasında ikili bir bağlılık halinde mevcudiyete geliştir. Varlık hem ortaç, hem de koşul olarak kendi içinde farklılaşma kipindedir. Bu sayede varlığı farklılık olarak düşünürüz.

Sonuç

Heidegger bu farklılığı şöyle anlatıyor:

"Aynı şeyler mi? Varolan ve varlığı? Fark! Örneğin, bu tebeşirdeki varolan (*das Seiende*) nedir? Şimdiden bu soru iki anlamlıdır, çünkü varlık sözcüğü iki şekilde anlaşılabilir, Grekçe to on sözcüğü gibi. ... *To on*'un ilk anlamı şeyi (*ta onta, entia*) belirtir, ikincisi öz, varlık, olmak (*einai, esse*) anlamına gelir."

Bu tebeşir, elimizde tahtaya yazı yazarken el-altında kullandığımız bir varolan olarak da vardır, varolma olanağı anlamında *tebeşir olmaklık* olarak da vardır. O zaman, eğer varlığın bir konumundan söz edilecekse, o da, *varolmaklık* ya da *oluş* anlamındaki *yokluktan* ya da *hiçlikten* gelen, ama her zaman tebeşir varolanının (ya da bu ya da şu varolanın) *varolmaklığına*, *oluşuna*, *tebeşir olmaklığına* ait olan bir konumdur. Her zaman bir şekilde söylemlerimizle dile gelen bu anlayışa ait olanağın, dile getirilebilirlik olarak dilin kendisinde barındığını düşünebiliriz. *Tebeşirle yazıyorum* derken, onun varolan oluşunu; *Tebeşir vardır ya da Tebeşir beyaz, tozlu ve sert bir cisimdir* derken onun varlığını ifade ederiz. Dolayısıyla varlığa ait bu iki anlamlılık, onun anlamı nasıl düşünmemiz gerektiğine ilişkin bir yol çizer. Bu nedenle varlığın konumunu, varolanlar ve onların varlıkları arasındaki ontolojik farklılıkta düşünülebiliriz ve bir bakıma bu konumu, yönelimsel davranışımızda gerçekleşen bir anlayışla, düşünce ve dil sayesinde ifade ettiğimizi ve koruduğumuzu söyleyebiliriz.

Heidegger açısından Hobbes'un yaklaşımı, varlık kavramını ya da onun *ne* olduğunu doğrudan bir açıklama çabası olarak görülebilir. Anlam, düşünce, dil, nesne ya da dış dünya, özne, algıladığını ve anladığını ifade edebilme, bir şekilde çeşitli tanımlamalara sığdırılmaya çalışılmıştır. Ancak bilişsellik bağlamında ele alınan bu ayrımların hepsinden önce gelişen bir anlayış, ya da anlaşılabilirlik vardır. Günlük yaşamımızda *...dan önce* (dile getirmeden, *nedir* diye düşünmeden önce gibi...) diyebileceğimiz, tüm ayrımları önceleyen ve kendiliğinden gelişen bir anlayış... İşte bu anlayışta, yani varolanın yönelimsel davranışında, varolan ve varlığı birliktedir. Bu birliktelik *copulada* yer edinir ve bir bakıma Greklerde olduğu gibi dilde görünüşe gelir.

Kaynaklar

- Capobianco, M. Richard, *Engaging Heidegger*, University of Toronto Press, Toronto 2010.
- Duncan, Stewart, "Thomas Hobbes", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/hobbes/> 12.08.2015.
- Heidegger, Martin, *Identity and Difference* (Translated By Joan Stambaugh), Chicago Press, New York 2002.
- Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics* (Translated By Gregory

Fried and Richard Polt), Yale University Press, New Heaven & London 2000.

Heidegger, Martin, *Kant'ın Varlık Tezi*, Heidegger, Editör: Özgür Aktok & Metin Bal, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010.

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

Heidegger, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology* (Translated By Albert Hofstadter), Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1982.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol.1, (Now First Collected and Edited By Sir William Molesworth), John Bohn, London 1839.

Shirley, Greg, *Heidegger and Logic (The Place of Logos in Being and Time)*, Continuum Press, London 2010.



BÖLÜM 6:

Heidegger'in Olanak ve Aşkınlık Kavramları Üzerine

Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'ın başlarında söylediği iki cümle var. Biri: "Gerçeklikten daha üst mertebede olan *Olanak*tır; Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*". Diğeri de: "Varlık saf ve yalın aşkınlıktır; "Sein ist das transcendens schlechthin". Heidegger'in bu iki cümlesi, zamansal bağlamını anladığımızda, aslında bütün düşüncesinin kısa bir özeti gibidir. Bu cümlelerdeki olanak ve aşma kavramları, Kant'ın sınırlarını çizdiği gerçeklik anlayışının ötesinde bir arayışa işaret ediyor. Öncelikle Kant'ın gerçeklik, *Wirklichkeit*, kavramını kısaca açmaya çalışalım. Gerçeklik burada, bizim algıladığımız bir görünümü anlayışımız ve belirleyişimizle ortaya çıkan anlamda gerçekliktir.

Heidegger'in cümleleri, Kant'ın gerçeklik anlayışının ötesinde, onu aşan bir boyut olarak olanağın zamansal anlamını düşünmemizi öneriyor. Heidegger 1950 yılında, öğrencisi Büchner'e yazdığı mektupta varlığın, Sein, bir nesne gibi anlaşılmasının temel sorun olduğunu söylüyor. Daha sonra da olanağın, aktüalite, *Wirklichkeit* anlamında gerçekliği, zamansal bir uzanıyla aştığını, bu aşkınlığın da varlığın kendisi olduğunu söylüyor:

"Varlık" hiçbir biçimde realiteyle, ya da kesin bir biçimde belirlenmiş aktüaliteyle özdeş değildir. Varlık, *artık-değil-varlık ile ve henüz-değil-varlık ile zıt da değildir*. Bu ikisi, yani artık-değil-varlık ile ve henüz-değil-varlığın kendileri, varlığın özsel doğasına aittirler. Her ne kadar metafizik bu olguyu belirli bir düzeye kadar kipler doktrininde öngörmüşse de, şüphesiz çok nadir anlaşılmıştır bir şeydir bu kipler doktrini,

yani, aktüalite ve zorunluluk ne kadar varlığa aitse, olanaklılığın da o kadar varlığa ait oluşu...

Burada olanağın, *henüz değil* halinin ve *artık değil* halinin zamansal bir aşma, geçiş, belirlenmişliği aşma anlamında bir uzanış olduğunu görüyoruz. Esasen bu uzanış, gerçekliğin zamansal birdurağanlık çağrıştıran Kantçı anlamda anlaşılmasının ötesinde, onu aşan bir olanak halinde hayal edilmelidir. Yazının başında söz ettiğimiz Heidegger'in düşüncesinin özeti sayılabilecek iki cümle, bizi bu hayal edişi düşünmeye kışkırtır. Zamansal sürekliliğinin henüz gerçekleşmemişliği anlamında gerçekliği aşmasını düşünmeyi kışkırtır... Olanığın gerçekliği aşmasını düşünmek, gerçek olarak belirlediğimiz, düşüncemizin gerçek bir şeye tekabül ettiğini varsayarak düşünmekten farklı bir düşünme demektir.

Bu yazıda olanağın zamansal aşkinlik olarak düşünülmesini tartışmaya çalışacağız. Bu düşüncenin, gündelik yaşamımızdaki ilgilerimiz, anlama isteğimiz, umursamamızın zaten yöneldiği bir anlayış biçimi olduğunu, epistemolojik değil, günlük yaşamın gereksinimlerini karşılama amacı güden bir anlayış olduğunu göstermeye çalışacağız. Bu anlayışın anladığı şeyin, bir nesne, bir şey olarak belirlenmiş olmadığını, bir oluş, iş görme, işlevsel olma anlamında bir meydana geliş olduğunu, dolayısıyla zamansal bir yapıda olduğunu öne süreceğiz.

Elbette biz gündelik yaşamda şeylerle birlikteyizdir. Elbette gereksinimlerimizi bu şeylerle karşılamak durumundayızdır. Ancak bu şeylere mevcut oldukları halde, elimizde hazır bulunan, *Vorhandene*, gerçek anlamında yönelmemiş, düşüncemizi onlarla sınırlandırmamışızdır. Onlara birer araç, bir iş için vesile olarak yönelmişizdir. Bir işin gerçekleşmesi için, yönelimimizin onların sınırlarını aşan bir amaca doğru oluşuyla, onları görmeyiz. Gündelik yaşamda yöneldiğimiz bu işlevsel oluşlar, birbiri ardına gelen oluşlar halinde anlaşılırlar. Bizim bu anlayışımız, onları sayıların art arda dizildiği bir uzanış gibi hesaplayarak, sayarak anlayıştır. Ancak bu anlayış, *Zuhandene*, sayıların birinin bitip, diğerinin başladığı uzamsal noktalarla ayrıştığı, bir cetvelin üzerindeki gibi işaretlenmiş olduğu bir uzanışı anlayış değildir. İşlevsel oluşlar, meydana gelişler, birbirlerinin içine geçmiş, zamansal bir uzanış olarak hesaplanırlar. Böyledir; çünkü oluş

zamansal bir mevcudiyete geliş anlamına gelir. Zamansal mevcudiyete geliş, bu mevcudiyete geliş zamanın anlarında oluyor diye düşünssek, bir an olanak, bir diğer an ise gerçeklik olarak ayırabileceğimiz bir oluş değildir. Kesintisiz bir akıştır. Bu sayede de, bizim sayıp hesaplama halinde yöneldiğimiz oluşlar, oluşun, meydana gelişin kendisinden, yani varlıktan ayrılmamışlardır. Bu ontolojik boyutun, yani zamanın orijinal halinin eşlik ettiği oluşlardır diye düşüneneğiz. Böylece, farkında olmadan, dikkatimizi, ilgimizi bir nesneye yöneltir gibi uzamsal sınırlarla belirlenmiş bir şeye yöneltmeden anladığımız bu yönelimselliğimizde, olanağın gerçekliği aşan zamansal uzanışına da doğru varoluyoruz diye düşüneneğiz. Heidegger'i öğrencisine yazdığı mektupta söylediklerini bu anlamda düşüneneğiz.

Kant'a Göre Gerçek Bir Masa ve Bir Mobilyacı Olarak Anladığımız Masa

İlk önce, *Kant'a göre bir şeyin gerçek olması ne demek* diye sormalıyız. Kant'a göre bir şeyin gerçek olması, o şeyin uzamsal bir pozisyonda anlaşılması demektir. Bir şeyin uzamsal pozisyonda anlaşılması, o şeyin sanki zamanın akışından alınmış bir kesit gibi statik anlaşılmasıdır. Bir şey, söz gelimi bir masa, *artık* belirlenmiş, yani gerçek olduğunda, masalık olanağından ayrılmıştır. Bu olanaktan kopuşunu, masayı deneyimleyişimizin zamansal yapısını düşünürsek, onunla bir odaya girişimizde ilk karşılaştığımızdaki algılayışımızdan kopuş anı olarak düşünmeliyiz. Masanın gerçek olması, bizim onu algıladıktan *sonra*, olanak olarak ilk algıladığımız andan sonra gelen bir anda belirleyişimizle *artık* gerçeklik statüsü vermemiz demektir. Heidegger'in Büchner'e yazdığı mektupta sözünü ettiği şey, Kant'a göre o masanın henüz gerçek değilken varlık statüsünde olmadığıdır. Gerçek olduğunda da, artık olanak halinden koparılmış, ayrılmıştır. Diğer nesnelerle paylaştığı olanak halinden ayrılmış konumu sayesinde, gerçek bir masadır. Bu konumunda masa, zamanın içinde *henüz gerçek değil ve artık gerçek* diye saydığımız anların bölünmesi, birbirini izleyen zamansal uzanışın uzamsal noktalar halinde bölünmesi ile masadır.

Neden masanın bu anlamda gerçek bir masa olduğunu varsa-

yıyoruz? Bizim anlamak için ilgimizi yönelttiğimiz masanın gerçekliği, bizim nasıl bir ilgi ile yönelmiş oluşumuzla belirlenir. Bizim ilgimizin, yönelimimizin amacı nedir? Bu amacımız masanın gerçek oluşunu nasıl belirliyor? Gündelik yaşamda masanın bağlamından kopuk bir şey olarak nasıl görüldüğü, konumu, pozisyonu ile mi ilgiliyizdir?

Bir an için gündelik yaşamımızda bir mobilyacı olduğumuzu varsayalım. Bu koşulda, bir mobilyacı olarak böyle düşünebiliriz. Eğer bir mobilyacı isek, masayla bir profesyonel gibi ilgileniriz. Bu ilgilenmemizde, masayı bir etkinliğimizin parçası, ya da gündelik ilgilenmelerimizde olduğumuz gibi bir amacın aracı, aleti olarak değil de amaç gibi anlarız. Masa, bu amaç olarak anlaşılmasında, aletsel, araçsal anlaşılmadığı için, *bir şey için, bir şeyle birlikte, bir başka şeyle birlikte işleyişinde* varolmaz. Günlük yaşamın amaçlarını karşılamak için işleyişinden izole edilmiş bir nesne gibi anlaşılır.

Eğer masayı üreten bir mobilyacı isek, o halde masayı yine böyle izole bir anlayışla anlamayız. Eğer bir marangoz mobilyacı, masa üreten bir mobilyacı isek, masayı üretirken de, tutkal, cila, hızar, ağaç, boya gibi bir sürü başka şeyle birlikteliğinde masayla ilgileniyor, onu anlıyoruzdur. Ancak bu örnekte, böyle bir mobilyacı değil de, yalnızca satış yapan bir mobilyacı olduğumuzu ve bir odaya girdiğimizde gördüğümüz bir masayla, onu algıladıktan sonra bir nesne olarak anlayan özne olarak ilgilendiğimizi düşünüyoruz. Bu anlayışımızda, masanın özelliklerine, söz gelimi rengine, büyüklüğüne, yeni olup olmadığına dikkat ediyor, masayı bu özellikleri ile inceliyoruzdur. Sanki bir bilim adamı gibiyizdir. Masaya yönelme, onunla ilgilenme amacımız masanın nasıl olduğunu belirlemektir. Belirlemek için de, masayı diğer şeylerden ayrı, izole edilmiş bir sınır, form içinde, uzamsal bir konumda tasarlarız. Böyle yaptığımızda, masa, *artık nasıl olduğu* belirlenmiş, gerçek bir şeydir. Uzamsal konumunun, kenarlarının içinde duran, varolan, *Vorhandene* anlamında bir şeydir.

Masayla ilk karşılaştığımızdaki belirgin olmayan, net uzamsal sınırlarla diğer şeylerden ayrılmamış ham görünümünde biz aktif değil, kabul eden, reseptif bir haldeydik. Olanak halinde masa, o odada, hatta her yerde varolan her şeyle zamanın içinde olma ortaklığını paylaşan bir haldedir. Zamansallığın bu henüz uzam-

sal sınırlarla belirlenmemiş kapsayıcılığında, her şey içiçe, zamanın içinde eriyik halde birlikte kabul edilebilir. Zamansal iç içelik pozisyonu bir algı aşamasıdır. Henüz anlayışımız tarafından aktif olarak belirlenmediği için öznel olmayan, öznenin anlayışını önceleyen ontolojik bir olanak gibidir. Masanın artık gerçek olması ise, yukarıda söz ettiğimiz gibi, *henüz* ve *artık* diye nitelediğimiz zaman birimlerinin bölünmüş olmasını gerektirir. Masanın *artık nasıl olduğunu* belirlerken, aktif bir yönelimle masayı bu ham, *henüz* gerçekleşmemiş olanak bağlamından ayırırız. Sanki anlayışımızla masayı, algı aşamasındaki ham, ayrışmamış bir tümlükten, gerçek bir masa olarak çekip çıkarırız ki, onu uzamsal, üç boyutlu bir konumda, pozisyonda belirleyebilelim. Bu aşamada, *artık* masanın kenarları diğer şeylerden ayrılmış, konumu, sınırları belirlenmiştir.

Bu aslında, bizim odaya girdikten sonra dikkatimizi masaya bir nesne olarak yöneltmemizin algıdaki zamansal karşılaşmadan *sonra* gerçekleşen bir aşama olduğunu söylemek demektir. Kant, *artık* belirlenmiş, yani gerçek olduğunda, masalık olanağından bu iki anlayışı birbirinden ayırarak koparır. Böylece, masanın gerçek bir masa olmasını sağlayan masalık, nelik, zamanda olanaktan gerçeğe geçişi teleolojik bir zorunluluk olarak temellendiremez. Algının aşkınsal birliğinden başka, kendi içinde, saf bir aşkınlık düşünülemez. *Vorhandene* anlamında bir masa bu aşkınlıkla ilişkili varolamaz.

Masanın Neliğinin Zamansal Bir Öncelik Olarak Algıdaki Olanağı

Eğer biz *Vorhandene* anlamında sınırlandırılmış bir masayı aşan, nasıl olduğunu değil de ne olduğunu, masanın masalığını düşünmek istiyorsak, bu masayı başka türlü anlamalıyız. Daha doğrusu, gündelik kaygı ve gereksinimlerimizi karşılamak için zaten yönelmiş olduğumuz bir halde anlayışımızı fark etmeliyiz. Eğer biz, Heidegger'in *Zuhandene* dediği anlamda aletsel bir anlayış içinde şeyleri, söz gelimi bir masayı anlıyorsak, masa da ilk karşılaştığımızdaki *henüz* belirlenmemişliğini, olanak halini sürdürür. Bu halinde, sanki nasıllığını aşan bir nelik, masalık halindedir. Bunu tıpkı, Platon'un geç dönem diyaloglarındaki *Birin*, çoklukta da varlıkta kalmayı sürdürüşü diye düşünebiliriz. Bu

konuyu ileride ayrıntılı olarak tartışacağız.

İlk görüşümüzde odanın içindeki masa, henüz gerçek olmayan bir olanak iken, o ve odada olan her şey, koltuklar, dolap, çiçek ve sehpa bir arada, iç içe gibidirler. Sanki izlenimci bir ressamın renkleri iç içe geçişinde olduğu gibi, ilk karşılaşmamızda bir bulanıklık görünüyordur. Masanın kenarları, onun uzamsal konumunu belirgin bir şekilde ayırtırmıyor gibi muğlak ve belirsizdir. Odaya ilk girişimizde, oda da uzamsal sınırları ile belirgin bir form olarak, şeylerin içinde kapsandığı bir kutu gibi görünmez. Onun da duvarları belirgin değildir. Odanın sınırları da belirgin olmadığı için, sanki bu odadaki bu masa ile başka odalardaki diğer masalar arasında da birliktelik, *Bir* olma hali, zamanın içinde kapsanmış olmanın ortaklığı hayal edilebilir. Masanın masalığı, yani neliği, masanın zaman-İçre, *inner-zeitig* oluşu ile düşünülebilir. Yukarıda söz ettiğimiz gibi bu aşamaya bir tür nesnellik atfedebiliriz; çünkü henüz bizim öznel anlayışımızla anlamadığımız bir görü aşamasıdır bu...

Kant da saf görü formu, yani orijinal tasarım olarak, bir tür nesnellik halindeki zamansallığın anlayışımıza önsel olduğunu söyler. Yani Kant'a göre de bu aşamada, algı aşamasında, her şey zamanın içinde içeriliyor, kapsanıyordur. Bu durumda, ekstatik bir akışın içinde, akışla birlikte olmalıdır. Ancak biz anlayışımızda, tıpkı bir mobilyacı gibi masayı anlama amacı ile ilgimizi ona yönelttiğimizde, yukarıda söylediğimiz gibi, masa artık sabitlenmiş, zamanda donmuş gibi statik düşünülmektedir. Heidegger, Kant'ın zamanın bu belirlenmiş pozisyonunun zorunlu olarak değişmezlik gerektirdiğini, bu değişmez, statik pozisyonu, zamanın sonsuza uzanan akışının sürekli değişimi ile nasıl bağdaştırdığının belirsiz olduğunu söylüyor.

Zamanın Sayısal Düşünülmesi

Heidegger'in söz ettiği belirsizliği anlayabilmek için zamanın yapısına daha yakından bakmalıyız. Zamanın yapısını anlayabilmek için, sayı gibi art arda akan bir karakterde hayal ediyoruz. Onu *bizim için* anlamlı kılmak için böyle yapıyoruz. Bu nedenle matematik karakterde diye düşünüyoruz. Ancak bu, kendi içinde homojen bir akış olarak kalmadığı anlamına gelmez. Kant için de bu matematik karakterdeki zaman sınırsız, yani kendi idealitesi

içinde geçişli, aşkın düşünülebilir. Bir bakıma saf ve yalın aşkınlık gibidir; biçimsel, henüz içeriklendirilmemiş hali, içeriklendirilmiş ve bir şeyin gerçeklik statüsü kazanarak belirlendiği değişmezlik halini aşan bir olanak gibidir.

Homojen mi, Heterojen mi?

Zaman bu olanak halinde, kendinde ve kendi için Bir, yani homojendir. Onu çok, heterojen bir yapıda düşünmemizi sağlayan, biri bittiğinde bir başka şeyin başladığını işaretleyen sayılar, onu uzamsal sınırlarla anlaşılacak biçimde bölmüyorlardır. Bu nedenle, Kant açısından zaman, gerçek değil olanaktır. Zamanın bir şeyin gerçekliğini belirlemek için değişmezlik kazanması gerektiği için, sayılar sanki duraklar gibi uzamsal noktalar hayal etmemize yararlar. Zamanın matematiksel yapısı, yukarıda söylediğimiz gibi, artık deneyimlemiş olduğumuz bir şeyin, sözgelimi tikel bir masanın belirlenmesi için durdurulan bir yapı gibidir. Algı aşamasından sonra kategorilerle anlamaya başladığımız anda, masa artık olanağın homojenliğinden ayrılır, heterojen bir şey olarak, deneyimlenebilmiş özelliklerinin bir arada konumlandırıldığı gerçek bir masa olur.

Olanığın Matematiksel Yorumu olarak Sayılabilirlik ve El Altındalık, *Zuhandene*

Acaba bir masayı, henüz belirlenmemişken içinde kapsandığı zamansal uzanıştan koparmadan, onun içinde kapsanışı kesintiye uğramadan düşünebilir miyiz? Aslında bu bizim anlayışımıza bağlı bir şeydir. Biz masayı öyle bir halde anlarız ki, bu anlayışta masa içinden çekip çıkarttığımız olanak halindeki tüm-lükten, birlikten kopmamış olur. Bu, dikkatimizi masaya *Vorhandene* anlamında yöneltirken durağan bir zaman kesitini varsaymak yerine, masayı zamanın akışını kesintiye uğratmadan anlamamız demektir.

İşte Heidegger'in el altında, *Zuhandene*, dediği anlayış böyle bir tür sayma, hesaplama halinde anlayıştır. Biz masayı öyle bir anlamalıyız ki, sanki masa o tüm-lükten ayrılmasın diye onu görmemeli, dikkatimizi ona yöneltmemeliyiz. Bir anlamda masayı

göz ardı eden bir halde yönelmiş olmalı, onu anlamamalıyız. *Zuhandene*, şeyleri oluşların aracı, aleti olarak anlayış demektir. Oluşlar, iş görüşler, işimize yarayan işlevsel oluşları umursayarak, onlara yönelmek demektir. Oluş, zamansal yapısının açıklığı sayesinde zaman içinde oluşun, yani varoluşun kendisini kesintiye uğratmadan varolan bir ekstase, süredir. Böylece *Zuhandene*, sayılabilirliğin sürmesine izin veren bir sayarak-hesaplayarak anlayıştır. Heidegger buna, zamanla düşünme, zamanın içindeki bir şeyi değil, o şeyin *ekstatik* bir parçası olduğu bir olayı, oluşu zamana yansıtarak düşünme anlamına gelen *rechnen mit der Zeit* diyor. Peki, bu anlayışın sayma, hesaplama ile ne ilgisi var? Neden sayarak, hesaplayarak anlıyoruz?

***Zuhandene*: Tekabüliyeti Değil Bağlamsal, İşlevsel Oluşu Anlayış**

İlk duyuşumuzda kulağımıza garip gelen bu anlayış, zamanla hesaplayarak anlayış, aslında Wittgenstein ve Heidegger'in anlayışlarına göre, yani bir şeyin anlamının o şeyin alet gibi kullanıldığı işlevsel bir bağlamda olduğu anlayışına göre anlaşılabilir bir deneyimdir. Bu, aslında masayı ilginiz, yönelimimizin amacı olan bir nesne olarak tekabüliyet sınırları içinde anlamadan anlayış demektir. Bu anlayışla nesneleri değil yapıp ettiğimiz işleri, etkinliklerimizi, *pragmata* anlamında bir tür kullanım bilgeliğiyle anlıyoruzdur. Bu anlayışın Heidegger açısından önemi ve sayılabilirliğin süre-gittiği bir sayış olmasının anlamı, böyle anlar-ken bir nesneyi değil bir oluşu anlıyor oluşumuz, oluşları da bir-biri ardına dizilmiş ama sayıların ayırdığı sınırlarla belirlenmiş halde anlıyor oluşumuzdur. Heidegger'in bu yorumunu anlarsak, onun tüm düşüncesini, erken ya da geç, bizce tüm düşüncesinin anahtarını anlamış oluruz. Bu yorumun neden sayıp-hesaplayarak anlayışa dayandığını ayrıntılı olarak açıklamaya çalışmadan önce, yönelimimizin amacı ve tekabüliyetin ötesine geçen, onu aşan anlamını düşünelim.

Zuhandene: Yönelimimizin Amacı Zamansal Bir Oluştur

Amacımız masayı anlamak olmadığı için masayı tekabüliyet anlamında anlamayız. Anlayış amacımız, söz gelimi, o masada yemek yemektir. Masayı yemek yemek için bir alet olarak, *bir şey için oluşunda*, yani bir amacın aracı olarak anlarız. Bu nedenle masayı göz ardı eder, anlamaz, yemek yemeyi anlarız. Yemek yeme işi bir oluşturdur. Bu, bağlamsal oluşu içinde (yemek yeme işinde gördüğü işlevde varoluş) kapsanan bir masayı, bir nesne olarak göz ardı ederek kullandığımız anlamına gelir. Bir anlamda, Heidegger'in *ashında bir alet yoktur* dediği anlamda, masa yoktur; yemek yeme işiyle meşguliyetimizde oynadığı rolle, iş görüşle varolur.

Bu anlayışımızda, masayı, Hume'cu anlamda artık deneyimlediğimiz için gerçek olduğunu söyleyebileceğimiz, deneyimlenebilmesi için de üç boyutlu bir konumda sınırlandırılmış olması gereken bir şey olarak anlamıyoruz demektir. Masa, *Vorhandene* anlamında var değildir ancak *Zuhandene* anlamında, yemek yeme işinin içindeki işleviyle var-olur. Masanın işlevi, bir meydana geliş, zamansal bir mevcudiyetin içinde varoluşunun anlamı demektir. Bu da, masanın masalık edışıdır diyebiliriz.

Zamanla Düşünürken Hesaplayıp, Sayısız Sayarak Anlayışımız, Dalgınlık...

Yemek yeme işi neden zamansal bir mevcudiyete geliş, oluşturdur? Heidegger'in nelik, ne oluş sorusunu sorarken, Platonik *idea* anlamında düşünmeyi bırakmamalıyız diyor. Burada yemek yeme işi, içinde kapsandığı zaman parçasının, ekstasenin uzanışı süresince varolan bir oluşturdur. Yemek yeme işi, oluşu, *idea* anlamında en geniş evrenselin içinde oluş, *in-sein* demektir. Bir oluş, ekstatik bir meydana geliş olarak zamanın içinde oluş, *innerzeitig* anlamında varlıktan, yani zamandan pay alan bir şeydir. Yemek yeme oluşu ile daha sonraki kahve içme oluşu, bir yıl sonra gideceğimiz bir toplantının oluşu arasındaki sınırlar, zamanın orijinal, duraksız, sayısız akan akışının, geçişinin içinde açıktır. Bizim için anlamlı bir oluşun, yemek yeme işinin zamansal

karakteri, idea anlamındaki en geniş içinde barındırıcı, en kapsayıcı biçim olan orijinal zamanın içinde olmaktan ayrıışmadan mevcudiyete geldiğini düşünmeliyiz.

Eğer bizim anlayışımız da, bu ikili ama aynı zamanda birlikte de olan mevcudiyeti duymak için açık bir anlayış olacaksa, bunu nasıl hayal edebiliriz? Bu tür anlayışı, el altında *Zuhandene* anlamında, anlayıştan çok gündelik telaşa dalmış, dalgın bir hal içinde, tıpkı ilk karşılaşmamızdaki edilgin algı halimizdeki gibi hayal etmeliyiz. Bu edilgin, kabul eden halimizdeki elverişliliği anlayan anlayışımızla, yemek yeme oluşunu hesaplarken, aynı zamanda, henüz yemek yeme oluşunun içinde gerçekleşmediği, daha doğrusu oluşmadığı olanağı da varsaymalıyız. Bu nedenle, her olacak oluşu olabilirliğe yansıtarak anlayabiliriz. Olacak oluş, bizim sayarak hesaplayışlarımızı içinde kapsayan sayılabilirliktir. Bizim tarihleri sayışımızın tarihlendirilebilirliğidir.

Dolayısıyla yemek yeme işini, oluşunu anlarken, onun uzamsal bir noktaya tekabül etmeyen bir akış içinde, belli belirsiz, muğlak bir anlayışla zamanın içindeki yerini sayıp hesaplıyoruz. Ancak bu halimizin bir dalgınlık hali olması önemli... Muğlaklık, belli belirsiz anlayış, günlük yaşamın *hektik*, yani telaşlı, yapacağımız işlerin peşinde durup düşünmeden, dikkatimizi yoğunlaştırmadan anlayış halidir. Bu anlamda günlük işlere dalmış, dalgın olmamız gerekir.

Sayışımızda Sayılabilirlikle Uyumumuz, Bu Uyumdaki Orijinal Sayma Hali

Böylece, zamansal bir süre içinde oluşu, mevcudiyeti saymamız, onu belirgin sayılarla işaretlemekten, bir bakıma sayısız saymamız demektir. Söz gelimi, bir kahve içimi mola vermek, bir pazar yapıp gelmek, biraz hava alıp dönmek gibi temrinlerle sayıyoruz. Muğlak, belli belirsiz, dalgın bir halde gündelik rutinin akışı içinde, telaşlı, dalgın, net, ayırt edici sınırlar belirlemeden sayıyor, hesaplıyor, bu alelade, *vulgär* sayışlarımızın da, sayılabilirliğimizin içinde yer almakta, süre-girmekte oluşunu kabul etmiş halde yaşıyoruz. Bizim bu dalgın, telaşlı, *hektik* halimiz, zamanın kendi içinde ve kendinde homojen yapısını, geçişli *hektik* yapısını bölmez. Sanki Cemal Süreya'nın *fotoğraf çektiirmek*

için yan yana getirilmiş iki nesne değiliz, bir güvercin curnata-sında yan yana akıyoruz derken kast ettiği gibi, onunla uyumlu bir akış halidir.

Masayı mobilyacı gibi anlamadığımız için, zamanın *henüz* ve *artık* diye nitelediğimiz ekstaselerinin bölünmüş olması gerekmez. Dolayısıyla, masanın *artık nasıl olduğunu* belirlemeyi amaçlamadan, zamanın içinde varolmakta olduğu ilk karşılaşmamızdaki *henüz gerçekleşmemiş* olanak halini bölmeyiz. Bir anlamda, zamanın kendisini kendisinden açışındaki homojen yapısını sekteye uğratmaz, ona izin veririz. Heidegger'in *sein-lassen* dediği anlamda zamanın akışına izin verir, *Gelassenheit* dediği anlamda bu akışın *henüz heterojen parçalar* olarak ayrışmamışlığını duymaya açık hale geliriz. Bu anlamda onunla uyum içinde akıyoruzdur.

Böylece, zaman kendisini kendisinden zamansallaştırır diyebileceğimiz bir oluş, biz onu aktif, dolayısıyla öznel bir anlayışla bölmeden varoluşunu sürdürür ve bizi etkiler. *Zuhandene*, şeylerin alet olarak elverişli, el altında anlaşılmasının önemi, işte bu zamanın orijinal, ham, homojen halinden, yani *Bir'*den ayrışmamış akışını kesintiye uğratmayan bir meşguliyeteye dönük olmasıdır. Bizim meşgul olduğumuz bir iş, oluş, yani zamansal bir ekstase, aynı zamanda, *Temporalität* ya da, *Die ursprungliche Zeitlichkeit*, bir başka deyişle *Ekstatikon*'dur. Bu anlamda, gündelik, alelade sayarak anlayışımız, aynı zamanda, Heidegger'in *ursprüngliche Zählen* dediği anlamda orijinal zamanı da, yani kendi içinde ve kendi için kökensel bir açılış halindeki zaman da anlayıştır.

Dasein Geleceğe Doğrudur

Bizim bu zamanın orijinal halinden etkilenişimiz, ona açık oluşumuz, onunla uyumumuz, geleceğe doğru oluşumuz nedeniyledir. Yapmayı tasarladığımız işler de, geleceğe doğru yönelmiş halimizde, belli belirsiz bir ufuk içinde, *henüz değil* kipinde, birbirlerini aşan bir uzanış, geçiş halinde anlaşılıyorlardır. Yönelmediğimiz olanak, söz gelimi yemek yeme olanağı, "...dan sonra, ya da, ...den önce" diye hesaplanarak, sayılarak anlaşılır. Sayılmış olmak, geçişlilik ve iç içelik sayesinde gelecekte sayılacak

olan, sayılabilir işlerden ayrılmış olmayı gerektirmez. Biz gündelik saat anlayışımızla bunları bölssek de, kendi içinde zaman bölünemez diye düşündüğümüzde, esasen yemek zamanı hiçbir zaman heterojen bir oluş kazanmaz. Hiçbir zaman başlamaz ve bitmez. Aşıl'ın kaplumbağayı geçemediği duraksızlıkta geçer. Bir yüzüyle bizim için ayrılmış görüldüğü heterojen bir anlama, diğer yüzüyle, Aşıl'ın kaplumbağayı geçebileceği bir durakla bölünmeyen zamanın orijinal akışındaki homojenliğe aidiyetini sürdürür. Bizim zamanı alelade, yani gündelik, orijinal olmayan anlayışımız, buna ontik diyebiliriz; zamanın orijinal, ontolojik boyutunu bir anlamda örter; ama bu boyut bir anlamda da açık kalır.

Biz geleceğe doğru bu açıklığın içinde yaşarız. Geleceği bu açıklıkla umar, umursarız. Yapacağımız işler gelecekte olacaktır. Geçmiş de anımsarız ama gündelik yaşam bizi geleceğe doğru yönlendirir. Gelecekte olacak oluşlara yönelik olmak, bu oluşların amaçlarını gütmek, bizi olanağın kendisini güden çoban gibi hissettirir. Gerçekliği aşan olanağın zamansal süre-gidişinin çobanı olmak, varlığın, tüm oluşları aşan birliğinin çobanı olmak demektir. Dasein, bu bağlamda önünde amacını güttüğü olanakların çobanıdır. Bu olanakların, *henüz değil* kipinde *Bir*'likte kalışında, gerçekleşmiş her oluşu aşmasının, yani varlığın çobanıdır.

Dolayısıyla masayı el altında bir alet olarak anlayışım sayesinde, (masayı, *Vorhandene* anlamındaki mevcut nesneyi) göz ardı edip yemek zamanına ilgi duyarak, zamanın, yani saf ve yalın aşkınlık olarak varlığın, bizim yönelimimizin ufku olmasına izin vermiş oluruz. Bu izin veriş, biz masayı *Vorhandene* anlamında değişmezlik, donukluk içinde anlamadığımız sürece, algı aşamasındaki zamanın içinde varoluşunun bölünmeden süregitmesi demektir. Biz masayı anlayarak zamanı bölmez de, zamansal bir meydana geliş olan yemek yeme işini anlarsak, zamanın bize etkisi kesintiye uğramamış gibi hayal edilebilir. Bir anlamda, kesinti, bölünme, ayrışma aşılmış olur. Her sayılanın sonrakı ve önceki sayılabilir ve sayılmış olana geçişi açık kalmalı ki, bu aşkınlık söz konusu olabilsin. Sayılabilirlik geçişi açıklığı, daha doğrusu açılış halinde varolmalıdır. Biz yemek yeme zamanını anlarken, onu yansıtarak anladığımız anlayabilirliğimiz, bi-

zim anlayışımıza açık olmalıdır ki, biz yemek yeme zamanını sayarak hesaplayabilelim. Bu açıklık sayesinde sayılabilirlik, her sayılarda sayma, sayışın kendisi anlamında süre-gider.

Sayılabilirliğin Gündelik Yaşamda Bize Açıklığı

Heidegger için açık, *Das Offene*, bir bağlamda anlam referansımızın içinde kapsandığı tümlük, kamusalılık, *öffentlichkeit* sözcüğünün kökenidir. Bu nedenle, bizim sayılabilirliğimizin referansı olan açıklık, hem üzerinde uzlaşabilirliğimizin açık ve yenilenebilir olduğunu, hem de bizim sayarak tarihlendirdiğimiz her sayılana izin verip, sayılanlarla arasında bir sınır olmadığı anlamında anlaşılabilir. Dolayısıyla, Kant'ın gerçeklikle ilişkisini koparttığı zamanın orijinal hali, bizim el altında anlayışımızın zamansal açıklığı sayesinde, henüz gerçekleşmemiş oluşun olanağı olarak gerçeklikliğe ilişik, ona teğet ve aynı zamanda da ona aşkın düşünülebilir. İşte Heidegger'in yazının başında söz ettiğimiz iki cümlesi bu bağlamda, biraz gerçekliği aşan, sürreal bir hakikat olanağının açık kalışı gibi anlaşılmalıdır.

Kaynaklar

- Cemal, Süreya. *Sevda Sözleri*, İstanbul: YKY, 2007.
- Cihan, Camcı. *Heidegger'de Zaman ve Varoluş*, Ankara: Bibliotech Yayınları, 2015.
- Edip, Cansever. *Şairin Seyir Defteri*, İstanbul: Adam Yayınları, 2001.
- Immanuel, Kant. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Norman-Kemp Smith, New York: Palgrave, 1929.
- Martin, Heidegger. *Basic Writings*. Editör David Krell, London: Routledge, 2002.
- Martin, Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann Seminar, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975.
- Martin, Heidegger. *Basic Problems of Phenomenology*. Çeviren Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1982.
- Martin, Heidegger. *Being and Time*. Çeviren John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
- Martin, Heidegger. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Martin, Heidegger. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan Öktem, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2008.

Martin, Heidegger. *Metafizik Nedir?* Çeviren Yusuf Örnek, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1991.

Martin Heidegger, *Poetry, Language and Thought*. Çeviren Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 2001.



BÖLÜM 7:

Pragmatizm, Dil, Betimleyebilirlik ve Etik

William James *Pragmatizm Ne Demektir?*'de doğada yaşadığı bir deneyimden söz ediyor. Bir ara ayrıldığı kampa döndüğünde öğrencilerini heyecanlı bir metafizik tartışma içinde bulan James tartışmayı şöyle anlatıyor: Bir ağacın üzerinde bir sincap duruyor. Bir öğrenci de ağacın diğer yanında. Öğrenci sincabı görmek istiyor ama sincap hızlı hareket ettiği için, kendisini görmek için ağacın etrafında hareket eden öğrencinin hareketinin aksi yönünde ağacın üzerinde dönüyor. Böylece öğrenci ile kendisi arasındaki ağacı hep görünmesini engelleyecek biçimde koruyor. Öğrenci sincabı görmek için ağacın önce doğusu, sonra kuzeyi, sonra batısı, sonra güneyi ve sonra yine doğusu yönünde dönüyor. 360 derece dönerek yine aynı yere dönüyor ama sincabı göremiyor. Sincap da ağacın üzerinde 360 derece dönüyor ve öğrenciyle arasında hep ağaç oluyor, öğrenci sincabı hiç göremiyor.

Şimdi tartışma şu: Öğrenci sincabın etrafında döndü mü? Sincap ağacın üzerinde bulunuyor. Öğrenci de ağacın etrafında dönüyor. Ama acaba öğrenci sincabın etrafında da dönmüş oluyor mu? James her iki görüşe sahip iki grubun hararetli bir tartışma içinde olduklarını ve sorunun çözümsüz görüldüğünü anlatıyor. Kendisine sorulduğunda ise durumu şöyle açıklıyor: Sorun aslında sincabın etrafında dönmekten ne kastettiğimize, *sincabın etrafında dönmek* sözünden ne anladığımıza bağlı olarak değişir. Eğer sincabın etrafında dönmekten sincabın bulunduğu yerin önce doğusu, sonra kuzeyi, sonra batısı, sonra güneyi ve sonra

yine doğusunda bulunmayı anlıyorsak, evet, öğrenci sincabın etrafında dönmüştür. Ama eğer sincabın etrafında dönmekten sincabın önce sağında, sonra önünde, sonra solunda, sonra arkasında ve sonra yine sağında bulunmayı anlıyorsak, o zaman öğrenci sincabın etrafında dönmemiştir.

Bu yazıda, pragmatizmin etik anlayışının, anlamın, özne ve kullandığı dil arasında bir fark ve önsel, biçimsel bir belirleyiciliğin olmadığı anlayışına dayandığını göstermeye çalışacağım. Amacım, bu etik anlayışın öznenin tek özgürlüğünün, kendisi için yararlı ve güzel olan şeylere yönelik eylemlerde bulunmak olduğu düşüncesinin indirgeyici bir düşünce olduğunu göstermek; insanın içinde belirlendiği ve aracılığı ile betimleyebilir olduğu, bağlamsal, geçici uzlaşımlardan ibaret bir aktör olmasının sorunsallığını vurgulamak. Pragmatist etik ve dil ilişkisindeki bütüncül yaklaşımın etkisi, dilin otonomi kazanmaya başladığı ve giderek bu otonominin felsefedeki öneminin arttığı bir süreçte izlenebilir. Bu süreci Wittgenstein, pozitivizmin indirgeyiciliği, Carnap, Quine gibi filozofların semantik bütüncüllük konusunda getirdikleri katkılar, geç dönem Wittgenstein ve bağlamsallığın bütüncüllükle ilişkisinin tamamlanması, dilin özneyi kapsayışı ve biçimsel bir olanağın içeriğiyle bütün oluşunun getirdiği etik sorun olarak görebiliriz.

James'in yukarıdaki örneği, gerçekliğin üzerinde uzlaştığımız dilsel pratiklerin olanak verdiği kadar betimleyebildiğimiz bir şey olduğunu vurguluyor. Tıpkı, Quinton'ın "Bir imge formülü farklı biçimlerde yorumlanabilir ama yalnızca onun üzerinde uzlaşılabilen kullanımı doğru yorumu diğerlerinden ayırır" derken kast ettiği, ya da Wittgenstein'in "söylenen şeylerin kullanımı için ölçüt vardır ama bu ölçüt yalnızca toplumsal pratikte kullanılabilir; anlam toplumsal pratiktedir" derken kast ettiği gibi, betimlemenin olanaklık koşulları bu koşulları koşulsuz olarak önceleyen bir aşkınsal bilişsel yapı ya da gramatik yapıya değil, içinde ve aracılığı ile betimleyebildiğimiz *yaşam formlarına*, bağlama dayanıyordu. Sincabın yeri, bu yeri betimlemeden önce olması gereken yeri düşünüp betimleyebilecek bir *önsellik* sayesinde değil, üzerinde geçici bir uzlaşma oluşmuş olan ve bizim kendimizi içinde ve aracılığı ile ön-belirlenmiş bulduğumuz bağlam ve betimlemeden ibaret oluyordu. Bizim yerimiz sincabın

yerini kurgulayabilmemizi belirliyor çünkü betimleyebilirliği-miz bağlamla sınırlı.

Bence bu pragmatist yaklaşımdaki sorun, teorik olarak anlama ve betimleme olanağının koşuluna getirdiği eleştiriyile, etik eylemin olanağının koşulunu dilsel pratiklerin üzerinde uzlaşılan anlamına indirgemiş olması. Bu yazıda bu yorumun indirgeyici olduğunu, etiği felsefi tartışmaya kapadığını, bunun da, Kant'ın teorik ve pratik akıl arasındaki geçişini yok saymaktan kaynaklandığını öne süreceğim.

Dilin felsefede öneminin ortaya çıkması, gerçekliği anlama çabamızda bir araç olmaktan daha fazla bir şey olabileceği düşüncesiyle başladı. İngilizce konuşan felsefe geleneği, 20.yüzyılın başlarından itibaren felsefe tartışmalarının yarattığı kafa karışıklıklarının kullandığımız dilin yeterince açık ve anlaşılır olmaması sorunu olduğu görüşünü ortaya koydu. Kant'ın düşüncenin sınırları ve gerçeği bilmemizdeki olanaklılık koşulları üzerine söylediklerine benzer bir biçimde, bu gelenek, dilin yanı sıra tasarımlama işlevi ile ilgili bir, *biçim-içerik* tartışması yapıyordu. Bu tartışma, dilin biçimsel-mantıksal bir yapı olarak dünyayı doğru resmetme anlayışının dayandığı, anlamı betimleyen ve betimlenen olarak ikili bir yapı yerine, bağlamsal bir uzlaşıya indirgeyen bir pragmatizme ulaştı. Ben bu noktada, bütüncül pragmatizmin epistemizmin eleştirisini yapma bağlamında, *doğrudan yararlıya* geçmesinin anlaşılır olduğunu düşünüyorum. Ancak etik için biçimsel olanaklılık koşullarının *önceliğinin* olanaksızlığını kabul etmenin felsefi olmadığını savunuyorum. Bu yaklaşımın anlambilimsel bütüncüllükten, Davidson, Mac Intyre, Rorty, Brandom gibi filozofların etkisiyle, öznenin davranış ve davranışlarını etkileyen dilsel pratiklerin bütüncül uyumu olarak dönüşmesini sorunlu buluyorum. Öznenin, kendisi için iyi olan şeyleri pratik bir bilgelikle, onun *önünde olma-*yan bir özgürlükle seçerken, yalnızca yönelim, arzu ve inanç örüntülerinin anlamlı bir bütün oluşturduğu bir aktöre dönüşmesine, enstrümantal bir akıldan ibaret görünmesine karşı çıkıyorum.

1- Dilin Otonomi Kazanması, Wittgenstein, Tractatus ve Form- İçerik İlişkisi

Dilin anlamı bağlamsal bir uzlaşıya indirgeyen bu pragmatist yorumu, bir süreç içinde gelişti. Wittgenstein'in *Tractatus*'da yazdıkları bu süreçte çok belirleyici oldu. Wittgenstein'in erken döneminin etkisi, sözcüklerin anlamlarının bir arada oldukları kombinasyonlarda, tümcelerde, gramatik dizilim tarafından belirlendiğini, bu dizilimin gerçekliğe önsel bir betimleyebilirlik olduğunu düşünmemize neden oldu. Ama aynı zamanda dile daha otonom bir bakışa da neden oldu.

Wittgenstein, bu bağlamda *Tractatus*'da felsefenin amacının düşüncelerin mantıksal olarak açıklık kazanması olduğunu yazmıştı. Böylece felsefenin ortaya çıkardığı sonuç, bir dizi felsefi önerme değil, önermelerin açık ve anlaşılır hale getirilmesi olarak kabul edildi. Felsefe anlamlı olan ve olmayan arasındaki ayırımı esas almalı, metafizik önermelerle kafa karıştırmamalıydı. Anlamlı olan ne varsa açık bir biçimde betimlenmeli, anlamlı olmayan yerde ise *susulmalıydı*.

Ne var ki, felsefenin bu dilin açık ve anlaşılır betimlemeler yaparak dış dünyayı anlamamızı sağlaması, dış dünyanın gerçekliği ve bu gerçekliği betimleyebilir oluşumuzun kendisinin anlaşılabilmesi, üzerine konuşulamaması ontolojik bir yoruma açık kapı bırakmış oluyordu. Wittgenstein, *Tractatus*'un önsözünde düşünmeye bir sınır çizmek için, 'bu sınırın iki yanını da düşünebilmemiz' gerektiğini belirtir. Maksim şudur: Düşüncelerini öyle bir formda dile getir ki; olgular kendilerini onun aynasında bozulmaksızın gösterebilsinler.

Bu ontolojik *açıklanamayan açıklayıcı* temellendirmesine karşın, yine de Wittgenstein dış dünyanın kendisinden daha çok dile vurgu yapan bir filozof olarak dile otonomi getiren bir dönüm noktası biçiminde yorumlanmıştır. Yazının bu bölümünde, Wittgenstein'i dilin gramatik yapısının gerçeklikle daha otonom bir ilişki içinde olduğunu, bunun da ampirik değil mantıksal bir olanak olarak *doğrulanabilirlik* kavramını ve bu kavramın ideal dil yaklaşımı ile ilişkisini göstermeye çalışacağız.

Wittgenstein *Tractatus*'ta: "Bir resim gerçeklikle uzlaşır ya da uzlaşmaz; doğru ya da yanlıştır", "Anlamının gerçeklikle uzlaşması ya da uzlaşmaması onun doğruluğunu ya da yanlılığını

oluşturur" derken dilsel betimlemeyle yapılan resimlerin, gerçekliği doğru betimleyenler ve yanlış betimleyenler olarak farkını açıkça söylüyordu. Bu ifadelere dayanarak, *Tractatus*'u ontolojik yorumlayanlar, dile değil betimleyebildiği *gerçekliğe* vurgu yapıyorlardı. Düşünce ve dilin yapısı gerçekliğin özünü bir ayna gibi yansıtmalıydı. Bu yoruma göre betimleyebilirlik dilin gerçeklikle yapısal özdeşliğini öngörüyordu. Glock, *Tractatus*'u daha fazla dilbilimsel otonomi getirdiği biçiminde yorumlayarak geç dönem Wittgenstein'a yakın olduğunu söyleyenler olmakla birlikte, herkesin *Tractatus*'ta dil ve gerçeklik arasında bir *izomorfizm* olduğunu kabul ettiğini söylüyor. Wittgenstein, dilin gramerinin gerçekliğin yapısıyla örtüştüğünü, ancak bu gramatik yapının kendisinin doğrudan dile getirilemeyeceğini, *kendisini dilde gösterdiğini* söylüyordu. Bu bize dilin doğru kullanımının, karşılık geldiği gerçekliği, bu gerçeklikle yapısal bir özdeşliğe sahip kendi yapısının *öncül-biçimsel* olanaklılık koşuluna göre betimlemesi demek olduğunu gösteriyor.

Carnap, Wittgenstein'ın *Tractatus*'daki yaklaşımını da dil dışı bir gerçeklikten söz etmeden anlamamız gerektiğini savunur. Ona göre kullana-geldiğimiz dil, ontolojik varsayımlarımız varmış gibi olduğundan, kimi sözde sorunlara yol açar. Bu sıkıntıyı aşmak için yapılması gereken *biçimsel* bir biçim kullanmaktır. Wittgenstein *Tractatus* 1,1'de "Dünya şeylerin değil, olguların toplamıdır" der. Carnap bunun aslında şu anlamda söylendiğini düşünüyordu: "Bilim isimler değil, önermeler sistemidir". Böylece bu iddia dil dışı bir gerçekliği varsaymaktan çıkar. Carnap'ın bu *Tractatus* yorumu, Wittgenstein'ı dil dışı bir gerçeklik düşüncesine, yani ontolojik bir yoruma kapatıyordu.

Moritz Schlick, savunduğu anlamlılık ölçütünü, Wittgenstein'a borçlu olduğunu söylüyor. "Bir tümcenin 'Ne anlama geldiğini' sorduğumuz zaman beklentimizin, o tümceyi hangi koşullar altında kullandığımızı ve bu koşullara bağlı olarak tümcenin nasıl kullanılırsa *doğru*, nasıl kullanılırsa *yanlış* bir önerme biçimlendireceğinin açıklanması olduğunu" öne sürüyor. Schlick'e göre, "Bir sözcüğün, ya da sözcüklerin kombinasyonunun anlamı, böylece, onların kullanımını düzenleyen bir dizi kuralın belirlenmesidir". Bu kurallar gramer kurallarıdır. Tümceler, içerdikleri sözcüklerin dizilimlerini belirleyen gramatik yapının belirlediği biçimde doğru ya da yanlış olabilirlerdi. Schlick doğru

ya da yanlış değil, *doğrulanabilir* olanın önemli olduğunu söylerken, doğrulanabilirliğin olanaklık koşulu olarak *doğrulanabilir* olmayı doğrulanmış olmaktan ayırıyordu. Bir şeyin ampirik değil mantıksal olarak olanaklı olması, Schlick'in C.I. Lewis'a karşı vurguladığı bir ayrımdı. Bu ayrım bize, açıklayabilir olduğu dışarıyı, dış uzamda yer kaplayan şeyleri önceleyen bir açıklayabilirlik, betimleyebilirlik olduğunu gösteriyor. Bunu Schlick "Mantıksal olanaklılık ile doğrulamanın olanaksızlığı arasındaki ayrım mutlak biçimde keskin ve ayırdır; anlam ve anlamsızlık arasında bir geçiş ve bulanıklık yoktur. Ya doğrulama için gramatik kurallarınız vardır, ya da yoktur; üçüncü bir durum yoktur" sözleriyle anlatıyor. Sözgelimi, "Nehir dağın tepesine doğru akıyor" tümcesi doğru bir önerme değildir ama anlamlıdır; çünkü doğrulanabilir. Doğrulanabilir bir tümce oluşu, doğada böyle bir olguyu gözlemleyemez oluşumuzdan ayırdır. Aşağıda bu ayrımın dili kötüye kullanmamak kaygısıyla indirgeyici bir dil yaklaşımına yol açtığını, pozitivizmin anlamlılık ölçütünün bilimsellik adına etiği, üzerine konuşulamaz bir alan olarak bırakışını, cümlelerin diziliminin üzerine konuşma olanağı ve üst-dil tartışmalarına değinmek istiyorum.

1-a) İndirgeyicilik, Pozitivizm, Otonom ama İdeal Dil

Felsefe, olguları keşfetme misyonunu bilime bırakıp yeterince açık ve net olmayan dil kullanımlarından kaynaklanan anlamsızlığı, mantıksal analizle açıklayıp, anlamlı olan ve olmayan ayrımını ortaya çıkarmalıydı. Dil, ideal biçimde böyle kullanılmalıydı; susulacak yerde kullanılırsa kötüye kullanılmış olacaktı. Ayer'e göre felsefenin işlevi, "bilimsel önermeleri, bu önermelerin *mantıksal* ilişkilerini ve simgelerini açıklığa kavuşturmak". Böylece, maddesel bir nesnenin anlamını sormak, maddesel nesneler hakkındaki önermelerin duysal içerik hakkındaki önermelere tercümesi hakkında soru sormak demekti. Felsefecinin yapacağı iş şuydu: bilim adamının görüşleri tutarlı mı değil mi anlamak için, bilimsel önermelerin hangi ölçüte göre belirlendiğini saptayıp onların doğru olup olmadıklarını anlamak. Dil bu anlamda doğru kullanılabilirdi. A.J. Ayer, devletlerden sanki birer insan olarak eylemlerde bulunan kişilerden söz eder

gibi bahsettiğimizi söylerken, dil aracılığı ile görünebilir fenomenlerin ötesinde anlamlı şeyler varmış gibi yapmamızın *dilin kötüye kullanımı* olduğunu belirtiyordu. Gilbert Ryle, benzer biçimde, sistematik olarak yanlış yönlendiren ifadeler konusunda, "her ne kadar felsefeye dilbilimsel idiomların kökenini araştırıp bunların nasıl yinelenen biçimde absürt ve yanlış kurulmuş teorilere yol açışını incelemekten daha yüce bir görev verilmesi gerekir gibi görünüyorsa da, aslında felsefi analiz; gerçekte bu böyledir, şu şöyledir demek, gerçekte ne anlama gelir sorusunu sormaktır diyordu. Ayer ve Ryle felsefe dil ilişkisinde dilin yanlış kullanımını netleştirirken, felsefenin açıklayıcı işlevini, uygulamanın dünyevi farklılıklarından, olumsuzluğundan, tesadüflüğünden ayırıyorlardı. Eyleyen bir aktör olarak pratik özne ile düşünen ve düşüncesini doğru dilsel analizlerle netleştiren bir özne arasında bütüncül bir ilişki yoktu. Alasdair Mac Intyre bunu şöyle anlatıyor: "

Ayer'in ahlak felsefesi ile ahlaki yargı ya da pratik arasındaki ayrım konsepsiyonu bu durumda nasıl uygulanır? İki ayrı etkinliği, bir ahlaki düstür nakşetmek ya da o düsturun yerine getirilmesini teşvik etmek için yola çıkan bir ahlakçının etkinliği ile kaygısı evvela ahlaki yargılar vermek değil, bu yargıların doğasını analiz etmek olan bir ahlak filozofunun etkinliğini ayırt edebilir miyiz?"

Felsefe gerçekliği açıklamaya çalışan bir doktrin olmaktan çıkıp, gerçekliği açıklamaya çalışan bilimin kullandığı dilin tashihini yapan bir aktivite haline dönüşmüştü böylece. Dilbilimsel dönüm noktası diye adlandırılan bu yaklaşım felsefeyi, dil kullanımını analiz eden ve bu kullanımın açık, anlaşılır, mantıksal tutarlılığa haiz olup olmadığını denetleyen bir etkinliğe dönüştürüyordu. Fakat dilin bu etkinliği yerine getirişi, 19. yüzyıldan aktarılan en belirleyici miras olan *bilimsellik* tarafından belirleniyordu. Bilim, Aydınlanma ve deneye dayalı geleneğin dil üzerindeki etkisini yansıtıyor; dil de, dünyayı *doğru tasarımı*lama etkinliğini bilimin bilgi türlerinden biri değil de, bilinebilen her şeyin *formu* oluşu, bilimsel olarak bilinebilen bir şeyin bilgi kabul edilmesi, böyle olmayan şeylerin ise bilgi olarak kabul edilmeyişi inancı çerçevesinde yerine getirebiliyordu.

Arda Denkel'in pozitivism konusunda söyledikleri özet olarak şöyle: "Bilimimsi" ile dış dünyanın gerçekliğini anlamaya çalışmanın getireceği yanılsama ve bulanıklıktan kaçınmak için kesin sınırları belirlediği *doğrulanabilirlik* epey pahalı bir "epistemizme" yol açmıştır. Yani betimleyebilirlik, doğru içeriği değil, *doğrulanabilir* formu gerçekliğin olanaklılık koşulu olarak belirliyordu. Ahlak ve estetik önermeleri doğrulanamayacağından, *tırpanlanıyordu*. Bu etkinliği yerine getiren dil, dış dünyada ne olduğunu tarif ederken, şeylerin sahip oldukları özellikleri ve bulundukları karmaşık ilişkileri yansıtan, resmeden karmaşık bir yapıya sahiptir. Biz, dilin karmaşık yapısını anlamlı en küçük parçalara kadar analiz edip, resmettiği gerçekliği doğru tarif edip etmediğini test ederiz. İdeal bir dil, resmettiği olgulara sözcüklerin mantıksal iskeletindeki önermeler halinde formüle edilmiş yapısıyla tekabül eder. Tekabül etme, bağlamsal tesadüfiliğe aşkınsal bir içyapının, Chomsky'nin dediği gibi, evrensel ya da derin gramerin doğru tarif etmeyi sağlayan bir olanaklılık olarak mevcudiyetine bağlıdır. Bu olanaklılığın mevcudiyeti (ontolojisi) üzerine konuşamıyorduk. Carnap için bu konuşulabilir bir alandı.

Carnap, Wittgenstein'a, dilin doğru kullanımının karşılık geldiği gerçeklikle yapısal bir özdeşliğe sahip olduğu konusunda katılmasa da, dilin bu *doğru kullanımı* hakkında konuşmanın olanaklı olduğunu düşünüyordu. Bu olanaklılık bir üst-dil kullanarak gösterilebiliyordu. Carnap bu anlamda, Wittgenstein'ı dilbilimsel otonomi getiren biri olarak görüyordu ama onun aksine, Carnap'a göre bir üst-dil kullanarak betimleyebilirliğin üzerine konuşmak olanaklıydı. Carnap'a göre, "Sentaks, dilin matematiği ve fiziğinden daha fazla bir şey değildir". Carnap, felsefenin dilsel otonomiye daha fazla alan açmaya başladığını, betimleyebilirlik üzerine konuşulabilecek oluşumuz dolayısıyla kabul etmişti. Ancak hala meşru, hakkında konuşulabilir felsefenin, meşru olmayan, etik gibi, hakkında konuşulamaz felsefeden ayrılması gerektiğini söylüyordu. Michael Losonsky, Carnap'ın bu yaklaşımını açıklamak için, fizikçi nasıl kütle hakkında konuşabiliyorsa, felsefeci de, dilin sentaksı hakkında konuşabilir diyor. Tarski'nin tekabül etme yerine, *yerine getirme* nosyonunu koyması, üzerine konuşulan dil ve içinde bulunup aracılığıyla konuştuğumuz dil ayrımı sayesinde semantik bir doğru tarif olanağı konusunda

yazdıkları da, Davidson tarafından yine tekabüliyet geleneği içinde değerlendirilir.

2- Bütüncüllük ve Betimleyebilirlik: Hume'daki Ayrıma Quine'ın Bakışı

Davidson'un tekabüliyet geleneğinden farkını ve bütüncül yaklaşımını tartışmadan önce Quine'ın bütüncüllük anlayışını anımsamalıyız. Frege, gösterim (bedeutung) ve anlam (sinn) ayrımını yaparken sözcüklerin cümle içindeki kullanımlarının anlamlarını belirlediğini, bir sözcüğün bir nesneyi göstermesinin doyurucu olmadığını görmüştü. Frege'ye göre, bütün yargıların, teorik ya da ampirik, anlamlı olabilmesi için neye işaret ettiğinin, gösterdiğinin ve doğruluk değerinin bilinmesi gerekir. Bir önermenin anlamlı olması, içeriğine değil, biçimsel olarak, tek tek sözcüklerin değil, bu sözcüklerin tümce içinde nasıl kullanıldığına bağlıdır. Frege'nin bu yaklaşımını semantik bütüncüllük için bir adım olarak görebiliriz. Quine da, sözcüklerin sabit anlamları, yani tekabül ettikleri sabit bir gösterilen arayışından vazgeçip, onların kullarımdaki karşılıklarına, yani tümcelere bakmamız gerektiğini söylemeyi bir gelişme olarak görüyordu. Bir sözcüğün bir nesneye tekabül edişini olanaksız bir proje olarak görüyor, Locke ve Hume'u bu projenin temsilcileri olarak kabul ediyordu. Tümcelere bakmamız gerektiğini söyleyenlerin de, Russel ve Frege gibi, yeterince kapsayıcı olamadıklarını savunuyordu.

Quine analitik-sentetik ayrımını eleştirirken, temelde semantik bütüncüllüğe dayanıyordu. Tümceleri tek tek ele alıp anlamlarını belirlemek olanaklı olmadığından, söz konusu sınıflama da kesin biçimde yapılamazdı. Bu ayrım Quine'a göre, doğru olarak kabul ettiğimiz tüm önermelerden, merkezdeki ve çevredeki önermeler arasında göreceli bir ayrımdı. Yani analitik olmak, seçilen bir bağlam içinde temel değerde önermeler olmaktı.

Benzer biçimde, çevirinin belirsizliği tezinde de savunduğu dilin bir bütün olarak deneyimle uyumlu olması gerektiği, ancak parçaların kendi başlarına deneyimle karşılaştırılabilir bir anlama sahip olmadığıydı. Tek ölçüt bütünün kendisinin, deneyimle uyumluluğuydu.

Tüm bu yaklaşımlar, kullanılan dil ve betimlediği şey arasındaki ilişkiyi gerçekliği yansıtmaya yarayan bir alet ve yansıttığı gerçeklik arasındaki ikili bir yapı ilişkisi olarak tanımlıyordu. Bu tanımlama geleneği, gerçeklik - görünüm ikiliğinin bir uzantısı gibi görülebilir. Betimleyebilirlik diyebiliriz buna. Tıpkı Kant'taki kendisi deneyime girmeyen ama deneyimin olanaklılık koşulu olan deneyimleyebilirlik gibi.

Ne var ki, bu yaklaşım bizi *gerçekliğin neliğini anlamaktan, gerçekliğin neliğini deneyimleyebilmenin olanaklılık koşulunu* anlamaya taşıyan, ontolojik gerçeklik anlayışını epistemolojik gerçeklik anlayışı ile değiştiren Kantçı paradigmadan şu anlamda çok uzağa götürmemiş oluyordu: Dışarıda ne olup bittiğini içerde bir yerde, bir iç, mantıksal uzay olanağına sahipmiş gibi, dışarısının, dış uzayda yer tutan şeylerin bağlamsal farklılıklarına ve verili tesadüfiliğine aşkınsal, *kendisi koşullanmamış bir olanaklılık koşulu* varsaymaya devam ediyorduk. Dilin, dünyanın bilinebilen her şeyin *formu* oluşu, Kant'ın *schemata* anlayışından çok uzağa gidemiyordu. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, *Aşkınsal Estetik* bölümü zaten bu biçim ve içerik ilişkisi hakkında, yani verili ampirik içeriğin tesadüfiliği ve ona nedensellik kazandırarak dış dünyanın gerçekliğini kesin, upuygun ve aynı zamanda sentetik olarak bilebilen önsel kesinliği hakkında net bir anlayış ortaya koyuyordu.

İkili yapının Aydınlanmadaki bilgi bilimsel (epistemolojik) özelliği bu anlamda dilbilimsel dönüm noktasında da sürüyordu diyebiliriz. Bu noktayı, tekabülîyet sürdükçe, bilişsel yapı betimleyebilir yapıya tahvil edilse de, *düşüncenin dış dünyada olan şeyler, olgular arasındaki ilişkileri ve nedenselliği resmetme olanağı sürüyor* diye açıklayabiliriz. Bu anlamda düşüncenin biçimsel bir önselliğe dayanarak dış gerçekliği *açıklama* olanağı, Arşimetçi bir dayanak noktası gibi, açıkladığı gerçekliği kendisine tekabül eden ikici bir yapıyla temellendiriyordu. Bu yapının temelci epistemizmini eleştiren pragmatistler, etik özgürlüğün önsel-biçimsel olanağını da, bu epistemik yapıya dayandığını düşündüğü için reddediyordu. Pragmatizm etiği felsefi (epistemik) bir olanaklılık koşulu bağlamında önsel bir olanak olarak görmüyordu. Epistemik temelciliğin tekabülîyetle süren ikici anlayışına karşı pragmatizm, etiği dilsel pratiklerin içinde, adaptas-

yon ve alışkanlıkla biçimlenen Darwinist bir aktivite olarak görüyordu. Böylece etik, pratik bir uyum ve kaçınılmaz bir perspektivizm içinde, zamansal ve bağlamsal olmayan her şey gibi felsefenin dışında bırakılıyordu. Bütüncül pragmatizmin bu indirgeyiciliğine, *Yapmalısın* buyruğunun koşulsuzluğunu zaman ve perspektifin *önünde* konumlandırmak zorunda olan Kantçı etik de dâhil oluyordu. Mac Intyre bunu şöyle anlatıyor: "İlkenin olması gerekeni (ought) tarihin olanı (is) içinde yutulur". Bu perspektivizmin kökeninde Hume'un düşüncelerin izlenimden kaynaklanması ve kendi içinde bir açıklama olanağı olarak mantığın dış gerçeklikten, olgulardan farklı olduğunu vurgulaması yatıyordu.

2-a) Düşüncenin İzlenimle İlişkisi ve Olgudan Farkı: Hume

David Hume'un *centilmen bir güç* diye tanımladığı çıkarım yapma ve betimleme yetimizin, zorunlu ve verili bir perspektifle, (ya da bağlamla) sınırlı olmasını anımsayalım. Hume için etik duygusal yakınlık duymak anlamındaydı. Hutcheson'un ahlaki duygu (moral sense) kavramını bu duygusal yakınlık, sempati duyma olanağı olarak temel alıyor; onun ötesinde bir özgürlük, otonomi arayışını dışlıyordu. Bu, Anglo-Saxon düşüncenin yukarıda söz ettiğim geleneksel anlamda ne yapamayacağımızı hatırlatması açısından önemlidir. Hume, gerçekliği bilmenin onu aşan bir bilebilirliğin olanaklılık koşulu olarak dış gerçekliği belirlediğine inanmıyordu. Bilmek ya da betimleyebilirlik, ne ontolojik anlamda bir gerçekliğin, ne de epistemik anlamda bir gerçekliğin biçimsel olanaklılık koşulu olarak, Mac Intyre'in dediği gibi *tarihi olanda*, mevcut değildi. Bizim düşüncemizin kendisine verili olanın ötesindeki olgulara, nesnelerin varlığına veya ilişkilerine ilişkin keşfedeceği tek şey nedenselliktir. Ama nedensellik, olgusal düzeyde bir zorunluluk, *zorunlu bağlantı* demek için, nasıl bir nedenimiz var diye soran Hume, nedensellik düşüncesinin ancak deneyim ve izlenimden, yani alışkanlık ve uyumdan kaynaklanabileceğini söylüyordu. Hume'un, iki tür ilişki anlayışı vardı: doğal ve felsefi ilişki. Doğal ilişkiler arasında nedenselliği, çağrışım ve uzamsal ardışıklıktan farklı olarak keşfedilecek bir ilişki

statüsünde görmekle birlikte, Hume insan aklının bir araya getirme ilkesinin nedenselliği keşfetme özelliğinin, zorunluluğa değil alışkanlığa dayandığını söylüyordu. Kant, saf aklın diyalektik yanılsamasının bize doğadaki ilişkileri anlamak için kullanılmaması gerektiğini, Hume'un düşüncelerin ilişkileri ve doğadaki olguların gerçeği arasındaki ayrımını önemseydiği için söylemişti.

Ayer ise, Hume'un nedenselliği yadsımakla suçlanmasının haksızlık olduğunu, Hume'un aslında yalnızca nedenselliğin betimlenmesiyle ilgilendiğini söylemişti. Hume için analitik ve sentetik önermeler arasındaki fark; Kant'ın kategorik olarak deneyimin, yani yaşam dünyasının, perspektifin ve bağlamın, içinde yaşadığımız alışkanlıkların sınırlarını aşan niteliksel bir şey değildi. Quine'a göre, Leibniz'in aklın hakikati ve olgunun gerçeği arasındaki ayrımı gibi, Hume'daki, düşüncelerin ilişkileri ve olgular arasındaki fark da, Kant'ın analitik ve sentetik hakikat ayrımını gölgeliyordu. Hume, nedensellik üzerine yazdığı pasajlarda olgu ve düşüncelerin kendi arasında kurduğumuz ilişkiler arasındaki ayrım üzerinde ısrarla dururken, düşüncenin nasıl bir izlenimden ortaya çıktığını vurguluyor; inancımızı belirleyen şeyin deneyim ve bağlam kökenli olduğunu ortaya koyuyordu. Bu anlamda Hume'dan beri düşünceleri önceleyen izlenimlerin kaynağı olarak bağlam, tarif edebilirliğimizi belirliyordu. Böylece betimleme, yaşayan bir öznenin *işine geldiği, dil oyununu daha iyi oynadığı için* gerçekleştirdiği bir etkinlik oluyor; tarif edebilirlik ise, Kant'taki sentetik *a-priori* bilme olanaklılığının kendisi olan bilebilirlik gibi, öznenin içinde bulunduğu yaşam dünyasını, bağlamı aşan (ontolojik) bir yeti olarak kabul edilmemiş oluyor. Ancak Hume'da Quine'ın eksik olarak gördüğü, deneyim bağlam ilişkisi değildi. Quine'a göre Hume'daki sorun, aklın biçimsel işleyişi ile olguların ilişkisine zorunlu bir nedensellik atfetmemizi engellerken, bütünselliğin, bütünün kendisinin, deneyimle uyumlu olduğunun eksik kalmasıydı.

2-b) Epistemolojik Eleştiri ve Etik

R. Brandom'un anlattığı orijinal Aydınlanma ve Arda Denkel'in anlattığı dünyayı *doğru tasarımı*lama etkinliğinin bilimin bilgi türlerinden biri yerine, bilinebilen her şeyin *formu* oluşu-

nun getirdiği pahallı epistemizm, işte bu noktada etiği içinde bulunduğumuz ve seçtiğimiz dünyaya öncül bir özgürlükle ilişkilendiremiyordu. Anlam bütüncül sınırlar içinde, bir şeyin anlamı olup olmayacağını seçen bir özneyi kapsayan bir bütüncüllük içinde, ilkenin koşulsuz buyruğunu yutuyordu.

3-) Wittgenstein, Anlamın Bütüncüllüğünün Sınırı ve Pragmatist Anlam

Genç Wittgenstein'in anlamı olan ve olmayan arasındaki ayırımına göre, sözcükler ancak kullanıldıkları tümce, söz dizimi içinde gerçekliği resmedebilirler. Wittgenstein daha sonra anlamın artık mantıksal bir iskelet olan ve sözcüklerle etlendirdiğimiz sözdizimsel değil, üzerinde geçici uzlaşmalara vardığımız bağlamsal tariflerden ibaret olduğunu söyledi. Anlam, sözcüğün dil oyunlarında kullanılışıyla sınırlanmıştı böylece. Bu sözcüklerin anlamının sınırı olmadığı anlamına gelmiyor tabii. Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'da bir sözcüğün (anlamının) sınırını kullanımın belirlediğini söyler. Bu da sınırın *çizilmiş* bir sınır olduğunu, *ön-belirlenmiş* olmadığını söylemek demektir. Bizim kullanımımızla sınırını belirlediğimiz bir anlam, söylediklerimizin belli bir ölçüte göre anlaşılır olması demektir. Ama bu ölçüt yalnızca sosyal – pratik için geçerli bir ölçüttür. Bu sosyal pratikler de, yalnızca dilin *oyun gibi* kullanımlarında geçici uzlaşmalar için kullanışlıdır.

Bunun önemi şudur: sözcüklerin, kavramların anlamları, bizim dil oyunlarında nesnel geçerliliği olduğu için değil, işimize geldiği için, bulunduğumuz yerden, *bağlamdan baktığımızda nasıl görünüyorsa öyledir* dediğimiz için atfettiğimiz, kullanışlı olduğu için üzerinde bir süreliğine uzlaşıp *evet bu sözcük bu anlamda daha çok işe yarıyor* dediğimiz bir şeydir. Dil oyunlarının kullanımını içinde bulunduğumuz yaşam dünyası ve bu yaşam dünyasında nerede bulunduğumuzun sınırlarını çizip anlamını belirlediği yaşam formları, sözcüğün ve sözcük kombinasyonlarının anlamını belirliyordu. Wittgenstein, *bırakın sözcüklerin kullanımı size anlamlarını öğretsin* derken, artık sözcüğün anlamını, resmetmenin içinde ve aracılığıyla resmedebilir olan, tarif edebilir olan *dil kullanıcılarının* uzlaşmalarına bağlamış olu-

yordu. Sözlükler mutlak ve evrensel geçerli anlamların açıklayıcıları değil, aynı dilsel anlamlarla, tariflerle iş gören, yaşamın pratiklerini paylaşan, yani aynı bağlamda uzlaşan insanların anlamları nasıl kullandıklarını gösteren geçici referans rehberleriydi. Wittgenstein, anlamın yorumdan öte bir ölçütle, kuralla belirlenemeyeceğini şöyle anlatıyor: "Ama bir kural *bu* noktada ne yapmam gerektiğini nasıl öğretebilir bana? Yaptığım her ne olursa olsun, herhangi bir yorum sayesinde kuralla pekâlâ da bağdaştırılabilir". Kural ve dilin kullanımının gelenekle ilişkisini de şu sözlerle anlatır: "Kuralla uymak, iletişimde bulunmak, emir vermek, bir parti satranç oynamak *adetlerdir* (kullanagelişler, kuruluşlar)". Wittgenstein, adet, gelenek ile anlamın içinde ve aracılığı ile olanaklı olduğu bağlamı kast ediyordu. Anlam, kullanarak oluşturduğumuz, kabul ettiğimiz ve yaygınlık kazanan bir adetti. Wittgenstein'in etkisi, anlamın çizilmiş bir sınır olduğu, bu sınırın dil kullanıcılarının sözcükleri aletler gibi kullanarak oluşturdukları yaşam alanları düşüncesinin kabul görmesi biçiminde oldu. Sözcükler cümleler içinde, cümleler kullanıldıkları bağlamlar, içinde bulunduğumuz yaşam dünyası içinde olanaklı oluyordu. Böylece, pragmatist düşünce, insanın betimlemelerini önceleyen, deneyimden elde ettiği içeriğe öncül biçimsel bir *yapı* düşüncesini, bu düşüncenin biçimsel yapı ve deneyimden gelen içerik arasındaki (aşkınsal?) farkı bulanıklaştırıyordu. Anlam ve dil kullanıcıları, içinde ve aracılığı ile betimleyebildiğimiz bağlamlar tarafından öncelenen bir bütüncüllük içinde olanaklıydılar. Bu, öznenin deneyimden etkilenen bir dil kullanıcısı olduğu, deneyimin tesadüflüğünün, arzuları, öncelikleri ve inançlarını etkilediğini kabul etmek demekti. Arzularımı aşan özgür bir istemle eylemde bulunmam olanaklı değildi; çünkü arzularımı ve bireysel tercihlerimi önceleyen rasyonel bir bilişsel yapı da, gramatik bir dilsel yapı da, biçimsel olarak içinde bulunduğum yaşam dünyasına, bağlama öncül değildi. Özne, dilsel pratikler içinde oluşan ve eyleyen bir özneydi. Theodore R. Schatzki'ye göre bu eylemler, pratik bir bilgelik (practical intelligibility) gerektiriyor ve yerel yerleşimlerde gerçekleştiriliyordu. Pratik bilgelik, bir aktörün yapmasının *anlamlı* olacağı şeydir. Bu anlamı belirleyen şey, dilsel pratiklerin işleyişidir. Dilsel pratikler anlamı, semantik bütüncüllükle kapsanan dilin bağlamsallığına, yani ya-

şam dünyasına, içinde yaşadığımız yerel lokasyonlara bağlıydı. Böylece mantıksal pozitivizmin katı bilimsel anlayışında doğrulanamadığı için kendisine yer bulamayan etik, bilimsellikten başka üzerine konuşulabilen şeyler olduğu için bir yaşam alanı, *habitat* bulmuş gibi görünüyordu. Bu konuya yazının sonunda dönmeden önce pragmatistlerin anlam ve dili kullanan özne hakkında söylediklerinin geçmişine kısaca bakıp, semantik bütüncüllükle öznenin bütüncüllüğünün ilişkisini tartışmak istiyorum.

Pierce'ın öne sürdüğü, sözcüklerin, işaretlerin, ya da resimlerin anlamlarının oluşunun, bulunuşunun ve insanlar arasında yaygınlaşmasının ancak kullanım ve deneyimle olanaklı olduğu görüşünün tarihini düşündüğümüzde, İngilizce konuşan felsefede referans-anlam ilişkisinin 20.yüzyılın öncesinde oluştuğunu görüyoruz. Pierce şöyle diyordu: "Bir sembol, bir kez oluştuğunda, insanlar arasında yaygınlaşır. Anlamı ise, kullanımda ve deneyimde büyür". Dewey teorik ve işe yarar arasındaki önem hiyerarşisini bulanıklaştırırken sözcüklerin işimize yarayan aletler olduğu görüşünü pekiştiriyordu. Sözcüklerle kurduğumuz anlamlar ancak birbirimizle iletişim kurma koşulu ile paylaşılabilen bir gerçeklikten ibaretti, pratik ve edimsel davranışlardan öte ve kategorik olarak farklı da değildi. Richard Rorty bizi bu analojinin ortaya çıkarabileceği sorunlara karşı uyarırken, Pierce'ın *ben kullandığım işaretlerin bütünüyüm* demiş olduğunu anımsatıyor. Ben kullandığım işaretlerin bütünüysem, dil de bu işaretlerin bütüncül bağlamında yer alan bir şeyse, arzu, gereksinim, yerel perspektif gibi farklılıkları aşan özgür bir istem sahibi olamam. Bu, etik bir inanç olarak *burada, bu bağlamda* olmayan evrensel bir maksimi de, *işe yarar olsa* da, olanaksız görmek demektir. Daha sonra Davidson, bazı davranış ve kavramsallaştırmaların doğru, rasyonel ve bazılarının ise böyle olmadığı düşüncesine, semantik bütüncüllüğü de aşan Darwinist bir yaklaşımla meydan okudu ve bulanıklığı daha da arttırdı.

4-) Semantik Bütüncüllükten Öznenin Bütüncüllüğüne

Paradoxes of Irrationality'de Davidson, Thomas Hobbes'un yalnızca insanın absürt olma ayrıcalığı olduğunu söylemesine

referansla, irrasyonelin rasyonel olanın içinde, bütüncül düşünülmesi gerektiğini öne sürdü. Davidson'a göre inançlarımız, yönelimlerimiz ve bunların edimsellikleri arzularımızdan ayrı düşüneneğimiz, evrensel genel geçerliğe sahip doğruları yansıtabilen ve böyle olmayan inanç ve yönelimlerin edimleriyle hiyerarşik bir ilişki içinde bulunamazlar. İrrasyonel kavramının bu anlamda bir hiyerarşiyi öngören sorunsalı, Davidson'a göre:

Bir başkasının bizim mantıklı bulduğumuz bir şeye inanmak, bir şeyi hissetmek, ya da yapmak konusunda başarısızlığı değil; bir tek insanın içindeki inanç örüntüleri, yaklaşımlar, duygular, yönelimler ve eylemlerde tutarlılık ve uyumlu bir bütün oluşturmadaki başarısızlığıdır.

Böyle diyerek Davidson, Pierce'ın devamı olarak niteleyebileceğimiz bir biçimde bütüncül bir öznenen ayrı düşünülebiçecek düşünceler, arzular ve eylemler olabileceği görüşünü anlam-sız buluyor. Yalnızca bir özneye ait olduğunda anlamlı yaklaşımlar ve eylemler yapmamız söz konusu olabilir. Ancak bu öznenin bütüncüllüğü, dilsel pratikler kadar Darwinist bir çizgide oluşmuş, irrasyonel arzuları eylemlerinde tutarlı bir bütünlükle uyumlu oldukça rasyonel inanç ve istemlerinden ayrılamayacak bir bütüncüllüğe işaret ediyor.

Davidson irrasyonel ve rasyonel arasındaki sınırı sorgularken, özneyi Darwinist bir yaşamda kalma çabası içindeki aktör olarak görüyor. Bu aktör, araçsal akıl sahibi (rasyonel) bir aktör olarak dilsel pratikler içinde uyumlu eylemlerde bulunurken, kendisi için uyumlu olan bütüncüllüğü hoşuna giden (irrasyonel) ama araçsal aklın işlevselliğiyle uymayabilecek bir uyum, tutarlılık olarak yaşıyor.

Richard Rorty Davidson için şöyle diyor:

Davidson'un bütüncüllüğü ve tutarlı, açık seçik anlamsallığı (coherentism) bize felsefenin şu temel ön-kabulünden kurtulduğumuzda dilin nasıl görüneceğini gösterir: *doğru cümleler, bir şeylere tekabül ederek "doğru" olanlar ve yalnızca geleneğe ve kulağa hoş gelme özelliğine (courtesy) göre "doğru" olanlar olarak daha üst ve daha alt bölümlere ayrılırlar ön-kabulü.*

Davidson rasyonel ve irrasyonel arasındaki ayrımı sorgularken iki önemli şey yapıyordu, biri İngilizce konuşan dünyanın Pi-erçe'nin insanı *dili kullanan bir özne değil, dilden ibaret bir konuşmacı* saydığı; 1898'den beri yapa geldiği şey; dilin özne ve nesne arasında betimlemeye yarayan *tertium quid* bir aletten fazla bir şey olduğu. Bu, Anglo-Saxon düşüncenin bize ne yapabileceğimizi değil de, ne yapamayacağımızı hatırlatan bir gelenek olması bakımından beklendik bir şey. Yaptığı ikinci şey ise, işimize daha çok yarayacak olan *doğrunun* betimlenmesinde literal (herkes tarafından benimsenen sözlük anlamındaki doğru) ve metaforik (herkes tarafından benimsenebilecek ve potansiyel sözlük anlamındaki doğru) arasındaki hiyerarşiyi ortadan kaldırmaktı. Bu yaklaşım bize, Darwinci antropolojinin insanlar için anlamlı olan ve olmayanı belirleyen bir köken olduğunu, böylece bizim için doğru ve iyi eylemin, bu kökene bağlı hoşlanma, arzulama ve kendi içinde tutarlı biçimde davranmaktan ibaret olduğunu anlatıyor.

Böylece Davidsoncu bütüncül pragmatizm ötekicilik, işimize yarayanın ötesinde bir iyiye yönelik eylem, umursama gibi yapıp etmelerimizi bir aktörün teorik ve araçsal bir akıl sahibi olmasıyla tutarlı ve uyumlu kılıyor. Davidson için, eğer yönelimselse irrasyonel rasyoneldir. Freud için öznenin *hesabı verilebilir bir nedensel açıklamanın kapsamındaki mental süreçler* olarak anlaşıldığını düşünen Davidson, yönelimselliğin bu bağlamda anlaşılmasının, *önceden* ayırtına varamayacağımız bir süreklilik ve uyum gösterme süreci olduğunu vurguluyor. Bu görüşün Hume'un özneyi *kör bir nedensellik* ve doğa yasalarıyla, doğal durumlarla uyum içinde işleyen bir mekanizma olarak gördüğü indirgeyici bir fiziksellik (physicalism) olarak yorumluyor.

Eylemlerimiz aktüel dünya veya olası dünyaya yönelik, dilin bütüncül biçimde kapsadığı yaşam alanlarında deneyimlediğimiz içerikten farklı bir biçimselliğe dayanmıyordu. Anlam teorisini pragmatist açıdan ele alıyor oluşumuzu bu hiyerarşiyi ortadan kaldırmamızla ilişkilendiren Robert B. Brandom, *doğrudan yararlıya* geçişimizin bu aşamasına *İkinci Aydınlanma* adını veriyor. Brandom deneyim kavramının anlamının *Erlebnis* değil *Er-fahrung* olarak anlaşıldığı bu bütüncüllüğün, özneyi yaşam alanıyla birlikte oluşturan, öğrenen, değişen dinamik bir adaptasyon

süreci ve epistemizmin aksine, anlam ve anlam oluşturup kullanan organik doğa arasında bir süreklilik olarak gördüğünü anlıyor. Brandom'a göre:

Orijinal Aydınlanma bir olayın gerçekleşmesini, meydana gelmesini ve başka olaylarla ilişkisinin olmasını, neden öyle olmak zorunda olduğunu göstermek, neden öyle gerçekleşmesinin (en azından koşullanmış olarak) *zorunlu* olduğunu göstermekti. Yeni pragmatist Aydınlanma ise bunun aksine, geride kalanların *tesadüfliliğini* kabul etmenin, anlamlı bulmanın olanaklı olduğunu göstermekti. Pragmatist Aydınlanmaya göre açıklanacak paradigma Newton fiziğinin dili olduğunda, soyut, evrensel, hiç değişmeyecek, zorunlu ve kişisel olmayan saf matematiğin dili kullanılacaktı. Ancak, açıklanacak olan paradigma Darwin'in biyolojisinin dili olduğunda, kullanılacak dil, somut, belirli bir lokasyondaki yerel betimlemelere dayalı, tesadüfi, kişilerin karşılıklı dilsel pratikleri, bu pratiklerin meydana geldiği yaşam alanları bağlamında değişebilen bir dil olacaktı.

Brandom'ın alıntısı açıklama kavramının temellendirme ve betimleme olarak ikiye ayrıldığını, betimlemenin olanaklılık koşulunun da dilsel pratiklerin belirlediği pratik bilgelikten ibaret olduğunu söylüyor. Bütüncül pragmatizm, epistemizmin etiğın anlamlı olanın dışında kaldığı katılığının yerine, bağlam ve pratik eylemi anlamlı bulan bir etik getirdi diyebiliriz. Ama bu anlamda bir etik, felsefi olmaktan çok toplumsal-bağlamsal bir etiktir. Pragmatist düşünce, cümleleri kullanıldıkları bağlamlar içinde semantik bir bütüncüllükte, insanı da deneyime öncül biçimsel bir yapı olarak değil, pratik gereksinimler, arzular ve bunların diğer dil kullanıcıları ile iletişim içinde belirlediği bir aktör olarak görüyordu. Bu aktörde felsefi bir etik olanaklılıktan söz edebilir miyiz?

5-) Özgürlük mü Bütüncüllük mü?

Bence bu noktada etik, pragmatizmin *ne yapamayacağımızı* göstermesi ile sınırlıdır. Olanaklılık koşullarını belirleyen, kendisi belirlediği olanaklılık koşullarının açıklandığı gibi açıklanamayan bir *ön-koşul* olmadığını göstermek de, olanaklılık koşulu

çerçevesinde felsefe yapmaktır. Chomsky'nin evrensel grameri, Wittgenstein'in üzerine konuşulamayan anlamlılık ölçütü, Carnap'ın ve Losonky'nin bu ölçütün üzerine konuşulabileceğini söylemeleri, Tarski'nin bu konuşma-açıklama olanağını bir üst-dil kullanarak açıklama çabası hep olanaklılık koşulu çerçevesinde felsefe yapmak olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda epistemizm, Kant'ın kritiğindeki *Aşkınsal Estetik* sınırında, bir olanaklılık koşulu felsefesi yapıyor; etiği bu sınırın dışında görüyordu. Bütüncül pragmatizm, açıklayan ve açıklanan arasındaki bu olanaklılık koşulu temellendirmesinden vazgeçerek epistemizmin eleştirisini yapıyor; Hume'un, bilişin biçimselliğinin içeriğinin nedenselliğine olanak vermediğini söylediği noktadan hareket ediyordu. Ancak bu nokta, Kant'ın zaten *aşkınsal diyalektik* bölümündeki üçüncü antinomide hesaplaştığı bir noktaydı. Nedenselliğin nedenini anlama çabası bizi, doğadaki neden sonuç ilişkileri içinde sonsuz gerilemeye götürürse, zaten konuşacak bir şey kalmamış oluyordu. Özgürlüğün kendiliğinden bir başlatıcı güç olabilmesi, olanaklılık koşulları bağlamında neyin olanaksız olduğu, *neyapamayacağımızın* tartışılması ile anlaşılabilir bir şey değildir. Özgürlüğün önselliği, bilişsel bir olanak olarak anlaşılabilecek, açıklanacak bir olanak değil, aksine, teorik akıldan pratik akla geçerken vurgulanan bir *öncelikli*. Pragmatistler için mutlu olmak için bir şey istemekle, biçimsel, önsel bir özgürlükle, saf iyi bir şeyi, mutlulukla ilintisiz *biçimde* istemek arasındaki fark olanaklı değildir.

Wille ile *Willkur* arasında kategorik bir ayrım yapamayacağımızı söylemek, etik hakkında felsefi bir şey söylememektir. *Yapmalısın* buyruğunun dilsel pratik ve yaşam alanımızda bulunmadığını söylemek, felsefenin teorik olarak paradoksla karşılaştığında, bunu anlaşılacak değil *anlaşılması* gereken bir olanak olarak özgürlük idesiyle düşünülebileceğini yok saymak, böyle olmadığında zaten felsefi olarak söyleyeceğimiz bir şey bulunmadığını kabul etmektir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde doğada meydana gelen her şeyin nedensellik ilişkisi ile bağlı olduğunu, aynı zamanda da, nedenselliğin kendisinin meydana gelişinin olanaklı olması için, kendisinin *önünde özgür* bir dinamizmi olması gerektiğini söylerken, teorik değil pratik bir olanaklılığa geçmiş oluyordu. Kant üçüncü antinominin diyalektik karşıtlığını bize

anlatırken, hem doğada meydana gelen her şeyin nedensellik yasasıyla zorunlu bağına kabul ediyor; hem de bu nedenselliğin kendisinin ereksel bir ilk olanak olarak, kendi kendisiyle, bir nedenin sonucu olmadan *ilk neden* olma kendiliğindenliği ve özgürlüğüyle ilişkisini düşünmemizi istiyordu. Böylece verili ampirik içeriğin kendisini önceleyen, koşullanmamış bir olanaklılık koşulu tarafından doğrulanabilmesinden başka bir şeyi düşünmemizi istiyordu. Bu, koşullanmadan kurgusal düşünebilen aklın kendisinin, içeriğe ilişkin yanıltıcı olabilmesine karşın, saf bir düşünce olanağı olarak nedenselliğin koşullarının *önündeki* özgürlüğüdü.

Bu düşüncüyü, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, *Aşkınsal Estetik* bölümündeki uzay ve zamanın biçimsel olarak içeriğin gerçekliğinin kesin, upuygun oluşunu anlamamız gibi anlamamamızı, ona *saygı* duymamızı istiyordu. Kant, duyguların duyusallığını, dolayısı ile uzay ve zaman belirlenimine tabi olan bir istemeyle sınırlı olduğunu söyleyerek, mutlu olma istemini bu sınırlarda görüyordu. *Causa noumenon* olanağı teorik alanda içeriksiz, boş olsa da, mutlu olma isteminin ötesinde, saf bir isteme için, yalnızca bu alanda, biçimsel bir olanaktı. Etik, saf pratik akıl aracılığı ile eylemlerimizi biçimsel olarak belirleyebiliyordu. Ancak, bu tam da duyusal belirlenimin ötesinde ve ondan ilintisiz, kendi içinde saf bir değeri olanaklı kılacağı için etik bir şeydi. Böylece, iyi ve kötü içerikteki eylemlerimizi biçimsel belirleme olanağı, tam da bu dünyadaki yaşam formlarının içinde ve aracılığı ile bulunuşumuzu, perspektiflerimizi aşan, ama bilimsel bilginin içeriğinin gerçekliğini ve uygunluğunu biçimsel olarak belirleme olanağı-mızdan farklı bir olanaktır. Bu farkı, felsefenin olanaklılık koşullarını kendi olanaklılığı aynı biçimsellikte koşullanmamış bir temel ile karıştırırsak, Kant'ın üçüncü antinomisinde sonsuz gerilemeyi tartışmasının, özgürlüğü olanaksız kılmak olmadığını anlamamışız demektir. Bu noktada şöyle düşünmeliyiz: Kant'ın teorik akıl eleştirisini, böyle bir olanaklılık koşulunun kendisi olanaklı değildir diye düşünerek, fayda sağlayan akla tahvil etmemiz bir şeydir; faydalı olandan bağımsız bir özgürlüğün, teorik ve pratik akıl arasındaki geçişte, pratik akla olduğu değil, olması gerektiği için *saygı duyulacak* biçimsel öncelik olanağını anlamamız başka bir şeydir.

Bizim uzay ve zamanın belirlediği dünyada bulunan aktörler

olarak eylemlerimizi, *dünyanın belirlenmiş nedenselliğinin önündeymiş gibi özgürce* seçemeyeceğimizi söylemek, eyleyen bir aktör olarak öznenin ancak, uzun erimli çıkarlarıyla kısa erimli arzularını uyumlu hale getirebilecek kadar araçsal akıl sahibi olmasını kabul etmektir.

Bu kabul ediş, James'in öğrencilerinin, sincabın yerini kendileri gibi betimlemeyenlerin yerindeymiş gibi düşünüp, farklı betimlenebileceği olanağını yok saymamız anlamına gelir. *Dünyada yer tutan şeylerin gerçekliğini ancak dünyadaki yerimizin olanak verdiği kadar betimleyebiliriz* diye düşünmek, betimlemenin olanaklılığının koşulsuzluğunun etik bir olanak olamayacağını kabul etmek demektir. Dilsel pratiklerin elverdiği kadar, pratik bir bilgelikle düşünebilir olduğumuzu kabul etmek, bir arada yaşamının etik olanağını, zaten-her zaman, içinde ve aracılığı ile var olduğumuz yaşamın *önünde*, bilimsel olanaklılık koşullarını tartışmanın ötesinde, saygı duyabileceğimiz bir, *henüz* değil düşüncesine yer bulunmadığını kabul etmektir. Böyle bir yerin, *Yapmalısın* buyruğunun bulunacağı uzamın (extension) olmadığını söylemek, böyle bir yerin kurgusunu yapabilme olanağının önemli olmadığını söylemek değildir. Bu kurguyu yapabilen öznenin bu uzamda bulunması bu yere yönelmesine engel değildir. Wittgenstein buna *dilin içinden dışına, sınırına karşı koşmak* diyordu. İkna teorisyenleri olarak adlandırılan Habermas ve Rawls için de benzer şeyler söyleyebiliriz. Habermas iletişimsel eylemin dört koşulundan birini, *içtenlik* olarak tanımlıyordu. Bu, kullandığı dil ile kendi arasına özgür seçim yapabilecek kadar fark koyabilen bir özne gerektirir ve liberal kontrat veya ikna teorilerinin de Kantçı bir öznenen vazgeçemediğini gösterir. Rawls'ın adil olabilmek için, karar vermeden *önce* hiçbir perspektif ve bağlamla belirlenmemiş gibi özgür olmamızı istemesi de, aynı farkı, yani özneyi varsayar. Bu da Kantçı bir özgürlük kurgusundan başka bir şey değildir. Derrida *Yasanın Önünde*'de söz ettiği kurgusal özgürlük olanağının, karar ve karar verici arasındaki fark bağlamında Kantçı olduğunu, *önünde* kavramında ereksellikte pratik aklı uzlaştırmayı denediğini söyler. Bence özellikle Derrida'nın, Aydınlanmanın Kantçı özgürlük olanağını, kontrat ve norm oluşturma olanağının koşulu olan bağlam ve dilsel pratiklerin öncesinde (ve böylece ötesinde) bir öz-

nenin kurgusal uzamında var etmesi, bize bir şeyi, bir yeri hatırlatıyor. Derrida'nın *a-topos* diye adlandırarak özgürlüğe, dilsel, bağlamsal, tarihsel olanın içinde ve aracılığı ile bulunuşumuzun, (Mac Intyre'in uzamsal (extentional) anlamda olmadığını söylediği, *yeri*), *dilin hem içinde hem de önünde açtığımız (açılan) yeri*... Yine Derrida'nın sözleriyle, böylece insanlık, (Aydınlanmanın) "*hayaletin içindeki esas mirastan vazgeçmez ve bu hayaletin içindeki bir yerde onu yeniden oluşturur*". Oluşturma olanağından vazgeçmez.

Kaynaklar

- AYER, A.J. *Mind*, 45, sayfa 199- 203. 1936
- BRANDON, B. Robert. *European Journal of Philosophy*, 12:(1), sayfa 1-16. 2004
- CARNAP, R. *The Logical Syntax of Language*, Kegan Paul-Open Court: Londra. 2002.
- CARNAP, R. "On the Character of Philosophic Problems", *Philosophy of Science*, 1(1), sayfa 5-19. 1934
- CENGİZ, Erdal. "Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu", *Doğu Batı*, 1: (4), sayfa 25-40. 1998
- ÇİFTÇİ, Erdem. *Temsilden Kullanıma Resim Kuramının Evrimi*, Yayınlanacak Eser, Kaygı. 2009.
- DAVIDSON, Donald. "Paradoxes of Irrationality", *Problems of Rationality* içinde, sayfa 169-187, Clarendon Pres: Oxford. 2004.
- Denkel, Arda. *Düşünceler ve Gerekçeler*, Göçebe yayınları: İstanbul. 1997.
- Derrida, Jacques. "Hospitality, Justice and Responsibility", *Questioning Ethics, Contemporary Debates in Philosophy* içinde, Routledge: London. 2002.
- Derrida, Jacques. "Before the Law", *Acts of Literature* içinde, çeviri Derek Attridge, Routledge: New York. 1992.
- Ewing, A.C. *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, University of Chicago Press: Chicago. 1996.
- Frege, Gottlob. "On Sense and Meaning", *Philosophy of Language: The Big Questions* içinde, Andrea Nye (Ed.), Wiley-Blackwell Publishing: Londra. 1998.
- James, Williams. *What Pragmatism Means?* Penguin Books: London. 1907.
- Gulgnon, Charles. "Philosophy after Wittgenstein and Heidegger", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.1: (4) 1990

- Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*, çeviri İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları: İstanbul. 1989.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, çeviren Norman-Kemp Smith, Palgrave: New York. 1929.
- Losonsky, M. *Linguistic Turns in Modern Philosophy*, Cambridge University Press: New York. 2006.
- Mac Intyre, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi*, çeviren Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma: İstanbul. 2001.
- Malpas, Jeff. "Heidegger or Davidson, a Debate with Christopher Norris", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 12:(3), sayfa 339-356. 2004.
- Paton, H. J. *The Moral Law, Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Unwin Hyman: London. 1989.
- Pltcher, George. (Ed), *WITTGENSTEIN, The Philosophical Investigations, A Collection of Critical Essays*, Anchor Books: London. 1966.
- Rorty, Richard. *Truth and Progress, Philosophical Papers*, Volume 3, Cambridge University Pres: New York. 1998.
- Rorty, Richard. "Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language", *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, Volume 2, Cambridge University Pres: New York. 1991.
- Tepe, Harun. *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Yayınları: İstanbul. 2003.
- Schatzkl, Theodore R. "The Nature of Social Reality", *Philosophy and Phenomenological Research*, 49: (2), sayfa 239-260. 1988.
- Schllck, Moritz. "Meaning and Verification", *The Philosophical Review*, 45: (4), sayfa 339-369. 1936.
- Ural, Şafak. "Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlak", *Doğu Batı*, 1: (4), sayfa 41-49. 1998.
- Qulne, W.V. "Two Dogmas of Empiricism", *From a Logical Point of View* içinde, sayfa 20-46, Harvard University Press. 2006.
- Qulne, W. V. "Indeterminacy of Translation Again", *The Journal of Philosophy*, 84: (1), sayfa 5-10. 1987.
- Wlttgensteln, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*, çeviren: Haluk Barışcan, Metis. 2007.
- Wlttgensteln, Ludwig. *Notebooks, 1914-16* Oxford: Basil Blackwell. 1961.



BÖLÜM 8:

Derrida ve Politik Duruş

Derrida 2004 Ekim'inde öldü. Arkasında 1967 den 2000'li yıllara uzanan onlarca önemli eser bırakarak... Yapıtları çok tartışıldı, daha da tartışılacak. Benim amacım, bu yazıda Derrida'nın yapıtlarından nasıl bir politika çıkartılabilir sorusunu sorup tartışmak. Bu soru çerçevesinde, Derrida'nın metafizik gelenele, özellikle Heidegger'le yakınlığını ve farkını ele alıp, sonuç olarak Heidegger'le özel yakınlığına karşın, Derrida'nın metinlerinin politik açıdan demokratik ve bir ölçüde pragmatist olanaklar sunduğunu göstermek istiyorum.

Derrida, 1967'den 2000'li yıllara kadar yazdıklarıyla metafiziğin sonunu ilan eden, *kopuş* düşüncesi ve geleneğin dışında olma düşüncesi ile ilgilendi. Geleneğin dışına çıkma çabasına, metafiziğin sınırında bir geçirgenlik, "kapanmama" olanağı ortaya çıkarması bağlamında bakan Derrida'nın düşüncesi, geleekten kopuş değil, metafizik geleneğinin içi ve dışını belirleyen sınırda, geleneğe dahil olan ve olmayanın birleştiği çizgide, (closure) bir işleyiş, ilerlemeye ve ötekiliğe açıklık üzerinde sürer. Bu pozisyon, metafiziği söz-akıl merkezli düşünce olarak meşru gören ve bu meşru düşünceyi sistematik bir bütünlük içinde tamamlanmış ve kapalı kabul eden tanımlamaların olanaklılık koşullarının aslında, aynı zamanda olanaksızlığa işaret ettiğini göstererek *ötekiliğe yer açar*. Derrida'nın sözleriyle, metafizik ve ötekilik arasındaki *limit iş başındadır* ve meşru düşüncenin, meşru olmayanla (meşru düşüncenin kendisi tarafından öyle kabul edilen) ilişkisini problematik hale getirir. Bu sorunsallaştırma performansı demokratikleşmeye hizmet eder.

Derrida'nın, özellikle *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temelleri, Yapıbozum ve Adaletin Olanaklılığı* ve *Yasanın Önünde* adlı yapıtlarını bu açıdan değerlendirebiliriz. Bu ilişkiyi, meşru olan hukuksal, yasal yapının çerçevesinin, kurgusal, metaforik olan tarafından delindiği ve yasal yapının üzerinde yükseldiği temellerin kendisi olan kurgusallığın, yasalara kendisini dikte eden ötekiliğini demokratik bir açılım olarak okuyabiliriz. Demokrasi, Derrida için yasanın adaletle ilişkisinde, ötekiliğin kendisini meşru olan düşünceye (yasal ya da felsefi meşruiyet) dikte etmesinin sonucunda olanaklı oluyordu. Karar verilemez bir duraksamanın ardından, bilişsel olmayan bir kararla, hegemonik olanın ötesinde ve aynı zamanda önünde bir yerde, yani *kurgunun* kendisinde, *henüz olmayan ama gelecek olan* (a venir) demokrasiye yer bulabiliriz. *Karar vermenin deliliği* diyebileceğimiz bu deneyimi, yazının son bölümünde açmaya çalışacağım.

Derrida'nın sorunsallaştırma performansı olarak okuyabileceğimiz metinleri, felsefi (meşru) olan ve felsefi olanın dışında kalan ayrımını bulanıklaştırıp, bu ikisini ayıran sınırın kesin olmayacağını, özellikle yukarda söz ettiğim iki yapıtında bize gösterir. Bu açıdan bakıldığında, bu metinler metafizik gelenekle farklı ve ilerlemeye açık bir ilişki kurar. Ben bu ilişkiyi, metafizik söylemin içinde ötekiliğe yer açmak olarak anlayabileceğimizi düşünüyorum. Bu yer açışın, Heidegger'in - onunla olan özel yakınlığına karşın - aksine, ötekiliği metafiziğin kapsayıcı bütünlüğünün içinde yiten bir ötekilik olmaktan çıkardığını, tekil ve heterojen bıraktığını düşünüyorum. Gelecek olan demokrasi, bu tekilliği ve heterojenliği, logos'un kapsayıcı bütünlüğünün dışında bir yerde (aslında Derrida'nın *atopology* dediği, olmayan bir yerdir bu) deneyimlememize açıktır. Ötekilik, bu demokratik olanakta ötekiliğini korur. Derrida için ötekilik böylece, kendisini indirgenemez bir farklılık olarak meşru yasal yapının sınırlarından içeriye *dikte* eder. Kapalı ve sonlu sistemlerin kapsayıcı belirlenimini (bu sistemlerin içinden kaynaklanıp yükselerek) demokratikleştirir.

Derrida, fenomenoloji geleneğini Fransızca'ya yaptığı Husserl çevirisi (*Geometrinin Kökenleri*) ve o çeviriye eklediği uzun bir önsözle Fransa'ya taşıdı diyebiliriz. Husserl'den çok etkilenmekle birlikte, bu önsözde sorduğu "Algıdan ideal nesneler ve hakikat topluluğunu kurmamız nasıl olanaklıdır?" sorusuyla,

Husserl'le arasına mesafe koyuyordu. Bu mesafeyi somut biçimde şöyle anlayabiliriz: Fenomenolojinin, aşkınsal öznenin kurucu özelliğini Kartezyen düşüncedeki Cogito'nun devamı olarak düşünen Derrida, bu noktanın Arşimet'çi bir dayanak oluşturma işlevini kabul etmiyordu. Başka bir deyişle Derrida, fenomenoloji'de epistemolojik bir geri dönüş olarak anlayabileceğimiz, "Aşkınsal benliğin yalnızlığı" ve "öznenin özsel yapısındaki kurucu özelliği" (Husserl) kavramlarının, deneyimin kaynağını ve temelini oluşturduğu düşüncesini benimsemedi. Aksine, fenomenolojik indirgemecilik diyebileceğimiz ve kamusal-mahrem, evrensel-tekil, gerçeklik-görünüm gibi temel karşıtları temellendiren bu yaklaşımı sorguluyordu. Aşkınsal düşüncedeki bilişsel yapının, ayrıcalıklı ve deneyime *öncül* yerini korumasını, deneyimin olanaklılık koşulu olarak deneyimden önce bulunmasını, Descartes-Kant çizgisinin devamı olarak görüyordu.

Kopuş düşüncesinin gelenekle arasına mesafe koyma, böylece bir platform yaratarak geleneği eleştirme, özgün, farklı ve dışarıdan bakan bir perspektiften yapıcı olma olanağı, Derrida için aynı zamanda olanaksızlıktır. Derrida'nın ötekiliğe açmaya çalıştığı yer, geleneğin içinden başka bir yerde değil, geleneğin ötekiliği ile dışı ile arasındaki limitin kendisindeydi. İşte bu yer, ikili karşıtlıklar arasındaki gerilimin sorunsal hale getirildiği, aşkınsal düşüncedeki bilişsel yapının ayrıcalıklı ve deneyime öncül yerini sürdüremeyeceği, deneyimden önce bulunarak, meşru olan-olmayan ayrımını temellendiremeyeceği bir yerdi. Böylece, geleneğin dayandığı temelin, karşısına aldığı ötekini kurarken sorgulanarak, işe yarar kılındığı yerdi. Derrida, bu yerin topolojisini tartışıyor, dönüşümün, bir durumdan bir başka duruma geçişin yapıldığı (olmayan) bu yerin, kopuş düşüncesinin dayanmak istediği platformdan farkını, *işlerliğin*de ve *işlevsel* oluşunda buluyordu.

Derrida'nın politik duruşuna bu açıdan baktığımızda, onun, gelenekle arasına mesafe koymak isteyen kopuş düşüncesinin radikalizmine değil, evrilerek gelişen, ötekiliği ile bir arada ve farklı olabilmek anlamında, demokrasiye yakın olduğunu düşünüyorum.

Hiçlik, Dünyada-Oluş ve Derrida

Heidegger'in hiçlik deneyimi, bizi ontik sınırlarımızın ötesiyle ilişkiye çağıran trajik bir deneyimdi. Derrida'da ise hiçlik deneyimi, özsel zorunluluğun, yani logos'un kapsayıcı bütünlüğünün yokluğu, hiçliği ile karşılaşmamızın ironik farkındalığıdır. Mahrem ve kamusal arasındaki ilişkiyi, bu ironik farkındalığa karşı kurmak olanağını ise, elimizde tutuyoruz hala.

Bu ilişkiyi, yani tekil ve farklı olanın kamusal alanla özsel zorunluluğun *dışında bir yerdeki* ilişkisini ve bu alanda yaptığı politik etkiyi anlamak için, Derrida'nın Heidegger'le olan yakınlığına bakmalıyız. R. Bernasconi, Derrida'nın Heidegger'i diğer filozoflardan farklı ve daha yakın bir ilgiyle okuduğunu söyler. Bu yorumunun doğru olduğunu düşünmek için, Heidegger için oluşun, ayrıcalıklı bir hiçlik deneyimi aracılığı ile ortak özümüzde *biz olma* arayışı olduğunu göz önüne almalıyız.

Oysa Derrida, oluşun oluşunu, meydana gelişini, oluşun kendisinden bağımsız, (daha doğrusu, *differance* sözcüğünün anlattığı gibi sonsuza dek ertelenen bir ilişki içinde) yalnızca meydana geliş, meydana gelişin kendisi olarak deneyimleme arayışındadır. Bu deneyimin yeri, *topos*'u, felsefenin içinden dışına doğru açılan bir *atopos*'tur. Derrida Heidegger'den farklı bir politik arayışa, bu ilişki ve bu *(a)topos* sayesinde yönelir.

Derrida, yukarıda da öne sürdüğüm gibi, karşı çıktığı geleneğin kapsayıcı bütünlüğüne feda edilemeyecek bir ötekilik, farklılık, özdeşleştirilemeyecek bir başkalık ve tekillik arıyordu. Bu ötekiliği söz-akıl merkezli düşüncenin dışına çıkma olanağı olarak görüyordu. Derrida, metafiziğin kapsayıcı dilinin içinde böyle bir farklılığa yer açabilme olanağının aynı zamanda bir olanaksızlık olduğunu farkındaydı. Hatta metafizik geleneğin temellendirdiği olanaklılık koşullarının aynı zamanda zorunlu olarak olanaksızlık koşulları olduğunu bize en iyi Derrida öğretir. Buna karşı Derrida, bu olanaksızlığın olanaklı olanla sınırlarının geçirgenliği dolayısı ile kendisini dayatan bir hareketi, akışı olacağını ve böylece olanaklılığa geçebileceğini, olanaklı olabileceğini düşünüyordu. Felsefe geleneğinin olanaklılık koşulları açısından bakıldığında, olanaksız bir olanaktı bu. Heidegger, bu olanaksızlığı ontik-ontolojik farkta logos bağlamında tartışıyor, Descartes-Kant çizgisinin aşkınsal stratejisini pre-metafizik bir olanakla aşmak istiyordu. Yani Heidegger, felsefe geleneğinin

olanaklılık koşullarının sınırlarında epistemolojik değil, ontolojik bir geçit bulunabileceğini düşünüyor, unuttuğumuz oluş sorununu aşkınsallığın yerine geçirmek istiyordu. Derrida ise, burada logosun kapsayıcılığının dışına çıkılamayacağını gördüğü için başka bir şey arıyordu. Arayışında, aşkınsallığın kendisini değil, aşkınlığını bir harekete geçirici olarak kullanıyordu. Aşkınsallığın aşkınlığı, felsefenin kurgusallıkla sınırlarında işliyordu:

Ama böyle bir sorgulama ancak, (felsefe geleneğini sorgulama) kurgunun olanaklılığını, onun ilinekselliğini, olumsuzluğunu hesaba katarak yeniden yapılmalıdır. Böylece, bu yeni aşkınsal sorgulama biçimi klasik aşkınsal sorgulamanın ciddiyetinin hayaletini taklit ederken, *bu hayaletin içindeki esas mirastan vazgeçmez ve bu hayaletin içindeki bir yerde onu yeniden oluşturur.* (italik bana ait)

Derrida'nın bu pasajda belirttiği yer, kategorik ayrımların *henüz* olmadığı, -diyalektik düşüncedeki eksiklik anlamında *henüz* olmayanın zorunlu bir biçimde olmak zorunda olduğu gibi değil, Derrida'nın çizgisinde *henüz*, uçsuz bucaksız bir denizin üzerinde sonsuza dek kayacak bir taş gibi düşünülmeli- askıya alınmış bir öznenin, *henüz-değil* deneyimi ile logos merkezli düşüncenin dışına çıkma olanağının meydana geldiği yerdir. Bu yer, meşru düşüncenin ötekiliği ile sınırında, ötekiliğin kendisini dayatan hareketinin, dikte edişinin meydana geleceği yerdir. Hayaletin içinde, Derrida'nın *espacement* diye adlandırdığı bu meydana geliş, meydana gelen, yaşam alanımıza inen ve bulunuş kazanan, böylece bize en yakın yerde ulaşılabilir olan bir oluştan sonsuz bir farklılıkla (*differance*) ayrılır. Böylece, logos'un kapsayıcı bütünlüğü içinde yutulmadan tekil ve heterojen kalır. *Differance* sözcüğünün a'sının bize işaret ettiği bir başka olanakla da, yaşam alanımıza inen ve bulunuş kazanan oluşla kendi ortak özsellüğimizin birleşmesini, bizi karara götürebilecek -Heidegger'in deyimiyle- *geçit'e* girmeyi erteler. Bu erteleyişte bir süreç kazanan özne, kararın öncesinde *mutlu bir duraksama* (happy pause) içindedir. Tam da bu askıya alınmış halde, özne kendisini sunan, meydana gelen oluş'un kendisine değil, meydana gelişin kendisine *pathos* duyar. Oluştan sonsuz bir farklılıkla ayrılmış meydana geliş deneyimlemek ve *bir şey meydana gelmiş gibi* yanıt

vermek ironiktir. Çünkü bizi karara götürebilecek harekete geçirici bir şey *varmış gibi* yapmamız, kurgudur. Böyle bir deneyimde, oluşun oluşu, meydana gelişi değil, meydana gelişin kendisi, meydana geliş "*vardır!*" diyebiliriz.

Önemli olan şu ki, Derrida'nın stratejisi, kararı nötralize eden, yani oluşun çağrısına yanıt veren bir kararı askıya alarak bizi logosun yutucu kapsayıcılığından çıkmaya çağıran ve sonra da karar verilemezlikte bizi askıda bırakan bir stratejisizlik getirmiyor. Aksine, ötekiliğimizle ötekilikolarakyüzleşmemiz bizi, etkin olmamaya, Derrida'nın deyimi ile iktidarsız olmaya değil, politik ve etik sorumluluğa, yani karar vermeye çağırır:

...sonsuz fark (*differance*) konusuna dönecek olursak: bugün, 'a' ile yazılan *differance*'ı kararı nötralize eden, yalnızca erteleme olarak anlamak yaygın görünüyor. Bu, metnin başına dikkat edilecek olursa, aşılabilecek bir yanlış anlama. Eğer *differance* yalnızca erteleme olsaydı, hiçbir şey olmazdı. Ben *differance*'nın 'a'sıyla oynadıysam, bu tek bir sözcükte iki mantığı bir araya getirmek içindi: bunlardan biri, erteleme, döngüsel bütünlüğe girmeme, bir süreç, bir strateji, sonraya bırakma, anlamındadır. Diğeri ise, yani *difference*'ın 'e' ile yazılanı, heterojenlik ve ötekilik anlamındadır.

Derrida'nın, ötekilik, erteleme ve karar ilişkisini daha iyi anlamak için Kafka'nın aynı adlı öyküsünün üzerine yazdığı, *Kanunun Önünde*'ye yakından bakalım.

Kanunun Önünde

Öyküde, taşradan gelmiş bir adamın kanuna, kanunun kendisine (kanunun kanunluğuna) ulaşmak istemesi ve özünde ulaşamaz olan kanunun kanunluğunun yokluğu, hiçliği ile karşılaşmasını okuyoruz. Derrida bu karşılaşmayı, Heidegger'in hiçlik deneyiminin dehşeti ile karşılaştırır. Öyküde, bu dehşet deneyiminin kökeni olan ulaşılabilir ötekiliğimizle karşılaşmamızın yerine, taşradan gelen adamın bir gardiyan tarafından bekletildiğini, kapıdaki gardiyandan, *Bu olanaklı, ama şimdi değil* yanıtını alarak, kaygı ve umutla, kendisine bir söz verildiğini düşünerek, günlük yaşamında deneyimlediği, yürürlükte olan kanunların

kanunluğuna, kökenine ulaşılabilirliğini, bunun olanaklı olduğunu ve *henüz* olanaklı olmadığını düşünür. Bu *henüz değil* durumu, adamın o kapının eşiğinde yaşlanmasını ve kanunun kökeninin, olmayan bir yerde, olmayan bir şey olduğunu, yürürlükteki yasaların otoritesini böyle bir şey *varmış gibi* yapmaktan, yani bir kurgudan kaynaklandığının hiç farkına varamayacağı bir sonsuzluk gibi sürer. Gardiyan ona artık kapıyı kapatacağını söyleyene ve arayışının ulaşamayacak bir şeyin arayışı olduğunu fark edene kadar, bu askıya alınmış pozisyonda bekler.

Bu pozisyonda, kanunun kapısında bekleyen ve aralık bırakılmış kapıdan gelen ışığa bakmasına izin verilen adam, ontolojik olanın ontik olanla sınırında beklemeye karar veriyor. Kafka'nın öyküsünde bu karar şöyle anlatılıyor: "... (taşradan gelen, kanunun kapısının önündeki adam) içeriye girmesine izin verilene kadar beklemeyi tercih etmeye karar verir." Derrida ise bu duruşu, "...karar vermemeye karar verir, erteler, beklerken (kararı) askıya alır." diye yorumlar.

Adam, önünde olduğu erişilemez (ontolojik farkın ontik erişilebilirlikten saklı tuttuğu kanunu kanunluğu, kanunun oluşu önünde) yerin dışında, öykünün adının işaret ettiği bir yerde bekler. Öykünün adının bize söylediği gibi, *Kanunun Önünde* aslında, kanunun açık kapısının önünde, kanunun kanunluğunun kendisini sunarken zorunlu olarak örtük kaldığı ve yalnızca *etkisinin* deneyimlenebildiği yerde bekler. Kanunun ontolojik statüsü, ontik yaşam alanımızdaki etkisiyle bize en yakın olduğu yerde, yaşam alanımızda, habitatımızda, meydana gelir. Kendisi yoktur ama, *varmış gibi* davranmamızın olanaklılık koşulu olarak *izi* vardır. Bu meydana geliste, kanunun oluşunun yokluğunda, hiçliğinde bizdeki dehşet uyandıran etkisiyle, etik bir coğrafi konumda, *vardır ve kendisini sunar!* (Es gibt!). Bu yeri Derrida: "kanunun kendisini belirginleştirdiği bir tür yer, bir coğrafi konum, ve bir meydana geliş." diye tarif eder.

Kafka'nın öyküsünde, başlık gibi metnin ilk cümlesi de, *Kanunun önünde...* Diye başlar. Başlığın kendisi metnin önündeki bir yerde, metnin ilk cümlesiyle aynı ve metnin kendisinden farklı olarak bize felsefi ya da edebi metinlerin sınırlarının geçirgenliğini ve açıklığını sembolize eder. Öte yandan, öykünün kendisi, öykülüğü, öykünün öykü oluşu, kurgusalılığı, özsel bir zorunluluk dışında kanunların günlük yaşam alanımızdaki etkisini belirler.

Tıpkı, yasak olanın kökeninin aslında meydana gelmemiş, bir yerde olmamış olmasına, gerçek olmamasına, kurgu olmasına karşın, yaşamı gerçek olan bir *şeymiş gibi*, hatta daha çok etkilemesi gibi... Tıpkı *Hamlet*'te kralın hayaletinin etkisinin, kralın gerçek yaşamındaki belirleyiciliğinden daha güçlü olması gibi...

Derrida, Freud'un *Totem and Taboo*'daki bir dipnotunu alıntılarken, etiğin kökeninin kurgusallığını, *mış gibi* yapmanın, meydana gelmemiş bir kurgusallığın gerçekte meydana gelmiş bir şeyin etkisinden daha güçlü ve daha işe yarar olduğunu vurguluyor:

Freud, totemsel yemek ve "insanlığın en erken festivali" hakkında konuşurken babanın öldürülmesi ve etiğin kökenini yeniden hatırlatmak için, oğlan çocuklarının babalarına karşı içiçe geçmiş sevgi ve nefret duygularından (ambivalence) söz ediyordu. Ben buna açıkça yas duygusu (repentance) diyorum. Burada Freud'un benim için önemli bir notu var. 'Aslında hiçbir oğul kökeninde yatan arzusunu -babasının yerine geçmeyi- hayata geçirememiştir.' Cinayet başarıya ulaşmaz çünkü babanın ölüsü dirisinden daha güçlüdür. Onu yaşatmak onu öldürmenin, onu öldürmek de yaşatmanın en iyi yolu değil midir?

Derrida, kanunun kökenindeki kurgusallığın, etiğin meydana çıktığı yer olduğunu düşünür. Bu, meydana gelmeyen bir meydana gelişin etkisiyle, *varmış gibi* yapmamıza neden olabilir. Bu anlamda, *yarı-olay, yarı-meydana geliştir*; var değildir ama varolur.

... bu olay bir tür olmamış olaydır, hiçliğin olayı; ya da yarı-olay (quasi-event). Bu olay, kurguyla hesaplaşmayı gerektirir. Kurguyu gerektirir ama aynı zamanda onu değiller. Bu yapılan eylemin, ya da işlenen hatanın etkin (effective) olabilmesi için bir biçimde kurgudan kaynaklanıyor olması gerekir. *Her şey mış gibi meydana gelir*.

Bu *mış gibi* oluş, bizi, etiğin kökenini Heidegger'ci bir anlamda, bize en yakın yerde, ortak özümüzü hatırlayarak deneyimlemeye yaklaştırmaz. Ama bu deneyim bizi, yaşamda kural koymak için referans kabul ettiğimiz ve etkisinin yaşamsal önemini deneyimlediğimiz etiğin kökeninin, olmayan bir olay olduğunun

farkındalığına, ironik bir hiçlik deneyiminde yaklaştırır.

Meydana gelişin kendisine *inanmamız* zorunlu değildir. Ama bu zorunlu olmayan bir gerekliliktir. Gerekli olduğu için zorunludur. Belirlenim altında olmadığı için zorunlu değildir. Ama ironik bir farkındalıkla gerekli olduğu için kabul edeceğimiz pragmatist bir zorunluluktur. Bu gereklilik bizi farklı bir hiçlik deneyimine götürür. Etiğin bizim kurgumuz olduğunu kabullenmeye, gerekliliğinin varolmayışın etkisinden ibaret bir kurgu olduğu hiçlik deneyimine...

Kararın Deliliği

Derrida bu deneyimde, bizim adaletle ilişkimizi arıyordu. Adalet, tam da kategorik ayrımlarla *vardır* diyemediğimiz, deneyimlenemez, rasyonel olarak kavramsallaştırılamaz bir sır gibidir. Derrida, karar ve karar verilemezliği birbirlerine karşıt bir ilişki içinde görmüyor, ikili bir karşıtlık gibi görünen bu ilişkide, logos'un kapsayıcılığının dışına çıkacak bir olanak arıyordu. Ön-belirlenmiş bir programın belirleniminin dışına, dışında bir yere ulaşmak için her kararın *karar verilemezliğin deliliği* sürecinden geçmiş olması gerektiğini, bildiğimiz herşeyin dışında bir karar verebileceğimizi söylüyordu:

Karar verilemezliği karara karşıt olarak konumlandırmak bir yana, karar verilemezlik deneyimi olmasaydı, kelimenin gerçek anlamında, etikte, politikada karar ve dolayısıyla sorumluluk olmazdı. Eğer karar verilemezliği deneyimlemiyorsanız, o zaman verdiğiniz karar yalnızca bir programın uygulaması, bir öncülün, ya da bir matrixin sonucu olur. Yani karar, karar olabilmek için bir olanaksızlıktan geçmeli.

Bu olanaksızlık sırdır. Ama bu sırrın (ontik alanın sınırlarının ötesinde, meydana geldiğini değil, meydana gelişin kendisinin etkisini, izini deneyimlediğimiz sırrın) bizi çağırdığı karar verilemezlikten karara gitmek zorundayız. Özsel olmayan bu zorunluluk, (non-essential), *yapmalısın!* buyruğunun kategorik zorunluluğunun *önüne*, geçen ve bu anlamda olmayan bir yerde, *atopology*'de meydana gelen bir zorunluluktur. Bu kararı, aşkınsal bir öznenin yaslandığı kategorik ayrımların kesinliği ile değil,

yarı-aşkınsal, (quasi-transcendental) bir farkındalıkla vermeliyiz. Zorunluluğun ortaya çıkaracağı sonuçlar açısından yararlı ve gerekli olduğu için varmış gibi kabul edildiği pragmatist ve ironik bir farkındalıkla... Bu, olanaksızlıktan olanaklıya geçişin deneyimi, yani karar verilemezliğin askıya alınmışlığından kararın deliliğine geçişin deneyimi, bence ironik bir farkındalık deneyimidir. Zorunluluğun ironik bir hiçlik deneyimi olarak kabul edilmesi bize, mahrem alandaki estetik ve etik deneyimin kamusal alana, özsellüğün dışında bir olanakla tahvil edilebileceği bir geçit açar. Bu geçit, bilişsel yapının ve ortak özsellüğimizin ötesinde bir mahrem-kamusal ilişkisi sağlar. Tarif edilemez mahrem deneyimlerin nasıl somut, kamusal projelerde işe yarayacağı ise, bir sır olarak kalır:

...bu bağlamda sırdan sözetmek istiyorum.-ve aynı zamanda- herhangi bir şey söyleme hakkı, tutulan bir sırda söylenmiştir. Örneğin, *La Carte postale*'de her şey söylenir, kimse ne söyleyeceğini belirlemez ama aynı zamanda sır mutlak biçimde tutulur. Ve bu sır içimde tuttuğum bir şey değildir. Sır ben değilim. Sır, birisinin zihninde tuttuğu ve söylememeyi tercih ettiği temsilin (representation) sırrı da değildir; aslında daha çok tekilik deneyimi ile aynı yer ve aynı zamanda olan bir sırdır. Sır, kamusal alana, - her ne kadar ben ona mahrem demiyorsam da - kamusalığa ve siyasileşmeye indirgenemez; ama aynı zamanda, bu sır kamusal alanın ve siyasi alanın (olanaklı) olabildiği ve açık kalabildiği yerdir.

Sır, Derrida'ya göre kamusal alanın ulaşamadığı bir mahremiyet olarak de-politize edici değil, aksine hegemonik olanın ötesine geçme çabasındaki bir demokratik politikanın koşuludur. Böyle diyebiliriz çünkü kararın deliliği Heidegger'in Kierkegaard'tan esinlendiği dehşet deneyimi ile sınırlı olmak zorunda değildir Derrida için. Bu, öznenin ötekiliği ile karşılaşması deneyimi gülebileceğimiz, farklılık karşısında dehşet duymadan hayret edebileceğimiz bir *pathos* deneyimi olabilir. Farklılığın karnavalesk şaşırtıcılığı ile etiğin kökenindeki kurgusallığın, olanak açan, felsefe geleneğinin olanaklılık sınırlarının ötesinde bir yer açan, söz veren etkisi bizi dehşete değil, gülümseten bir aşinalığa götürür.

Adalet ve Kurgu

Vardır! (Es gibt!) diyemesek te, *varmış gibi* eylemde bulunmamızı talep eden, karar vermenin rasyonel bir tercihte bulunma gereğinin ötesini, Derrida'nın Kieerkegard'tan ödünç alarak kullandığı deyimle, *kararın deliliğini* talep eden bir sırdır adalet. Ancak bu delilikle, meşru düşüncenin, hukukun temelindeki kurgusallığın, yani olmamış bir şeyi olmuş gibi yapa gelmemizin oluşturduğu yapının bozuma uğratılmasının deneyimine, yani deneyimlenemez adalete yaklaşabiliriz. Derrida, *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temelleri*'nde adalet için, "karar verilemezliğin deneyimidir" diyor. "Yürürlükteki kanunların meşruiyeti ya da meşruiyet kazanması yapıbozuma uğratılabilir." Montaigne'nin adalet ve kanun ayrımını yorumladığı bu bölümde Derrida, yürürlükteki kanunların otoritesinin yaptırım gücünü ve kanunun adil olma olanağını birbirinden ayırır:

"Kanunlar kanunlar olarak adil değildirler. İnsan onlara adil oldukları için değil, yaptırımları olduğu için uyar." Böylece, kanunlara uygun eylemlerimizin, kanunların adil olmasından kaynaklanmadığının ironik bir biçimde farkındayızdır. Kanunların temelinde, üzerinde belli bir yorum yaparak uzlaştığımız bir kurgu vardır. Bu kurgusal köken, açık uçlu yapısıyla kanunlara uymak için duyduğumuz zorunluluğun, *yapmalısın!* buyruğunun kategorik zorunluluğunun *önüne*, kategorik olarak anlayamadığımız ve Heideggerian anlamda *vardır!* da (es gibt!) diyemediğimiz bir zorunluluk geçirme olanağını sağlar. Deneyimlenemeyen deneyimi olarak adaletin, hukukla, meşru düşüncenin uygulanan kanunlarıyla ilişkisi için Derrida şöyle der: "Her kanunda örtük ve görülmez kalan şey böylece kanunun kendisidir. Yani kanunları kanun yapan şey, kanunun kanunluğu, kanunun oluşu..."

Böylece, etik tarafından kurulmuş kanunun kanunluğu, yani oluşu, deneyimleyebileceğimiz bir şey değildir; ama kanunun kendi içinde bir olanak olarak sınırlarını, belirlenimini aşabilme yolunu açar. Görünende görünmeyen bir etki olarak, tıpkı kamusalda sır olarak bulunan mahrem gibi *vardır*. Bu etkiyi, Heidegger gibi oluşun kapsamında ve koşullarında değil de, daha çok Nietzscheci bir etki olarak, yalnızca etki, etkinin kendisi olarak götürür. Bu temelsiz şiddet, güç olarak güç, "talihin bir cilvesidir". Derrida, yukarıda söz ettiğim görünendeki görünmeyen etkiyi aşkınsallık değil, *yarı-aşkınsallık* diye adlandırıyor. Aşkınsal

bir dayanak noktasını değil, aşkınsallığın işleyişini, aşkınlığını deneyimlememiz, *gelecek olan demokrasi* için geleceği açık tutar.

gelecek olan demokrasiden bahsettiğimde, bu yarın demokrasinin geleceği anlamına gelmez ve belli bir tarihte gelecek bir demokrasiye gönderme yapmaz; daha çok demokrasiye yönelik, söz vermenin indirgenemezliğini tanımaktan ibaret olan bir bağlanma olduğu anlamına gelir:

İronik, ama aynı zamanda ciddi ve stratejik bir olanaktır bu. Derrida'ya göre:

Yarı-aşkınsallık aynı zamanda hem ironik hem de ciddidir derken samimiydim. Yaptığım şeyde akademik geleneğe, felsefe geleneğinin ciddiyetine ve büyük filozofların kişiliklerine dönük belirgin biçimde ironi var - ki bunun siyasi olarak temellendirilebilir olduğunu umuyorum - Ama bana yaptıklarım için ironi gerekli görünse de, aynı zamanda - ve bu bir bellek sorunu - felsefi sorumluluk sorununu son derece ciddiye alıyorum.

İz

Derrida, "Eylem, praksis ya da politik dediğimiz şeyleri, *iz* adını verdiğim genel mekâna dâhil ederdim." Diyor. Derrida, bu genel mekân dediği yeri, ötekini sonsuz bir sorumlulukla ve hiç bir zaman anlayamayacağımızı bile bile kabul edip aşinalık kurmaya çalışmak, *gelecek-olan-demokrasi* için eylemde bulunmak için açmak ister. Logos'un herşeyi kendisinin içine alan zarfının dışına çıkabilecek bir şeyler (belki bir posta kartıyla) için bir yer... *Bir sürpriz*, beklenmedik bir *hediye* için... Bize logos'un açık kalmış zarfının içinde (böylece aynı zamanda dışında, yani logos'un sınır çizgisinde) açılan bir sürpriz için... Sorumluluğun, logos'un kapsayıcılığının dışında bir sonsuzluğa açılabilmesine, logos'un sınırında, etkisiyle kendisini bir *sır* olarak duyuran, olup olmadığını hiçbir zaman bilemeyeceğimiz ama *varmış gibi* yapabileceğimiz, duyulmayan sesiyle bizi sorumluluğa ve umursamaya davet eden bir sürpriz... Sınırın kendisinin işe koyulmasıyla hayret edebileceğimiz, şaşırabileceğimiz, *pathos* duyabileceğimiz, ama ancak sınırında durabileceğimiz ötekiliğimize yer

açan, *evet! evet!* diyerek yanıt vereceğimiz bir iz. Ötekilik de, *vardır ve oluşun oluşunda kendisini aşına ve görünür kılan şiddet'in kendisine açtığı bir yeredir!* diyemeyiz ama böyle bir yerin izi varmış gibi yapabiliriz. Bir şeyin izinin kalışı değil, izin kalışının kendisi, meydana gelişi bizi etkiler. İz, geride kalanın kendisinin değil, geride kalışının izidir. Geride kalanın, (Hölderlin'in şiirlerinde yeryüzünü terk eden tanrılardan geride kalanın) olmuş olup olmadığının kategorik ayrımının bulanıklaştığı, bulanıklığın içinde geride kalışın kendisinin, geride kalan olmadan bize ulaşan sessiz çılgınlığını duyacağımız bir iz... Bir közden geriye kalan iz (*ilya le Cendre*)... Geride kalan *varmış gibi* yapabileceğimiz bir hediye...

Bence, bu şiirsel anlayışın yanına biraz banalleşmeyi göze alarak eklememiz gereken bir nokta da, geride kalanın, olmuş olup olmadığının kategorik ayrımının gereksiz ve yararsız kılındığıdır. Meydana gelişin kendisinin mi, yoksa bir şeyin meydana gelişi mi olduğu sorununun, işe yarar ve somut bir etik- politik kararın sorumluluğuna yerini bırakması pragmatizmdir. Bizi tarif edilemez estetiğiyle büyüleyen sır, somut bir politik karara dönüşmek için, kamusal alanda çoğu kez basit, hafif, gündelik politik tutumlarla ilişkiye girmek zorundadır. Bir başka deyişle etik, ancak somut bir kararın *önünde varmış gibi* yapabileceğimiz ve ancak o zaman etkisinden söz edebileceğimiz pragmatist bir zorunluluktur.

Derrida, karar öncesi zorunluluk arayışında, Heidegger'in arayışından, *difference* sözcüğünün anlattığı biçimde farklılaşır. Ama bir yandan da, bu arayışın kendisinden arayış olarak yararlanmak ister. Onu işe yarar hale getirmek için bir şeyin arayışı gibi değil, arayışın kendisi gibi düşünür. Sysphos'un arayışında olduğu gibi, yola çıkışımızda belirlenmiş bir yere varma amacının dışında, açık uçlu bir arayıştan söz eder. Aşağıdaki bölümde bu arayışın mahrem alandan kamusal alana ilişkin bir karara geçişte nasıl bir zorunluluk gerektirdiğini tartışacağım.

Sysphos ve Zorunluluk

Mahrem deneyimimizden esinlenerek alacağımız politik karar, büyük harfli birşey, bir tanrı, bir kurtuluş teorisi, ideolojik bir kurtuluş teorisi gereği olamaz. Ama biz mahrem deneyimin

etkisi vardır diyebiliriz. İzi olan, küllenmiş bir köz, kül gibi, oluşun belirleniminin dışında bir etki... Oluşun oluşunun ontolojik farklılıkta geride bıraktığından değil ama, *geride kalıştan (ilya la cendre)*, geride kalışın kendisinden etkileniriz. Kendimizi bu etkiye açar ve farklılığı kabul eden, yanıt veren bir sorumlulukla, bu büyük harfli olmayan şey *varmış gibi* yaparız. Olmayan bir şeyin olan ve olacak olan şeylerde *etkisi* böylelikle *vardır*. Derrida, "Etkide, gösterilene ya da referans verdiğimiz kavrama ait kesin, naif bir ilişkinin" eleştirisini yaparken, yapıbozumun, bu ilişkiyi *doğru* biçimde kurma olanağı olduğu önkabulü ile bizim bu *doğru* ilişkiyi, anlamı bulma çabamızın sonsuz olduğunu anlatıyordu. Böylece, hiçliğinin etkisiyle *vardır!* (Es Gibti!) diyerek, oluşunu ve kendisini sunuşunu anlamaya çalıştığımız bir oluş'tan (Heidegger) değil, arayışımızın kendisinden söz ediyordu. Derrida'cı arayış, anlayamayacağımızı, erişemeyeceğimizi bilerek arayışın kendisinden vazgeçmemektir. Kanunun kendisine erişme, kendisini olduğu gibi deneyimleme olanaksızlığımızda sürdürdüğümüz bir arayış... Tıpkı meydana gelenin kendisinin deneyimlenmesinin, anlaşılmasının, bize ne kadar yakın olduğunun, kendisini hangi koşulda ve nasıl açtığının önemsizleşmesi gibi, kanunun kanunluğu da arayışımızda anlamsızlaşır.

Kanun kim, ne olduğunu, kendisini nasıl ve nerede sunduğunu, ne zaman ulaştığını ve ne zaman konuştuğunu umursamamalıyız. Kanunun zorunluluğundan önceki zorunluluk budur.

Bence Sysphos'u çağrıştıran bir arayıştır bu. Heidegger'deki farklılığın aşkınsal bir gösterilene, referans verdiğimiz aşkınsal bir kavrama ulaşma amacını sonsuza kadar askıya alan, erteleyen ve böylece Sysphos'vari sonsuz erteleme ve sonsuz farklılaşmada bizi bırakan bir arayış...

Derrida'daki *differance* sözcüğünün a'sı bu anlamda okunabilir bence. Derrida'nın farkı, farklılığın kendisinin etkisini sürekli sorunsallaştırır. Farklılığın kendisi de kökenine erişemeyeceğimiz bir işleyiştir. "Yaklaşılmasa gereken ve yaklaşılabilen şey, *differance*'ın kökenidir." Onun metinleri, bu problematizasyonun performansları olarak görülmelidir bence. İşte bu performanslar bizi, felsefeyle edebiyatın sınırında bir işleyişte, kararın öncesinde, zorunluluk arayışında birer Sysphos gibi etkiler.

Tam da bu etkiyle, umursama ve dayanışma olanağı için, metafizik geleneğin içinden ve onun dilinden açığa çıkan etkiyle, metafiziğin, felsefenin akıl-söz merkezli kapsayıcılığının dışına (ikili bir zıtlıkta konumlanmamış, sınırın mevcudiyetinin, bulunuşunun askıya alındığı bir yer olarak dışına) çıkmaya çağırılır.

Kurgunun Yeri

Derrida, Kafka'nın öyküsünde ulaşılamayacak bir yerde duran kanunun konumu için, *differential topology* terimini kullanıyor. Bu, aslında bulunuşu olmayan bir yer olduğu için *atopology* demektir. Felsefe, daha doğrusu metafizik geleneğinin içinden kaynaklanan, gelişen ötekilik, kendisine bu *atopology*'de bir yer açar. Kanunun kökenindeki kurgusalılık, bu olmayan yerde, bulunmayan, mevcut olmayan, "ama yasal bir performans olarak etkisi olan" çağırışı açığa vurur. Bu açığa vuruluş, açığa vurulanın oluşunu sonsuza dek kurgusallığın içinde saklı tutar. Meşru düşüncenin temelindeki kurgusalılık, tüm yasaların kökenini ve meşruiyetini, yine bu meşru düşüncenin içinden yükselerek sonsallaştırır:

Böylece, kanunun meydana getirildiği yerde yükselen edebiyatın kendisi kanunu meydana getirir. Bundan dolayı, belli koşullarda edebiyat, her ne kadar dilbilimsel performansının gücünü, yükselişinin koşullarını ve korunmasını varolan kanunlara borçluysa da, yürürlükteki kanunların dışına doğru adım atabilir. Bu koşullar altında, *edebiyat kanunu oynar (literature plays the law)*...

Böylece kurgu, politik duruşunu açık uçlu, farklılıkların bir aradalığına olanak veren, *henüz-değil* ama gelecek (à venir) olan bir demokrasi anlayışına yaslar. Derrida'nın kurtuluş teorilerinin kopuş ve niteliksel değişim beklentilerine değil, olanaksız olanın olanaklı olduğu kurguya, olanaksızlığın olanaklılıkla sınırında *işe koyulan* kurgusal harekete geçiricinin, yani edebiyatın, meşru düşüncedeki etkisine dönük bir politik anlayışı vardır. Kurguda, olanaksız olan kendisine bir yer açar ve söz-akıl merkezli düşüncenin meşruiyet sınırlarından içeri, ötekilik olarak kendini dayatır. Aynışmaz ve sınırlarını açık hale getirdiği meşru düşüncüyü demokratikleştirir.

Richard Rorty'nin, Milan Kundera'dan alıntıladığı pasajda, bu demokratikleşmenin yerini roman olarak tanımlarken, bireyin mahrem sınırları içinde, bilişsel anlayışın dışında bir anlaşılma olanağına (ve hakkına) vurgu yaptığını görüyoruz:

İnsanın birey olması, özellikle hakikatin ve diğerlerinin üzerinde uzlaştıkları ortaklığın kesinliğini yitirışinde gerçekleşir. Roman, bireylerin imgesel cennetidir. Orası, hiç kimse-nin, ne Anna'nın, ne de Karenin'in hakikate sahip olmadıkları, ama herkesin, hem Anna'nın, hem de Karenin'in anlaşıl-maya haklarının olduğu bir yerdir.

Kaynaklar

Heidegger Martin, *Introduction to Metaphysics*, Translation Gregory Fried and Richard Polt, Yale University Press, 2000, s. 212, Türkçesi Cihan Camcı. (Bundan sonra IM)

IM, sf, 63.

IM, sf, 132.

Sheehan, Thomas, *Kehre and Ereigniss, A Company to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, London, 2002.

Heidegger Martin, *Letter on Humanism, Basic Writings*, Edited by, David Farrell Krell, Routledge, 2002, London, sf 242.

Mouffe, Chantal (Edited by), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London, 1996, sf,81. Türkçesi Cihan Camcı.

Derrida Jacques, *Before the Law, Acts of Literature*, Translated and Edited by Derek Attridge, Routledge, New York, 1992. Türkçesi Cihan Camcı sf, 195.

BL, sf, 196.

BL, sf, 195.

BL, sf, 195.

BL, sf, 196.

BL, sf, 199.

18 Derrida Jacques, *Hospitality, Justice and Responsibility Questioning Ethics, Contemporary Debates in Philosophy*, London, Routledge 2002. içinde sf 66, türkçesi Cihan Camcı, Bundan böyle HJR.

Mouffe, Chantal (Edited by), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London, 1996, sf, 79. Türkçesi Cihan Camcı.

Bernasconi Robert, *Politics Beyond Humanism, Working Through Derrida*, Edited by: Gary B. Madison, Northwestern University Press, Illinois, 1993 içinde, sf. 99.

Derrida, Jacques, *Force of Law: The Mystical Foundations of Authority*,

- Deconstruction and the Possibility of Justice*, Translated and Edited by Carlson D.G., Routledge, London, 1992. Sf. 92. Bundan böyle MFA.
- MFA, sf, 14.
- MFA, sf, 12.
- Derrida Jacques, *Before the Law, Acts of Literature*, Translated and Edited by Derek Attridge, Routledge, New York, 1992. Türkçesi Cihan Camcı.
- MFA, sf, 14.
- MFA, sf, 14.
- Derrida Jacques, *Remarks on Pragmatism and Deconstruction*, Mouffe, Chantal (Edited by), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London, 1996, sf, 135. Türkçesi Cihan Camcı.
- RD, sf, 80.
- Derrida Jacques, *Hospitality, Justice and Responsibility, Questioning Ethics, Contemporary Debates in Philosophy*, London, Routledge 2002. içinde, sf 66 türkçesi Cihan Camcı.
- IM, sf, 114.
- Bunu İngilizce, "remain without a remainder" deyimini karşılamak için kullanıyorum. Derrida, mesihsiz mesihçilik, dinsiz dinselilik gibi kavramlarla Heideggerian ontolojik farklılığın etkisini kullanmak ister ama, Heidegger'in ontolojik projesine de mesafesini korur bir yandan.
- BL, sf, 204.
- BL, sf, 204.
- Bu düşüncüyü Jacob Rogozinski'ye borçluyum. Derrida'nın Marxist değil, Hegel'ci bir politikaya yakın olduğunu anlattığını, Nancy Fraser'ın *The French Derrideans*, (Working Through Derrida, Edited by Gary B. Madison, Northwestern University Press, Illinois, 1993. sf, 51-76 içinde) adlı yazısından öğrendim.
- BL, sf, 205.
- BL, sf, 212.
- Derrida Jacques, *Positions*, Routledge, Translated by Alan Bass, London, 2003.
- Rorty Richard, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, Volume 2, Cambridge University Press, 1989, sf, 74. Türkçesi Cihan Camcı.
- BL, sf, 207.
- BL, sf, 207.
- IM, sf, 69.
- IM, sf, 70.
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, Translated by Gayatri Chakravorty Spivak, Corrected Edition, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1997.

- Derrida, Jacques, *Cinder*, Translated by Ned Lukacher, University of Nebraska Press, Lincoln-London, 1991. sf, 14, Türkçesi Cihan Camcı.
- Rorty Richard, *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London, 1996.



BÖLÜM 9:

Ruhi Beyin Oteli Her Zaman Loştur

Bu yazıda, *Ben Ruhi Bey Nasılım* şiirinden bazı alıntılarda Ruhi Beyin otel deneyimini Heidegger'in *Unheimlichkeit*, yersiz yurtsuzluk kavramı bağlamında tartışmak istiyorum. Ruhi Bey, 2.yeni şiirinin ünlü şairi Edip Cansever'in en ilgi çekici karakterlerinden birinin adı. Pek çok Edip Cansever karakteriyle ortak özellikler gösteriyor. *Bezik Oynayan Kadınlar*'daki Seniha, aynı kitaptaki Cemal, ya da *Oteller Kenti*'ndeki tenis öğretmeni gibi Ruhi Bey de, yaşamın sıradan koşuşturmalarının içinde kaybolup yitmemek için günlük yaşamın örtüsünü kaldırır gibi yaşamakta, ama bir yandan da bu örtünün altından çıkan bir başka örtüyle karşılaşacağını bile bile bunu yapmaktadır. Diğer Edip Cansever karakterleri gibi o da, bu fenomenolojik deneyimlerinde, varoluşun içinde varolmakta, kapsanmakta oluşun anlamını çözmekten çok, onu uzaktan izleyen bir haldedir. Varoluşun kendisini içine aldığı zarının şeffaf sınırlarına yaklaştığı uç deneyimlerinde bile, varoluşun sınırlarının içinden dışına çıkmayacak olduğunun, ancak bu şeffaf zarın esnediği bir ara yerde, hem içinde hem dışında, ya da ne içinde ne de dışında varolduğunun farkında gibidir. Bu farkındalık, Heidegger'in can sıkıntısıyla evde hissetme deneyiminin aksine, bir otelde hissetmeye benzer. Ruhi Bey, varoluşun kendisi demek olan en geniş çatılı evi Platonik bir ışıma imgesiyle hiçbir zaman hissedemeyeceğini, içinde varolduğumuz ikametini, her zaman loş olan bir otel anlamına geldiğini, kendisinin de varlığın değil, bir otel kâtibi gibi bu askıya alınmış varoluşun kâtibi olduğunu kabullenmiştir.

*Koskoca bir konağı bir başıma soydum
 Yer halılarını çıkardım, kalın kadife perdeleri
 Maun konsolu, Çin porselenlerini, gümüş takımlarını
 Hatırlıyorum
 Mineli pendentifleri çıkardım, altın zincirleri, pırlanta yüzükleri
 Büyük kristal avizeleri, sedefli koltukları
 Bursa çatmalarını, Beykoz koleksiyonlarını, minyatürleri
 Hepsini, hepsini bir bir çıkardım
 Tutkuyla çıkardım, şehvetle çıkardım
 Öfkeyle
 Kanını akıtaraktan konağın
 Hatırlıyorum
 Konakta o gece konakla kaldım.
 (Cansever 2001; 38-39)*

Ruhi Bey bir otele yerleşmeden önce yaşadığı konağında bir gece, konaktaki tüm eşyaları bir bir dışarı çıkartışını tutku, şehvet ve öfke duygularıyla anlatır. Bu deneyim, konağın kendisine, konağın konaklığına doğru bir yönelimin heyecanını, Heidegger'in *Stimmung* hali içinde, kaygı diye çevirebileceğimiz Angst deneyimini anımsatıyor. Ruhi Bey bu fenomenolojik halde, içinde olduğumuz varoluşun bize kendisini olduğu gibi göstermesini, yansıtmasını engelleyen günlük yaşam aletlerini, elinin altındaki eşyaları atarak, varoluşun kendisinin içinde olduğumuzu duymayı umuyor. Konağın konak olarak kendisiyle kalarak, içinde varolan her şeyi barındıran yuvanın, varoluşun kendisinin gelip bizle buluşmasını ummamız, Heidegger için de varoluşun anlamını aradığımız bir deneyimdir. Dasein, otantik olmayan günlük beklentilerinde, söz gelimi Çin porselenlerinin, yemek takımlarının, maun konsolun işlevlerini yerine getirişlerini umduğu gündelik yaşamında, porselen bir vazanın kırılışında, varoluşun eksikliğini bir can sıkıntısı olarak duyar; hep eksik kalan varoluşun kendisini, bir şey ummanın kendisine yönelerek arar. Bu eksiklikte varoluşun kendisin, içinde olageldiğimiz ama göremediğimiz bir ev gibi gelip bizle buluşmasını (Heidegger 1995, 326) umar.

Ruhi Bey de konağı soyarken onun, içinde günlük yaşamımızı düşünmeden sürdürdüğümüz bir mekân olmaktan çıkartılmış,

kanı akıtılarak içi boşaltılmış, içinde hiçbir şey olmayan, dolayısıyla potansiyel olarak her şeyin içerildiği saf biçimsellik olan neliğini, konaklığını duymaya çalışmıştır.

Can Sıkıntısı, *Phusis*'in Işıması

Heidegger için de elimizin altındaki eşyaların yoksunluğundan doğacak ve otantik bir boyut kazanacak can sıkıntısı, içinde barınma, içinde olma, kapsanma ve sarılıp sarmalanma anlamlarında biçimsellik demektir. Biçim olarak biçim, yani *idea*'nın *ousia* olarak kendisi, ışıma, varlığın ışığın parıldayışında bir anlık görüntüsünün gelip gittiği bir aydınlanma olarak betimlenir (Heidegger 1995, 133; 412). Bu, bir umursamayla (*Sorge*) deneyimleyebileceğimiz bir ışıma (*Aufleuchten*) sayesinde (Heidegger 1995, 72). Bu ışığın çakıp sönmesinde Dasein, burada, bu evde evliğin kendisini, nasıllıkta ışıyan neliğin ekstatik çakıp sönmesi gibi duyar. Ev, eşyaların yokluğunda, bize hizmet eden günlük yaşam alanımızın ötesinde, yaşamanın, varolmanın, bu dünyada ikamet etmenin kendisini anons eden ışıksal anons edıştır. Bu anons ediş bir ışığın parıldaması, (*gelichtet*), aydınlanması, (*erleuchtet*), Heidegger'in absehen dediği anlamda bir bakışla farkına varacağımız bir mevcudiyete geliştir. Bu mevcudiyete gelişte, bir evin içindeki her bir eşya, phusis olarak (Heidegger'in *phusis* yorumu eşyaların yalnızca fiziksel bir varlık olmadığını, el altında şey olarak anlamlı olduğunu gösteriyor) oluşunu yitirir. *Phusis*, Heidegger'in erken Yunan düşünürlerini yorumunda, varlığın kendisini kendisinden görünüşe getirişi, (*Phainesthai*) kendisini kendisinden bir ışık gibi göstererek (*Phunein*) (Heidegger 2000, 54) karanlığı aydınlığa çıkarışı (Heidegger 1995, 28; 133; 412) ve bu ışıma olarak mevcudiyete gelişin (*sich dar-stellen*) (Heidegger 2000, 46) sürekliliği anlamında kullanılır. Eşyaların anlamları, yani işlevleri yittiğinde işlevsellik ilişkisinin aletsel tümlüğü (*Zeug-Zusammenhang*) ortaya çıkar. Canımız sıkılır –can sıkıntısı Almanca uzun zaman ve evde olma hasreti anlamına gelir- ve bu sıkıntı hali içinde bir şeye, bir eşyaya yönelik oluşun kendisini, yani varoluşun kendisini düşünmeye başlarız. Bu anlamda varoluş, her şeyin içinde anlamlı olduğu bir çatı, görüşün, anlayışın olanaklılık koşulu

olan ışık gibidir. Sanki eşyaların içinde var ola geldiği, içinde olu-
şun (*In-sein*) kendisinin mevcudiyetinin yansıması, ışması, va-
roluşun kapsayan, saran biçimsel ontolojik yapısına yer açılır. *Bu*
ikamet yeri, *burada, bu şimdide* varlığın (yani en geniş evrensel,
en kapsayıcı kavram demek olan biçimsel kapsayıcılığın kendi-
sinin), *idea* olarak *ousia*'nın, kendisini kendisinden yansıtışına,
ışyarak görünüşe getirişine şahit olduğumuz evdir.

Ruhi Bey için ise, yaşadığı otel kâtibinin *Tam bizim otelliktir*
dizesinde anlattığı gibi, içinde var olageldiğimiz biçimsel ontolo-
jik yapının saf kendisi olarak görünüşe gelişi, bir otelin geçicili-
ğindedir. Işıma olarak mevcudiyete geliş, *Phusis*'in sürekliliği, bir
konağın görkemi ve Platonik anlamda güneşimsi göz kamaştırı-
cılığından, yuvaya kavuşmanın trajik varoluş anından çok, bir
otelin loşluğunda, Derrida'nın askıya alınmışlık kavramına ben-
zer.

Tam bizim otelliktir
Sanırım elbiseleriyle yatar, ayakkabılarıyla
Sabah olunca erkenden kalkar
Ve kalkar kalkmaz başlar içmeye, doğrusu pek anlaya-
mam
Uçak saatlerini sorar, lüks lokantaları sorar bir de
Pek anlayamam
Şu var ki, kendiyle eğlenir gibi sorar
Elinde vapur tarifeleri kataloglar
At yarışı listeleri
Yanaşır pencereye, ışığa tutar birer birer hepsini
-Otel her zaman loştur-
Bakar bakar bakar

Bir Otel Kâtibi Olarak Ruhi Bey

Varoluş, loş bir otelin geçiciliğinin kendisi olarak anlamlıdır.
Ruhi Bey de otel kâtibi gibidir. Otelden çıkıp dışarıdan bakama-
manın yoksunluğunu duyar ama aldırıışsız bir kanıksamışlık
içindedir. Bu hali umursamaz. Otel kâtibi gibi razı olmuştur.
Amor Fati'nin, yani *Evet* deyişin olumlayıcı kabullenışı içindedir.
Silikliği, renksizliği, sıradanlığı farksızlık, mesafesizlik anlamın-

dadır. Farksızlık, fark edişin kendisini yineliyor olmasının sürekli aynı kalışı demektir.

Otel hem evdir; hem de değildir. Kâtip oteli umursayıp, esirger, kollar. Kâtip otelin otelliğinin, Ruhi Bey de konağın konaklığının, yani varoluşun çobanıdır. Kâtip oteli değiştirmeyi, yenilemeyi istemez. Otel bu haliyle korumak, geçicilik demek olan otelliğini aynı tutmak ister. Bir Beckett, ya da Kafka karakterinin felç olmuş farkındalığıyla, kabuğunu –loş bir otelde- göremeden taşıyan bir salyangoz gibidir. Kendisinin neden o kapsayan biçimsel yapı tarafından içerildiğini, neden hiçbir zaman ne olduğunu göremediği bu ikametın hep altında kaldığını, neden bu hafif kabuğu taşıırken belli belirsiz duyduğu ağırlığın onu rahatsız etmediğini anlayamaz. Kâtibin “Anlamadığım şu / Ben neden bir otel kâtibiyim” dizesinde sorduğu gibi, Ruhi Bey de aslında, bu kuşatıcı, görünmeyen, ancak yaptığı her işte, yöneldiği her şeyde ona eşlik eden formun ne olduğunu hiç anlayamayacağını bildiği için oteldedir. “Dışarı çıkmadık, çünkü hep dışarıdaydık / İçeri girmedik, çünkü hep içerdeydik / Bir oteldik ki hepimiz / Öylece otel kaldık.” dizelerindeki gibi, varoluşun ışımasına gözlerini alıştırmış, ancak loş bir otelin çobanı olabileceğini kabullenmiştir.

Kaynaklar

- Cansever Edip, (2001) *Şairin Seyir Defteri*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Heidegger, M. (1982) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt.
- Heidegger, M. (1995) *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers.
- Heidegger M. (2006) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen.
- Heidegger, M. (2000) *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, London: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.



BÖLÜM 10:

Aynaya Nasıl Bakmalı?

El Altındalık ve Kimliğin Ontolojik Ontolojik Olanığı

Giriş

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

Bu yazıda, ideal kavramının kökenini, farklı kimliklerin he-

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

İşte bu yapı, Heidegger'in aletsellik ilişkisinin tümlüğü, birliği dediği zamansal bir bir-aradalıktır. Zamansallık, gündelik yaşamdaki aletlerle ilişkimizde, bir alet kullanıma açık olmadığında, bozulduğunda, kırıldığında kendisini, idea, Platon ve Aristoteles'in ousia'sı anlamında fark ettirebilir. Bu fark ettiğimiz şey, farkın fark edişidir. Biz her zaman geleceğe, olanaklara doğruyuzdur. Bu nedenle, kim olduğumuzu düşündüğümüzde, henüz farklı farklı olanaklar olarak ayrılmamış bir halde, olanağın her ne ise o olarak kendisine doğru olduğumuzu, bu olanağın farklılaşabilirliğin kendisi olduğunu, bize açık olduğunu fark edebilen bir varlık olduğumuzu anlarız. Farklılaşabilirlik, henüz hiç kimse değilmişçesine ve dolayısıyla herkes olabilirmişçesine, Dasein'ın önünde uzanan bir olanaktır. Bu anlamda ideal bir bakış açısıyla bize yansıyan kimliğimiz, Dasein'ın *Seinkönnen*, her ne ise o olarak varolma olanağıdır.

Dasein'ın Kendisi Oluşu

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

Bu, Dasein'a kendisini gelecekte bulma, var etme olanağı verir. O geleceğe doğrudur, *Zukünftig*. Kendisinin, benliğinin her ne ise o olarak önünde uzanan olanak olması ve bunu anlamayı umursaması, kendisinin "oldum olasılığına, *Gewesene*" (Heideg-

ger 2008:345) geri dönüşünün, “ancak oldum olasılığını var edebilmesiyle mümkündür” (a.e.) diye düşünmemiz çelişkili gibi görünüyor. Heidegger açıkça, “oldum olasılık bir bakıma gelecekte kaynaklanmaktadır” (a.e) diyor.

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

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

Yine de bu anlayış, gündelik yaşamımızdaki eşyalar, aletlerle ilişkilerimizdeki amaçlarımızı gerçekleştirme olanağının saf değillenmesinden başka bir şey değildir. *Idea*, günlük amaçlarımızı umursarken, bu amaçları gerçekleştirmek için elimizin altında duran aletleri düşünmeden kullanırken, bize kendisini olumsuzluk, hiçlik, eksiklik olarak, ama yine de bir biçimde varlıktan pay alarak yansıtmaktadır. Dikkatimizi verdiğimiz, umursadığımız günlük amaçlarımızı gerçekleştirme olanaklarında kaybolmuşken, biz bu yansımayı fark etmeyiz. Ancak el altındaki şeyler bu gündelik akışı kesintiye uğrattığında, olanağın kendisinin zaten her zaman kesintisiz bir tümlük olarak aktığını fark ederiz. Dasein'ın benliğinin, kimliğinin anlamı, olanağın sürekli varlıkta kalışının, önünde uzanan olanakların değillenişi ve tümlüğü,

Bir’liği olarak önünde uzanışını fark etmektir. Dasein bu farkındalıkla, kaybolduğu gündelik yapıp etmelerinden kendi varlık olma olanağına, *Seinkönnen*, geri gelir. Söz gelimi aynaya bakıp saçını tarama amacında olduğuunda, Dasein aynaya değil, saç tarama olanağına doğrudur. Farkındalık sayesinde saç tarama olanağının, olanağın her ne ise o olarak kendisinin içinde kapsanan bir kategori olduğunu fark edebiliriz. Böylece, olanağın kendisinin en geniş evrensel olarak her olanakta, varolmayış, eksiklik olarak bir mevcudiyeti sürdürdüğünü, bizim günlük amaçsal yönelimlerimizde bir olanağa doğruyken, aynı zamanda olanağın kendisine de doğru olan, önünde uzanan olanağa doğru bir varlık olduğumuzu fark ederiz. *Seinkönnen* bu demektir.

Dasein’ın kendisini, belirlenmiş kimliğini aşan bir olanak, yani varlık olma olanağı, *Seinkönnen* olarak fark edebilmesi, ancak bu aletsel bağlamın her ne ise o olarak kendisini fark edebilmesiyle olanaklı olur. Bu fark ediş, aslında aletsel bağlamın kendisini gösterip geri çekiş ile fark ettiriş demektir. İleride *pra-sensiyel* olarak göreceğimiz bu ekstatik mevcudiyet, aletsel bağlamın bir aletin kullanılabilirliğini önceleyen saf olanak olarak yansımasıdır. Bu yansıma ancak bir alette varolmayış olarak Dasein’a açılır; Dasein da kendi kimliğindeki varolmayışı, başka bir kimlikle varolabilirliğin saf olanağı olarak anımsar. Bu, Dasein’ın umursama olanağı ile anlamlıdır.

Dasein’ın umursama olanağı, kendi kendisinin, içine fırlatılmış olduğu kimliğinin öncesinde, *önünde* olma olanağıdır. Umursamanın da, el altındalığın da yapısı zamansaldır. Bu “ontolojik yapı”, zamanın kesintiye uğramaması sayesinde her zaman varlıkta kalan ve aynı zamanda, burada varolmayışında bize yansıyan yapısı, *henüz değil* kipindedir. Biz, elimizin altındaki aynada yansıyan görüntümüze bakıp, *kimim ben* sorusunu sorarken, bu ontolojik yapının yansımasını anımsayabilen, umursayan varlıklarız. “Dasein kendisi ilk önce ve çoğunlukla şeyler aracılığıyla anlar” (Heidegger 1982: 296) demek, Dasein’ın kendisini her ne ise o olarak, varlık olma olanağı olarak anlaması diğer insanlarla girdiği efendi köle diyalektiği ile olmaz demektir. Dasein’ın kökensel olarak kim olduğunu anlamaya doğru oluşu ve bu yolda şeylere aletsel yönelişi, “...diğerlerini bu amaç için kullanılacak araçlar olarak görmesi” (a.e., 296) ve tanınma kavgasına girmesi

demek değildir. Dasein, efendisinin olumsuzladığı kölenin kendisi olması anlamında kendisine doğru değildir. Aksine, Dasein'ın kendisine doğru oluşu, "Ancak diğer Dasein'ların da aynı koşullarda, kendilerine doğru oluşları ile" (a.e., 296) olanaklıdır.

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

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

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

Olanığın her ne ise o olarak kendisi, *henüz değil* kipinde varlıkta kalır. Dasein bunu fark ettiğinde, kendi kimliğinin, *henüz değil* kipinde ertelenen ve farklılaşan varlığın (yani ertelenişin, farklılaşabilirliğin kendisinin) sürekli olanak olarak varlıkta kalışını umursamak olduğunu fark etmiş olur. Böylece fark edişin kendisi ve Dasein'ın bunu fark edişi birbirinden farksızdır. Bu anlamda olmak ve bilmek, *henüz-değil* kipinde aynı şeydir. "Bu *henüz-değil*, Dasein Dasein oldukça ona aittir" (Heidegger 2006:

242). Bu halinde Dasein, günlük yaşamdaki olanaklarını gerçekleştirmeye doğru oluşunda, aynı zamanda, olanağın (her ne ise o olarak saf olanağın) gerçekleşme potansiyeline de doğrudur. "Olanak aktüel olandan daha ötede ve üstün olarak durur, (*steht*)" (a.e., 38). Bu duruşunda olanak, varolanların edimsel sınırlarının ötesinde, varolmayışın henüz varlığa gelmemiş bölünebilirliği, farklılaşabilirliği demektir. Bu anlamda varolanların ötesindedir; henüz edimsel kimliklerle belirlenmemişliğinde zorunluluğu aşar. "Varolanların kiplik kategorisi olarak olanak, *henüz-varolan-değil* ve hiçbir zaman zorunlu olmayan demektir. O *yalnızca* olanaklılığı karakterize eder" (a.e., 143). Dasein da bu olanağa doğru oluşunda kendisinin, verili kimliği ötesindedir (a.e., 193). Her kimliğin henüz belirlenmemiş hali, söz gelimi Kürdün Kürt olmadan, Türkün Türk olmadan önceki hali, *henüz değil*'in verili (görünen, gerçekleşmiş, belirlenmiş) zorunluluğu aşan zenginliğidir.

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

Heidegger, diğerleriyle birlikteliğimizin el altındaki aletlerle meşguliyetlerimizde kaybolmuşluğumuzdaki ortaklığından söz

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

Bu anlamda bağlantı, kiriş, İngilizce *joint* sözcüğünde anlaşıldığı gibi, zamansal önceyi ve sonrayı, dolayısıyla da belirlenmişliği ve henüz-belirlenmemişliği ayıran ve aynı zamanda birlikte tutan olanak demektir. Heidegger buna, statik, belirlenmiş olmayışın kendisi, zamanın farklılaşmasının, ekstatik oluşunun kökeni anlamında *Ekstatikon* diyor (Heidegger 2006: 329). Derrida'nın Shakespeare'den alıntılıdığı "*Zaman çığırından çıktı! Time is out of joint!*" deyişindeki gibi bazı anlarda, önümüzde uzanan potansiyeli saf olarak duyabiliriz. Hemhal olmuşluğumuz, farklı görünüşlerimizin önünde ve ötesindeki saf potansiyel, menteşenin kirişe yuvalanmışlığından çıkışı gibi çığırından çıkar; *henüz* hiçbir kökene, yuvaya, kimliğe ait olmamaktaki birlikteliğimizi anımsatır. Elimizin altındaki aynanın sırları döküldüğünde, yansıttığı görünüşler birbirine girdiğinde, birisinin görünüşünün bittiği ve diğerinin görünüşünün başladığı sınırlar bulanıklaştığında, hemhalimiz, *henüz değil* olarak bize kendisini anımsatır. *Henüz değil*'in belirlenmiş bir kimliği sürekli erteleyişi ve Dasein'a başka biri olabilirliğini anımsatıp duruşu, Dasein'ın karakteridir. Heidegger'in, "*Henüz değil*'in varlığı Dasein'ın karakteridir" (Heidegger 1995: 287/243) sözünü böyle yorumlamalıyız.

Dasein'ın karakteri, kimliği, *henüz değil*'in varlığıdır demek,

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

Kaynaklar

- Aristoteles (2007) *Nikomakhos'a Etik*, çev. Safet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Blanchet, O. (2003) *Philosophy of Being: A Reconstructive Essay in Metaphysics*, Washington: Washington University Press.
- Bravo, I. (2007) "Antik Çağda Varlık ve Bilgi Problemleri Üstüne", *FLSF* 4/2007: 43-58.
- Brogan, W. (2005) *Heidegger and Aristotle, The Twofoldedness of Being*, New York: State University of New York Press.
- Calhoun, R. (1988) *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Çiftçi, E. (2009) "Aynaya Nasıl Bakmalı?", *Baykuş* 7/2009:281-287.
- Çüçen, A. K. (2004) *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, İstanbul: Asa Yayınevi.
- Derrida J. (1982) *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, New York: The University of Chicago Press.
- Heidegger, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt: Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1982) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1995) *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers.
- Heidegger M. (2006) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen.
- Heidegger, M (2008) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Öktem, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.

- Heidegger, M. (1996) *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.
- Heidegger, M. (2000) *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, London: Yale University Press.
- Heidegger, M. (2002) *Identity and Difference*, çev. Joan Stambaugh, New York: Chicago Press.
- Heidegger, M. (1984) *The Metaphysical Foundations of Logic*, çev. Michael Heim, Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1990) *Nedir Bu Felsefe*, Çev. Dürrin T Tunç, İstanbul: Logos Yayıncılık.
- Inwood, M. (1999) *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Platon, (2001) *Parmenides*, 3. Baskı, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.
- Weiss, H. (1941) "The Greek Conceptions of Time and Being". *Philosophy and Phenomenological Research* 2/1941:173-187.
- Sadler, T. (1996) *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*, London: Athlone Press.
- <http://plato.stanford.edu/entries/parmenides/2.2>
- <http://classics.mit.edu/Plato/timaeus.html>.



BÖLÜM 11:

Olanaklı Olarak Özgürlük Etik İlişkisi

Giriş

Kant'ın özgürlük kavramının üzerine yazan yorumcuların ortak noktası, yaşamın içinde varolan bir insanın özgürlüğünün olanaklılığı sorunudur. Kant'ın özgürlük üzerine söyledikleri, sonlu ve ölümlü bir varlık olarak insanın özgürlüğünün bu sonlu pozisyonunu aşan bir önsellikte temellenmesini zorunlu kılıyordu. Ancak bir yandan eylemlerimize sonlu birer varlık olarak yaşam dünyasının içinden başlamak zorunda oluşumuzun bizi doğa yasaları ile sınırlandırılmış ve belirlenmiş kıldığını da biliyoruz. Bu belirlenmişlik, insanın aynı zamansal dizi içinde, yani aynı türden nedenselliğe tabi, homojen bir varlık olarak duyulur dünyanın içinde olması anlamına geliyordu. Kant'ın söylediklerinden açıkça anladığımız gibi, aynı türden nedenselliğe tabi olmak homojenliği zorunlu kıldığına göre, duyulur dünyaya ait sonlu bir töz duyulur dünyadaki nedenselliğe tabidir. Düşünülür bir töz, doğanın duyulur nedenselliği içinde bulunamadığı için duyulur dünyaya etki edemez.

Ancak eylemde bulunmak dünyada bulunmakla olanaklıdır ve eğer dünyada olan, sonlu bir özne özgür olarak seçtiği bir eylemde bulunuyorsa, bu eyleyişinin belirlendiği zamansal belirlenimin öncesinde, önünde özgür bir seçim yapmış olmalıdır. Bu da, özgür bir eylemin edimselleşmesi için özgür seçim ve eylem arasındaki geçişi zorunlu kılmaktadır. Bir başka deyişle özgürlük, doğa nedenselliğinin zamansal dizisinin öncesinden, dışın-

dan, bu dizinin içine girerek, zamansal belirlenim içinde etkili olmak zorundadır. Oysa aşkınsal estetikle ilgili söylediklerinde Kant, gerçekliğin sınırını duyulur dünyanın deneysel sınırları olarak çizer ve sonlu bir töz olarak (*substantia finitae*) insanın doğa nedenselliğinin zamansal dizisi içinde deneyimlenebilen şeyleri bilebileceğini açıkça belirtir. Üstelik aşağıda göreceğimiz gibi, deneyimlerin olanaklılık koşulu olan *cogito*'nun da bu zamansal dizide yer almadığı için var olduğunu söyleyemeyeceğini açıklar. Oysa özgürlük konusunda bu söylediklerinin aksini söyler görünmektedir. Yani sonlu insanın, doğa nedenselliğinin yasalarına aşkınsal bir pozisyonda kendi varsaydığı bir nedenselliğin yasalarıyla eylemde bulunabileceğini savunmaktadır. Bu paradoksu bazı yorumcular Kant'ın etik anlayışında temel bir sorun olarak görüyorlar. Biz bu yazıda, bu sorunu söz ettiğimiz Kant yorumcularından bazılarına referansla ele almaya, Kant'ta zaman öncesinden zamansallığa geçiş olanağının kurgusal¹ temellendirildiğini ve görünürdeki çelişkinin Kant tarafından öngörülüp aşıldığını göstermeye çalışacağız.

Kant için özgürlük, görünüm dünyasında değil, düşünülen dünyada, insan düşüncesinin bir olanağıdır. Böylece özgürlük, öznenin dünyada bulunmakla kendisini içinde bulduğu zamansal ve bağlamsal istemlerinden önce, bu dünyanın ve doğa yasalarının önünde, doğa yasalarının nedenselliğine aşkınsal bir pozisyonda ahlaki seçimi olanaklı kılar. Oysa *aşkınsal estetik* bağlamında Kant için aşkınsallık (*Transzendental*), deneyimde verilen duyu verilerini deneyimde verili olmayan ardışık bir düzene sokabilirlik anlamındadır (Kant 1929, B 353). Yani doğa yasalarının nedenselliğini aşan bir gerçekliğin varlık statüsünde aşkınlığı söz konusu değildir. Bu nedenle, (doğa yasalarının önündeki) zaman öncesinden (doğa yasalarının nedenselliğinin belirleyici olduğu) zamansallığa geçiş olanağının varlıksal kendiliğindenliğinden söz edemeyiz. O halde özgürlük, sonlu ve doğa yasalarına bağlı insanın, deneyimde verili olmayan ardışık bir düzene sokabilirliğini, *sanki bir olguyla karşılaşmış gibi* aşkınsal bir kurgu olanağı olarak kullanmasıdır. Böylece özgürlük, doğa yasalarının zamansal belirleniminin önünde, kendi nedenselliğine tabi olabilen, kendi kendine yasa koyabilen ve bu potansiyelini doğa yasalarının zamansal belirleniminde edimselleştirebilen insanın sahip olduğu düşünsel bir yetidir.

Kant bu yetinin Aydınlanmanın *antropomorfik* bir olanağı olduğunu vurgular. Bu nedenle, düşünülen dünya ve görünüm dünyası arasındaki geçişin aşkınlığı da, düşünülen dünyanın zaman öncesi pozisyonunun görünüm dünyasının zamansal sınırlarından sızıp onu etkilemesi de, varlık bilimsel değil, insan aklı merkezli bir olanaktır. Tam da bu yüzden Kant, insan aklının saf işleyişindeki olanağı dışında bir güç arayışına karşıdır. Kant, zamansal bir varlık olan insanın özgürlük sorununu, zaman öncesi bir varlığın etkisinde olmasıyla değil, kendisi zaman öncesi bir *varlıkmiş gibi* düşünebilmesinde arar. Bence Aydınlanmanın mirası olarak özgürlüğü, tam da bu *varlıkmiş gibi* düşünebilme olanağında aramalıyız. Bu konuyu açmadan önce Kant'ın düşünülen dünya ve görünüm dünyası arasındaki geçişin aşkınlığı sorununu nasıl ele aldığını anımsayalım.

Bu sorununu yansıtan kozmolojik idenin üçüncü antinomisindeki paradoks şöyleydi: "Doğa yasalarıyla uyumlu olan nedensellik, dünyadaki görünümünün tümünün türediği tek nedensellik değildir. (Kant 1929, 484)" Bu tezde nedensellik dünyada olan şeylerin koşullarının bağlı olduğu belirlenimden, yani doğa yasalarından ayrı, onları aşan bir özgürlükle ilişkilendiriliyordu. Anti tezde ise, "özgürlük yoktur; dünyada her şey yalnızca doğanın yasalarıyla uyumlu olarak meydana gelir. (Kant 1929, 485)" diyen Kant, bu antinomideki paradoksu, doğa yasalarının nedenselliğinin de var olabilmesi için bir başlangıcı, mutlak bir başlangıç anlamında bir *ilk başlangıcı* varsaymamız gerektiğini söyleyerek aşırıyordu.

Guyer, Hoffman, Broad, Michalson ve Zeldin: Antinomilerdeki Paradoks

Özgür özne, psikolojik öznenin belirlenimi altında olduğu doğa yasalarının *önündeki* bu başlangıç noktasında, psikolojik öznenin tabi olduğu doğa yasalarının *önünde* ve *ötesinde* seçme özgürlüğü olan özne demekti. Bu anlamda ahlaki özne, psikolojik öznenin doğanın yasalarıyla uyum içinde belirlenerek mutlu olma koşuluna bağlı değildi ama, ancak doğa yasalarının nedenselliği ile bağlı bir eylemde bulunabilirdi. Amacı yalnızca mutluluk olmayan ahlaksal özneyi motive eden ne olabilir?

Paul Guyer'e göre, biz ancak özgür eylemler yapabilirsek

mutlu olabiliriz (Guyer 1977, 124.) Yani bizi, özgür olarak seçiyor olmak ve pratik eylemlerde bu seçimi gerçekleştirebilmek, edimselleştirebilmek motive ediyor olmalı. Guyer'in yorumunu, seçebilme özgürlüğünü, içeriksiz biçimsellikteki bir potansiyelin aktüel hale gelmesi, bu *hale gelişin*, potansiyelden aktüele değişimin, işleyişin özne tarafından gerçekleştirilmesi olarak görebiliriz. Kant'ın *eudomonía* anlamında değer yerine ilintisizliği etik değerlerin olanaklılık koşulu olarak görmesini vurgulayan bu yorum Kant'ı doğru yansıtıyor bence. Ne var ki, öznenin hem işleyiş ve zamansal belirlenimde edimsel, eyleyen bir özne olması, hem de ilintisiz olması için aktüel olmadan önce, zamansal belirlenimin önünde, içeriksiz, saf biçimsel, potansiyel pozisyonda olması sorunu çözülüyor. Broad da benzer biçimde edimselliğin ahlaksal zorunluluğun uygulamaya dönük, yani pratik oluşu sonucu özgürlüğün yalnızca potansiyel değil aynı zamanda edimsel, aktüel olduğunu söylüyor (Broad 1978, 270). Burada da kritik olan, seçebilirliğin saf biçimsel bir potansiyel olarak özgürlük olması ve içeriğin ancak bu biçimsel önceliğin olanaklılık koşulu altında ahlaksal edimsellik, yani pratik eyleyiş kazanabileceğidir. İki yorumcu da pratik eylemlerle özgürlüğün bağına zorunlu görüyor ve üçüncü antinominin paradoksal olarak, ahlaki egonun işleyişinin dünyada olan şeylerden ayrı, onları aşan bir bulunuşu olamayacağını öne sürüyor olması gereğini vurguluyorlar. Özgür ahlaki edimi gerçekleştirebilmenin, egonun işleyişi, yönelimi ile ancak yaşam dünyasındaki pratiklerle özgürce uygulanabileceğini söylüyorlar. Antinomilerdeki paradoksa ilişkin Michalson ve Zeldin de, özgür öznenin, psikolojik, yani sonlu öznenin belirlenimi altında olduğu doğa yasalarının *önündeki* başlangıç noktasında bulunuşunu ve bu bulunuşun sağladığı özgürlüğün, doğa yasalarının içinde, zamansal olan şeylerle ilişkisinin olduğu dünyada bulunuşunda kullanılabilecek oluşunu tartışıyorlar. Michalson'a göre ahlaksal egoya yapılan vurguyla bu paradoksu aşar gibi görünen Kant, antinomideki anti tezde egonun özerkliğinin sorunlu görüldüğünü söylüyor (Michalson 1990, 100). Michalson'a göre sorun Kant'ın otonomi sözcüğünün kullanımıyla ilgili. Kant'ın otonomi sözcüğüyle bir ironi yarattığını düşünen Michalson, otonomi sözcüğünü Kant'ın hem yol açtığı çöküşe kendi istemiyle (*Willkür*) neden olan anlamında, yani ge-

leneğin kullandığı anlamda, hem de bu çöküşün anlatıldığı ahlaksal dramın koşullarına göre kendisini var eden, otonomi kazanan (*Willkür* olarak istemenin, *will* olarak istemeye, yani *Willkür*'e yol açmış olması gereken istemeye öncül, potansiyel isteme) anlamında kullanmasının ironik olduğunu öne sürüyor (Michalson 1990, 102). Zeldin, üçüncü antinomideki özgürlüğü kendisini başlatan mutlak bir kendiliğindenlik olması zorunluluğunun bütünüyle ön-kabul olmamasının nasıl olanaklı olacağını sorguluyor. "İnsanın doğada özgürlüğü somut bir durumda uygulayabilir olması, böylece özgürlüğün düşünülür bir belirlenim olarak doğada etkili olabilmesi, ancak insanın duygusal bir yetiye, acı ve haz duyarak, sahip olmasına bağlıdır (Zeldin 1980, 211). Oysa özgürlük, mutlak kendiliğindenlik olarak, uygulanım gibi insanın sonlu, doğadaki nedenselliğin belirlenimiyle etkilenebilecek var oluşunun deneyimleyebileceği bir şey olamaz. (Kant bu etkilenmenin olanaksız olduğunu ileride göreceğimiz gibi açıkça söylüyor.) Bu da paradoksal bir durum demektir. Michalson'un ironi olarak betimlediği şey de, Zeldin'in paradoksuna işaret eden, Kant'ın kendi söz dağarcığında farklarını ve birbirlerini etkileyemeyecek oluşlarını vurguladığı ahlaksal öznenin (otonom işleyişinin) ve psikolojik öznenin duygusal etkileişinin benzer terimlerle ifade edilmesi idi. Yine bir başka Kant yorumcusu, Hoffman, Kant'ın bir dizilimdeki, serideki, dizilime ait olan ve edimsel olarak deneyimlenebilen her birimin kendisine öncül bir nedeni olması gerektiği görüşünü geçerli bulmak zorunda olduğunu, yani tezini çürüten anti tezi doğru kabul etmesi gerektiğini düşünüyor (Hoffman 1979, 29). Hoffman da böylece, psikolojik, sonlu öznenin duyulur dünyada, aynı serinin ardışık dizilimi içindeki zamansal öncelik sonralık belirleniminde, homojen ve sonlu olması gerektiğini söylemiş oluyor. Ama o zaman özgürlüğün biçimsel potansiyeli ve edimsel, pratik uygulanması arasında heterojen bir fark olamaz.

Bu yorumların tümünde ortak olan nokta şudur: Özgürlük ve özgürlüğün uygulanması arasındaki geçiş nasıl anlaşılabilir? Bunun için, ahlaksal öznenin kendinde amaç olarak, kendiliğinden, bir nedenin sonucu olmaksızın, sonlu, nedensel belirlenimden önce, özgür olması, sonra da bu belirlenmemiş özgürlüğü belirlenmiş dünyada sürdürebilmesi için, doğadaki nedensellikten farklı bir nedensellikle eylemde bulunması gerekir. Var olan her

şey gibi psikolojik özne de, sonlu olduğu için, uzamsal sınırlarla belirlenmiştir. Bu sınırların önünde özgür olabilmesi için, uzamsallığın kendisini, tek tek uzamsal bulunuşların önünde, koşullanmamış bir olanaklılık koşulu olarak düşünmelidir. Kant için, dünyanın tümlüğü, olanaklılık koşulu olan uzamsallığın tümlüğü, saf aklın matematiksel bir idesi olarak uzamsallıkla aynı türden düşünülebilir. Ancak matematiksel düşünceyle varsaydığımız homojen sonsuzluk idesi bize başlatılmamış bir başlatıcının dinamizmini sağlamıyor. Bu matematik ide, aynı tür nedenselliği zorunlu kıldığı için, mutlak bir başlangıç olanağı olarak heterojen bir farklılık yaratamayacaktır; çünkü bu farklılığın zorunlu kıldığı dinamizmden yoksundur. Kant'ın özgürlük antinomisi ancak dinamik bir olanakla doğa nedenselliğinden bağımsız olabilecektir. Bu kendisi koşullanmamış olanaklılık koşuluyla heterojen bir başlangıç noktası, kendi kendisinin olanaklılık koşulu olarak doğa nedenselliğinden (zamansal dizinin homojenliğinden) özgür, kendisini başlatabilecek ve aşkınsal bir geçişin düşünsel temelinde, doğa yasaları içinde (zamansal, homojen dizinin içinde) etkide bulunabilecektir. Tam da bu düşünsel temel, dünyanın henüz aktüel olmamış, potansiyel bir sıfır noktasında bir sınır deneyimi için olanak yaratır. Yalnızca bu koşulla uzamsallığın kendisinin, uzamsal sınırların önünde özgür olabilmesi için, hem tek tek uzamsal bulunuşların sayısal ardışıklığını ileriye ve geriye doğru, sonsuza kadar uzatan bir olanak olarak, hem de bu serilerden farklı bir dinamizm olarak kabulü gerekir. Bu heterojen ve dinamik olanağı, Kant'ın saf aklın kendi varlık yapısına ait bir aşkınsal olanak olarak nasıl temellendirdiğini görmek için, ideleri nasıl tartıştığını bakmalıyız. Bu tartışmada ilk önce Kant için, benlik idesinin kendi içinde şey olarak sentetik bir gerçekliği olamayacağını, ancak *böyleymiş gibi* kabul edebileceğimiz bir analogi olduğunu göreceğiz.

Benlik İdesi ve *Düşünüyorum*'un Zamansal Sınırı

Kant benlik idesini tartışırken en fazla vurguladığı nokta, sonlu benliğimizi bilişimizin de ancak sonlu bir benliğin sınırlarıyla düşünülmesi gerektiğidir. Bu nedenle, bilinebilen şeylerin ampirik gerçeklikle sınırlı olmasını ve benliğin varlığının da

bunu aşan sentetik bir deneyde verilemeyeceğini kabul etmeliyiz. Kendi bilişini bilen bir özne olarak benlik de, ilineksiz bir tözün sentetik bir önermeyle anlaşılamayacağı için bilinemez olmak zorundadır. Saf aklın diyalektiğinde hem bunu kabul etmek zorunda olduğumuzu, hem de insan aklın bilemeyeceği şeyleri *varmış gibi* düşünme eğilimini, sanki doğa yasalarının zamansal dizilerinin sınırlarının önünde ve bu sınırlardan bağımsız, özgür bir töz *varmış gibi* düşünülmesini olanaklı görmemiz gerektiği anlatılır. Bence burada önemli olan, analitik çıkarımla elde ettiğimiz bir *düşünüyorum* olanağının, algının aşkınsal birliğinin sınırı olan deneysel gerçekliğini *aşıyormuş gibi* düşünülebilen bir olanak haline gelmesidir. Buradaki temel nokta, benlik idesinin, sonluluğun sınırlarının ötesinde süren, bölünmezlik, kalıcılık gibi niteliklerin ait olduğu bir tözsellüğün ontolojik gerçekliğine değil, bilgisine erişemeyeceğim bilincin birliğine ait olduğunu görmektir. Kant bu nedenle, *Prolegomena*'da ilineklerin (yüklemeler olarak) soyutlandığında geriye kalan tözsel olanın kendisinin bilinemez olduğunu, ne var ki, insan anlayışının bu bilemeyeceği şeyi *sanki verili bir nesneymiş gibi* anlama isteğinin doğal olduğunu söylüyor (Kant 1948, 75/334; Kant 2002, 87/136). Benlik idesi Kant'ın, dönemin rasyonel psikolojisinin *cogito* anlayışının nesnel bir gerçeklik değil, insan aklının nesne olmayan bir şeyi, *sanki verili bir nesneymiş gibi* düşünme olanağı olduğunu savunduğu bir kavramdır. Bunu kanıtlamak için sonlu insan düşüncesinin deneysel sınırlarından öteye uzanan aşkın bir nesnelliğin varlık statüsünde olmadığını, yine (sonlu) insanın düşüncesinin kendi sınırlarında bir aşkınsallık olanağı bulunduğunu öne sürüyor. Bu nedenle *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ruhun rasyonel doktrininin deneysel olandan ayrımını belirlerken, ruhun, *düşünüyorum*'un, benliğin içsel bir deneyim gerektirdiğini, ancak bu içsel deneyimin yine de saf olamayacağını, bu yüzden de deneysel bir ilkeye dayanmak zorunda olduğunu belirtiyor (Kant 1929, B 401). Eğer ego nesnel bir varlık olarak sentetik bir önermenin konusu olabilecek bir şey olsaydı, yine deneyimlenmesi gerekirdi. Deneyim ise ancak zaman görüşünün olanaklı kıldığı bir dolayım demektir. İçsel deneyim egonun deneyimlenebileceği farklı bir zaman formu gerektireceği, bu da olanaksız olduğu için, *düşünüyorum* ancak sonlu insan olarak bilinebilir. Bu bilişin kendisini düşünmesi, kendisini bilmesinin saf olanağı

ise ancak analitik bir olanaktır. Yani benlik idesi, deneyimde ve rilemeyeceğini bilerek, sanki verilmiş gibi yapacağımız, insan düşüncesinin bir var sayımı olmalıdır. Tözsellik, deneysel sınırlarından öteye uzanan aşkın bir nesnelliğin varlık statüsünde olmadığını kabul ettiğimize göre, sentetik önermelerde kendi içinde şey olarak bulunamaz. Bu nedenle tözsellik, ancak insan düşüncesinin deneyimin sınırında analitik olarak, *varmış gibi* düşünebileceği bir şeydir. Deneyim, bilincin ampirik gerçeklikle çizilmiş sınırıyla, yani yaşamla sınırlanmıştır. "Bu nedenle ruhun sürekliliğini yalnızca yaşamda düşünebiliriz" (Kant 1948, 76/335). Böylece,

"bu düşünen benliğe (ruh), töz desek de, düşüncenin nihai öznesi olarak başka hiçbir şeyin yüklemi olamayacak bu ruh, kendisinin sürekliliği -töz kavramını deneyimde verimli kılan nitelik- kanıtlanamadıkça oldukça boş ve sonuçsuz kalacaktır (Kant 1948, 75/334).

Saf Aklın Eleştirisi'nin 2. baskısında bu sürekliliğin boş, analitik ve deneyimle elde edilemezliğini açıkça yineledikten sonra, sentetik bir olanak olarak egonun bilinmeyeceğini, aşağıdaki sözlerinde göreceğimiz gibi gösteriyor.

Eğer, diğer yandan, analitik olarak devam etmeliyse, *düşünüyorum* kendi içinde verili bir varoluşu ve böylece de kipliği zaten içeren bir önermeyse ve bu "ben" kendi varoluşunu uzamda ve zamanda, (eğer varsa ve nasıl) yalnızca bu içerikle analiz edip keşfedecekse, o zaman, ruhun rasyonel doktrini genel olarak düşünen bir varlık kavramıyla değil, bir gerçeklikle (realite) başlar (Kant 929, B 419).

Kant'ın, *genel olarak düşünen bir varlık kavramıyla değil, bir gerçeklikle* sözü, rasyonel psikolojik olanağın kökeninin *basitçe bir yanlış anlamaya* (Kant 929, B 419) dayandığını gösteriyor. Bu yanlışlık, *genel olarak düşünen bir varlık kavramının* tözsel statüsünü, bölünmezlik, kalıcılık gibi niteliklerinin realite anlamında bir gerçekliğe dayandığı anlayışıdır. Öyleyse, söz ettiğimiz gerçeklik (realite), ruhun bedenden ayrıldıktan, yani ölümden sonra süren bölünmezlik, kalıcılık gibi niteliklerin ait olduğu bir tözsellığe değil, bilgisine erişemeyeceğim bilincin birliğine aittir. Bilincin deneysel gerçeklikle çizilmiş sınırını, yine kendi içinde

bulunan bir dinamizmle aşma olanağıdır. Böylece kendinde-şey olarak beden ötesi sürekliliğin *transzendent* anlamında aşkınlığı değil, yine aşkınsal (*transzendental*) öznenin kendi sınırını (kendiliğinden) aşması anlamında diyalektik bir aşkınsallığı söz konusudur. Süreklilik kendi içinde şey olarak töz kavramından çıkarılamayacağı bizi, Kant'a göre deneyim olanağına açık bir töz kavramına götürür. Benliğin idesinin "gerçekliğin değil, *düşüncenin içinde bulunan bir töz* olduğunun farkına varıldığı zaman" (Cassirer 1988, 134) süreklilik, kendi içinde şeyin niteliği değil, deneyimin olanağına açık bir tözsellik demektir.

Ancak, *deneyimin olanağına açık bir tözsellik* ne demektir diye düşündüğümüzde çelişik bir ifadeyle karşılaştığımızı görüyoruz. Tözün deneyimin olanağına açılmasını ancak, deneyimlenen olayların meydana gelişlerini bu deneyimde olanaklı olmayan bir fail tarafından gerçekleştirilmiş diye düşünmek zorundayız. Bu da, gerçekleşen olayları nedensellik dizisi içinde bulunmayan bir fail tarafından *gerçekleştirilmiş gibi* düşünmek demektir. Bu anlamda *miş gibi*, insan düşüncesinin varsaydığı, kurguladığı tözsel bir faili, var olamayacağını bile bile, bu olanaksızlığın farkındalığı ile *varmış gibi* düşünmek, kurgulamak demektir. İnsan düşüncesi bu kurgusal olanağında, dünyada varoluşunun sınırladığı duyu ve deney olanaklarının içinde ve aracılığı ile kendisini fırlatılıp atılmış bulduğu sonluluğunda sonsuzluğu düşünür. Bu matematiksel düşünce olanağı homojen bir idedir ve önemlidir. Ne var ki, bu yazıda peşine düştüğümüz özgürlük homojen bir sonsuzluk olanağının içinde etkiye açık kalış ve karşılık vererek insanın kendisini varoluşla bütünlüklü bir kaygı (Sorge) içinde bulacağı bir özgürlük değil. Bu anlamda bir özgürlük yine kurgusal, ancak varoluşçu bir edilgenliğin farkındalığı olarak özgürlük demek olurdu. Oysa biz bu yazıda, Kant felsefesinde, insan düşüncesinin kendi kökeninde bulunduğu bir olanaklılık sınırında, henüz gerçekleşmemiş ancak gelecek olan, meydana gelecek ve vuku bulacak olan olayların *önünde*, henüz hiçbir etki ile kontamine olmamış, hiçbir önsel dil ve çağrının etkilemediği, perspektivizmin sınırlarının önünde olmakla dinamik bir fark yaratabilecek bulunuşun heterojen olanağını arıyoruz. Bu nedenle benliğin realite anlamında değil, kendi kurgusal gerçekliğinin sınırlarında *varmış gibi* kabul ettiği farklı, orijinal bir nedenselliğin heterojenliğini arıyoruz.

Kozmolojik İdeler; Matematiksel ve Dinamik

İşte bu, benliğin idesinin “gerçekliğin değil, *düşüncenin içinde bulunan bir töz* olduğunun farkındalığı, aklın “kendi orijinal ya-salarıyla uyumlu” çalışmasının, deneyimin olanaklılık koşulu-nun koşulsuz tümlüğüne dönük çabasının, yine duyular dünya-sından aldığı nesnelerden yola çıkarak olanaklı olduğunun far-kındalığıdır. Kant bu farkındalıkla düşünülebiyecek benlik idesi-nin, deneyimde duyulara verilemeyecek, bir tasarım olmasına karşın, kozmolojik idenin duyulara verilebiyecek bir noktadan başladığını söylüyor (Kant 2002, 51). Kozmolojik ide, deneyde bize verilen bir tasarımdan yola çıkar; ancak onunla ilişkisini de-neyimin kapsayamayacağı kadar genişletir. Böylece, nesnenin olanaklılık koşulu (matematiksel veya dinamik koşul), kategorik işleyişin nesnenin deneysel koşulunun sınırlarına, olanaklılık koşulun tümlüğüne, “mutlak tamlığına” (Kant 2002, 51) yönel-mesiyle aşılır. Bu kozmolojik ideler diyalektik yapılarında duyula-ra verilen tasarımın gerçekliğini, onu aşarak temellendiremez ama çok önemli bir zorunluluğa yöneltir. Bu zorunluluk “saf ak-lın kendisinin ilk kaynaklarına geri gitme zorunluluğudur.” (Kant 2002, 51) *Saf Aklın Eleştirisi*’nde bu kaynakların dört anti-nomide gösterildiğini görüyoruz. Matematiksel antinomilerde önkoşul kendi içinde çelişik olduğu için, her iki karşıt önerme de yanlış iken, dinamik antinomilerde her iki önerme de doğru ola-bilir (Kant 2002, 53). İlk iki matematik antinomide Kant bize, olanaklılık koşulunun tümlüğünün, dünyanın kendisinin sonlu ya da sonsuz oluşunun, dünyanın kendisi kavramının dünyanın içinde yer tutan uzamsal şeyler gibi deneyimlenemeyeceği için bilinemeyeceğini söylüyor. Birinci antinomi dünyanın kendisi-nin mutlak tamlık olarak, sonlu ya da sonsuz olmasının, uzamda ve zamanda deneyimlediğim tasarımların gerçekliğini aşan bir varoluşları olduğunu söylemek anlamına geldiği için, bu varolu-şun sonlu ya da sonsuz olduğunu söylemek olanaksızdır.

Tüm başlangıç zamanın içindedir ve uzamsal var oluşun sınırları uzamdadır. Ama uzam ve zaman yalnızca duyular dünyasına aittirler. Böylece, *dünyanın içindeki görünüm*ler koşullanmış olarak sınırlı, *dünyanın kendisi* ne koşullanmış, ne de koşullanmamış olarak sınırlıdır. (Kant 1929, B 550)

İkinci matematiksel antinomi olan dünyanın (evrenin) sonsuzluğu aklın kendi ilkesi (teoremi değil!) uyarınca, var olan şeylerin sonsuza dek bölünebileceğini ancak sonsuz sayıda parça içermediğini düşünmemize olanak sağlıyor. Matematiksel antinomiler böylece, bölünebilir uzamsal parçaların bölünebilirliğinin sayısal karakterini deneysel, yani uzamsal gerçeklik sınırlarıyla bağlı kalmadan da (insan aklının ilgisi içinde) olanaklı kılıyor. Bu parçalar homojen oldukları için (Kant 1977, 77/342) bölünebilirlikleri (uzamsal sınırlara bağlı kalmadan) heterojen bir farklılığa dayanmadan sonsuza dek sürebilir. Bu uzamın deneysel gerçekliğinden özgürleşmek anlamına gelir. Sonlu, uzamsal şeylerin sonsuz bölünebilirliği, bölünebilirliğin, sayılabilirliğin kendisinin uzamdan farklılaşması demektir (Kant 1929, B 554). Bu, bir anlamda, insan aklı uzamsal olmayan bir bölünebilirlik, sayılabilirlik düşünebilir demektir.

Matematiksel Homojenlikten Dinamik Heterojenliğe

Şimdi şöyle düşünebiliriz: Matematiksel antinomilerle uzamsal, deneysel sınırlardan özgürleştik ve sonsuza dek bölünebilirlik idesi ile insan aklı, deneysel gerçekliğin sonluluğundan sonsuzluğa uzanabildi. Böylece, *dünyanın içindeki görünüm*ler koşullanmış olarak sınırlı, *dünyanın kendisinin* ne koşullanmış, ne de koşullanmamış olarak sınırlı olduğunu düşünerek şu noktaya geldik: dünyanın sonsuzluğu var olan şeylerin sonsuza dek bölünebileceğini düşünmemize olanak veriyor. Uzamsal şeylerin var oluşlarının tümlüğü anlamında uzamsallık, tek tek var olan şeylerin olanaklılık koşulu olarak onları öncelese de, onlarla aynı türden olmalıdır. Bu zorunluluk, uzamsallığın kendisinin (düşünülebilen) bir varlık olarak, uzamsal şeylerin tek tek varlıklarıyla (deneyimlenebilen) aynı nedensellik ilişkisinde olmasından kaynaklanıyor. Böylece uzamsallık kavramını, yer kaplayan şeylerin tümlüğü anlamında, uzamsal şeylerle arasında bir fark oluşturan heterojen bir başlangıç olarak düşünemeyiz. Töz olarak uzamsallığın kendisi, uzamsal şeylerin boyutlarının biraradalığının kendisi, uzamsal koşullanmışlığın olanaklılık koşulu olarak düşünülebilse de, kendisi koşulların önünde heterojen bir başlangıç yapabilen bir varlık olarak değil, homojen bir varlık

olarak kalır. Homojen tümlük ve kalıcılık ile ilgili matematiksel ideler bize, *zamansal belirlenimin* içindeki serilere ait bir sonsuzluk olanağına işaret ederler; bu serilerde var olmak ise, ancak olumsuz anlamda özgürlük demektir. Böyledir çünkü aynı türden bir neden tarafından etkilenmekten özgürleşmemiş bir olanaaktır bu.

Yukarıda gördüğümüz yorumcuların ortak noktası, bir başka deyişle, işte bu olumsuz özgürlükten başlamak zorunda oluşumuzun bizi doğa yasaları ile sınırlanmış ve belirlenmiş şeylerle aynı zamansal dizi içinde, yani aynı türden nedenselliğe tabi, homojen kıldığı idi. Aynı türden nedenselliğe tabi olmak homojenliği zorunlu kıldığına göre, duyulur dünyaya ait sonlu bir töz duyulur dünyadaki nedenselliğe tabidir. Düşünülür bir töz, doğanın duyulur nedenselliği içinde bulunamadığı için duyulur dünyaya etki edemez. Bu noktada önemli olan şudur: matematiksel antinomilerdeki birbirleriyle ilişkili her şeyin homojen olma zorunluluğu ancak aynı nedensel belirlenim içinde var olmayan, farklı bir nedenselliğe tabi bir tözün heterojenliği ile aşılabılır. Böylece tözün bir arada olan şeylerin öznesi olma özelliğini de, dünyada yer tutan şeylerin uzamsal tümlüğü olarak dünyanın kendisi, dünyada yer tutan şeylerin nedenselliğinin önünde dinamik bir töz kavramı olarak düşünülebilir. Kant bu noktada, töz kavramının bir aradalığın öznesi oluşunu, özgürce harekete geçirici dinamizm olarak, bir arada olan uzamsal şeylerin bağlı olduğu nedensellikten farklı bir nedenselliğin *varsayılmasıyla*, onlardan farklı bir heterojenlik olanağına sahip kılıyor.

Şimdi, bu tözün varlıksal gerçekliğinin değil, insan düşüncesinin analojisi olabileceğini benlik idesi tartışmasında görmüştük. Yukarıda söz ettiğimiz Kant'a göre deneyim olanağına açık bir töz kavramı, işte bu bağlamda insan merkezli bir kurgu olarak ortaya çıkıyor. İnsan deneyiminin sınırında deneyimin olanaklılık koşulu olarak ondan farklılaşabilen heterojen bir başlangıç noktasını, dinamik antinomilerle oluşturmaya başlıyoruz. Kant dinamik antinomilerin homojenliği aşabilme olanağını şöyle açıklıyor:

Dinamik antinomiye bunu hiç gerektirmez. Söz konusu olan yer kaplayanın boyutlarıysa, o zaman bütün parçalar kendi aralarında ve bütünle türdeş (homojen) olmalı; buna karşılık neden ile etkinin bağlantı içine sokulmasında gerçi

türdeşlik bulunabilir, ama zorunlu değildir; çünkü nedensellik kavramı (ki onun aracılığıyla bir şeyden hareket ederek ondan farklı bir şey konur) türdeşliği gerektirmez (Kant 2002, 53).

Öyleyse, uzamsallığın sınırlarıyla belirlenmemiş, kendisini sürdüren bir töz, bu serilerdeki zamansal sınırların ötesinde bir düşünülebilirlik, bu homojenliğin dışında olanaklıdır. Ancak o zaman kendisiyle türdeş bir nedenin etkisinde kalmadan etki edebilir otonomiye sahip olacaktır. Buradaki *dış* olanaklılık kendi kendisinin nedenselliği ile başlamış ve doğadaki nedenselliğin içinde, dolayısıyla zamansal serilerde süren bir şey olabilecektir. Bu nokta, ileride ayrıntısına gireceğimiz, heterojen bir olanağın gelecekte zorunlu olarak, zamanın önünden hareketle zamanın içinde gerçekleşecek bir edimsellikte etkili olmasının, böylece de ahlakın kapısını aralıyor.

Eğer özgürlük, görünüşlerin belirli bazı nedenlerinin özelliği olacaksa, o zaman özgürlük, olaylar olan diğer nedenlerle ilişki içinde düşünülürse, olayları kendiliğinde (*sponte*) başlatma – yani nedenin nedenselliğinin kendisinin başlaması gerekmeden, böylelikle de başlangıcını belirleyecek başka herhangi bir nedeni gerektirmeden başlatma- yetisi olmalı. O zaman da nedenin, nedenselliği bakımından, durumunun zamanca belirlenimi altında olmaması, yani hiç görünüş olmaması gerekir; başka bir deyişle onun kendi başına şey olarak, etkilerin ise görünüşler olarak kabul edilmesi gerekir (Kant 2002, 53/152).

Kant bu çelişkiyi -ahlakın ancak metafizik bir temellendirme ile olanaklı kılınacağını gördüğü için- kabul edilebilir buluyor. Özgürlük bu metafizik temelin görünür dünyadaki etkisi anlamında insan aklının aşkınsal bir yetisidir. Kant bu başlatılmamış başlatıcı heterojen olanağın kendiliğindenliğini, yine insan aklıyla sınırlar. Böylece Aydınlanma düşüncesinin deneysel sınırlarını çizen insan aklının, kendi sınırlarında kurgusal bir olanak olarak kendi sınırlarını aşmasının çelişkili görünmesinin hesabını vermiş olur. Kant bunu şöyle açıklıyor: saf aklın aşkın (transzendente) kullanılışını hem yasaklayıp, hem de meşru kullanımı olan deneysel, içkin alandan *dışarı çıkış* olanağı aramak bizi bir sınırda tutar (Kant 2002, 57). *Prolegomena*'da *Sonuç: Saf*

Aklın Sınırlarını Belirleme bölümündeki ayrıntılı tartışma saf aklın bu sınırı üzerinedir. İçkinlik ve aşkınlık, işte tam da, “ancak ve ancak aklın izin verilen her kullanılışının tam sınırı üzerinde” (Kant 2002, 57) zamansal belirlenimin nedenselliği içinden dışarı çıkmış gibi, bir arada, çelişkilerine karşın düşünülebilirler.

Yalnızca eylemlerimizin doğal nedenleri olan öznel belirleyici nedenleriyle bağlantılı değil, ayrıca sırf ideler olan ve bu yetiyi belirleyen nesnel nedenlerle de bağlantılıdır; bu bağlantılılık da ‘gereken’le (Sollen) dile gelir (Kant 2002, 53/153).

Doğanın Nedenselliğinin Önünden Doğa Nedenselliğine Etki

Bu farklı nedensellik, doğadaki nedenselliğin *önünde özgür* bir dinamizme sahip olan töz, teorik değil pratik bir olanaklılığa dönük bir heterojenlik demektir. Bununla birlikte Kant, bu biçimsel potansiyelin heterojen özgürlüğünü, aynı nedensel belirlenimdeki homojen şeylerin uzamsallığında etki edebilir kılıyordu. Aşağıdaki alıntısını ancak böyle yorumlayabiliriz. “*Bir aradalığın öznesi olarak töz, bir aradalığı oluşturan parçalarda uzamdaki ilişki de bile, süren bir anlamdadır* (Kant 1929, B 554).”

Bu noktada, *gereken* ya da *yapmalısın* buyruğu olarak çevirebileceğimiz Sollen, kavramı, “daha hiç gerçekleşmemiş, meydana gelmemiş (Kant 2002, 53/154; Kant 1977, 53/345)” bir olanağa sahiptir. Kendi içinde, düşünülen şeyin bu, *henüz-gerçekleşmemiş-gelecekte-gerçekleşmek-zorunda-olan* olanağını, geleceğe dönük bir olanak olarak anlamak zorundayız. Kant, deneysel gerçekliğin *önünde* bir olanağın, deneysel dünyada eylemlerimizin nedeni olabileceğini bizim hiç kavrayamayacağımızı söylüyor (Kant 2002, 53, 54). Kiplik kategorisinde olanak, gerçeklik ve zorunluluk arasındaki ilişkide, geleceğe dönük olanağın nesneyi belirleme konusunda yeni bir şey söylemediğini anımsamalıyız. Deneysel düşünmenin postulatı olarak bu kipler, deneyimde verilen şeylerin olanaklı veya gerçek, gerçekse de zorunlu olup olmadığını belirleyemezler. Belirleyişin olanaklılık

koşulu olarak, olanak deneyin biçimsel koşulu, gerçek de deneyin içeriksel (yani duyu verilerinin) koşuludurlar. Zorunluluk da, gerçek olanın deneyiminin genel geçerliği içinde olanaklıdır. Yani mantıksal olarak olanak kendiliğinden zorunlu bir gerçekliği deneyimden önce temellendiremez. Bunu ancak meydana gelmiş, gerçekleşmiş etkilerde deneyimleyebiliriz. Öyleyse gelecekteki bu olanağın zorunluluğunu dile getirişini biz nasıl anlayacağız? Kendisi doğa yasaları içinde bilinmeyen bu olanak, kendi kendinin nedenselliğini zorunlu kılacak bir olanaktır. Kant, kendisini bilemeyeceğimiz bu olanağın zorunluluğunun yasallığını da, doğa yasalarının zorunluluğu gibi, doğa yasalarıyla belirlenmişçesine ortaya çıkan etkilerde görebileceğimizi söylüyor.

Ahlak ilkesinde, nedenselliğin belirleme temelini duyular dünyasının bütün koşulları üstüne çıkaran bir nedensellik yasası ortaya koyduk. Bunu yaparken de düşünülebilen bir dünyaya özgüymüş gibi belirlenebilen bir istenci, dolayısıyla bu istencin öznesini de (insanı) yalnız bir anlık dünyasına özgü diye ve bu bağlamda bizce bilinmeyen olarak (salt kurusal usun eleştirisine göre ortaya çıkabilen) **düşünmekle** yetinmedik, onu duyular dünyasının doğa yasaları arasında sayılamayacak bir yasa aracılığıyla olan nedenselliği bakımından **belirledik** (Kant 1989, 89).

Bu *düşünülebilen dünyaya özgüymüş gibi belirlenmiş istenç*, özgürlüğün neden olduğu etkilerde kendisinin *hep bir ilk başlangıç* varsayılması demektir. Bu öncüllük, özgürlüğe zamansal belirlenimin hep önünde olmayı, zaman dışıymış gibi zamansal belirlenim içinde ortaya çıkan etkilere etki etmeyi sağlar. Öncelikli neden olarak özgürlük, doğa yasalarına bağlı nedensel dizinin içinde, nedenden *önce* bulunuşunu, doğa yasalarının içinde, yani *bir aradalığı oluşturan parçalarda uzamdaki ilişki de bile, süren bir anlamda sürdürebilir*. Böylece, kendiliğinden değil, yine insan aklının kendi varlık yapısında düşünsel bir olanak anlamında mantıksal öncelik, gerçekleşen deneysel şeylerdeki etki edişine bir zorunluluk katabilir. Duyulur dünyanın düşünülür dünyanın etkisine açıklığı, insan aklının kavrayabileceği değil, *kaçınılmazcasına varsaymak gereken* (Kant 1982, 74/114) bir kabul ve saygı gerektirir.

Aydınlanmanın Mirası:

Doğa Yasalarından Bağımsızmış, Özgürmüş Gibi...

Kant bu noktada literal, yani sözlük anlamında deneyin sınırında kaldığımızı, dışarı çıkamadığımızı ancak *dışarıdaymış gibi* yapabileceğimizi, bunu da deney alanının ötesini "sadece dille ilgili olan simgesel bir antropomorfizme izin (Kant 2002, 57)" vererek yapabileceğimizi söylüyor. Yani "Dünyaya *sanki en yüce bir anlama yetisinin ve istemenin yapıtı imiş gibi* bakmak zorunda (Kant 2002, 57)" oluşumuz bir kurgudur. Bu ancak analojiye dayanan, yani "aklımız böyle bir şey hiç yoksa bile (Kant 2002, 57)", sanki varmış gibi yapabilir/yapmak zorundadır demektir. Yapabilirliğin olanağı ve yapmak zorunda oluşumuzun zorunluluğu, doğa yasalarında ancak deneysel gerçekleştirmişlikle sınırlıyken burada, olanaktan zorunluluğa bir etki varsayarsınız. Kant, kiplik kategorisine gönderme yaparak, özgürlüğün deneyde bulunamasa da, doğa yasalarının genel geçerliği de apriori bir zorunluluk olarak bulunduğu için zaten varsaymamız gereken bir kavram olduğunu söylüyor. Aklın biçimsel olanağı bu noktada, ilk kez özgürlükle, deneye öncül bir gerçekliği, yaptıklarımız ve yapmadıklarımızı gerçekleştirmeden seçebilmeyi zorunlu kılan bir arayış içindedir (Kant 2009, 74/114). Doyum arayan insan için bu, reddedilemeyecek bir arayıştır. İnsan ancak böylece saf bir istenç duyabilecek, istemenin doğa yasalarının önünde kendi yasasına tabi olmasını, yani *causa noumenon* kavramını kurgusal olarak kabul ederek doyum sağlayabilecektir.

Kant'ın özgürlüğü, koşullanmadan kurgusal düşünebilen aklın kendisinin, içeriğe ilişkin yanıltıcı olabilmesine karşın, saf bir düşünce olanağı olarak nedenselliğin koşullarının *önündeki* bir olanaktır. Bu biçimsel olanağın, mutlu olma isteminin sınırlarını yine istem olarak, kendiliğinden, kendi dinamizmiyle aşabilir olması, var oluşunun önünde ve ötesinde bir aşkınsallığa sahip olması, var oluşunun zamansal belirleniminde eyleyişini özgürce seçebiliyor olması, vazgeçmememiz gereken bir olanaktır. Bundan vazgeçmek Aydınlanmanın mekanik indirgeyciliğinden öte bir insanlık olanağından vazgeçmek demektir. Bu yazıda andığım yorumcuların ön kabulü, insanın sonluğunun zamanın önünde bir pozisyonla çelişiyor olmasıdır. Oysa yukarıda belirttiğimiz gibi Kant, insanın sonluluğuyla özgür seçimin önceliği

arasındaki çelişki elbette görüyor ve bizden bu olanağın edimselleşebilirliği için literal değil metaforik bir kabul, saygı istediğini açıkça söylüyor.

Yukarıda söz ettiğimiz yorumcuların bu noktayı göz önüne almadıkları için kurgusal bir özgürlük olanağının Aydınlanma nosyonu ile uzlaşmadığını öne sürdüklerini düşünebiliriz. Aşkınsallığın deneyimden gelen içeriğin olanaklılık koşulu olmakla birlikte, bu içeriğin var olduğu gibi, aynı zamansal ve uzamsal boyutta var olup olmadığını sorgularken, ahlaki gerekliliğin var saymayı gerektirdiği zorunluluğu, kurgunun olumsuzluğuyla aynı kategoride düşünemeyeceğimizi kabul ediyoruz. Oysa mutlak bir başlangıç noktası *varmış gibi* yapabilmeyi, bu başlangıç noktasında, Kant'ın dediği gibi, "ahlak yasasına da bir giriş kapısı açmak istiyorsak (Kant 2009, 54/81)" Aydınlanmanın mirası olarak görmeliyiz. Bu giriş kapısından insan yaşamındaki vazgeçilmez gereklilik olarak geçen ahlak yasası, deneysel gerçekliğin mekanik belirlenimine etki ederek, Aydınlanmanın insan merkezli özünün en önemli noktasını oluşturur.

Bunu ancak bir deneyim olarak gerçekleştirebiliriz. Çivisini sökerek içeriden dışarıya, dışarıdan içeriye açılabilen bir kapı aracılığıyla, doğa nedenselliğinin önünde duruyormuş gibi duyduğumuz bir deneyimle. Zamanın önünde durup, zamanın ve doğanın içinde henüz belirlenmemiş bir olanağın, doğanın zorunluluğundan etkilenmeyen kendiliğinden etkisini ahlakın zorunluluğuna tahvil edişimizin deneyimi gibi... Dışarıyı içeriye, içeriği dışarıya açan kapısının kirisini, ancak zamansallık olarak düşünebileceğimiz fenomenolojinin yeni Kant'çı ismi Derrida'nın "Zamanın çivisi çıktı" (Time is out of joint) sözündeki, dışarıdan içeriye, olanaktan zorunluluğa kendiliğinden bir etki gibi...

Tıpkı Derrida'nın *Hamlet*'te kralın hayaletinin etkisinin, kralın gerçek yaşamındaki belirleyiciliğinden daha güçlü olmasını, kirisini yerinden oynayan bir kapıdan hayaletin girişiyle olanaklı olduğunu anımsatmasındaki gibi... Derrida'nın Heidegger'in *saf dokunulmuşluk etkisi* diye çevirebileceğimiz *Gelassenheit* kavramını, Kant'ın *deneyimin olanağına açık bir tözsellik* diye anlattığı Aydınlanmanın hayaletinin dokunuşu olarak düşünebiliriz. Sonlu varoluşumuzun bizi önceleyen bağlamsal belirlenimlere olan borçlarının zorunluluklarının ötesinde bir zorunluluğun kendisini dikte edişini bu hayaletimsi dokunuş olarak düşünebiliriz.

Yine Derrida'nın, şiirsel düşünceyi anlatırken Heidegger'in *Dichten* kavramını Latince *Dictare* sözcüğüyle birlikte anması, ahlakın giriş kapısının kurgusal ama aynı zamanda zorunluluğa açılan bir kapı olduğunu anlatan sözleriyle bitirelim.

... Onu, dokunulmadan kalanı, kavranılamaz olanı, olası olmayanı, hem çok yakın, hem de sonsuzca uzak olanı, her türlü mübadelenin ve armağanın ötesinde her şeyi alan onu göstermeye koyulur. Onu, borç olmaksızın hâlâ gereken olarak, *Zorunluluk* olarak onu (Derrida 2008, 9).

Kaynaklar

- Broad, C.B. 1978. *Kant: An Introduction*, London: Cambridge University Press.
- Cassirer Ernst. 1988. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çeviri Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları- no 43: İzmir.
- Derrida Jacques, 2008. *İsim Üzerine Deneme*, çeviren Melih Başaran, Kambalci Yayınevi: İstanbul.
- Hoffman, W. Michael 1979. *Kant's Theory of Freedom: A Metaphysical Inquiry*, New York: University Press of America, Inc..
- Kant, I. 1929. *Critique of Pure Reason*, çev. Norman-Kemp Smith, New York: Palgrave.
- Kant, I. 1997. *Critique of Pure Reason*, çev. Guyer Paul, London: Cambridge University Press.
- Kant I. 2000. *Critique of the Power of Judgement*, çeviri Guyer Paul, London: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1989(a). *Pratik Usun Eleştirisi*, çeviri İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları: İstanbul.
- Kant, I. 2009. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çeviri Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları: Ankara.
- Kant, I. 2009. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çeviri Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları: Ankara.
- Kant, I. 1948. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çeviri H.J. Paton, Unwin Hyman: Boston.
- Kant, I. 2002. *Prolegomena*, çeviri Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları: Ankara.
- Kant, I. 1977. *Prolegomena*, çeviri Paul Carus ve James W. Ellington, Hackett Publishing Company: Indianapolis.
- Kitcher, P. 1982. "Kant's Paralogisms," *The Philosophical Review*, sayı: 4, s. 517-547.

- Michalson Jr, Gordan. 1990. E. *Fallen Freedom*, London: Cambridge University Press.
- Walsh, W.H. 1961. "Kant's Criticism of Metaphysics 1," [http:// journals.cambridge.org/action/search](http://journals.cambridge.org/action/search).
- Zeldin, Mary-Barbara. 1980. *Freedom and The Critical Undertaking*, New York: University Microfilms International.