MONADOLOJİ VE FENOMENOLOJİ ÇERÇEVESİNDE YENİ BİR SEÇENEK OLARAK "SÖZCÜKBİLİM"İN OLANAĞI

Mehmet SARSMAZ
161108202

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kasım, 2018

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Mehmet SARSMAZ'ın **"Monadoloji ve Fenomenoloji Çerçevesinde Yeni Bir Seçenek Olarak "Sözcükbilim"in Olanağı"** başlıklı tezi 12/11/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği" nin ilgili maddeleri uyarınca, Felsefe Anabilim Dalında Yüksek Lisans/~~Doktora~~ tezi **oy birliğiyle / ~~oy çokluğuyla~~, başarılı / ~~başarısız~~** olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı. Adı ve Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı)	: Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN	.....
Üye	: Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY	.....
Üye	: Prof. Dr. Uğur EKREN	.....

Doç. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL

Enstitü Müdürü

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

25/09/2018

Bu tezin bana ait özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallarına uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilmeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; çalışmanın Maltepe Üniversitesinde kullanılan "bilimsel intihal tespit programı" ile tarandığını ve öngörülen standartları karşıladığını beyan ederim.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.



Mehmet SARSMAZ

iii

İNTİHAL RAPORU

Üniversitenin öngördüğü intihal programıyla yapılan taramanın benzeşim oranı % 8 olarak belirlenmiş, bu oranı belirten rapor danışmanın imzasıyla enstitü nüshasına eklenmiştir.

TEŞEKKÜR

Monadoloji ve Fenomenoloji Çevçevesinde Yeni Bir Seçenek Olarak "Sözcükbilim"in Olanağı başlıklı çalışmamın oluşmasında 1987 yılındaki *Nedenselliğin Felsefi Uzanımları ve Leibniz* başlıklı lisans bitirme tezimin de itici güç olduğunu söyleyebilirim. Bu bağlamda lisans bitirme tezi danışmanım Prof. Dr. Doğan Özlem'e anılarda kalmış bir teşekkür borcum olduğunu belirtmeliyim öncelikle. Çeşitli memuriyet ve felsefe öğretmenliğim sırasında akademik düzeyde yetersizlikler içerse de bir tür "hakikat aşkı"yla 2003 yılında yayımlanmış *Sözcükbilim* adlı çalışmam çerçevesindeki tezlerimi akademik düzeyde değerlendirme ve geliştirme olanağına kavuşturmama öncelikle Maltepe Üniversitesinin kurumsal varlığının vesile olduğunu belirtmeliyim. Bu kurumsal varlık içinde tez danışmanlığımı kabul eden, deneyiminden yararlanmama olanak tanıyan Sayın Hocam Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e, Enstitü Müdürümüz ve Anabilim Dalı Başkanımız Doç. Dr. Ahu Tunçel Önkal'a, verdikleri derslerle bana katkı sağlayan hocalarım Sayın Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'ye, Prof. Dr. Hülya Şimga'ya, Doç. Dr. Muttalip Özcan'a, Dr. Öğr. Üyesi Dilek Arlı Çil'e; ayrıca tez danışmanımla birlikte bu çalışmamın tez savunma jürisinde yer alarak yol gösterici eleştiri ve önerileriyle katkıda bulunan hocalarım Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy ve İstanbul Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Uğur Ekren'e ve çalışmamda beni destekleyen eşim Hayrunnisa'ya teşekkür ederim.

Mehmet Sarsmaz

Kasım 2018

ÖZ

MONADOLOJİ VE FENOMENOLOJİ ÇERÇEVESİNDE YENİ BİR SEÇENEK OLARAK "SÖZCÜKBİLİM"İN OLANAĞI

Mehmet SARSMAZ
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Danışman: Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN
Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018

Bu çalışmamızın temel sorunsalı "sözcük" sözcüğünün genel yazın ve felsefe tarihi içinde "algılanma" ve "yorumlanma" biçimlerinin anlaşılması ve netleştirilmesinin "monadoloji" ve "fenomenoloji" çerçevesinde araştırılarak, "dünyagörüşsel değil" de bilimsel açıdan "sözcükbilim"in olanağının "antropontolojik" tutumlar da göz önünde bulundurularak değerlendirilmesine taban oluşturmaktır. Bilindiği üzere nasıl ki yalnızca iç açıları toplamı 180 derecelik üçgen yoktur, iç açıları toplamı 270 derece olan bir üçgenden de söz edilebilmektedir, böylece "üçgen" sözcüğünün tanımı sınırlanmamaktadır; benzer biçimde yalnızca yazılan, konuşulan sözcükler sözcük değildir, tek tek varlıklar da birer sözcük olarak kabul edilebilecektir. Evren de bir kitaptır bu anlamda. Bu açıdan çalışmamız; "Monadoloji", "Fenomenoloji", "Antropontoloji" gibi yöntembilimsel yaklaşımlara "Wordology" çerçevesinde katkı sunarak felsefe içinde "hakikat arayışı"ndaki bakış açısı çokluğunda arada olan insanın duruşuna küçük de olsa bir tür köprü ve bağlantı olanağı oluşturma açısından önem verme savındadır. Bu yönde tezimiz yöntembilimsel yaklaşımlar olarak "Monadolojik", "Fenomenolojik", "Antropontolojik" yaklaşım çerçevelerinde oluşan "Sözcükbilimsel" bağlantılara dayalı çoğul ve eklektik bir bakış açısı oluşturma doğrultusunda bir kuramsal çerçeve içinde hareket etmiş olup; ulaştığı sonuçlar bakımından daha kapsamlı çalışmalara taban oluşturacaktır.

Anahtar sözcükler: Monadoloji, Fenomenoloji, Antropontoloji, Sözcükbilim, Sözcük, Varlık.

ABSTRACT

IN THE CONTEXT OF MONADOLOGY AND PHENOMENOLOGY AS A NEW OPTION POSSIBILITY OF "WORDOLOGY"

Mehmet SARSMAZ

Master's Thesis
Philosophy Department
Consultant: Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN
Graduate School of Social Sciences, Maltepe University, 2018

The basic problematic of this study is to form a basis in the evaluation of the possibility of "wordology", by also considering the "anthropontological" attitudes, by researching the understanding and clarification of the "perception" and "interpretation" ways of the word "word" in the general literature and philosophy history in the framework of "monadology" and "phenomenology", not with regards to the "world-perspectival", but scientifically. As it is known, just as there is not only a triangle with the total internal angles of 180 degrees, but a triangle with the total internal angles of 270 degrees can be mentioned, by this way the definition of word "triangle" is not restricted; similarly, only the words written, spoken are words, one by one, the entities can be considered as a word. In this sense, the universe is also a book. With this respect, our study has the claim that it has the importance with respect to create some kind of bridge and connection possibility, even if it is small, to the position of people who are in between in the abundance of perspectives in the "search for truth" in the philosophy, by contributing in the framework of "wordology" to the methodological approaches such as "Monadology", "Phenomenology", and "Anthropontology". It was conducted within a theoretical framework in the direction of forming a plural and eclectic perspective depending on the "wordological" connections formed in the "Monadological", "Phenomenological" and "Anthropontological" approach frameworks as the methodological approaches and it shall form a foundation to more comprehensive studies with respect to the conclusions it arrives.

Keywords: Monadology, Phenomenology, Anthropontology, Wordology, Word, Entity.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI. ii
İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI iii
İNTİHAL RAPORU iv
TEŞEKKÜR v
ÖZ vi
ABSTRACT vii
İÇİNDEKİLER viii
ŞEKİLLER DİZİNİ x
ÖZGEÇMİŞ xi
1. BÖLÜM GİRİŞ 1
2. BÖLÜM NERMİ UYGUR VE ANLAMIN ANLAMI…. 5
2.1 Adlandırmanın Önemi…… ….11
2.2 Kuram ve Eylem'in Işığıyla …… 13
3. BÖLÜM "VARLIK" KAVRAMININ VE GENEL OLARAK KAVRAMLARIN GERÇEKLİĞİ SORUNU ÇERÇEVESİNDE LOCKE VE BERKELEY İLİŞKİSİ.. 28
3.1 Locke'ta Sözcüklerin Anlamı ve Woozley'in Bakışı…… 35
3.2 Locke ve Berkeley'de Sözcükler ve Bilgi.....41
4. BÖLÜM MONADOLOJİNİN ANLAMI VE İŞLEVİ……..….. 52
4.1 Monadolojiye Giriş Kapısı Olarak *"Théodicée"*..... 55
4.2 Timuçin'in Değerlendirmesi ve "Metafizik Üzerine Konuşma"…….. 58
4.3 *"Monadoloji"*nin Bakış Çevreninde Küçük Bir Yolculuk …….... 72
5. BÖLÜM FENOMENOLOJİNİN ANLAMI VE İŞLEVİ …… 79
5.1 Fenomenolojik İndirgeme ve Ayraç İçine Alma …… 81
5.2 Tepe'nin Yaklaşımı ve Derslerde İzlenen Düşünce Çizgisi …….…….....83
5.3 "*Beş Ders"*, *"Kesin Bilim Olarak Felsefe"* ve Genelin Kavranması…….....84
5.4 Çokbiçimli Bir "Ad" Olarak "Bilgi"…….....95
6. BÖLÜM HAKİKAT-DİL İLİŞKİSİ VE DİLBİLİMSEL DÖNEMEÇTE HEİDEGGER, WITTGENSTEIN, DERRIDA…….....98
6.1 Hakikat ve Dil İlişkisinde Heidegger'in Tutumu…….....98
6.2 Dilbilimsel Dönemeç: Wittgenstein ve Derrida……..... ……..105

7. BÖLÜM TARTIŞMA VE SONUÇ……..... ….115
7.1 Monadoloji, Fenomenoloji ve Antropontolojiye Sözcükbilimsel Katkı…… ..119
7.2 Antropontolojik Çerçevenin Genişlemesi ve Sonuç…….....120
KAYNAKÇA.....124

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 3.1. Porphyrios Ağacı 33

Şekil 3.2. Mağara Benzetmesine Göre Platon'un İdealar Kuramı……..34

ÖZGEÇMİŞ

Mehmet Sarsmaz[1]

Felsefe Anabilim Dalı

Eğitim

Derece	*Yıl*	*Üniversite, Enstitü, Anabilim/Anasanat Dalı*
Ls.	1987	Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Lise	1983	İzmir 50. Yıl Lisesi

İş/İstihdam

Yıl	*Görev*
1989 -1996	Seferihisar İlçe Sivil Savunma Memuru
1996- 2016	Felsefe Öğretmeni (Emekli)

Mesleki Birlik/Dernek Üyelikleri

Yıl	*Kurum*
1994-	Üye: Edebiyatçılar Derneği
2005-	Üye: Dil Derneği
2010-	Üye: Pen Yazarlar Derneği

Alınan Ödüller

Yıl	*Ödül*
1995	Çeşme Yarımada Oyunları Şiir Yarışması (ikincilik)
1999	P=we² ile Kocaeli Üniversitesi Akademik Ödülü (ikincilik).

[1] *Günümüz Türkiyesinde Kim Kimdir*, İstanbul, Profesyonel, 2000 (7. Bas.), s. 606.

Yayınlar ve Diğer Bilimsel/Sanatsal Faaliyetler[2]

Çıkardığı Dergiler:

Teos (1992-93, 7 sayı), *Dördüncü Yeni* (1994-99, 12 sayı), kişisel şiir postası *mEhMeTsArSmAz* (1998, 2 sayı), *Yenibinyıl Şiir* (2001-2002, 8 sayı), dünyanın bütün sabahlarının tek sayılık dergisi *Hakiki Son Kişot*, *Dört Renk* (2005-2006, 4 sayı)

Yayımlanmış Yazılar:

İlk yazısı –şiir– ("Miraç Yaprakları") 1990'da *Taşra* dergisinde çıktı. Şiir, yazı ve çevirileri *Yeni Biçem*, *Şiir-lik*, *Varlık*, *Gösteri*, *Öküz, Düşün*, *Harman*, *Rind*, *Kıyı*, *Şiir Ülkesi*, *Bahçe*, *Güldiken*, *İzlek*, *İspinoz*, *Çağdaş Türk Dili*, *Türk Dili Dergisi*, *Agora*, *Ayrım*, *Akatalpa*, *Eliz*, *Dize*, *İle*, *Şiirden*, *Tay*, *Zalifre Yazıları*, *Patika*,*İtaki*, *Hece*, *Haşhaşi*, *Ücra*, *Heves*, *Özne*, *İnsancıl*, *Zinhar* gibi otuzu aşkın dergide ve kendi yayınladığı dergilerde yayımlandı. *Sonsöz Halkın*, *Gazete S*, *Özgürses*, *Gazete Ege* gibi yerel yayınlarda köşe yazılarıyla *Cumhuriyet Kitap* ekinde eleştirel değerlendirme yazılarıyla yer aldı.

Yayımlanmış kitaplar:

Şiir*:Eylül Gülü* (İzmir, Rind, 1991), *Aktinya* (İzmir, Teos, 1993), *Poems & Şiirler* (Thomas Steele Drach'la ortak, İzmir, Teos, 1994), *Yok Kitap* (İzmir, Teos, 1996), *P=we²* (İzmir, Teos, 1998), *Otuz Altı Yaş* (İzmir, Yenibinyıl Şiir, 2001), *KimliksiZ Kitap* (Konya, Ücra, 2004), *Büyük Başarısızlık* (İzmir, İlya, 2007), *Mehmet Sarsmaz Cumhuriyeti* (İzmir, İlya, 2009), *İzmir Horozu* (Bursa, Alp, 2011), *5023'ten Mektup* (Ankara, Kurgu, 2014)

Roman*:Kırmızı Dokuzlu* (İzmir, Teos, 1999; 2.baskı, İstanbul, Ve Yayınevi, 2014)

Felsefe*:Sözcükbilim* (İzmir, Teos, 2003)

Kişisel Bilgiler

Doğum yeri ve yılı : İzmir, 1965 Cinsiyet: Erkek

Yabancı diller : İngilizce

GSM / e-posta : 0 506 265 37 11 / yenibinyilsiir@hotmail.com

[2] *Tanzimattan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*, İstanbul, YKY, 2001 (1. Bas.), s. 862.

1. BÖLÜM
GİRİŞ

"Monadoloji" ve "Fenomenoloji"ye karşı yeni bir seçenek olarak "Sözcükbilim"in (Wordology) olanağının araştırılmasına bizi "*Sözcükbilim*" adlı yapıtımız yönlendirmiş bulunmaktadır ki, söz konusu yapıt, "Sözcükbilim (Wordology), bir tür Yeni Monadoloji'dir" tümcesiyle başlamaktadır (Sarsmaz, 2003, s. 7).

"Sözcükbilim" adlandırması gerek anılan yapıtımızda gerekse de bu çalışmamızda nominalist bir felsefi yaklaşımın adı olarak kullanılmakta olup, Türkçede "Lexicology" karşılığı olarak da kullanılan "Sözcükbilim"le ilgisizdir, "*lexicology*"nin karşılığının, "sözlükbilim" olması daha uygun görünmektedir.[3] "***Sözcükbilime Giriş***" adlı çalışma (Günay, 2007) her ne kadar "sözcükbilim" adlandırmasını içerse de hem "sözlükbilim" anlamındadır, hem de bizim çalışmamızdan dört yıl sonra yazılmış görünmekte olup "felsefi" bir adlandırma niteliği de taşımamaktadır. "Sözcükbilim"in İngilizce karşılığı olarak düşünülen "Wordology" sözcüğüne andığımız yapıtımızın yayımlanışından önce ya da sonra olduğunu bilmediğimiz bir zamanda "belirli bir konuyla ilgili sözcükleri bilgilendirici, okunması kolay ve akıllı bir şekilde geliştiren ve organize eden bilim" anlamında da rastlamaktayız ki, bu anlamıyla bir tanıtım ya da reklam işleviyle sınırlı bir kavramdan söz edilmekte olup, bunun, bizim felsefi tanımlamamızın dışında işlevlere hizmet ettiği açıktır.[4]

"Sözcükbilim"(Wordology), "Dilbilim"in bir alt alanı değil, kendisi de içinde olmak üzere tüm "adlandırmaları" içeren yeni bir adlandırmadır. "Gösterge" de bir sözcüktür

---

[3] "Lexicology: A branch of linguistcs concerned with the signification and application of words. Sözlükbilim**:** Sözcüklerin anlamlandırılması ve uygulanması ile ilgili bir dilbilim dalı." (https://www.merriam-webster.com/dictionary/lexicology). Ayrıca Mehmet Rifat, dilbilim dallarından söz ederken, bu anlamda "sözlükbilim (ya da sözcükbilim)" anlatımını kullanır (Rifat, 2013, s. 97).

[4] "Wordology: 1. The science of developing and organising words relating to a specific subject matter in an informative, easy-to-read and intelligent way. **2.** The art of assimilating and disseminating any information in the written form, in an original and logical manner.

Sözcükbilgisi: 1. Belirli bir konuyla ilgili sözcükleri bilgilendirici, okunması kolay ve akıllı bir şekilde geliştiren ve organize eden bilim. 2. Herhangi bir bilgiyi yazılı ve orijinal ve mantıklı bir şekilde özümleme ve yayma sanatı." (http://www.wordology.co.uk/whatiswordology.htm)

sonuçta ve “gösteren”le özdeş olma olanağı taşır. “Göstergebilim (Semioloji)” ve “Anlambilim (Semantik)” adlandırmalarını aşan bir alandır; çünkü “Dilbilim” de bir sözcüktür ve tanım alanı çeşitli değişiklikler gösterebilmektedir.

Berkeley’in bütün var olanlar yalnızca tikellerse bizlerin genel terimleri nasıl elde ettiğimize ilişkin soruya yanıtı, “Sözcükler, genel düşüncelerin imleri yapılarak genel olurlar” biçimindeki Locke’un yanıtından hareketle, “sözcüğün” nasıl genel olduğuna ilişkin farklı bir yaklaşımla sonuçlanarak: “Ancak görünüşe bakılırsa sözcük, soyut bir ideanın değil, çok sayıda tikel ideanın imi yapılmakla genel olur, ayrım gözetmeksizin bunlardan herhangi birini usa getirir” biçimini alacaktır (Berkeley, 2015, s. 25).

“Sözcük nedir?” sorusuna yanıtımız bir tanım biçiminde ortaya çıkarken Berkeley’den ayrı olarak “sözcük sözcüğünü” de içeren bir özellik taşımaktadır. “Tanım: Sözcük, kendisi de içinde olmak üzere olanaklı tikel idelerin göstergesi olması bakımından tümel olan her nen’dir” (Sarsmaz, 2003, s. 8). Ancak anılan çerçevede net bir biçimde ayrıntılandırılamadığı için algılanması da sağlanamamış sözcüğün neliğinin somut olarak kavranması somut örneklendirmelerden hareketle olanaklı olabilecektir. Somut örneklendirmemizin ilki geometriden seçilmiş olup şöyle dile getirilebilecektir: “Üçgen” sözcüğü denince Eukleides geometrisine göre, iç açıları toplamı 180 derece olan bir geometrik biçim anlaşılmaktadır, ancak üçgenin bu tanımı çerçevesinde düşünüldüğünde bir olanaklı tikel ide olarak iç açıları toplamı 270 derece olan bir üçgenin varlığından da söz edilebilecektir. O da bilindiği gibi Riemann geometrisinde varlığından söz edilebilecek bir üçgendir. Küre üzerinde kutuplardan birbirine dik iki yay ve ekvator çizgisinden oluşan üçgenin 270 derece olduğu açıktır da, iç açıları toplamı 180 dereceden küçük üçgenler tasarlamak da olasıdır bir Lobaçevski geometrisine göre, örneğin içbükey aynalarda…

Geometri ve mantık gibi bilimlerin “ideal varlıklarla” ilgilendiği açıktır. Somut olgusal deney alanı söz konusu olduğunda çeşitli varlıkların deney alanına ilişkin tanımlarının tıpkı Eukleides’in tanımının “yanlışlandığı gibi” yanlışlanacağı “olgusal yeni koşullar” söz konusu olabilmektedir. “Yanlışlayan her yeni bir koşul” ayrı bir biçimde ayrı bir “olanaklı tikel ide” özelliğinde olup, her biri “genele” yaklaşmaya katkı niteliği taşır. Ama burada “genel adlar” Platoncu anlamda “tümeller”le, “kavramlar”la özdeşleşme olanağına kapı aralamaktadır. Bu durum da “nominalizm”le, “kavram realizmi”ni karşıtlaştırmayı değil, özdeşleştirmeyi gerektiren bir bakış açısının ipuçlarını görmemize taban hazırlayacak gibi görünmektedir. Somut varlıkların “Varlık Kitabı”nın

somut sözcükleri sayılması çerçevesinde " 'sözcük' sözcüğünün tanımı"nın "üçgen" sözcüğünün tanımı gibi farklı bir biçimde algılanması bize bu yönde bir ipucu değil de bir tür "kanıt" sunmakta, çeşitli üst anlatıların algılanmasına da taban oluşturmaktadır. Bu tür durumları netleştirmemiz bizlerin "kavram realizmi"nin ve "nominalizm"in tarihini incelememizi gerektirmektedir. Yukarıdaki "yanlışlayan her yeni bir koşul" anlatımımız *Sözcükbilim*'in ilk tümcelerinde karşılığını şu çerçevede bulmaktadır:

> 4. Tümdengelim'e karşı *Novum Organum* adlı yapıtıyla Tümevarım'ı yeni bir düşünme aracı olarak ortaya koyan *Bacon,* tümdengelimin bilineni yinelemekten öteye gidemediğini öne sürmüştür. 5. Sözcükbilim her yeni deneyin tüme varmanın bir aracı olduğunu benimsemekle birlikte, birer olanaklı tikel ide olarak, aynı zamanda 'yanlışlayan koşullar' olabileceğini savunur ki bu *Popper*'ın 'yanlışlanabilirlik kuramı'na yeni bir seçenekle *Platon*'la uzlaşma olanağı sağlar. (Sarsmaz, 2003, s. 7)

Tek tek insanların gelip geçici olması, ama "insanlık"ın bir "kavram" olarak kalıcı olması açısından bakınca "duyusal olan" ve "ideal olan" ilişkisinin anlaşılması çerçevesinde; "insan(birey) – insanlık(kavram)" ve "madde(duyusal olan) –form(ideal olan)" eşsüremliliğinin anlaşılması bizleri Eskiçağ filozoflarının ışığından yoksun bırakmadan gerçeğin(hakikatin) gerçekliğinin anlaşılmasına yaklaştıracaktır.

Araştırmanın Amacı

Çalışmamızın konu başlığı ve bu açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere "Monadoloji" ve "Fenomenoloji" çerçevesinde yeni bir seçenek olarak "Sözcükbilim"in (Wordology) olanağının araştırılması temel amacımız olarak görülmekle birlikte, bu amacın gerçekleşmesinde "Monadoloji" ve "Fenomenoloji"nin genel özelliklerinin de anlaşılıp betimlenmelerini içerecek bir biçimde Leibniz ve Husserl'in özgün metinlerine giderek temellendirilmesi gereği göz önünde bulundurulmuştur.

"Sözcük" sözcüğünün genel yazın ve felsefe tarihi içinde "algılanma" ve "yorumlanma" biçimlerinin anlaşılması ve netleştirilmesinin "monadoloji" ve "fenomenoloji" çerçevesinde araştırılarak, "dünyagörüşsel değil" de bilimsel açıdan "Sözcükbilim"in olanağının "İnsan-varlıkbilgisel" (Antropontolojik) tutumlar da göz önünde bulundurularak değerlendirilmesine taban oluşturmak tezimizin temel sorunsalıdır.

Araştırmanın Önemi

Bu yönde tezimizin "Monadoloji", "Fenomenoloji", "Antropontoloji" gibi yöntembilimsel yaklaşımlara "Wordology" çerçevesinde katkı sunarak felsefe içinde "hakikat arayışı"ndaki bakış açısı çokluğunda arada olan insanın duruşuna küçük de olsa bir tür köprü oluşturacağı anlaşılacaktır.

Yöntem

Tezimizin kuramsal çerçevesi yöntembilimsel yaklaşımlar olarak "Monadolojik", "Fenomenolojik", "Antropontolojik" yaklaşım çerçevelerinden oluşan "Sözcükbilimsel" bağlantılara dayalı çoğul ve eklektik bir bakış açısıdır, denebilir. Bu yönde izleyeceğimiz yöntem *Sözcükbilim*(2003) adlı yapıtımızdaki varsayımsal, temellendirilmemiş ve sorgulanamamış öğeleri saptayıp dünyagörüşsel öğeleri ayıklayıp, felsefi "refleksif bir duruşla" yanlışlanabilirlik açısından değerlendirmek ve sonuca ulaşmak olarak saptanmıştır.

Bu bağlamda Tagore'un: "Söz, işe 'Boşluğumdan utanıyorum' dedi. İş, söze: 'Seni gördüğüm zaman ne kadar hiç olduğumu anlıyorum' dedi" (Tagore, 1961, 22) dizelerinin anlamını farklı boyutlarda çözümlemeye çalışmamızın konuyu belirginleştirmemize katkı sağlayacağı açıktır. Bu yönde "Sözcükbilim'in Olanağı"nı araştırma sürecimizin ilk durağı olarak kendisinde kimi ipuçları bulduğumuz Nermi Uygur'un, –hem "dil" hem "kuramsal çerçevemiz" açısından–*Dilin Gücü* (2015) ve *Kuram-Eylem Bağlamı / Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi* (2012) adlı yapıtlarını değerlendirmemiz öncelikli ve kaçınılmaz görevlerimizden biri olarak görülmektedir. "Kuram"ın "söz"e, "eylem'"in "iş"e karşılık gelmesi bu konuda değerlendirme yapmamızı zorunlu kılmaktadır.

2. BÖLÜM

NERMİ UYGUR VE ANLAMIN ANLAMI

Nermi Uygur, *Dilin Gücü* adlı yapıtının 'Sunuş' yazısında: "Yönü, amacı, kapsamı, başarısı ne olursa olsun, insanın yürüdüğü görünür-görünmez tüm yollar dilden geçer" der. Buradaki "görünür-görünmez tüm yollar" anlatımı dikkat çekicidir. Ona göre çepeçevre insan varoluşunun ana koşulu olarak görülür dil (Uygur, 2005, s. 7). Yapıtını "dili dile getirmeye yönelik bir dil yapıtı" olarak sunar; bu çaba bizim "sözcükbilimi" sözcükle çözme çabamızla benzerlik taşır. "Dil nedir?" sorusundan kendisini kurtaramamış olduğuna değinir.

İnsanın ortak özelliğinin "akıl" olduğunu düşünse de, insanların dilsiz olamadığından hareketle insanın öbür adının "konuşan" olması gerektiği sonucuna ulaşır Uygur. Ayrıca "dilin bir soyutlama" olduğunu saptadıktan sonra, "anadili olmayan" tek bir topluluk bile bulunmadığını, genel olarak dil dendi mi "anadili" anlamak gerektiğini belirler (Uygur, 2015,s. 9-13). Ona göre sözcükler anlatılmak istenene yetmemektedir ve bu bağlamda bir İngiliz ozan dostunun da İngilizce yarım milyona yakın sözcük içerse de sözcüklerin yetersizliğinden yakındığından söz eder (Uygur, 2015, s. 15). Bu durum yukarıda andığımız Tagore'un, "Söz, işe 'Boşluğumdan utanıyorum' dedi. İş, söze: 'Seni gördüğüm zaman ne kadar hiç olduğumu anlıyorum' dedi" sözünü anımsatır. Dilin güçlü olduğunu, Tanrı olduğunu söylememiştir Nermi Uygur, ama dilin çok eskiden Tanrı'yla bir tutulduğunu ve bir zamanlar Hindistan'da "Söz"ün bir Tanrı sayıldığını belirtir. Hintlilerin "Vak" dedikleri "Söz"e, "Dil"e, "Konuşma"ya tanrıların tanrısı gözüyle baktıklarına değinir. Bir Hint kalıntısında yer alan şu sözü anması anlamlıdır: "Bütün tanrılar Söze bağlıdır, hayvanlar da insanlar da, bütün yaratıklar Söze dayanır. Söz gelip geçmeyendir, hep varolan yasanın ilk doğurduğu Sözdür, Veda'ların anasıdır Söz, tanrıların dünyasının kilit taşıdır" (Uygur, 2015, s. 19-20). Uygur, Tanrı inançlarını paylaşmasa da dilin gücünü görüp anlamada Hintlilerin gösterdiği bu inceliğe hayran olduğunu belirtir. Andığımız Tagore'un sözü bu anlamıyla Hintli olmasıyla ilişkilendirilerek de yorumlanabilecektir. Sözcükleri işe

karıştırmadan bildiğimiz birçok şey olduğunu da yadsımamaktadır. Eylemle dil arasındaki ilişkiyi, "Konuşmayı kesin, iş durur" biçiminde özetler. Uygur, ozanın dildavranışındaki aykırılıkları, dildeki gizli olanakları verimlendirmek üzere girişilmiş olan denemeler sayarak önemli bir noktaya değinir (Uygur, 2015, s. 23). Ozan *Sözcükbilim*'in temel tezlerinden biri olan sözcüklerin anlamının sınırlandırılamayacağına ilişkin yeni anlam olanakları yaratması bakımından Uygur'un deyimiyle "dilin gizli olanakları"nı açığa çıkarmış olmaktadır.

"Söz" ile "gelecek" arasında kurulan bu ilişkide zamanı yenme çabası söz konusudur. Söz vermedeki "beklenilmeyen durumları", "yanlışlayan koşullarla" ilişkilendirmemiz Uygur'un "etik" duruşunu "bilimsel" alana uyarlama çabası olarak da görülebilecektir (Uygur, 2015, s. 29).

Uygur "çeviri"yle uğraşmasını da dil olayını aydınlatıp araştırma çabasına bağlar. "Dil" dediğimiz şeyin kendisi de bir bakıma "çeviri"dir ona göre (Uygur, 2015, s. 35). Aynı dil içinde çevirinin olabileceğinden de söz eder. Bir dilden yapılan çevirileri de bu anlamda "çevirinin çevirisi" saymaktadır Uygur. Tıpkı bizim Platon'un "mağara benzetmesindeki" mağara duvarındaki gölgeyi "gölgenin gölgesi" saymamız gibi (Bkz. Şekil 3. 2). Bu yüzden ona göre "Her dil, dile getirdiği şeylerin çevirisidir, dile getirilenler dile çevrilenlerdir" (Uygur, 2015, s. 37). Bu anlamıyla "dili", "çevirdiklerinin toplamı" sayması; bizim "Varlık"ı, "varolanların toplamı" saymamızla ilişkilendirilebilir. "Bu anlamıyla çeviri, dil olmayan bir şeyin dil ortamına aktarılmasıdır" demesi "var olanların", "Varlık" olması olanağının sorgulanmasına dönüşebilecektir. Ona göre dil, çeviri olmasaydı, özel varlığını yitirmiş olurdu. Bu anlamıyla "dil"in çevirmekle, varlığı insan için belirgin kıldığını savunur. Diğer bir deyişle dil, çeviriciliğiyle varlığı insana açmaktadır Uygur'a göre (Uygur, 2015, s. 38).

Uygur'un "Dile-çeviriler varlığa sokulma yollarıdır" sözü bu açıdan ayrı bir önem taşır. Her dil çevirisini varlığa ilişkin bir yönelme olanağı olarak gören Uygur'un bu yaklaşımı şair İlhan Berk'in "*Adlandırılmayan Yoktur*"[5] aforizmasıyla da ilişkilendirilebilecek bir özellik taşımaktadır (Berk, 2006, s. 12). Ona göre sözler ve ses düzenleri çevrildikleri dilce yorumlanmaktadırlar ve yorumun da yorumlanan şeye bağlı olsa da ayrı bir gerçekliği vardır. Buradan hareketle insanın özünün çevirmeye dayandığı ve dilin çeviriden başka bir şey olmadığı sonucuna varmaz. "İnsanın özü

[5] Berk, aynı adlı yapıtına Wittgenstein'dan yaptığı, "Felsefenin aslında *şiir olarak kurulması* gerekir" biçimindeki önalıntıyla başlar.

diye bir şey var mı, ne bileyim ben" deyişinde bir ironi sezilir. "Çeviri" sözcüğünü –Uygur 'sözünü' der– eğilimli olduğu gibi genişleterek kullanmaktan yanadır. Bu durumda yalnızca insanın değil, hayvanların da, canlıların da belli bir anlamda çevirici olduklarının ileri sürülebileceğini belirtir. Bu tutum bizim "sözcükbilimsel çerçevede" "sözcükleri" tek anlamlı ve tek tanımlı olarak kullanmamamızla benzeşir. Yine de 'çevirici' olmanın insanı insan kılan niteliklerden biri olduğunu yadsımaz Uygur. Ona göre dil yalnızca dış dünyadaki varolanların çevirisi değil, varolmasını istediklerimizin, tasarladıklarımızın da çevirisidir (Uygur, 2015, s. 40).

"Konuşma"nın tanımının da salt bilgi aktarmayla sınırlanmasına karşı çıkar Nermi Uygur benzer bir tutumla (Uygur, 2015, s. 44). Konuşmayı bilgiyle bir tutmak onun sormak, paylamak, değerlendirmek, buyurmak gibi görevlerini görmemektir. Gevezeliği sevmese de "dolu" konuşmaların ille de bilgi vermesi gerektiğini düşünmeyi saçma bulur. Varlığı, ne biçimine ne de içeriğine bağlı olan bir "konuşma"dan söz etmek ister ve "salt konuşma" der ona, "salt us" kavramını ürettiği gibi Kant'ın. Uygur, "salt konuşma"yı "içgüdü"ye bağlamak istese de, içgüdünün değişik tanımları olduğunu düşünerek vazgeçer bundan (Uygur, 2015, s. 47).

Çeşitli adlandırmalara karşı çıkmasa da 20. yüzyıla "Anlam Çağı" adlandırmasını uygun gören Nermi Uygur, 20. yüzyılda anlam konusundaki incelemelerin öncesiz-benzersiz bir atılışla ortaya çıktığını belirtir (Uygur, 2015, s. 51). Hangi varlık alanını incelerse incelesin bilim adamları anlamla uğraşmakta, filozoflar da "anlamın anlamı"nın ne olduğunu sorgulamaktadır ona göre.

Eskilerin "anlam" derken –"güzelliğin anlamı", "iyiliğin anlamı" gibi– tanrısal bir kaynak tasarladığına değinen Uygur, Platon'un "idea"sına benzer bir şeye inandıklarından söz eder. Ona göre 20. yüzyılın başarısı anlamı "yukarıda" değil; asıl olduğu yerde aramasında yatmaktadır (Uygur, 2015, s. 52). Ona göre anlamın asıl yeri "dil" olarak konumlanır. " 'Anlam'ın aslında bir sözcük olduğunu, bu sözcüğün çeşitli 'anlamlara' çekilebileceğini; (…)" öğrendiğimizden söz eder (Uygur, 2015, s. 53). Anlamın anlaşılmasını çıkmaza sokanlar dilciler ve dil-filozofları olup, Uygur'a göre bunun nedeni hepsinin kötü bir alışkanlığın etkisiyle "anlamın anlamı"nı tek bir anlam içine kapamak istemeleridir. Bu yönüyle Uygur'un *"Sözcükbilim"*in temel savlarıyla uzlaşan bir yaklaşımı "deneme"ye ilişkin bir boyutta yansıttığı belirlenebilecektir. Uygur'un söz ettiği dilci ve dil-filozoflarının anlamın anlamını tek bir anlam içine kapatmak istemelerinin nedeni yalınlaştırma alışkanlığının kurbanı olmalarıdır.

Yalınlığın başarısını yadsımasa da, insanın her zaman kendini yalınlığa bırakmasını zararlı bulur Uygur.

Nermi Uygur, "Tek sözcük-tek anlam" ilkesinden hareketle, "Anlam sözcüğünün anlamı şudur" türünden bir saptamaya takılıp kalmaya karşı çıkar; çünkü ona göre "tek sözcük-tek anlam" ilkesi dilin gerçekliğine uygun düşmemektedir. Uygur; yapma-özel bir dil olarak "tek sözcük - tek anlam" ilkesinin matematikte gerektiği gibi uygulandığını düşünmektedir; ama bu çalışmamızın "giriş" bölümünde kısmen açıkladığımız üzere gerek Eukleides, gerek Riemann, gerekse de Lobaçevski geometrilerinde "üçgen"in ayrı ayrı tanımlandığı da açıktır.[6]*Sözcükbilim*'de yer alan şu tümcelerimizi anımsamamız konuyu netleştirmemize yardımcı olacak gibi görünmektedir:

> C.16. Soru: *Sözcük* nedir? 17. Tanım: Sözcük, kendisi de içinde olmak üzere olanaklı tikel idelerin göstergesi olması bakımından tümel olan her nen'dir. 18. Bu durumda, söz ettiğimiz çerçevede, net bir biçimde ayrıntılandırılamamış ve bu yüzden algılanması sağlanamamış sözcük'ün neliğinin somut olarak kavranmasını sağlamak için somut örneklendirmelerden başlamamız kaçınılmaz bir görev olmaktadır. 19. Üçgen sözcüğü denince *Eukleides* geometrisine göre, iç açıları toplamı 180 derece olangeometrik bir biçim anlaşılmaktadır. 20. Ama yukarıdaki tanım çerçevesinde düşünüldüğünde, bir olanaklı tikel ide olarak, iç açıları toplamı 270 derece olan bir üçgenin varlığından da söz edilebilecektir. 21. Bu da bilindiği üzere *Riemann* geometrisinde varlığından söz edilebilen bir üçgendir. 22. Kuzey kutbundan ekvatora uzanan birbirine dik iki çizgiyle birlikte ekvator çizgisinin kesişmesi sonucu oluşan bu üçgen bir olanaklı tikel ide olarak üçgen sözcüğünün tanımının sınırlanamayacağını kanıtlar. (Sarsmaz, 2003, s. 8)

Nermi Uygur, yapma-özel diller dışında genellikle dillerdeki sözcüklerin birden çok anlama açık olduğuna değinir (Uygur, 2015, s. 53). Bizim "sözcük" sözcüğünün tek bir anlamı olmadığını dile getirmemizde olduğu gibi; "anlam" sözcüğünün "anlamının" tekleştirilmesine karşı çıkar. Bu açıdan da "sözcük" sözcüğünün tek bir anlamda yorumlanmaması gerektiğine ilişkin *Sözcükbilim*'deki görüşlerimizi anımsamamızda yarar vardır:

> D.37. Önerme: Sözcük sözcüğü de olanaklı tikel idelerin göstergesi olması bakımından tümeldir. 38. *Berkeley* bu konuda ayrıntıya inememiştir. 39. Sözcük deyince, konuşurken ve yazarken kullandığımız sözcükler mi anlaşılmalıdır yalnızca? 40. Nasıl ki üçgen deyince yalnızca *Eukleides*'in üçgeniyle yetinmeyip, *Riemann*'ın üçgenini de kastedebiliyoruz; sözcük deyince de yalnızca konuşurken

[6] Bkz. Kökcü, A. (2017). Euclid Dışı Geometrilerin Matematik Tarihi ve Felsefedeki Yeri. *Özne*, 27 içinde. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

> ve yazarken kullandığımız sözcükleri kastetmemiz elbette ki kendimizi sınırlamak olacaktır. 41. Bir olanaklı tikel ide olarak şu gördüğümüz ağaç'ın, kalem'in, çocuk'un, adam'ın, kadın'ın v.b. birer sözcük olduklarını söyleyemez miyiz? 42. Yazdığımız bu on iki sözcük yan yana gelince bu anlamlı tümceyi oluşturmuştur. 43. Elbette ki yan yana gelen "üç kişi" de anlamlı ya da anlamsız bir birlikteliği, bir tümceyi oluşturabilecektir. 44. Yazdığımız ya da konuştuğumuz sözcükler biz insanların kullandığı sözcüklerdir. 45. Ya biz insanlar kimin kullandığı sözcükleriz? 46. Doğa'nın mı, Tanrı'nın mı? 47. Bunu Doğa ve Tanrı sözcüklerinin tanımlarını yapma çabamızla belirleyebileceğiz. 48. Çünkü sözcükbilim olmadan hiçbir bilim olamaz. 49. Çünkü her türlü bilimsel ya da felsefi önerme iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış bir tanımlama etkinliği olarak tanımlanabilir. (Sarsmaz, 2003, 10)

Uygur'un anlamın çokanlamlılığı üzerinde somut bir izlenim oluşturma çabası önemlidir (2015, s. 54). Bu yönde "masa" sözcüğünün anlamının, "üstünde şu satırları yazdığımız tahtadan yükselti" olduğunu belirtir. Diğer bir deyişle ona göre, "bir sözcüğün kaplamına da o sözcüğün anlamı" denilmektedir. Anlamın bir diğer tanımı da, "bir sözlükte rasgele bir sözcüğün karşısında okuduklarımız" olarak sunulur. Bir sözcükle gösterilen şeyin yararı da onun "anlamı" anlamında kullanılmaktadır. Uygur'un anlamın çeşitli anlamlarına ilişkin "bilimci" ya da "eğitimci" kaygılarla yapılan sınıflandırmaların ancak belli bir doğruluğa hak kazandıklarını belirtmesi dikkat çekicidir; "Sözlükçüler sözcüklerden önce değil sonra gelir" demesi de önemlidir bu bağlamda (Uygur, 2015, s. 55). Bu durum bizim sözlükbilim *(lexicology)* ve sözcükbilim*(wordology)* ayrımını vurgulamamızın anlamsız olmadığını göstermektedir aynı zamanda.

Anlamın anlamıyla başa çıkmak için Uygur, tüm gerçekliğinde dili izlemek gerektiğini düşünür. Ama "dil"in "anlam" kadar "anlamsızlığın" da ortamı olduğunu belirtir. Bu yönde, "Hava, demirden ağırdır" önermesini örnek vererek onun anlamsız değil, yanlış olduğunu belirtir. Ortamından koparılan, bütün kullanış ilineklerinden soyutlanan bir sözcüğün ne anlamlı ne de anlamsız olduğunu belirtirken, onun bir sözcük olmadığını söyleyebileceğimiz kanısındadır. Şu örneği anması ilginçtir: "Üçün karekökü inledi dün gece diş ağrısından." Ama dil kurallarından ayrılmadıkça dilce kuruluşların çoğunun birşey söylediğini ve anlamlı olduklarını düşünür (Uygur, 2015, s. 57). Diğer yandan delinin söz kargaşasında bilgelik arayanın boşuna zaman yitireceğini de belirtir (Uygur, 2015, s. 56).

Nermi Uygur, "Dildeki Felsefe" başlıklı yazısında felsefe ile dünyagörüşünün eşanlamlı uğraşılar olmadığını belirtir temelde. Felsefenin yerini dünyagörüşlerinin ötesinde görür. Ancak dil incelemelerinin açtığı yoldan yürüyerek bir sözcük kurup

görme olanaklarını açığa vurmaktan da söz eder. Her dilin varlığı yapılışında kendince düzenlemesinden hareketle bir dünya kavrayışı oluşturduğunu ve bu kavrayışın dilden dile değiştiğini saptar (Uygur, 2015, s. 82). Ona göre dünyadaki bir gerçeklik bölgesinde bir dilin "var" dediği, "varettiği" bir düzen, başka bir dilinkiyle özdeş değildir (Uygur, 2015, s. 82). Bu durumu "hayvan" kavramının Almanca ve Türkçe türlerinin anlaşılma biçimini sergileyerek ortaya koyar. Türkçede "böcek" diye adlandırılana "hayvan" ya da "hayvancık" deyip geçtiğini anımsatır bir Almanın.

Her dilin bilim öncesinde bölge bölge varlığı bildiğini ve bu bilişinin bir tür "varlık-bilimi" olduğundan söz eder; ama bu bilmenin bir dünyagörüşü olmadığını belirtir (Uygur, 2015, s. 83). Ama yine de aynı dilde pragmatizm, empirizm, pozitivizm gibi ayrı "izm"ler, dünyagörüşleri bulunabilmektedir. Her dile özgü bir dünyagörüşü bulunduğunu düşünmez yine de. Ayrı ayrı "varlık-bilimleri" ayrı gelişim dönemlerinde aynı dil içinde olabilir ona göre ve her birinin ayrı bir "sözcük gömüsü" olabileceğini de belirtir (Uygur, 2015, s. 84).

Eski Türklerde evrendeki her şeyin "canlı" olarak yorumlanmasından dolayı, bugün de "güneşin doğuşundan" söz ediyor oluşumuza değinmesi dikkat çekicidir (Uygur, 2015, s. 84). "Oysa bugün çocuklar bile güneşin 'doğmadığını' bilir" der bu bağlamda. Demek ki sözcükbilimsel bağlamımızda "canlı"nın tanımını ve anlamını da ayrı bir biçimde yorumlamamızın bir sakıncası olmayacaktır.

Uygur'un "Dilin sınırı ile düşünmenin sınırı arasında ne gibi bir örtüşme vardır?" sorusunu sorması bu anlamda önemlidir. Bu soruya bir çırpıda yanıt verme gücünün olmadığını bilse de, "dilsiz düşünme olanağının" olmadığının ayrımındadır aynı zamanda. Bu yüzden, "Sözcükler ortamından ötede hiçbir düşüncem yok" der. Doğru düşünmenin sözcüklerin yarattığı çağrışımların çekiciliğinden kurtulması gerektiğini belirtmesi de ayrı bir önem kazanmaktadır burada (Uygur, 2015, s. 85). Uygur, "sözcüklerin düşünmeyi güttüğü" savını Almanca 'Geist' sözcüğünün çokanlamlı kullanımından hareketle gerekçelendirmeye çalışır.[7] "Geist" sözcüğünün Alman düşüncesine getirdiği varsıllık yanında, kimi karanlık Alman felsefelerinin doğmasına yol açtığını belirtmeden geçmez (Uygur, 2015, s. 85).

Yine de dilin düşünmeyi etkilediğini yadsımaz Uygur. Ona göre düşünmenin aktığı yol dilimizin çizdiği yoldur. Uygur araştırmanın düşünme, düşünmenin de bir konuşma

[7] Geist; akıl, zekâ, anlayış, can, ruh, cisimsel olmayan varlık, töz v.b. anlamları yanında ondan türetilen birçok sözcükle birlikte, ister kişisel, ister toplumsal olsun 'kültür' gibi şeyleri de gösterir Uygur'a göre.

olduğuna inandığını belirtir (Uygur, 2005, s. 86). Örneğin Çincedeki nesneyle özne bağlılığındaki ayrılıktan hareketle her dildeki dünyanın aynı dünya olmadığı sonucuna ulaşan Uygur, bu ayrılıkların felsefi anlamda ayrı "dünyagörüşleri"ne neden olup olmayacağının tartışılmasının verimli bir konu olduğunu düşünür.

2.1 Adlandırmanın Önemi

Nermi Uygur "adlandırmanın önemini" eski bir Mısır öyküsünü anarak vurgulamak ister. Bu öyküde ünlü büyücü İsis'i ağılı bir yılan sokmuştur, İsis acıdan kıvranmaktadır ve çokadlı Güneş Tanrı Re'ye; "Bana adını söyle ki bu ağıdan arınayım" diye yalvarmış ve Tanrı'nın adını bağışlamasıyla İsis ölümden kurtulmuştur. Bu öykünün yazıldığı günden bu güne tanrı anlayışlarımız değişse de bir yönünün doğruluğundan bir şey yitirmediğini düşünür Uygur ve düşüncesini şöyle dile getirir: "Adlarla donanmadan, adlandırma başarılarını kuşaktan kuşağa aktarmadan yeryüzünün bin bir tehlikesi içinde barınamaz insan." Bu çerçevede insanı hayvandan ayıran temel belirlenimlerden biri olarak dilin açtığı uçurumu görür (Uygur, 2015, s. 88).

Uygur adlarına dayanarak nesneleri yaşamamızın buyruğuna aldığımızı belirler. "Bizi nesnelere, nesneleri bize bağlayan bağlar adlardan geçer" sözüyle özetler bu durumu. "İle", "bazı", "değil" gibi sözcüklerin işlevine de değinir. Bu durum dilin görevinin yalnızca nesneleri adlandırmak olmadığını da gösterir. Ona göre dil, insanla nesneden başka, insanla insanı da bir arada tutan "ortam" olarak görülür. Dil, böylece, beni ben, seni sen kılan öncedir ona göre (Uygur, 2015, s. 90-91). Martin Buber'in insanı "diyalog varlığı" olarak tanımlamasına değinir bu yüzden. Uygur dilin gücünün gerçekleştirdiklerinde dışlaştığını vurgular. "İnsanın dünyasında" ne varsa hep dilin gerçekleştirdikleriyle başarılmıştır ona göre. İnsan, dil ve kültürün varlıklarının birbirlerine bağlılığını, biri var olmadan öbürlerinin var olmayan temel gerçekler olduğunu vurgulamasının "insan-varlıkbilgisel"(antropontolojik)[8] bir bakışın ipuçlarını sunduğu da dikkate değer görülmektedir (Uygur, 2015, s. 92).

Uygur'un "dilin" insan-olmanın en büyük buluşu olduğunu öne sürmesi önemli, dilin bulunuşundan önce yaşamış atalarımıza tam anlamıyla insan olarak bakamayacağımızı söylemesi de anlamlıdır. İnsanoğlunun belki bizim bugünkü dil kavramımızın dışında hem türdeş hem de türdeş olmayan varlıklarla bildirişmeyi

[8] Bu konuda bkz. Betül Çotuksöken (2016). *Felsefede Antropontolojik Yöntem, Yeditepe'de Felsefe, Özel Sayı* içinde.İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınevi.

sağlayan yepyeni bir araç da bulabileceği varsayımından da söz eden Uygur'un yine de insanı dilsiz tasarlayamadığını söylemesi de belirleyicidir burada. Bu yönüyle, "Çeşitli kılıklara bürünse de dil insana yapışıktır" ona göre. Kutsal kitapların, "Başlangıçta Söz Vardı" savının doğruluğunun salt dince belirttiklerine dayanmadığını, dilin insana Tanrı vergisi olduğunu, tek tek şeylerin adını insana öğretenin Tanrı olduğunu belirleyerek açıklayabilen Uygur; zamanca da varoluşça da insan olmanın başlangıcında söz olduğunu belirtmeden geçmemektedir (Uygur, 2015, s. 93).

Binbir çeşit susma olduğunu; ama susmaların anlamının konuşmada olduğunu saptayan Nermi Uygur, konuşma olmasaydı susma diye bir şeyin olamayacağını belirtmesiyle "karşıtların birliği"nden söz etmektedir. Ayrıca asıl sorunun "konuşmak" olduğunu vurgular. Karşıtlara olan tuhaf düşkünlüğümüzün eleştirisini de yapar, bu arada karşıtlarla oynamaktan düşünmeyi unuttuğumuza işaret eder. Kötü düşünme alışkanlıklarımızdan kurtulmamızı istemektedir sanki; ama "evren"i, "doğa"yı gerçekte susan bir bütünlük olarak görmeyi doğru bulmamaktadır. Ancak konuşan bir varlığın susmasından söz edebileceğimizi belirtir. Doğada, evrende bir susma durumundan söz etmenin benzetmeli bir düşünüş olacağı sonucuna varır ve bunu anladığını belirtirken ozan ve din adamının duygularını aktarmalarıyla ilişkilendirir konuyu.[9]

Gerçekliğe uymadığı için evrenin sususuna ilişkin ozanca duygusunun pek uzun sürmediğini belirtir Nermi Uygur. Konuşabilen bir seyirci olmaması durumunda evrenin susmasından kimsenin haberi olmayacağını düşünür. Hayvanın sustuğunu söylemenin de konuştuğu varsayımıyla olanaklı olacağını belirtir (Uygur, 2015, s. 96). Konuşması olanaklı olmayan varlıkların susmasından söz etmenin de benzetmeli bir düşünüşün ürünü olacağı kanısındadır. "Toplar ne kadar konuşursa hayvanlar da o kadar konuşur" derken "konuşma"dan neyi anlamak gerektiğini ya da "konuşma"nın "tanım ya da anlamı"nı ne anlamda sınırladığını açıklamış olmaktadır. "Konuşma"yı insan olmanın koşulu sayarken Uygur, bizim sözcükbilimsel çerçevede "Varlık'ın konuşması"ndan söz etmemizi ne boyutta değerlendirir bilemesek de, "İnsanın benzetmesiyle varlığın

[9] Burada Wordsworth, Lamartine, Goethe, Laotse örnekleriyle doğayla duygudaşlık sağlama çabalarına değinen Nermi Uygur, ozanın benzetmeleriyle doğa gerçekliklerini açığa koymadığını, yeni bir gerçeklik yarattığını dile getirmektedir. "Laotse'nin Tao'su, evren, o 'susan bütün' o susmadaki yüce güzellik de bana ozanca bir deyiş gibi geliyor" derken bu deyişin doğru bir yanı olduğunu da yadsımaz (Uygur, 2015, 95). Lao Tsu'da susma ve eylemsizlik ilişkisine bağlı bir varlık-yokluk sorunu da vardır. Bilindiği üzere, "bir testi yaparsın / çamurdan / içindeki boşluktur / onu yararlı kılan" demiştir Lao Tsu (Ecevit, 1976, 93). Bu çerçevede Taoculuğun kurucusu olan Lao Tsu'nun bir tür "nihilist ontoloji" sunduğu görülebilecektir. "Varlık" ve "Yokluk" kavramları özdeştir onda. "Bu evrende derviş yoktur, hak ermişi yoktur. Olsa bile o, ermişlik katına erişmişse yok olmuş demektir" (Ecevit, 1976, 139) diyen Mevlana'daki tasavvufçu tavra yakın bir "teizmdir" burada söz konusu olan.

benzetmesi nasıl ilişkilendirilebilecektir?" sorusunu deneme düzeyinde sormakla yetinmemiz gerekmektedir şimdilik.

Ama Uygur, susmayla konuşmanın içiçeliğinden de söz eder bu arada (Uygur, 2015, s. 97).[10] "Her susma bir konuşmaya göre susma olmaktadır" ona göre. Susmayı kavramak için onu yok etmek zorunda olduğumuzu söylemesi bir çelişki olmamaktadır bu yüzden. Uygur, çoğu işte olduğu gibi burada da görünüşe aldanmamak gerektiğini söylerken, olayların zedelenmemesi için olayları istediğimiz gibi değil olduğu gibi görmeye çalışmamız gerektiğini belirtirken etik bir felsefi tutum sergilemektedir yine de (Uygur 2015, s. 98). Türk mutasavvıflarının mistik denemelerine "kelamsız sohbet" demelerini anarken, konuşmanın tadını arttırmak için bu yasaklardan daha güzel bir buluş düşünmediğini de belirtirken içten bir tutum sergilemektedir ayrıca. Her Pythagorasçı'nın beş yıl susmakla işe başladığını, bu eleme sınavını aşamayanların çıraklıktan kurtulamadığını, öğretinin bilgece sözlerini dinleme hakkı kazanamadığını anması da ilginçtir (Uygur, 2015, s. 100). Plutarkhos'un, "Gerektiğinde susmak bir bilgelik belirtisidir" sözünü alıntılaması da bu bağlamda iyi bir özet niteliği taşımaktadır (Uygur, 2015, s. 103).

"Konuşmak da susmak da bir sanattır" sözü bir "özdeyiş" gibidir Nermi Uygur'un (Uygur, 2015, s. 103). Konuşmasıyla bir şey söyleyenin susmasıyla da bir şey söyleyebileceğini söylemesi, "söylemeye" yeni bir anlam yüklemesi açısından bizim sözcükbilimsel tavrımızla ayrı bir yakınlığın göstergesi niteliğindedir. (Uygur, 2015, s. 103)

2.2 Kuram ve Eylem'in Işığıyla

"Kuram-Eylem Bağlamı"(2012) adlı yapıtı "Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi" alt başlığıyla yayımlanan; pek çok felsefe konusunun ancak "kuram ile eylem" ışığında işlenebileceği görüşünde olan Nermi Uygur'un bu tavrını göz önünde bulundurmadan konumuza yaklaşma riskini göze alamadığımızı belirtmemizin yanlış olmayacağı kanısındayız. (Uygur, 2012, s. 12). Uygur'un belirleyici tavrı bir kavram olarak "kuram" ile bir kavram olarak "eylem"i dilsel-kavramsal-semantik-mantıksal bakımlardan bir çözümleme yöntemiyle belirginleştirme çabası olarak görülebilir. Bu çerçevede dilsel-

[10] Burada, Uygur'un "susma"yı hiçlikle özdeşleştirmesi gibi Heidegger'in "korku"yu "hiçlik"le ilişkilendirmesinin "değilleme"yle ilişkisi ayrı bir tartışma konusudur. Bu konuda bkz. Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?* (Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

kavramsal bir bilinçlenme çabası söz konusudur. Ancak uyguladığı çözümleme yönteminin ontolojik ve metafizik bir çözümleme olmadığını dile getirir. “Kuram ve eylem kavram bağının anlam ve önem kazandığı her yöreyi, çok kez birbirine dolanan her dilsel planı birden göz önünde bulunduran” felsefece bir çözümlemedir Uygur’un yapmak istediği (Uygur, 2012, s. 14). Ama bu felsefece çözümlemenin dilsel izler sürmeden gerçekleştirilemeyeceğini düşünür. Ona göre kavramlar başka ortamlarda, başka zaman ve yerlerde birbirinden az çok ayrı dillerin tarih ve kültürlerin izini taşısalar da felsefenin zaman-uzay boyutlarından sıyırarak genel ve mantıksal olarak çözümlediği odaklar olarak sunulur (Uygur, 2012, s. 15).

Uygur, çözümleyici felsefenin yetkinliğine ayrı dillerin kılavuzluğunda varılmış saptamaların birleştirilmesiyle ulaşılabileceğini düşünse de Türkçe felsefeye katkı yapma amacındadır. Kuram-eylem ilişkilerinin gerek Hukuk, gerek Politika Bilimi, gerek Sosyolojinin kavramlarının bulanıklıktan kurtulmaları için inceleme konusu yapılmasının yararlı olacağı kanısındadır. Bunlara belli açılardan Ekonomi, Psikoloji, Antropoloji, Planlama ve Kibernetik’i de ekler. Çeşitli filozofların kuram-eylem bağlamındaki görüşlerini değerlendirip eleştirme amacı da olmadığını belirten Uygur; amacını felsefi çözümlemeyle sınırlamaktadır. Felsefi çözümlemenin bir kesinlik arayışı olmadığını, bir “uzanış” olduğunu imler ve “doğru” ile “kesin”in özdeşliğini yadsır; ayrıca ulaştırdığı aşamaları “en son durak” saymaz. Kavram anlamlarındaki derinleşme ötesi uzanışların da nesnel bir katkısı olmayacağını düşünür (Uygur, 2012, s. 18). Uygur, *Kuram-Eylem Bağlamı*’nın birinci kısmının “kuram ile eylem” kavramının yapısal kuruluşuna farklı açılardan yaklaşmayı denediğini; ikinci kısmının ise ilk kısmın aydınlığından yararlanarak bilgi, ideoloji, değer, din, sanat, eğitim gibi kimi kavramlara ilişkin soru ve yanıtlarla yoğrulduğunu belirtir (Uygur, 2012, s. 19).

Günlük yaşamda “eylem” kavramı yerine “iş”in de benzer anlamda kullanıldığına değinen Uygur, söz ve kuram arasında da benzer bir ilişki olduğunu düşünür. Bu, söz ile kuram, iş ile eylem arasında da bir anlam eşitliğini savunduğu anlamına gelmemektedir. Anlamca örtüşmedir vurguladığı (Uygur, 2012, s. 23-24). Diğer yandan “söz ve iş”in “kuram ve eylem”le anlatılan şeylerin tümünü değil bir kısmını yansıttığını savunur (Uygur, 2012, s. 25). Kuram ve eylemi anlamak için söz ve işi felsefe tezgâhına koymak gerekmektedir ona göre. Bu yönde söz ve iş bağlantısını; bağdaşmazlık, birbirinin-yerini-tutma ve alış-veriş öbeklerinde özetlemek ister. “Lafla peynir gemisi yürümez” sözünde işin ön plana çıkarıldığına değinir ve söz ile iş ilişkisindeki bağdaşmazlığın dilimizde iş yönünde ağır bastığını vurgular (Uygur, 2012, s. 27). Ama hiçbir çelişmeye yol açmadan iş karşısında sözün de ağır bastığını

tasarlayabileceğimizi düşünür ve bu yönde “dil, kılıçtan çabuk öldürür”, “dil kılıçtan keskindir” gibi atasözlerini örnek verir. Birbirinin-yerini-tutma durumunda ise söz bir bakıma iş, iş bir bakıma söz olabilmektedir. Bunu “konuşmak”la konuşma işini yapıyor olmamızla ilişkilendirir. Sözle –suçlarken, küfrederken v.b.– beğenilen ya da yerilen bir iş yapılmış olunur. Suçlama işi ancak konuşarak yapılmaktadır. Dille yerine getirilen birçok iş vardır bu bağlamda. İşin söz olmasını da ele alır Uygur. Yaptığımız işle başkalarına bir şey söylemiş olduğumuzdan da söz etmektedir. Bunu, “eğretilemeli bir anlamda da olsa, iş bir bakıma dildir öyleyse” diye açıklar. Bu durumda da bizim “eğretilemeli anlamda” değil, gerçek anlamda “iş”in “söz” olduğunu sözcükbilimin mantığıyla savunmamızın doğal olduğu söylenebilecektir. Olay ve olguların “Varlığın Konuşması” olmasıdır bu! İnsanbiçimci çerçeveye sıkışmak gerekmemektedir.

Söz-iş bağlantısının mantıksal çözümlemesini yaparken bir yerde söz ile işin ancak kimi belirli durumlarda birbirlerinin yerini tuttuğunu saptamak durumunda kalır Nermi Uygur. Bağdaşmazlık, birbirinin-yerini-tutma, alış-veriş öbeklerinin formel bağından bir söz-iş felsefesi çıkıp çıkmayacağını “felsefe”ye vereceğimiz anlama bağlı olarak saptayabileceğimiz sonucuna ulaşır (Uygur, 2012, s. 31-32).

Bağdaşmazlık kapsamındaki, “iş değerlidir, söz değersizdir”i kendine temel alan bir metafiziğin işin önemini içeren değerler dizgesinden oluşacağı açıktır; “söz değerlidir, iş değersizdir”i kendine temel alan bir metafizik de “Söz bir Tanrı’dır”a varacaktır ve işi sözün yanında adeta bir asalağa indirgeyecektir (Uygur, 2012, s. 32). Ancak Uygur, yaptığı çalışmayla amacının bu tür felsefeler üretmek olmadığını belirtir. Söz-iş bağlantısını bir mantık ve semantikle betimleme içinde çözmek istemektedir. “Bir *gösteren* durumundaki ‘söz’ ile ‘iş’in, *gösterdiği şey*’i nasıl gösterdiğine, göstermenin felsefesine bir yönelme var burda” der. (Uygur, 2012, s. 33). Yukarıda giriş bölümümüzde “‘Gösterge’ de bir sözcüktür sonuçta ve ‘gösteren’le özdeş olma olanağı taşır” dedik. Uygur’un söz-iş bağına ilişkin “belirli durumlarda” birbirlerinin yerini tuttuğunu söylemesindeki “ayırtı”(nüans) sözcükbilimsel tutumumuzdaki ayrılığın da göstergesi niteliğinde olmaktadır bu durumda. Diğer yandan, “Söz bir Tanrı’dır”a varmak değil de, “Varlık, bir Sözcük’tür”e varmak; “Varlık” kavramıyla “Tanrı” kavramının özdeşliğini, ikisinin “Bir”liği anlamında savunmayı gerektirecektir. Bu da “Tüm Varlık ‘Bir’dir, ikinci bir Tüm Varlık tasarlanamaz; çünkü tasarlandığı varsayılan

ikinci bir Tüm Varlığın 'Tüm Varlık' olabilmesi için baştan saptanan Tüm Varlığı da içermesi gerekir" biçimindeki savımızın anlaşılmasını gerektirir.[11]

Uygur, sürdürdüğü 'söz-iş' felsefesini, hem söz hem iş varlığına, aralarındaki varlıksal ilişkilere değin bir varlık felsefesiyle karıştırmamak gerektiği düşüncesindedir (Uygur, 2012, s. 33). Ama yine de insanla herhangi bir ilişki kurmadan, temelde insan-varlığını göz önünde bulundurmadan söz ve işi kullanamayacağımız kanısındadır. Serçenin ötüşünü konuşma, yaptığı yuvayı iş olarak yorumlamanın onun insana benzetilmesiyle ilişkisine değinir bu bağlamda. Ozanların çeşitli sözlerinde de insan ve doğa güçleri arasında andırışma vardır ona göre. Söz ile iş'i antropolojik bir kavram sayar bu yüzden (Uygur, 2012, s. 34).

İnsan hem konuşan hem de işgören bir varlık olarak ele alınmalıdır, salt konuşan işgören değil; söz ve işin bağdaşmazlığını değil, bütünlüğünü savunur bu bağlamda Uygur. Bağdaşmazlık aranacaksa onların ikisinin bütünlüğüne karşı aranabilir. Diğer yandan söz ile işin tarihsel-toplumsal bir kategori olduğunu belirler. Bu bağlamda Saussure'ün deyimiyle, her "parole" bir "fait social" olan "langue"a bağlanmakta olup, ayrıca Humbold'un andığı çerçevede bir sesin bizde bir kavramı göstermesi, daha önceden insanda bağlamlı olarak dilin bulunuşuyla ilişkilidir (Uygur, 2012, 35). Bu yönde "iş"in toplumsallığına değinenler arasında Marx ve Scheler'i de anar. Söz ve işin "tükenmeyen" bir özelliği de vardır, yeni söz ve yeni işler her zaman tasarlanabilecektir (Uygur, 2012, s. 36). Sınırsızlığın söz ve işin birliğinde buluşmasından söz etmiş olmaktadır burada Nermi Uygur ayrımında olmadan. "Sınırsızlık da Tao'dur, hem var hem yoktur değil mi?" diye sorulabilir burada. Söz ve işin "evreni değiştirici" bir yönü vardır ayrıca.

Böylece kuramın söz, eylemin iş olarak konumlandırılması söz konusu olmaktadır. Uygur söz ve işte gördüğü birlikteliği, kuram ve eylemde de görmektedir. Bu durumu, "gerçi nasıl 'söz ile iş' bağında söz bir bakıma iş, iş de bir bakıma söz ise, tıpkı bunun gibi kuramın bir bakıma eylem, eylemin de bir bakıma kuram olduğu söylenebilir" biçiminde açıklar (Uygur, 2012, s. 39).

Nermi Uygur, kuram ile eylem arasındaki ilişkilerin "yalınlaştırılması"nın da sakıncalı olduğunu düşünür. Kuram-eylem arasındaki bağın, araç-amaç kalıbına

[11] Buradan şu söylediklerimizin anlaşılmasına da kapı aralanmış olmaktadır: "94. O yüzden İnsan tanımımız değişmiş, Sonlu Düşünen olmuştur. 95. Sözcükbilim bunu gerektirir. 96. Ve yine o yüzden, Berkeley'in 'Varolmak, algılanmış olmaktır' sözü de, 'Varolmak, varlıkta içerilmiş olmaktır' biçimini alabilecektir. 97. Çünkü içerilmeyen bilinemez." (Sarsmaz, 2003, s. 12)

dökülmeye çalışılarak yalınlaştırılması tuzağına düşen filozof, eğitimci ve politikacılar olduğundan söz eder (Uygur, 2012, s. 40). Kuramı amaç eylemi araç yapınca "kuramcılık"(teoretizm); eylemi amaç kuramı araç yapınca "eylemcilik"(pratikalizm) gibi indirgemeci tavırlardan rahatsızdır Uygur. Kuram ve eylemden birinin diğerine üstünlüğünü savunanlara da karşıdır; ona göre duruma göre kuram eyleme yardım etmektedir, duruma göre de eylem kurama yardım etmektedir (Uygur, 2012, s. 41).

İnsanın belli bir yönüyle kuramsal; belli bir yönüyle eylemsel bir varlık olduğunu saptayan Uygur; antropolojinin savlarını çürütmenin yine antropolojiye düşeceğini, ama antropolojinin bozuk anlam çözümlemelerine gerekçe diye başvurmasını önlemenin semantik felsefenin yan ödevi olduğunu düşünür (Uygur, 2012, s. 43). Uygur'a göre yalnızca mantıksal iç yapısı bakımından değil, gösterdiği gerçeklik içeriğinden ötürü semantik karşılığı bakımından da parçalanmaz bir bütün olarak evreni değiştiren kuram ve eylemdir; kuram ve eylemden birine "evreni değiştirmede" üstünlük tanımak doğru değildir.

Söz ve iş'i, kuram ve eylemle koşutlaştıran Nermi Uygur; kuram ve eylemi de "düşünme ve yapma" arasında koşutlaştırır, üstelik "düşünme ve yapma" günlük yaşamda daha yalın bir kullanılabilirlik taşımaktadır. Bu yüzden "kuram ve eylem"i aydınlatmak için, "düşünme ve yapma" deyiminin mantık-semantik incelemesinin yararlı olacağını düşünür (Uygur, 2012, s. 45-46).

Uygur, Aristoteles'in bir tasım örneğinden hareketle, düşünme ile yapma arasında bir bağ olduğunu gördüğünü; önce gelen bir düşünmeyi, hemen sonra bir yapmanın izlediğini önemli bir olgu olarak saptamış olduğunu belirtir. Bu yönde Kant'ın da, düşünmenin insanı kimi şeyleri yapmaya itelediğini, zorladığını savunduğundan da söz eder. Günümüz filozoflarından von Wright'ın "eylemsel tasım" kavramını da önemsemektedir Uygur. Ama yine de "düşünmeyi" tasımsal bir çıkarıma kapamayı doğru bulmaz. Tasım birçok çıkarım türünden yalnızca biridir ona göre. "Modern Mantık" da tasımın sınırlı bir çıkarım türü olduğunu göstermiştir (Uygur, 2012, s. 48).

"Düşünme"nin öncül, "yapma"nın sonuç olmasını sorgular Uygur ve şu önemli noktaya ulaşır: Yapma düşünmenin sonucuysa, düşünme türünden bir şey olmalıdır o zaman. Oysa sağduyuya göre düşünme başka yapma başkadır ona göre (Uygur, 2012, s. 48). Diğer yandan öncülle sonuç arasında zamanca bir öncelik sonralık olamayacağının kesinliğini savunur. Bu, "mantık ilkeleri"nin, "us ilkeleri"nin zamandışı olduğunun onaylanmasıdır aynı zamanda ve zorunlu olarak "Us"un öncesiz-sonrasızlığı sonucuna ulaşmamızı gerektirmektedir. Bu anlamda Hegel'e yakınlaşmaya karşın,

günlük yaşamda önce düşünmenin sonra yapmanın olmasının gerçekliği söz konusudur yine de. Uygur insana ilişkin bu bağın antropolojik ya da psikolojik bir bağ olarak nitelendirilebileceğini savunur. Bu anlamda "Hume'un haklı olarak parmak bastığı gibi"[12] bu antropolojik-psikolojik bağın sık sık yinelenmesinin, alışkanlıklara yol açsa da, mantıksal zorunlu bağlarla bir tutulamayacağını düşünür (Uygur, 2012, s. 48).

Nermi Uygur kimi düşüncelerden sonra "yapma" gelmemesi durumunu da mercek altına alır. Bu durumda düşünme-yapma bağı mantıksal bir zorunluluk içermez. Bu da yaşanan durumlardandır. Düşünmenin yapmaya dönüşmemesinin nedeni olarak yine düşünme gösterilir ona göre (Uygur, 2012, s. 50). Düşünme-yapma bağlantılarını tüketmemiz; düşünmenin yapma, yapmanın düşünme olup olmadığını da sorgulamayı gerektirir; bu durumda düşünme bir yapma tasarımı, yapma planı olmaktadır (Uygur, 2012, s. 54). Planlayıcı düşünme bir tür "yapma stratejisi" olmaktadır bu durumda Uygur'a göre ve bu durumda "plan" ve "planlamacılığın" ayrı bir uzmanlık alanı olduğu da belirlenir (Uygur, 2012, s. 158).

Uygur'a göre her insan belli ölçüde hem düşünür hem yapar, ama yıkmayı da kapsayan bir yapıcılıktır bu. Değişik yoğunluklarda hem kuramcı hem eylemcidir insan ona göre. O, insanın bir "kuram-eylem varlığı" olduğunu düşünür. Tarafsız antropoloji ve sosyal antropoloji araştırmalarının pekiştireceği bir gerçek sayar bunu. Bu gerçeğe gözleme dayalı bir insanbilimi gerçeği olarak değil, kavram çözümlemesine dayalı mantıksal-semantik bir biçimde ulaşmıştır (Uygur, 2012, s. 57).

"Seyir ile çıkar" kavramları ele alınırken, pek çok durumda seyirin kuram olduğu vurgulanır, kuram ortaya koymak seyretmek gibi bir şeydir ona göre. Eski Yunancada "theoros"un asıl anlamıyla "seyirci" demek olduğunu belirler Uygur. "Teori" sözcüğü de buradan gelir (Uygur, 2012, s. 58). Uygur *"Theoria"*nın Latincedeki ya da Latince kaynaklardan terim türeten Avrupa dillerindeki karşılığının kimi kez *"contemplatio"* kimi kez de *"speculatio"* olduğunu saptar; bunların da "seyir türleri" olduğu görülür. Platon'da felsefe ruhun ideaları "seyretmesi" olurken, Aristoteles seyiri içimizdeki en iyi şey saymıştır (Uygur, 2012, s. 59).

Uygur, Edmund Husserl'in olabilen her şeyi katkısız bir bakışla kucaklama diye aldığı "seyir"i her bilmenin ana koşulu ve ortamı diye yorumladığını belirtir. Husserl'e göre seyire dayanmayan hiçbir bilgiye güvenilemeyeceği gibi, her tür anlamlılığın

[12] Bilindiği üzere Hume, nedenle sonuç arasında kurduğumuz bağın "alışkanlıktan doğan bir inanç" olduğunu savunmaktadır; böylece bilimlerin temelini oluşturan akıl yürütme biçimi olarak "tümevarım" da nedensellik ilkesine dayandığından "bilimler de" bu anlamda bir tür "inanca" indirgenecektir.

kökeni de seyirdir. Uygur, Husserl'in kurduğu "fenomenoloji"yi seyretme temeli üzerine oturttuğunu belirtir. "'Fenomenler', yani varlığın özleri, yalnızca seyreden bakışa açar kendini; başka türlü dendikte, seyirdir varlığın özünü bilebilen" der (Uygur, 2012, s. 60). Husserl'in *Krisis*'indeki ana görüşü kımıldatan kavram olarak "seyir"den *(theoria)* söz etmektedir burada (Uygur, 2012, s. 159). Diğer yandan çeşitli bilimlerin yanında mistik tutumların da "seyir"le ilişkisinin önemine değinir. Kendini tadanlara açan, tadamayanlara kapalı tutan mistik bilgiyi sağlayan yol olarak söz edilir "seyir"den, "içrek"(batınî) olana ulaştıran bir yoldur o. Uygur, kültür kavramının da seyirle ilişkisine değinir.

"Çıkar" kavramı da insana özgü bir kavram olarak çıkar karşımıza. Seyirle çıkar arasında hiçbir olumlu ilişki olmadığını sanmayı doğru bulmaz Uygur, bu iki kavramın anlamca birbirlerine bağlı kavramlar olduklarını görmezlikten gelemeyeceğimizi belirtir (Uygur, 2012, s. 63). Ona göre "seyir"in anlam yapısında "çıkar"dan arınmaya yöneliş; çıkarın anlamında da seyirsel her şeyden kaçınıp uzaklaşmayı isteme ağır basmakta olup, çıkarla seyir birbirleriyle kurdukları bağ sayesinde anlam kazanır. Katkısız seyir ve katkısız çıkar yoktur bu anlamda; seyirde çıkara, çıkarda seyire ilişkin öğeler görülecektir (Uygur, 2012, s. 63-64). Nermi Uygur, bilimi temelde *seyir ve çıkarın birlikteliği* olarak görür.

Bakışını din ve mistiklik alanına çevirince de saptadıkları dikkat çekicidir. Mistisizmin salt "seyir mistisizmi"yle bir tutulmasının tarihsel oluşuna aykırı olduğunu saptar ve bir "eylem mistisizmi"nin varlığını unutmamamız gerektiğini düşünür. Krişna'nın içe dönüşü değil, eyleme girişmeyi Nirvana'ya ulaşmanın yolu olarak öğütlediğini anımsatması önemlidir burada (Uygur, 2012, s. 68). Türk mutasavvıflarının Osmanlı devletinin kuruluşuna bulunduğu katkıları anmayı unutmaz burada. Sendikalarda, fabrikalarda eylemli çalışmayla aslında dua ettiğine inanan din adamlarının duayı seyirle bir tutan Ortaçağ ermişlerinin ardılları olarak kendilerine baktıklarına değinen Uygur, bu örneklerle "sözcük"ün anlam alanına ilişkin görüşlerimize ilginç ve hoş, aynı zamanda yerinde kimi veriler sunmuş olmaktadır gerçekte (Uygur, 2012, s. 69). Popüler, "çalışmak ibadettir" sözünün ötesinde daha ayrı bir derinlik söz konusudur burada.

Nermi Uygur, Marx'ın "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşit çeşit yorumlamışlardır; oysa gereken dünyayı değiştirmektir" sözünü de anar. Burada "yorumlama" "kuram"; "değiştirme" ise "kılgı" ile eş anlamlı kullanılıyor gibi görünmektedir. Bu anlamda felsefeye yüklenen görev bağlamında Marx'ın felsefenin tanımını değiştirdiği savını

ortaya koyar (Uygur, 2012, s. 59). Buradaki kılgı (praxis) kavramı çağımızın kimi ünlü yazarlarınca bir insan-toplum-doğa politikası olarak ele alınmıştır Uygur'a göre. Andığı yazarlar ise hiç de hafife alınamayacak düzeydedir: Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre (Uygur, 2012, s. 159-160). Buradan hareketle, "Marx'ın theoria olarak felsefeyi ortadan kaldırmak istediği sonucuna varılabilir mi?" diye de sorulabilir. Ya da Marx'a göre kuram ile kılgının bağdaşmazlığından söz edilebileceğine; evrenin yalnızca "praxis"le değiştirilebileceğine inanıldığı düşünülebilir. Bu soru ve saptamalarımıza Uygur'un verdiği yanıt: "Marx'ın kendisi theoria'cıdır. (…) Nasıl nitelenip adlandırılırsa adlandırılsın, hangi başlıklar altında toplanırsa toplansın, bir theoria ortaya koymuştur Marx. Buysa praxis'ten başka theoria'ya da değiştirme olanağı gözüyle baktığını gösterir" biçimindedir (Uygur, 2012, s. 70). Uygur'a göre onun –Marx'ın– seyir olarak felsefeyi kınaması, "seyir"in "praxis"e yetesiye önem ve değer vermediğini eleştirmek için başvurduğu bir yoldur yalnızca. "Felsefe bir 'anti-theoria' da olsa, theoria türünden bir anti theoria'dır" diyen Uygur'un bir paradoksu yansıtması, Marx'ın yeterince düşünmeden dünyayı değiştirme çabasını sorgulamamızla ilişkilendirilebilecektir. (Uygur, 2012, s. 70).

Bilginin doğrusunu yanlışından ayıran ölçek olarak "bilginin ayracı" sorununun çözümüne yönelen Uygur; "bilginin ayracı" kavramının bilgi felsefesinin ortak kavramlarından biri olduğunu düşünür (Uygur, 2012, s. 73). Descartes, Spinoza, Leibniz, Husserl gibi filozoflar "apaçıklık" ayracının önem ve değerinde buluşurlar Uygur'a göre. Descartes'ın "apaçıklık arayışı" bilinmektedir. Ancak bu "apaçıklık arayışı"nin biricik olmadığını saptar Uygur. "Tümcü-yapısal" ayraçtan da söz eder. Önermeler arasındaki örgütlenmenin tümünün oluşturduğu bir 'yapı'dan söz edilir burada. Ortaya konan yeni bir önermenin bütünsel dizgeyle karşılaştırılarak onaylanıp onaylanmaması söz konusudur. Önermenin onaylanmasına bağlı olarak ise gerektiğinde önceki önermeler sisteminde değişiklik yapılması da söz konusu olabilmektedir burada. Otto Neurath böyle düşünmektedir (Uygur, 2012, s. 160).

Kendi başına ele alındıklarında kuramsallık ve deneysellik arasında bir bağdaşmazlık görmeyen Uygur, doğru bilginin ölçeğini kuramsal çerçevede bulmakla deneysel alanda bulmak arasında büyük bir ayrım olduğu düşüncesini gerçek sayar. Deneysel bilgi eylemsel bir ayraçtır ona göre (Uygur, 2012, s. 78). Ama felsefe tarihinde deneye tam eylemsel bir ayraç olarak bakıldığının söylenemeyeceğini belirtir yine de. Deneyin de bir bakıma kuram gibi evrene bir bakış, evreni bir izleme olduğunu düşünmesi düşündürücüdür. (Uygur, 2012, s. 78). Bu yönde Marx'ı anması ilginçtir. "Marx'a göre, çeşitli epistemolojilerin öteden beri önerdiği ayraçlar yetersizdir" der.

Çünkü Marx'a göre insan düşünmesinin nesnel bir doğruluğu olup olmadığı sorusu bir kuram sorusu değil eyleme ilişkin bir soru olarak görünmektedir Uygur için. Marx insana salt bilen özne olarak bakmaz, insan ona göre çeşitli toplumsal ilişkilerin örgüsünde var olmaktadır. Uygur; Marx'ın, "Beş duyumun oluşumu, şimdiye dek süregelen tüm dünya tarihinin işidir" sözünü alıntılar (Uygur, 2012, s. 79). Marx, nesneyi insandan bağımsız olarak tasarlamaya karşıdır diye düşünür (Uygur, 2012, s. 80). İnsan doğayı eylemesiyle tarihselleştirmektedir. İnsandan bağımsız tasarlanan "salt doğa" insan için hiçtir Marx'a göre.

Uygur, kavram olarak 'ideoloji'yi, kuram ve eylem yönünden mantık ve semantikçe incelemek istemektedir. Ayrıca "ideolojisiz bir ideoloji" incelemesi yapmaktır amacı (Uygur, 2012, s. 88). Bu amaç yazara da okura da yan tutmayan bir araştırma ödevi yüklemektedir. Herhangi bir kavramın kesin tanımından söz etmenin tanımlama mantığına aykırı olduğunu, tanımlamayla güdülen amaca bağlı olarak tanımların değiştiğini düşünse de bir 'ideoloji' tanımı yapmaktan çekinmez yine de ve şöyle der: "İdeoloji: geniş ya da dar kuşatımlı bir insan öbeğinin, bir ulusun, toplumun, toplumsal bir sınıfın, bütünüyle evreni yorumlayışı; tüm yaşamaya çekidüzen vermedeki tutumudur" (Uygur, 2012, s. 89). Uygur ideoloji tanımını ayrı boyut ve bağlamlarda genişleterek sunar. İdeolojinin çeşitli deyimler kılığında göründüğünü belirlerken, "burjuva ideolojisi", "işçi ideolojisi", "faşizm ideolojisi", "demokrasi ideolojisi" vb. deyimlerle karşılaşıldığından söz eder. Tanım verirken amacının tanım yapmak olmadığını belirtir; ideoloji kavramının değişik kullanışlarını yansıtmak istemektedir aslında (Uygur, 2012, s. 93). Eylemsiz ideolojinin tasarlanamayacağını düşünse de, ideolojinin salt eylemden başka bir şey olmadığını söylemeyi de doğru bulmaz (Uygur, 2012, s. 94).

Eleştirelliğe ilişkin şu saptaması önemlidir Uygur'un: "Bilimsellik, hiçbir sınır tanımaksızın, eleştiriye açıktır. Bilim adamı hem kendisinin hem de başkalarının yaptığını 'bilim' diye eleştiriye sunulmuş bir veri olarak anlar. (…) Sürekli bir eleştiridir bilim" (Uygur, 2012, s. 97). Nermi Uygur'un bilimsellik ülküsünün yerine, hangisi olursa olsun ideolojinin geçmesini ve bilimin gerçekliğini oluşturmasını bilimin sonu sayması da önemli bir saptamadır. Sanki burada "bilimsel sosyalizm" savlarına ilişkin ciddi bir eleştirisi söz konusudur (Uygur, 2012, s. 98). İdeolojilerin bu anlamda bilimsel nesnelliği olmadığı düşünülebilecektir. Uygur ayrıca, ideolojilerin "eleştirilmezlik" barındırdığını belirler. Ama yine de ideolojiler kendi içlerinde kimi bilim öğelerine yer vermemezlik de edememektedirler. "Böylece gerçekleri çarpıttığı gibi, bazı gerçeklerin görülmesine de yardımcı olabilir ideoloji" derken, ideolojilerin işlevine de ışık

tutmaktadır. Ancak yukarıda yaptığımız değerlendirme bağlamında ideolojilerin geçerliliğini arttırmak için bilimselleşmesinin doğallığından söz etmesi de ilginçtir Uygur'un; öte yandan ideolojinin bilimle örtüşeceğini sanmasını mantıkça yanlış bulması da önemli görünmektedir. "Çünkü ne bilimin ideoloji alanında yaygınlaşması bilimselliğin içerdiği bir şeydir ne de ideoloji sınırsızca bilimselleşmeye açıktır" diyerek düşüncesini netleştirir (Uygur, 2012, s. 99-100).

Kuram-eylem kavramlarını "değer" kavramıyla da ilişkilendiren Nermi Uygur, önce kuramdan değere yaklaşmayı dener. Bunu da "değer yargısı" kavramını gündeme getirerek başarmaya çalışır. Çünkü kuram olarak düşünme çerçeveleri içindedir değer yargıları. Yargılama, düşünme ürünüdür. Eylem'den değere yönelirken de eylem olmadan değerin tasarlanamayacağını vurgular. Değerlendirmede; iyi, hoş, güzel, diri, üstün, yetkin, kutsal, kötü, bayağı, çirkin ve benzeri kavramlardan yararlanmaktayızdır (Uygur, 2012, s. 107). Uygur; değerlerin, Platon gibi evren dışında var olan soyut ve yetkin varlık örnekleri sayılsa bile evrende gerçekleşmelerinin insanların eylemini gerektirdiğini vurgular. "Çıkar" kavramında da değerin anlamca (semantik) bir etkisi olduğunu düşünür. J. S. Mill tarzı bir utilitarizmle değeri çıkara indirgemek istemez. (Uygur, 2012, s. 109).

Bir eylemin eksik anlaşılması ya da derinliğine anlaşılması durumunu da ele alan Uygur, eylemlerin değerlere ölçeklik etmesi durumundan da söz eder. Bir kişinin diğer bir kişiyi ne kadar sevdiğinin eylemlerinde *okunduğunu* belirtir bu bağlamda (Uygur, 2012, s. 114). Burada Uygur'un "okuma"ya yüklediği anlam her ne kadar kendince bir benzetme olarak algılanmış olabilirse de bizim sözcükbilimsel bağlamımızda "Varlık Kitabı"nın okunması "varsayımımız"a gerekçe oluşturabilir niteliktedir.

Uygur, din kavramının dokusundaki payı açısından da bakmak istemektedir "kuram ve eylem"e. Bu yönde din kavramının semantik çözümlemesini de yapmak ister. Bu kavrama da "tek yanlılık"tan uzak bir biçimde yaklaşmaktan yanadır. Dinin de bir kuram ve eylem bütünü olduğu sonucuna ulaşır, onun ne kuramsallığa ne de eylemselliğe indirgenebileceğini düşünür. Uygur'a göre dini kuramla özdeş kılmak, semantikçe kuramı inanç diye anlamak olacaktır. Epeyce kaypak kuşatımlı bir sözdür inanç ona göre ve her inanç da dinsel olmak zorunda değildir. Dinsel inanç kutsallıkla belirlenen bir varlığa duyulan inanç olarak belirlenir ona göre; ama burada, "İster tekil, ister çoğul olarak 'Tanrı', ister 'Doğa', ister 'Bir-Olan', ister 'Salt-Olan', ister 'Adlandırılmayan', ister 'Tüm Evren' isterse 'Yokluk' diye dile getirilsin, genellikle her şeyle ilgili, hiç değilse tektek önemli şeylerle ilgili koyum, bir temel koyum diye tasarlayabiliriz inancı" demesi

ilgi çekicidir bize göre (Uygur, 2012, s. 118). Burada örneğin “Bir-Olan”ın ussal olarak ulaşılabilirliğini inançla örtüştürmesi düşündürücüdür. Buna karşın kuramsal türden bir şey olarak görür inancı Uygur; çünkü inanç bir bakış, bir bakma olarak görülmektedir ona göre. İnancın “içte”, gönülde olduğunu düşünürken Uygur’un “Leibniz’in ‘imanla usun uygunluğu’ düşüncesinden haberli olup olmadığı” da sorgulanabilir kuşkusuz.

Sanatın kuramsallığı ve eylemselliği ele alınırken sanata da çözümleyici bir davranışla yaklaşma çabası söz konusudur. Sanatçının sanat ürününden önce bir varlığı olduğu saptanır öncelikle. Sanatçının ürünle ve üründe istediği bir “bakış” olarak gösterir kendini kuramsallık (Uygur, 2012, s. 125). “Varlığın bir yansısı” sanat türüne özgü yöntemlerle ortaya konur; ama bunun sanatçının evrenin bir kopyacısı olduğu anlamında yorumlanmasına karşıdır Uygur, bu anlamda sanatçının yaptığı bir kuram’dır, seyir’dir ama bir kopyacılık değildir kesinlikle, evrenin aslında nasılsa öyle gün ışığına çıkmasına katkı sağlar ürünleriyle. “Evrenin kuruluşunu sözle, renkle, taşla ‘konuşturmaktır’ onun amacı. Kuşku yok ki ‘kuram’ca bir şeydir bu da” derken (Uygur, 2012, s. 126) Uygur’un “okuma”ya yüklediği anlamla[13] “konuşma”ya yüklediği anlam örtüşmektedir bizim varsayımlarımıza uygun olarak.

Sanatçının evrende derinleşmesiyle evrenin ışınlanıp bilince çıkmasını istemesinden söz etmesi de ilginçtir bu anlamda. Ama burada evreni gerçeklikçe değiştirmeye yönelmeyen kimi sanatçılardır “kuramcı” olarak söz ettiği Uygur’un. Sanatın “olanla yetinmenin” karşıtı olduğunun da ayrımındadır (Uygur, 2012, s. 127). Bu yönüyle fildişi kuleden seyiri aykırı bulur sanatçılığa ve evrenin kurulu düzenine yenilikler katan bir savaşçı sayar sanatçıyı. Ama bu; sanatçının kendini fildişi kulesinin sessizliğinde görmek istemesini yadsımak anlamında da yorumlanmamalıdır. Özel anlamındaki “çıkar” ilgisi dışında da “çıkar” ilgisiyle birlikte ele alınabilir bu anlamıyla sanat ona göre. Hangi türde olursa olsun sanatçının ötesinde sanat yapıtının kendisi bir “kuramsallık” yansıtır. Bilimlerden ayrı bir ‘bilgi’ sunar bu kuramsallık; yaşantısal, dünya-görüşsel, derinlikçi bir bilgidir bu (Uygur, 2012, s. 128). Sanat yapıtının evreni çıkarlar ötesi bir bakışla yansıtıp seyre sunmasıdır söz konusu olan. Ama sanat yapıtında “kuramca” bir yön olduğu da açıktır. Sanat yapıtının kendisinin bir eylemsellik, edimsellik durumu da vardır. Diğer yandan sanat yapıtının öneminin ve anlamının kişilere, topluluklara sağladığı amaç ve araçlarla ölçüldüğünden söz eder Uygur; fildişi kulelerde üretilseler de böyledir bu (Uygur, 2012, s. 129). Sonuçta sanat

[13] Bkz. Uygur, 2012, s. 114.

yapıtının bir kuram ve eylem bütünü olduğunu belirler. Sanat ürünlerine salt seyirsel bir tutumla yaklaşanlar olduğu gibi sanat yapıtlarını eylem gerekçesi sayanlar da vardır (Uygur, 2012, s. 130). Çağın koşullarına göre bu tutumlardan biri öne çıkabilir. “Sanat için sanat”la “görev için sanat”ın karşıtlığı bir yana; sanatı bir “kuram ile eylem birlikteliği” olarak ele almaktan yanadır Uygur, aşırılığa kaçan tek yanlı tutumlara soğuk bakar.

Eğitimde kuram ile eylem bağlamı elealınırken eğitimin “eğiten”, “eğitilen”, “amaç”, “araç”, “içerik” diye adlandırılan anlam kurucularından söz eder. Eğitimin salt eylemli yönüne değinmekle kalmaz Uygur; Gandhi örneğinden hareketle, onun susması, içine kapanması, yalnızlığına çekilmesi, direnme türünden bir “eylem”le milyonları eğitmesinden de söz eder. Bu açıdan Uygur, “eylemsizliğin” de bir “eylem” olabileceğine ilişkin bir ipucu vermiş olmaktadır. Sözcükbilimsel çerçevede “eylem” sözcüğünün tanım alanının genişlemesidir bu.

Uygur, kavramların birbirleriyle ilişkisine ilişkin olarak dilsel bağlamlardan “karşıtlık” bağlamını öncelikli olarak ele alır. “İyi-kötü, güzel-çirkin, iniş-çıkış, erkek-dişi” gibi sonsuz alanda sonsuz sayıda çizelgeler derlenebileceğini belirler. Wittgenstein’ın belirlediği bir niteleme olarak “her dilin ağının ne denli ayrı dokunmuş olursa olsun” yapısındaki kaçınılmaz mantığın gerekli kıldığı bir sonuç sayar bu derleme çabasını. En göze çarpan karşıtlıklardan biridir ona göre “kuram-eylem” karşıtlığı (Uygur, 2012, s. 136). “Kuram-eylem” deyiminin bir özet, bir tutamak, bir gösterge niteliğinde olduğunu saptar. “Kuram ve eylem”den söz etmek birçok karşıtlığın birliğinden söz etmek olmaktadır bu durumda ve nitekim “söz-iş”, “seyir-çıkar” vb. olarak söz etmiştir.

“Acaba ‘karşıtlığın karşıtı’ olarak ‘karşıtlık-özdeşlik’ belirlemesinden söz edecek midir Uygur?” diye sormamızın buradaki anlamı sorgulanabilirse de onun tek tek karşıtlıkları ele alma çabasının da anlamsız olmadığını görürüz. “Kişilik-kişisizlik” ilişkisini ele alırken kuramsallığın kişisizliği, eylemselliğin kişiliği zorunlulukla gerektirdiği savını yanlış bulur (Uygur, 2012, s. 138). Belli bir semantik açıdan karşıtlık bağında yer alan “kişilik” ile “kişisizliğin” açı değiştiğinde karşıtlık olmaktan çıktığını da saptar (Uygur, 2012, s. 139). Uygur, “kişilik”-“kişisizlik” olarak sunsa da, konu, “kişiliklilik-kişiliksizlik” biçiminde de değerlendirilebilecektir. “Bağımlılık-bağımsızlık” kavramlarını ele alırken, matematik kuramcısının tüm matematikçilerin malı olan sembolik dile bağımlılığına değinir (Uygur, 2012, s. 140).

Benzer çerçevede Uygur, “bireysellik-toplumsallık”, “seçkin-herkes” karşıtlıklarını da ele alır;ayrıca bu ele alışta kuramcıların da kuramcı olarak bir topluluk

oluşturduklarından söz etmeyi savsamaz. Kuramcı seçkinlerin pek çok durumda kaçamaklı, bulanık bir sorumluluğu olan halktan daha büyük bir eylem yükü yüklendiğini unutmayı haksızlık sayar (Uygur, 2012, s. 141). Kuramı "derin" eylemi "sığ" sayma ayrımcılığının sakıncasına değinmesi de önemlidir Uygur'un. Ona göre somut duruma göre kuramın ve eylemin değeri değişmektedir. Bu çerçevede "sığ kuram", "derin eylem" deyimlerinin de çelişik olmadığından söz eder. Kuram-eylem bağlamını, Uygur, tehlikelilik-tehlikesizlik kavramlarıyla da ilişkilendirir. Eylemsiz ve tehlikesiz sayılan kuramın "atom bombası"na yol açınca yaratabileceği büyük tehlikeyi anımsatır bu bağlamda (Uygur, 2012, s. 142). Kuramın zor diye yüceltilmesi, eylemin kolay diye aşağılanması da doğru değildir Uygur'a göre. Kişilerin yaşama boyutları çerçevesinde oluşmaktadır aslında "zorluk" ve "kolaylık"lar. Zoru kuramın, kolayı eylemin tekeline bırakmak semantik bir saçmalıktır Uygur'a göre. Kimi "iş"lerin daha derin, kimi "işlerin" ise daha yüzeysel bir bilgi gerektirdiğine de değinilebilir burada.

"'İzm' Sözcüğü" başlığında "izm"i bir sözcük olarak yorumlaması ne derecede doğrudur Nermi Uygur'un? Sözcük eklerini "sözcük" saymak sözcükbilimsel kavrayışın alanına daha da rahatlatacağı için bizce önemli ve gerekli bir yorumlamadır bu. Ayrı alanlarda çeşitli "izm"lerle karşılaşılmaktadır; felsefe, politika, din gibi. "İzm"lerin çoğu kuram-eylem sorusuyla iç içedir doğal olarak (Uygur, 2012, s. 145). Bu yönde "izm"lerden biri olarak "pragmatizmi" ele alır. Pragmatizm, olaylara ve kavramlara ve bilgilere eylemsel yönden yol açacağı sonuçları göz önünde bulundurarak yaklaşmak olup, her şeye insana sağladığı çıkar açısından bakar. Bu yüzden Uygur'a göre pragmatizm kuramı eylemin bir alt türü sayar. Ayrıca Uygur pragmatizmin son derece soyut kimi açmazları haklı olarak bir yana atmayı başardığını ve apaçık çözümlere ulaştığını da düşünür (Uygur, 2012, s. 146). Ama kimi inanışları işe yaradıkları için el üstünde tuttuğu durumları da eleştirir sanki (Uygur, 2012, s. 147). Yine de eylemi anlamlılığın biricik ölçütü yapmayı kimi teolojik ve metafizik aksaklıkları giderse de doğru bulmamaktadır. Bunun nedeni kuram ve eylemin semantik bütünlüğünün bir öğesine ağırlık verilerek bozulması olasılığıdır. Burada örneğin bizim sözcükbilimsel çerçevede bir "aşk" tanımı yaptığımızda; "Karşılığı olmayan aşk yoktur, karşılığı yoksa aşk değildir" biçiminde bir tanımlama yapmamızın kılgısal yararı yadsınamayacaktır. Olumsuz anlamında "yokluğa" hizmet eden bir duygu, olumsuz bir "tutkudur" sonuçta. Öyle anlaşılmaktadır ki bu bağlamda "bilgikuramsal bir kavrayış" varlıkbilimsel bir kavrayışa da hizmet edecek gibi görünmektedir.

"Voluntarizm"in istençten ayrı tasarlanamayan eylemi her türlü güçlüğün anahtarı yapmasıyla "intellektüalizm"in kuramı, düşünmeyi çözüm anahtarı sayması gibi

tekyanlılıklara da merceğini tutan Nermi Uygur; bu iki bakış açısından biriyle yetinemeyeceğimizi, ikisinin birden eksiklerini açığa koyan bir üçüncü bakış açısının mantıkça zorunluluğunun yadsınamayacağını düşünür (Uygur, 2012, s. 149). Bu bakış açısının "kuram-eylem birliği" olduğunu belirtir. Dogmatizmi ise bir inanışın doğruluğuna kesinlikle bel bağlamak olarak sunan Uygur, bu bağlamda da kuram eylem bütünlüğünü tek bir yana indirgemeyi dogmatizm saymaktadır (Uygur, 2012, s. 150). Kuramcı dogmatizme karşı çıkışın revizyonizm olarak nitelendirilmesi ve bir tür sapkıncılık (heretizm) sayılması gibi durumlara da değinir. "Duygu, çıkar ve korkuya kendini kaptırmayan bir 'akılcılık', 'eylem'i hiçbir zaman 'kuram için' bir tehlike diye anlamaz" (Uygur, 2012, s. 151) derken dengeci bir tutum sergiliyor gibi görünmektedir.

Nermi Uygur, tez ya da tezlerle çalışan felsefeleri, salt retorik ve pedagojik kaygılardan dolayı tezsiz yapamasalar da, tezlere ulaşılamaması durumunda başarısız saymayı bilim kafasıyla bağdaştırmayı doğru bulmaz (Uygur, 2012, s. 153). *"Kuram-Eylem Bağlamı"* adlı yapıtının sonuç bölümündeki değerlendirmelerinde çalışmasının "kuram-eylem birliği"ni açıklamaktan uzak olmasını bir "açıklama modeli"nden yoksunluğuna bağlayan bir alçakgönüllülük içindedir aynı zamanda; ama "açıklamayı" da her zaman model sunmakla özdeşleştirmeyi doğru bulmaz. Ama diğer yandan çözümlemelerinde, "model diyebileceğimiz kimi açıklama kalıplarıyla işgörmüş olduğu"nu yadsımaz. Bağdaşmazlık, birbirini gerektirme, uyum, alış-veriş gibi modellerdir bunlar. Ama tek bir modele bağlanmamış olmasını olumlu sayar. Okuyucuda kuram ve eyleme ilişkin herhangi bir "tanım" oluşturamamış olduğu izleniminin oluştuğunun ayrımındadır. Ancak "açıklama" ve "tanımlama"nın birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu yadsımaz. Tanıma varmayan açıklamaların eksik kalmış açıklama olduğunun bilincindedir (Uygur, 2012, s. 154). Çalışmasında kimi tanımlara araç olarak başvurduğunu itiraf eden Uygur, kuram ve eylemin tanımına ulaşmış olduğu savında değildir. Çözümlenme alanlarına ilişkin eksiklerin giderilmesine en azından ortam oluşturduğuna inanmaktadır (Uygur, 2012, s. 155). Bütün bunları sonraki bütünleyici çalışmalara bir başlangıç olarak görür; çünkü *Kuram-Eylem Bağlamı* her türlü düzeltme ve onarımlara da açık bir yapıttır ona göre. Bu çerçevede *Sözcükbilim*'in "sonraki bütünleyici çalışmalardan" biri olma umudu "kuramsal çerçevesi"nin oluşumunda Nermi Uygur'un "kuram-eylem birliği" düşüncesinden hareketle "sözcüğün" *kavramsallığı ve edimselliğinin* anlaşılmasıyla ve anlaşılmasına kapı aralama gücü oranında netleşecektir. Bu yönde "Varlık" kavramı ve genel olarak kavramların gerçekliği sorunu çerçevesinde Locke ve Berkeley ilişkisini ele almamız

sözcükbilimsel varsayımlarımızın kuram-eylem bütünlüğüne ulaşmasına katkı sağlayacaktır.

3. BÖLÜM
"VARLIK" KAVRAMININ VE GENEL OLARAK KAVRAMLARIN GERÇEKLİĞİ SORUNU ÇERÇEVESİNDE LOCKE VE BERKELEY İLİŞKİSİ

"Kendini göremezsin, gördüğün gölgendir."

(Tagore, 1961, s. 7)

Sözcükbilimsel çerçevede sözcükleri sözcük sözcüğünün kendisi de içinde olmak üzere olanaklı tikel idelerin göstergesi olmaları bakımından genel saymamızın Berkeley'den esinlendiği açık olmakla birlikte, "varlık" kavramının kendisini de sözcük olarak ele aldığımızda, onun "tözlüğü"nün anlamı da doğal olarak açıklama gerektirecektir. Bu açıdan Berkeley'in esin kaynağının da Locke olduğu bilindiğine göre "varlık" kavramı ve genel olarak "kavramlar"ın gerçekliği sorunu çerçevesinde Locke ve Berkeley ilişkisini ele almadan Leibniz'in monadolojisi ve Husserl'in fenomenolojisini ele almaya geçmemiz doğru olmayacaktır.

"Varlık" kavramının bir gerçekliği vardır. Bu gerçeklik onun "varolanların toplamı" olarak algılanmasında ve "varolanların toplamı" olmasında görülür. "Varlığın konuşması" anlamında her neni kuşatan bir "sözcük"tür o aynı zamanda. Bu anlamıyla sözü edilen "Tümel Varlık Kavramı"nın anlamı Porphyrios'un *Isagoge*'sinin anlaşılmasıyla netlik kazanmaktadır. Diğer yandan "en tümel kavram olarak" Spinoza'nın "Töz"ü ya da "Tanrı"sıyla da örtüşmektedir. Bu durum ayrıca Kavram Gerçekçiliği, Nominalizm ve Kavramcılık arasında bir uzlaşma olanağı bulmamızı da sağlamaktadır. Diğer yandan Çotuksöken'in "her insanın kendi tekilliğinde tümel"[14]

[14] Betül Çotuksöken, *Antropontoloji ya da İnsan-Varlıkbilgisi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2018, s.27.

olduğunu belirtmiş olduğu da anımsanırsa antropontolojik çerçevenin sözcükbilimsel dizgenin savunduğu bu uzlaşmaya katkı sağladığı da belirtilebilecektir.

"Varlık" kavramının gerçekliği, "varlık"ın "varolanlar"dan hareketle bir soyutlamayla elde edilmiş bir kavram olarak ele alınması durumunda, Locke'un bu anlamda elde edilen "soyut ideleri"ni reddeden Berkeley'in yaklaşımı açısından bakıldığında, tüm "tikel ideleri" içermesi bakımından ayrıksılığından dolayı olanaklı olmaktadır. Soyutlama, "soyutlanabilmeye uygun bir varlığı" gerektirir sonuçta. "En genel kavram olması", "en yüksek cins olması" nedeniyle kendisiyle birlikte onun altında tüm diğer varlıkları toplaması bu edimselliğin nedeni olmaktadır. Bu durumun anlaşılmasına da Aristoteles'in Organon'unun ilk kitabı Kategoriler'ine "giriş" anlamı taşıyan Porphyrios'un *"Isagoge"* adlı yapıtının taban hazırladığı söylenebilir. Yeni Platoncu Porphyrios Aristoteles'in Kategoriler'inin kolay okunmasını sağlamak amacıyla *Isagoge*'yi (*Eisagoge*) yazmış, bu yapıt ortaya koyduğu sorularla yüzyıllar boyu sürüp gidecek tartışmaların da başlatıcısı olmuştur.[15]

Konunun anlaşılması Aristoteles'in "ousia" kavramının anlaşılması sonrası kendi içinde netlik kazanma olanağı taşımaktadır.[16] Bu kavramın "cevher", "töz", "taşıyıcı", "öz" gibi anlamlarda kullanıldığı bilinmekte olup anlaşılması koşulları Kuçuradi tarafından netleştirilmiştir.[17]Ünlü tümeller tartışmasına diyalektiğinde büyük yer veren Abelardus'un gerek "kavram gerçekçiliği"nin gerekse de "adcılığın" çıkmazlarına girmediği saptansa da (Çotuksöken B. & Babür S., 2015, s. 175) "cinslerin ve türlerin" gerçeklik alanına girip girmedikleri sorununun çözümlenmesi Porphyrios'un Isagoge'de ortaya koyduğu üç temel sorunun irdelenmesiyle olanaklı olmuştur denebilir. "En yüksek cins" olan "Varlık" kavramını "töz" olarak "Sözcük"le özdeş sayan tutumumuzun burada ayrı bir önemi olacağı açıktır.

Porphyrios'un *Isagoge*'sini Fransızca'ya çeviren Jean Tricot'nun notları, Türkçeye çeviren Betül Çotuksöken'in "Sunuş" ve "Porphyrios ve Tümeller Sorunu" başlıklı yazıları ve Çotuksöken çevirisine eklenmiş yapıtın Türkçedeki ilk çevirmeni Hamdi

---

[15]*Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe*, Betül Çotuksöken-Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, İstanbul 2015, 3. Baskı, s. 27.

[16] Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren: Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015, s.8.

[17] İoanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2010, s. 149-162. "Aristoteles'in *Ousia*'sı ve Substans Kavramı" başlıklı yazı.

Ragıp Atademir'in "Porphyrios'un İsagoji'si ve Birkaç Söz"[18] adlı yazılarının değerlendirilmesiyle yapıtın anlaşılmasının yolu açılmıştır (Porphyrios, 1986). Aristoteles'e göre töz, ne bir konu hakkında söylenen, ne de bir konu içinde olandır, o "tek insan", "tek at"tır. Bu, birinci anlamda ele alınan tözlerin içerildiği türlere "ikinci töz" denir; ayrıca bu türlere onların cinslerini de eklemek gerekmektedir (Aristoteles, 2017, s. 23).[19] Tek insan, insan denen türe girmektedir ve bu türün cinsi de hayvandır. Tözün "birinci" niteliği alması "bir şey hakkında söylenememesi ve bir şey içinde bulunmaması"dır; tek tek varlıklar böyledir. Aristoteles'in *Metafizik* adlı yapıtında Platon'un tözün tümel olduğu görüşüne karşı çıktığı saptanmaktadır. Töz dışındaki kategoriler tözle ilgilerine göre anlam kazanmakta olup tek başlarına anlamları yoktur.

Porphyrios'un andığımız yapıtını *İsagoji* adıyla çeviren Hamdi Ragıp Atademir, "Porphyryos'un İsagoji'si ve Birkaç Söz" adlı yazısında Porphyrios'un, "Hristiyanlığın amansız bir hasmı, bir zahid" olduğunu belirtir. Porphyrios'un Platon ve Aristoteles'i uzlaştırmaya çalıştığını ve sistemini yine dini ve gizemci bir yönde geliştirmeyi sürdürdüğünü ileri süren Atademir, onun Yeni Platoncu okuldan olan Iamblichus ve Proklos'a yeni kurgu yolları açtığını da belirtir.

Atademir, kendi adlandırmasıyla *İsagoji*'nin Ortaçağda en çok okunmuş yapıt olduğunu belirtirken kitabın konusunu oluşturan beş sesin (Yunanca penta phonai); beş tümele nasıl dönüştüğüne değinir. Tümellerin, tekillerin üstünde ve onlardan bağımsız olarak var olduğunu savunanlara "Gerçekçiler"; onları bir ad ya da sözcükten ibaret sayanlara, kavram diye bir şeyin varlığını benimsemeyenlere "Adcılar"; türlü anlayış farkları olmakla birlikte genel kavramların ancak zihinde olduğunu, ussallığını savunanlara "Kavramcılar" dendiğini belirler ve bu farklı anlayışlar arasında şiddetli ve bitmez tartışma ve savaşımların olduğundan söz eder. Beş tümelin sanıldığı gibi Porphyrios'un buluşu olmadığını, beş tümel sorununun çok eski bir sorun olarak Sokrates ile sofistler ve Platon'da bulunduğunu ve Aristoteles'in öğretisinde de önemli bir yeri olduğunu belirtir. Porphyrios, zihinleri tahrik eden bir yapıt olarak *Isagoge*'yle Aristoteles'in kavramlarının anlaşılmasını daha kolay bir duruma getirmiş ve beş tümelin Ortaçağ'da inceleme ve tartışma konusu olmasını sağlamıştır. Atademir'e göre bunun tarihi değeri büyüktür. Gerçekçilik, Adcılık ve Kavramcılık'tan hangisinin benimseneceği karşımıza felsefi ve metafizik bir sorun olarak çıkmış olup, Atademir'e

[18] Porphyrios, *Isagoge, Aristoteles'in Kategorilerine Giriş,* Çeviren: Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.71.

[19] Bu çeviride "töz" yerine "öz" anlatımı kullanılmaktadır. Söz konusu olan "Ousia"dır.

göre *Isagoge* bu soruna yanıt vermemiş ve çözümü metafiziğe bırakmıştır. "Kavramların ya da genel düşüncelerin kaplamcı bakımdan ele alınan açıklaması şemalaştırılarak Ortaçağ'da Porphyrius'a bir ağaç kazandırmıştır." (Porphhyrios, 1986, s. 82) (Şekil 2.1). Porphyrios Ağacı'nda "töz" olarak en tümel kavram olan "Varlık"ın belirlenmesi durumu çözümlenmesi gereken bir özellik taşımakta olup, bizim çözümü sözcükbilimsel çerçevemiz içinde Porphyrios Ağacı'nı örnek alıp Platon'a yaklaşarak "Mağara Benzetmesi'ne Göre Platon'un İdealar Kuramı"nda bulduğumuz belirtilebilir(Şekil 3.2).[20]

Tek tek insanların "geçici", ama "insanlığın" kalıcı olduğunu söylediğimizde, Platon'un "idealar kuramının" bu örnek üzerinden anlaşılabileceğini düşünebilirsek de, konunun hiç de bu kadar yüzeysel olarak geçiştirilemeyeceğini de söyleyebiliriz. Bu anlamıyla "insanlık kavramıyla" "tekil insan" ilişkisinden hareketle, "Varlık" kavramıyla "varolan" ilişkisinin anlamını da sorgulayabiliriz. Adcılığın da kendine özgü savlarının yabana atılamayacağını ve onların da üzerinde durulması gerektiğini belirtebiliriz. Stoacı ve Epikürosçuların da "adcı" olduğunu biliyoruz. Kinik düşünürlerden olan Antisthenes, Platon'un gerçek saydığı "idealar"ı kastederek; "Atı pek iyi görüyorum, ama atlığı göremiyorum" demiştir (Hançerlioğlu, 1989, s. 8).[21] 18. yüzyıl duyumcularının da adcı olduğu bilinmektedir. Condillac, "Tümeller addan başka bir şey olsalardı tümel olamazlardı" demiştir. Berkeley'in de "adcı" olduğu bilinir. O, Locke'un "soyut idelerini" reddederken, "yeşil, kırmızı gibi renkleri algılarız, ama yeşil ve kırmızı rengini düşünemeyiz; üçgen nesnesini algılarız, ama soyut bir üçgen düşüncesini düşünemeyiz" türünden savlar ileri sürmüştür. Soyut düşüncelerin zihnin soyutlama etkinliği sonucunda meydana geldiğini reddederek Locke'tan daha katı bir deneyciliği

---

[20] Platon'un "mağara benzetmesi"ne ilişkin yazdıkları şöyle başlar:

"Şimdi," dedim, "bilgi ve bilgisizlik bakımından insan tabiatını şöyle tasarla: Bir çeşit yeraltı mağarasında yaşayan insanlar düşün. Bu mağaranın kapısı boydan boya ışığa açık olsun. Bu insanlar çocukluklarından beri orada ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş olarak oturuyorlar, öyle ki ne bir yere kımıldayabiliyorlar, ne de (zincir, başlarını döndürmelerine engel olduğu için) önlerinden başka bir yeri görebiliyorlar. Arkalarında ve uzakta bir tepenin üzerinde yanan ateşin ışığı sırtlarına vuruyor. Bu ateşle mahpuslar arasında yüksek bir yer geçiyor. Bu yol boyunca alçak bir duvar örülmüş, kukla oynatanların önlerine yerleştirip üstünden hünerlerini gösterdikleri bölmeye benzer bir duvar."

"Tasarlayabiliyorum bunları," dedi.

"Şimdi de bu alçak duvarın arkasından geçen insanları düşün: Bunlar türlü türlü eşya, taştan, tahtadan, her çeşit maddeden yapılmış küçük insan ve hayvan heykelleri taşıyorlar. Duvarın üstünde yalnız eşyalar görünüyor. Geçen insanlardan da kimi konuşuyor, kimi konuşmuyor."

"Doğrusu garip bir manzara, mahpuslar da garip!"

"Bize benziyorlar," dedim, "önce şunu sorayım: Böyle bir durumda bu adamlar kendilerini ve yanındakileri şimdiye kadar sadece dışarıdaki ateşin karşılarındaki mağara duvarına yansıttığı gölgelerle tanımışlardır; başka bir şey görmemişlerdir, değil mi?" (Platon, 2007, s. 613-614)

[21] Bu konuya, "Bir at görürüm, ama atlığı görmem" biçiminde *Isagoge'*nin Çotuksöken çevirisine eklenen Fransızca baskısındaki (1947) Jean Tricot'nun notlarında da değinilir (Porphyrios, s. 1986, 59).

savunmuş ve var olmayı algılanmış olmaya indirgemiştir. Belli bir kavramı olan öznenin dışında nesnenin bağımsız bir varlığı olduğunu reddetmiş, duyularımızın bize verdiklerine dayanarak "madde"nin de varlığından söz edemeyeceğimizi belirtmiştir.

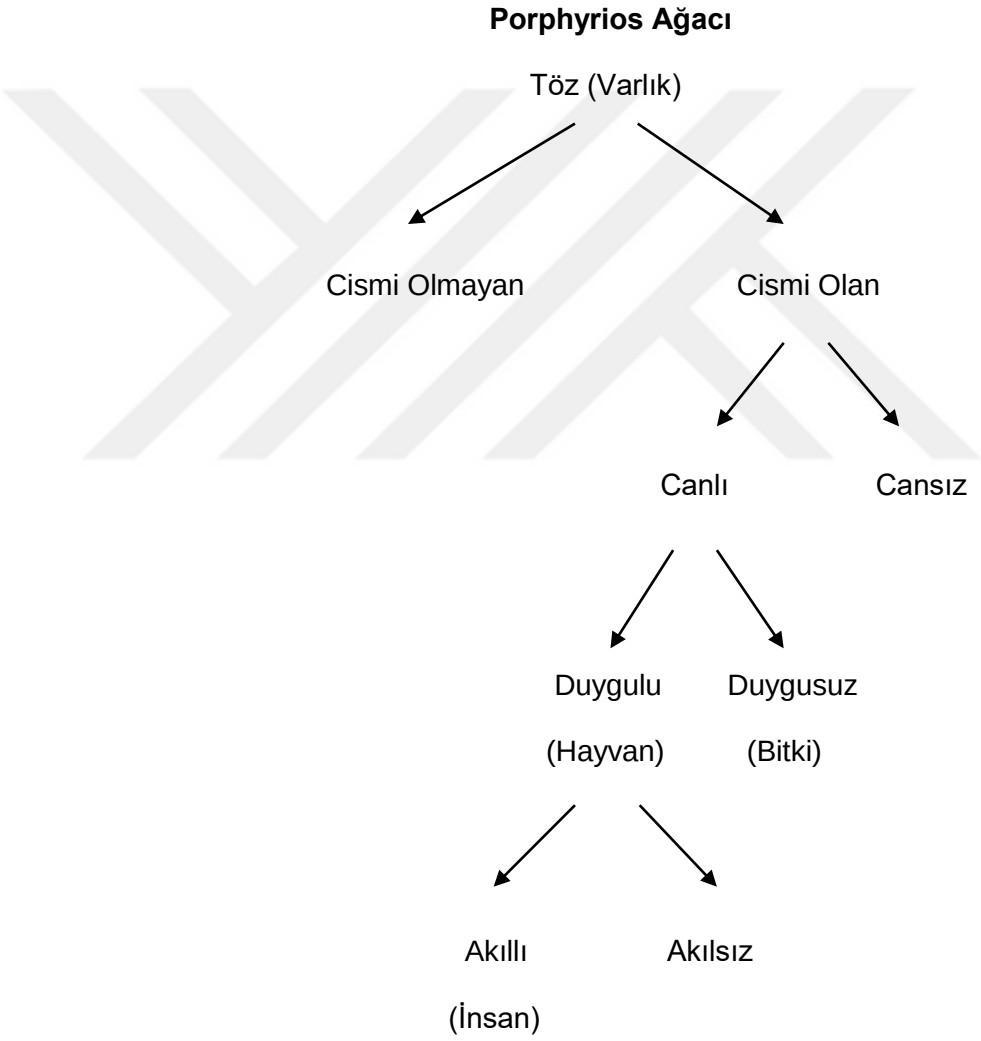
"Hangi 'kavramların' gerçekliği vardır, hangilerinin gerçekliği yoktur?" biçimindeki sorumuzun yanıtı, birçok konuda bizleri aydınlatacakmış gibi görünmektedir. Bu bağlamdaki temel tezimiz "varlık" kavramının gerçekliğidir. "Doğruluk"un –hakikat de denebilir– tanımı: Ortaya konan önerme ve yargıların gerçekliğe uymasıdır. Gerçeklik ise, zihinde tasarlanmış şeylere karşıt olarak zaman ve mekân içinde varolan olup, bir şeyin gerçekliği "zaman ve mekân" içinde bulunması durumudur. Bir varlığın "olgu nesnesi" olmasıyla "bilgi nesnesi" olması ayrı ayrıdır. Yunan söylencebilimindeki Pegasus –kanatlı at–, bilgi nesnesidir, ama "gerçekliği" yoktur. Bu bağlamda "varlık" kavramının gerçekliğini, onun "varolanlar"ın toplamı olduğunu saptayarak belirleme olanağımız vardır. Varolanların görülmesi "varlık"ın görülmemesi anlamına gelmez; çünkü "varolan" varlığın bir parçasıdır. Dolayısıyla biz dünyaya "birey olarak" bakarken dünya da bir parçasıyla kendi kendisine bakmış olmaktadır. Spinoza, Etika'nın ilk üç tanımında Tanrı Hakkında başlığı altında şunları söylemektedir:

> Tanım I
>
> Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni (causam sui) diyorum.
>
> Tanım II
>
> Sınırlı olan, yani kendisiyle aynı tabiatta başka bir şeyle sınırlanabilen bir şeye kendi cinsinde sonlu diyorum. Diyelim, cisim kendi cinsinde sınırlıdır, çünkü biz herhangi bir cisim tasarlasak, tasarladığımızdan daha büyük bir cisim tasarlayabiliriz ve daha büyük cisim birinci cisimle aynı tabiatta olduğu için, cismin kendi cinsinde sonlu olduğunu söylemek doğrudur. Nitekim bir düşünce başka bir düşünceyle sınırlandırılmıştır. Fakat cisim düşünce ile ve düşünce de cisimle sınırlandırılmamıştır.
>
> Tanım III
>
> Kendi başına var olan, ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye cevher diyorum. (Spinoza, 1984, s. 27)

Spinoza'nın "Tümtanrıcı" olduğu bilinmektedir. Yukarıda "cisim düşünceyle, düşünce de cisimle sınırlandırılmamıştır" derken Sonsuz Varlık tasarımının izlerinin görüldüğü açıktır. Bu yüzden "Yaratan Doğa-Yaratılmış Doğa" ayrımı yapılmıştır. Böylece "Varlık" kavramı "Doğa" ile özdeş kılınma olanağı taşımaktadır "Yaratan Doğa"

anlamında düşünüldüğünde; ama bir Heidegger'in *"Metafizik Nedir?"* adlı yapıtında "Hiçliği" de sorguladığı bilinmektedir (Heidegger, 2009, s. 28). Ancak diğer yandan, "Dilin Özü: Varlığın Dili: Martin Heidegger" adlı yazıda, "Varolma (Dasein) olarak insan, Varlığı anlayan varoluştur" diye boşuna söylenmemiş olmalıdır (Altuğ, 2008, s. 88).

Şekil 3.1.



Şekil 3.2.

Porphyrios Ağacı'ndan yararlanarak;

MAĞARA BENZETMESİ'NE GÖRE

PLATON'UN İDEALAR KURAMI

K a v r a m l a r A l a n ı	Mağara Dışı	Mağara İçi	Mağara Duvarı		
V S **A ←canlı→ Ö→** **R Z** **L C** **I ←cansız→ Ü→** **K K**	B→→→ H→→→ İ→→→ I*	I→→bb→ I→→hh→ I→→ i→	→→ →→ →iii	***bb*** ***hh*** ***iiii***	
	Kavram Alanına Göre *Gölgeler Alanı*		Kavram Alanına Göre *Gölgenin Gölgesi*		

*I: Işık Kavramı (Burada "cansız" sayılsa da "madde"nin "canlılık biçimi" ayrıdır kuşkusuz.)

→ → : ışık çizgileri B: Bitki Kavramı H: Hayvan Kavramı İ: İnsan Kavramı

I: Edimsel Işık b: Tekil bitki h: Tekil hayvan i: Tekil insan

b: bitki gölgesi ***h***: hayvan gölgesi ***i***: insan gölgesi

iii : Mağara içindeki zincire bağlı üç kişi

iiii: Zincire bağlı üç kişi ve dışarıdaki bireyin gölgesi

Hazırlayan: Mehmet Sarsmaz

"Varlık" kavramının, "Varlığın konuşması" anlamında her neni kuşatan bir "Sözcük" olduğunu savunduğumuza göre,bu söylemimizi, Heidegger'de olan "dilin özü-varlığın dili"[22] ilişkisiylebirleştirip gerekçelendirebiliriz. Bu yüzden Porphyrios'un "Töz"üyle, Spinoza'nın "Töz"ünün örtüştüğü de söylenebilecektir, –en yüksek cins olarak–. "Varlık" kendini her yerde ve her biçimde görse de, "varolan" birey göremese de; "ideolojik örtüler kaldırıldığında" Kavram Gerçekçiliği'nin Adcılık ve Kavramcılık'la belli noktalarda buluştuğu ve uzlaştığı da belirtilebilecektir.

3.1 Locke'ta Sözcüklerin Anlamı ve Woozley'in Bakışı

Sözcükbilimsel çerçevemizin olanağını netleştirmemiz Taylan Altuğ'un *Dile Gelen Felsefe*(2008) adlı yapıtındaki dilbilimsel çerçeveye başvurmamızı da gerektirmektedir. Altuğ, *Dile Gelen Felsefe'*nin ilk tümcesinde, "Dilde yaşıyoruz; 'Bir dialog olduğumuzdan beri' " der. Bu, Holderlin'in "Bir diyalog olduğumuzdan beri, insan göksel bir varlığa dönüştü" sözünün eksiltili bir anmasıdır. Ancak biz, sözcükbilimin iç mantığı içinde, "bir diyalog olmamızı" bir şairin imgesi olarak değil "gerçeklik" olarak görüyoruz.

Altuğ, diyaloğun taşıyıcısının, diyaloğa yön veren ve düzen veren ise; ne söyleyen ve işiten olduğunu, "dil" olduğunu belirtir. Dil dünyayı ve insaniliğimizi açığa çıkarmakta olup bizi bir anlam uzayına açar. İnsanın bir dili olduğu için bir anlam dünyası vardır (Altuğ, 2008, s. 7). Altuğ'a göre, ortaklaşa anlamamızın, kökensel anlaşmamızın sözcükte cisimleşmesi söz konusudur. "Sumbolon'un *genesis*'i anlaşmadır" diye özetler durumu. "Anlaşmazlıkların" nedeni de bu anlaşmadır sonuçta ve buna "dilin ironisi" der Altuğ; üstelik insani dünyanın anlam zenginliğini bu ironiye borçlu olduğumuzu düşünür.

Altuğ, Ortaçağ düşüncesinde de sözcüklerin görece önemsizleştiğinden söz etmekle beraber; Ortaçağda dünyanın Tanrı'nın logos'unun cisimleştiği anlamlı bir düzen olarak kavrandığını ve Platon'un idealarının Tanrı'nın düşünceleri durumuna gelerek dünyanın her şeyin gösterge olduğu anlamlı bir metin olduğunu belirtir (Altuğ, 2008, s. 16). Dünyanın her şeyin gösterge olduğu anlamlı bir metin olması bizim

[22] Altuğ'un *Dile Gelen Felsefe* adlı yapıtının üçüncü bölümünün başlığı, *"Dilin Özü: Varlığın Dili: Martin Heidegger"*dir (Altuğ, 2008, s.87).

sözcükbilimsel savlarımızla uyumlu bir düşüncedir. Birey olarak insanla, kavram olarak insanın her ikisinin de "sözcük" sayılabileceğini belirtiyoruz. Bu bizim Ortaçağın tutucuskolastik felsefesini, engizisyon yargıçlarını savunduğumuz anlamına gelmez. "Monad" terimini ilk kez kullanan ve Evren'i Tanrı'nın kendisi sayan dominiken rahibi Giordano Bruno'nun (1548-1600) Aristoteles fiziğine karşı, dünya merkezli bir model yerine Kopernik dizgesini savunduğu için engizisyon mahkemesi kararıyla Roma'da yakılarak öldürüldüğü bilinmektedir ki onun doğayı "monas monadum" sayması gibi düşüncelerinin de *Sözcükbilim*'le uyumlu olduğu yadsınamaz (Leibniz, 1999, s. 47).

Locke'a göre sözcükler genel idelerin göstergesi yapılmakla genel hale gelmekte olup; sözcük verilmiş bir şeyler ya da özellikler öbeğini ya da ideler öbeğini imlemekle değil, *tek bir genel ide*'yi imlemekle genel bir duruma gelmektedir ki bu idenin nasıl genel hale geldiğine ilişkin soru bizi "tümeller"e ilişkin açıklamaya götürecektir (Altuğ, 2008, s. 42). Altuğ, Locke'un başlangıçta "tümel"i ya da "genel ide"yi başka pek çok tikel ideyi temsil eden bir tikel ide olarak belirlediğini saptar ve bu açıklamanın Berkeley'in verdiği açıklamayla örtüştüğünü söyler (Altuğ, 2008, s. 42). Berkeley, "Kendi başına göz önüne alındığında tikel bir idea, ayrı türde bütün başka tikel ideaların temsilcisi yapıldığında ya da onları gösterdiğinde genel olur" demiştir (Berkeley, 2015, s. 25). Bunun nasıl gerçekleştiğini soran Altuğ, Locke'un bu işlemi "soyutlama" ile yaptığını belirler:

> *Soyutlama:* Sözcükler bizim içsel idelerimizin dışa dönük imleri olarak kullanıldığına ve bu ideler de tikel şeylerden alındığına göre, eğer edindiğimiz her tikel idenin ayrı bir adı olsaydı, adların sonsuz sayıda olması gerekirdi. Bunu önlemek için zihin tikel nesnelerden aldığı tikel ideleri genelleştirir; bu işlem, tikel idelerin, bütün öteki varoluşlardan ve zaman, yer ya da birlikte ortaya çıkan başka ideler gibi gerçek varoluş durumlarından ayrı görüntüler olarak ele alınmasıyla yapılır. Buna SOYUTLAMA denir ve bununla, tikel varlıklardan alınmış olan ideler bütün bir türün genel temsilleri olurlar;ve bunların adları da, bu soyut idelere uygun olarak varolan nesnelerin hepsine uygulanabilen genel adlar olur. (…) böylece zihin, dün sütten aldığı rengi bugün tebeşir ve karda gözlemlediği için, yalnızca bu görüntüyü ele alır, onu bütün türün temsilcisi yapar; buna ***aklık*** adını verdiği için de, bu sesle, herhangi bir yoldan düşünülen rastlanan aynı niteliği imler; böylece tümeller de, hem ide hem de terim olarak yaratılmış olur. (Locke, 2013, s. 140)

Locke'un bu soyutlamayla ilgili açıklamalarına ilişkin olarak, Altuğ'un daha önceden Berkeley'den alıntıladığı bölümün başlarında Berkeley'in soyut idelere ilişkin şu söylediklerini anmaması düşündürücüdür:

> İdeaların nasıl genel idea olduklarını gözlemleyerek, sözcüklerin nasıl genel oldukları konusunda daha iyi yargı verebiliriz. Burada şuna

> dikkat çekmeli: Ben genel idealar olduğunu kesinlikle yadsımam, tersine yalnızca *soyut* genel idealar olduğunu yadsırım; çünkü, genel idealardan söz edilen alıntıladığımız 8., 9. bölümlerde ortaya konulan biçimde soyutlama ile oluşturuldukları kabul edilir.(Berkeley, 2015, s. 25)[23]

Görüleceği üzere Berkeley, Locke'un "soyutlama" işlemine karşı çıkmaktadır. Biz konuyu Locke'un örneği üzerinden yorumlarsak Locke'a Berkeley şunu söylemiş olmaktadır: "Ben ak süt, tebeşir ya da kardan söz edebilirim; ama soyut bir 'aklık' tasarlayamam."Gerçi Locke, "Örneğin bir üçgenin (bu da en soyut, en kapsamlı ve zor ide değildir) genel idesini oluşturmak belli bir uğraş gerektirir; çünkü ne eğik, ne dik açılı, ne eşitkenar, ne ikizkenar ne de çeşitkenar olacak, fakat hepsi birden olacaktır. Gerçekte bu varolması olanaksız olan eksik bir şeydir; birçok değişik ve bağdaşmaz idenin kimi bölümlerinin kendisinde toplandığı yerdir." (IV. Kitap, 7. Bölüm 9) (Locke, 2013, s. 411) diyerek "soyut genel idea"nın tasarlanma güçlüğünün ayrımındadır ve zaten bu bölümü Berkeley de alıntılamıştır. Ancak Berkeley, Locke'un, "Sözcükler genelidelerin imleri yapılarak genel olurlar" (Locke, 203, s. 293) düşüncesine karşı; "Ancak görünüşe bakılırsa sözcük, soyut bir ideanın değil, çok sayıda tikel ideanın imi yapılmakla genel olur, ayrım gözetmeden bunlardan herhangi birini usa getirir" der (Berkeley, 2015, s. 23-24).[24]

Berkeley'in sözcüklerin genel olma biçimine ilişkin bu düşünceleriyle bizim sözcük tanımımızın kimi ayırtılar (nüanslar) dışında benzer bir nitelik taşıdığı anımsanabilir: "Tanım: Sözcük, kendisi de içinde olmak üzere olanaklı tikel idelerin göstergesi olması bakımından tümel olan her nen'dir" (C-17) (Sarsmaz, 2003, s. 8). Bu bağlamda Berkeley'den ayrılığımız, "sözcük" sözcüğünü de işin içine katmamızdır.

Ancak temelde Locke'a göre "genel ve tümel şeylerin gerçek varoluşunda bulunmaz; bunlar anlığın kendi gereksinimi için yaptığı buluşlar ve ürettiği şeylerdir" (Locke, 2013, s. 296). "İnsanlar belli niteliklerin her zaman bağlı ve birlikte bulunduklarını gözlemler, bunda doğayı kopya eder ve böyle birleştirdikleri idelerden kendi karmaşık nesne idelerini yaparlar" (Locke, 2013, s. 323) derken Locke'un "kopya

[23] Bu bölüme ilişkin özgün metne bakılabilir: "And here it is to be noted but I do not deny absolutely there are general ideas, but only that there are any *abstract* general ideas; (…)" (Berkeley, 1972, s. 52-53).

[24] "But it seems that a word becomes general by being made the sign, not of an abstract general idea, but of several particular ideas, any one of which it indifferently suggests to mind" (Berkeley, 1972, s. 52).

etme" kavramını kullanması düşündürücüdür.[25]"Doğadaki benzerlikler temelinde ama özgür istemimizle belli nitelikleri seçerek onlarla bir öz kurmamızın, öz'ün kurulabilirliğiyle ilişkisi yok mudur?" diye sormamız Sözcükbilim F-72'deki, "Sonsuz Düşünce tasarlanmadan önce, tasarlanabilir olarak vardır" (Sarsmaz, 2003, s. 11) sözümüzü anımsatır.

Altuğ'un metin içi çevirisinde Locke'un "substance" kavramı "töz", Hacıkadiroğlu çevirisinde "cisim" olarak geçmektedir.[26] Biz Hacıkadiroğlu çevirisinden okuyalım:

> *Birincisi, basit İdelerin ve Cisimlerin Adları gerçek Varoluşu anıştırır.* Birincisi, *basit idelerin ve cisimlerin* adları, dolaysız olarak imledikleri, zihindeki soyut idelerle birlikte, kendi özgün biçimlerinin ondan türemiş olduğu gerçek varoluşu da anıştırırlar. Fakat karışık kiplerin adları bundan sonraki bölümde daha geniş göreceğimiz gibi zihindeki idede son bulurlar ve yeni bir düşünceye götürmezler. (Locke, 2013, s. 302)

Burada, ister "özgün biçimlerin ondan türemiş olduğu gerçek varoluşu" isterse "kökensel kalıpların kendisinden türediği gerçek varoluşu"[27] imâ etsin ya da anıştırsın; sonuçta bir "özgün biçim" (original pattern) ve "gerçek varoluş" (real existence) anlatımları söz konusu olup "adlarla" kurulan bir ilişkiden söz edilmektedir.

Anthony D. Woozley'in, Altuğ'un kısmen değindiği Locke'un *Deneme*'sinin "giriş" yazısına bakıldığında, "Descartes'ta olduğu gibi Locke'un da kendini skolastik düşünceden tümüyle kurtaramadığını" saptadığını görürüz. Ona göre Locke, tanımın cins ve ayrımla sınırlandırılmasını eleştirmekle birlikte; töz, kip, öz ve ilineklerin dilini kullanmış ve Descartes gibi nedensellik ilkesinden kuşkulanmış olup, nedenselliğin sorgulanmasını bir anlamda Hume'a bırakmıştır (Locke, 2013, s. 11-12).

Locke, kendisini eleştirenleri ciddiye almamış, yalnızca Worcester piskoposu Edward Stillingfleet'le tartışmaya gerek duymuştur. Locke'un tek önemli eleştiricisi Leibniz olmuştur. Locke'un Leibniz için, "en geniş zihinlerin bile sığlıkları vardır" demesi düşündürücüdür (Locke, 2013, s. 14).

Doğuştan ilkeler konusunda Locke'un yaklaşımını anlamaya çalışan Woozley; "bir şey neyse odur", "aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır" gibi ilkelere ilişkin olarak Locke'un bu ilkelerle ilgili çocukların ve budalaların hiçbir düşünce ve

---

[25] Bizce "idea"nın "öz" olarak "kopya edilmesi" söz konusudur aslında; kopya edilenin kopya edilmesi değil. Filozofun işi ressamın yaptığı işten ayrı olmalıdır.

[26] İlginç olan şudur ki, "şey" sözcüğü günlük dilde "nesne" anlamında da kullanılabilmektedir.

[27] "(...) intimate also some real existence, from which was derived their original pattern."

anlayışı olmadığını söylediğini belirtir (Locke, 2013, s. 20). Locke'un bu yaklaşımı tartışmalıdır kuşkusuz, en azından bu ilkelerin salt usun mu yoksa aynı zamanda varlığın da ilkeleri olup olmadığı sorunu düşünüldüğünde.

Woozley, Locke'un nedensellik üzerine düşüncesinin oldukça eksik ve yüzeysel olduğunu belirtmekle kalmaz, sorunun kendisini hiç görmediğini söyler; ama Hume'un gördüğünü saptar. Locke, zorunlu bağlantı kavramını neden kavramının özsel öğesi saymış, Hume bu bağlantıyı imgelemin bir izlenimi olarak görmüştür. Woozley, Hume'un bu düşüncesiyle, Kant'ın nedenselliğin deneyin biçimsel bir kategorisi olduğu savına gerçekte ulaşmamış olsa da, ona oldukça yaklaşmış olduğunu düşünür (Locke, 2013, s. 31).

Woozley'in, Locke için, "Eğer '*notion*' (kavram) sözcüğünü Deneme'nin bir yerinde (II, XII, 2) özel türden ideler için teknik bir anlamda kullanmak zorunda kalmasaydı, ide sözcüğü yerine kavram sözcüğünü kolayca kullanabilirdi" demesi dikkat çekicidir. Woozley'in ide yerine "*notion*" ya da "*conception*" (kavram) sözcüklerinin kullanılmasının daha az karanlık ya da bulanık olacaksa kullanımlarına Locke'un karşı çıkmayacağını belirtmiş olması da, İngilizcede "benim şöyle bir fikrim (ide) var" tarzı günlük kullanımın yaygın olmasına bağlanır (Locke, 2013, s. 34-35). Ancak yine de Locke'un "ide" yerine "*Notion*" ya da "*conception*" sözcüklerini kullanmaması felsefi anlamda gerekçelendirilemez gibi görünmekte ve bu bağlamda yorumlara kapı kapanmasına engel oluşuyor görünmemektedir. Diğer bir deyişle Locke'ta geçen "ide"lerin "kavram" olarak yorumlanmasının tehlikelerini Locke'un göz önüne almış olması gerektiği söylenebilir. Bu terim bağlamında Woozley: "Bir filozof bir terimin kendisine hiçbir sıkıntı vermeyeceğini[28] düşündüğünde, o terim ona her zaman sıkıntı verecektir" demesi boşuna değildir (Locke, 2013, s. 36). Ama yine de Woozley, Locke'un, belki de, "ide"nin bir ad oluşu gibi talihsiz bir olgunun sıkıntısını çektiğini belirtir (Locke, 2013, 36). Çünkü bütün adların bir şeylerin adları olarak görülmesi gibi uğursuz bir kolaylık vardır Woozley'e göre. Anlaşılacağı üzere *Sözcükbilim*'in çıkış noktalarından biri burada aranabilecektir.

Woozley'e göre Locke, varolan her şey gibi kendisi "tikel" olan "sözcük"le kullanımlarında genel olan "sözcük"ün bağdaştırılması sorunuyla karşı karşıyadır (Locke, 2013, s. 44). Bizim bu sorunu "tikel varlıklar"ın tümünün de birer "sözcük"

[28] Stillingfleet'e mektuplarında "ide" teriminin kullanımına ilişkin bu sıkıntının kendisini şaşırttığını söylediği bilinmektedir.

olduğunu *Sözcükbilim*'in sözcük tanımı çerçevesinde belirleyerek çözümlediğimizi belirtebiliriz. Ancak Woozley, Locke'un bu bağdaştırmayı yapamamasına ilişkin olarak onun tip-sözcüklerle (*type-words*) im-sözcükler(*token words*) ayrımını düşünmemiş olmasına değinmektedir. Woozley, "kırmızı saçlar ve kırmızı yanaklar" tümceciğinde beş im-sözcük olduğu, ama bunların dört tipin imleri olduğunu belirtir. Tümcede iki tane "kırmızı" vardır; ama bunlar bir anlamda iki ayrı sözcük, başka anlamdaysa aynı sözcüktür, ayrı sözcük olmaları birinin birinci diğerinin dördüncü sözcük olmasıdır. Woozley, "Eğer Locke bu ayrımı düşünmüş olsaydı, sözcüklerin kendi varoluşlarında tikel olduklarını söylemeyi daha az uygun bulabilirdi" (Locke, 2013,s. 45) derken, tikel olanın da kendi içinde genel olabileceğinden sözcükbilimsel bağlamda söz edilebileceğindenhabersizdir. Ayrı zamanlardaki "ben"ler; "ben"in ayrı görüntüleridir sonuçta; "benlik" tüm zamanlardaki "benler"in toplamıdır. Tagore'un; "Kendini göremezsin, gördüğün gölgendir" (Tagore, 1961, s. 7) sözünü bu çalışmamızda bir "önalıntı" olarak değerlendirmemizin nedenlerinden biri de budur.

Woozley, Locke'un tümel ve tikel bağlantısı üzerindeki sorusunun yalnızca sözcüklerle başka bir şey arasında değil, sözcüklerin kendi içlerinde ortaya çıktığını görememiş olduğunu belirtirken haklıdır haklı olmasına, ama bu haklılık sözcükbilimsel anlamda sözcüğün tanımıyla temellendirilebilen bir haklılık değildir. "Kendisi de içinde olmak üzere olanaklı tikel idelerin göstergesi olması bakımından tümel olan her nen olmasıdır" (Sözcükbilim-C-17)söz edilen sözcüğün sözcükbilimsel tanımı (Locke, 2013, s. 45).

Woozley'in felsefi ve ruhbilimsel sorunların karıştırıldığına ilişkin kaygısını anlamak sözcükbilimsel, monadolojik, fenomenolojik ve antropontolojik bakış çerçevelerinden bakıldığında pek olanaklı görünmemektedir (Locke, 2013, s. 49). Benzer bir eleştiri Heidegger'de ontolojik ve ruhbilimsel sorunların karıştırıldığına ilişkin olarak yapılabilirse de; bir Locke ve Berkeley için yapılabilir nitelikte değildir. Bu anlamda Woozley'in Locke ve Berkeley'in felsefi ve ruhbilimsel sorunları karıştırdığını ileri sürmesi aşırı bir sıçrama izlenimi vermektedir.

Benzeşimin ele alındığı bölümde (ıv, xvi, 12) Locke'un, "Geniş evrenin gezegenlerinde ya da öteki alanlarında bitkilerin, hayvanların ya da ussal yaratıkların bulunup bulunmadığını bilemeyişimiz gibi, çok küçük ya da çok uzakta oluşları yüzünden duyularımızın algılayamadığı özdeksel varlıkların varoluşu böyledir" (Locke, 2013, s. 461) derken bir anlamda Leibniz'in "sonsuz küçükleri"ni varsayım olarak anması yanında "uzaylıların da olabileceği" varsayımından söz etmiş olması dikkat

çekicidir. Bu bağlamda Locke, "İdeler Üzerine"de, "Eğer insanlık dört duyuyla yaratılmış olsaydı" diye söze başladıktan sonra, "altıncı, yedinci, sekizinci duyunun nesneleri olabilecek olan niteliklerden uzak olurdu" derken, ayrıca evrenin başka bir bölümünde öyle duyumları olan yaratıkların bulunabileceğine karşı çıkmanın kendine aşırı güvenmek olacağını ileri sürer. Evrenin başka bölümlerinde değişik türden varlıkların bulunması varsayımından burada da söz eder ve onlara ilişkin bilgimizi bir dolabın çekmecesine kapatılmış kurtçuğun bir insanın duyuları ve anlığına ilişkin bilgileriyle karşılaştırarak gösterir (Locke, 2013, s. 110).[29] Bu yönüyle *Sözcükbilim*'de Tanrı tasarımının "Sonsuz Duyumlu Varlık" olarak sunulması ve değişik nicelikteki duyumlu varlıklar olması varsayımından söz etme biçimimizin Locke'un bu anlamdaki varsayımlarıyla benzeştiği söylenebilecektir. Locke'un, bir yerde de, "buna göre bizden derece derece üstün olan birçok ussal varlığın bulunup, bunların küçük derece ayrımlarıyla (…) Yaratanın yetkinliğine ulaşabilmesini de olası kılar" (Locke, 2013, s. 462) gibi anlatımları da dikkat çekicidir ve insan tanımımızı genişletmeye ilişkin savlarımıza dolaylı destek verme gizilgücü taşır.

3.2 Locke ve Berkeley'de Sözcükler ve Bilgi

Locke'un "Genel Olarak Sözcükler ya da Dil" başlığı altında "doğanın insan organlarını 'sözcük' adını verdiğimiz düzenli sesleri çıkarabilecek biçimde yaptığı"nı belirtirken tümtanrıcı bir tutum içinde olduğunun ipuçları görülür (Locke, 2013, s. 284).

Locke, "cinsler ve türler bilmecesi"nin birtakım adlar almış olan az ya da çok kapsamlı *soyut idelerin* oluşması sorunundan başka bir şey olmadığını düşünür. Tanımlamanın en kısa yolu olarak mantıkçıların söylediği "cins ve ayrıma göre" yapılmasına kuşkuyla bakar. Ona göre en iyi tanımlama, tanımlanan terimin imleminde birleşmiş olan yalın idelerin sayılıp dökülmesiyle yapılmalıdır (Locke, 2013, s. 295-296).

Locke'a göre genel ve tümel anlığın ürünüdür. Ona göre genel ve tümel şeylerin gerçek varoluşları yoktur (Locke, 2013, s. 296). Soyut ideleri cins ve türlerin 'özü' sayan Locke, konuyu anlığın işlemine indirgeme eğiliminde olup, "(…) cisimlerde varsayılan gerçek özler eğer soyut idelerimizden başka şeylerse *bizim* içinde öbeklediğimiz türlerin özleri olamazlar" (Locke, 2013, s. 297-298) derken "varsayılan gerçek özlerden"

[29] Bu bağlamda Berkeley'in de "değişik düzeyde tinlerin birçok çeşidinden, yetilerinin sayısından" söz ederek Locke'la buluşma biçimine Berkeley ele alınırken değinilecektir.

söz ederken “öz”ün “idea” ile ilişkisini belirlemek zorundadır sanki. Diğer yandan “evrim” bağlamında “türlerarası geçiş” olanağı da bu çerçevede ayrı bir değerlendirmeyi gerektirecek gibi görünmektedir. Bu türlerin salt adlardan ibaret olup olamayacağı sorunudur. Nitekim “öz” sözcüğünün değişik imlerini incelemenin yanlış olmayacağını söylemesi bu açıdan anlamlıdır. Bu yönde “öz” sözcüğünün “bir şeyin her ne ise o olmasını belirleyen asıl varlık” (*essentia*) olarak görülebileceğini ve bir diğer anlamı olarak da “adın yerini tuttuğu soyut ide” olduğunu belirtir (Locke, 2013, s. 299).

Cisimlerin genel adlarının türlerin yerini tuttuğunu savunan Locke, her türün özünü bir soyut ide sayar.Locke bu “gerçek öz”e, “idea” demekten çekinmektedir; böyle olunca “insan idemiz”le, “insan ideası” karşılaştırılamayacaktır. “İnsan ideası” kapsamında “bireysel varlıklar”ın –insanların– özel idealarının olup olmadığı sorunu ayrı bir sorundur, her kendine özgü bireyselliğin “maddesi” ayrıdır çünkü.

Locke’un “Bireylerde hiçbir şey özsel değildir” demesi bu çerçevede değerlendirilebilir (Locke, 2013, s. 315). Ona göre “öz”ün sözcüğün olağan kullanımında türlere bağlı olması söz konusudur. “Benim, neysem o olmam zorunludur –Tanrı ve doğa beni öyle yapmış; fakat bendeki hiçbir şey benim için özsel değildir. Bir kaza ya da sayrılık rengimi ya da şeklimi çok değiştirebilir; (…)” (Locke, 2013, s. 301) gibi bir anlatımla durumu açıklamaya çalışır. *Sözcükbilim*’de “her şeyin olmuş olduğu biçimde kalmak zorunda olması” çeşitli biçimlerde açıklanmıştır. Bu çerçevede bir bireyin ne olacağının belli olmuş olması onun özselliğinin tanımı niteliğinde yorumlanabilir ve sözünü ettiğimiz “bireyin ideası” bu çerçevede anlaşılabilir. Tagore’un, “Kendini göremezsin / Gördüğün gölgendir” dizeleri yine bu çerçevede yeniden yorumlanabilecektir. Gölge burada bir bütünselliğin parçası durumundadır ya da bir varlığın eksik görülmesi olarak değerlendirilebilir. Burada antropontolojik yaklaşımın “her insanı kendi tekliğinde tümel” saymasının Locke bağlamında destekleyici bir özellikte olduğundan söz edilebilecektir.

Tanrı üzerine bizdeki en ileri kavramın bile, basit idelerin ona sınırsız derecede yüklenmesinden başka bir şey olmadığını belirten Locke; kendi üzerimizdeki düşünümle varoluş, bilgi, güç ve haz idelerini elde ettiğimizi ve böylece öncesiz-sonrasız, tümbilgili, tamgüçlü, sonsuz bilge ve sonsuz mutlu bir varlığın karmaşık idesini elde ettiğimizi düşünür (Locke, 2013, s. 319). Burada, Locke’un, bizim *Sözcükbilim*’de tanımladığımız Tanrı kavramının, –Locke’un terimleriyle– “gerçek özü”nün “sonsuzluk”la ve “sonsuzluğun” zorunlu edimselliğiyle “adsız” olarak ilişkilendirilebileceğini göz ardı etmiş olabileceğini belirtmekten çekinmiyoruz. O sonsuz

karmaşık idenin "adlandırılmamış olması" ide olarak varolmadığı anlamına gelmemektedir çünkü. *Faust* adlı yapıtında Goethe adların ötesinde bir duygudan söz eder:

> Evrendeki her şey insanın kafasına ve kalbine nüfuz etmiyor mu? Ve her şey sonsuz bir ilahî sır halinde göze görünerek veya bazen görünmeyerek, yakınımızda dolaşıp durmuyor mu? Kalbini tüm bu saydıklarımla doldurup bu duygularla mutlu olabiliyorsan, bunun adına ister şans, ister gönül, ister aşk, istersen Tanrı de. Ben ona bir isim bulamıyorum. Bence duygu, her şeydir. İsim ise boş bir gürültü ve göğün güzelliği ve nurunu sislendiren bir dumandır. (Goethe, 2005, s. 100)

Burada Goethe'nin yapıtının kahramanı Faust'a söylettiklerinde nominalist bir kavrayış vardır; ama Faust o "adlandıramadığı" Tanrı'yı duyumsamaktadır. Bu duyumsamanın içeriği de onun "idesi"dir doğal olarak.

Locke, seçik türlerimizin, kendilerine adlar takılmış seçik ve karmaşık idelerden başka birşey olmadığını, su ve buzu iki ayrı tür olarak görmemize ya da birbirlerine göre tanımlamamıza dayanarak kanıtlamak ister. Verdiği örneklerden biri Jamaika'da büyüyen ve yaşamında hiç buz görmemiş birisinin İngiltere'de kışın evindeki leğende donmuş olan buza "katı su" demesidir. (Locke, 2013, s. 319). Gerçi Locke bu örneği vermemiş olsa da biz de yaşamında hiç su görmemiş birini varsaydığımızda onun ilk kez buzun erimiş olduğunu görmesi durumunda ona "erimiş buz" demesi örneğini verebiliriz. *Sözcükbilim*'de "Bir kenarı kırık üçgen, dörtgendir"[30] derken söylemeye çalıştığımıza benzer bir durum söz konusudur burada. Locke, doğal olarak "sözcüğün ideası"nın olabileceği varsayımından yoksundur.

Sözcüklerin düşüncelerimizi kaydetmek ve başkalarına iletmek için kullanıldığını saptayan Locke'un sözcüklerle "felsefe dışı iletişim" ile"felsefi iletişimi" ayırarak ele aldığı görülür (Locke, 2013, s. 331). Bu bağlamda sözcüklerin felsefe dışı iletişimdeki işlevini araştıran "Lexikoloji'nin (Sözlükbilim'in)", "Sözcükbilim" olarak Türkçeleştirildiği anımsanırsa; bizim Sözcükbilim'imizin bu anlamda en azından söz konusu yanlış adlandırmayı devredışı bırakmadan "Felsefi Sözcükbilim" olarak "adlandırılabileceği" de umulabilir, bu "adlandırma" 2003 yılında yapılmış olsa da.[31]Sözcüklerin felsefe dışı kullanımından günlük iletişim, alışveriş gibi nedenlerle sözcüklerin iletimlerini anlayan

[30] Bu konuda, Sözcükbilim Ç-23-36'daki açıklamalarımıza bakılabilir (Sarsmaz, 2003, s. 8-9).

[31] V. Doğan Günay'ın "*Sözcükbilime Giriş*" adlı yapıtından söz edilmektedir (Günay, 2007), bizim *Sözcükbilim*'imizin 2003 tarihli olduğu anımsatılarak. Ancak "eşsüremli açıdan" *felsefi sözcükbilim* adlandırması tarih önceliğine gerek bırakmamaktadır.

Locke; sözcüklerin felsefi kullanımından, sözcüklerin "şeylerin kesin kavramlarının iletilmesi", "genel önermelerde zihnin, doğru bilgiyi ararken onlara dayandığı doğruların anlatılmasındaki uygun kullanım biçimlerini" anlamaktadır (Locke, 2013, s. 332).[32]

Locke'a göre iletişimin temel amacı anlaşılmak olduğu için, dinleyenin zihninde konuşanın zihnindeki ideyi uyandırmayan sözcük ister felsefe dışı, isterse felsefi konuşmada olsun, amaca hizmet etmeyecektir. En az kuşkulu olanların basit ide adları olduğunu düşünen Locke'a göre, bileşiklik azaldıkça kuşkululuk da azalmaktadır. Locke; nesne adlarının, ne gerçek öz ne de bağlandıkları modellerin sağın temsilcileri olan idelere verildiklerinden felsefi yönde kullanıldıklarında daha büyük bir yetersizlik ve belirsizliğe yatkın olduğunu belirtir ki bu anlamda "felsefi sözcükbilim"in gereği kaçınılmaz olmaktadır.

Locke, bilginin aracı olarak dildeki kusurların yeterince incelenmesi durumunda dünyayı gürültüye boğan tartışmaların büyük bölümünün kendiliğinden yok olacağını; bilginin ve "belki de barışın" yolunun insanlar için –kendi zamanına göre– büyük ölçüde açılmış olacağını düşünür (Locke, 2013, s. 339). Bu yönde "Sözcüklerin Kötü Kullanılması" başlığında sözcüklerin imlemleri bakımından daha az açık ve seçik olmasına ilişkin kaygılarını altı çerçevede ele alır: 1. Açık ideleri ya da hiç ideleri bulunmayan sözcükler, 2. Sözcüklerin düzensiz kullanımı, 3. Yanlış uygulama yoluyla yapay bulanıklık, 4. Sözcükleri şey gibi görmek, 5. Sözcüklere imleyecekleri şeylerin yerini tutturmak, 6. Sözcüklerin belli ve apaçık bir imlemi olduğu varsayımı.

Locke'a göre sözcüklerin şey gibi görülmesi, "kendini bir dizge içinde sınırlayanlarda" vardır. Ayrıca, "(…) doğada *cisimden* seçik olarak bir de özdek varmış gibi, *özdek* üzerine ne kadar içinden çıkılmaz tartışmalara girilmiştir" (Locke, 2013, s. 342) derken, diğer yandan "katılığın uzamsız ve şekilsiz varolması olanaksız olduğundan 'özdeğin' bu belirlemeye göre gerçekten varolan bir şey olarak alınması, kuşkusuz *materia prima*'yla (ilk madde) ilgili olarak filozofların kafalarını ve kitaplarını dolduran karanlık ve anlaşılmaz tartışmaların nedeni olmuştur" (Locke, 2013, s. 343) demesi düşündürücüdür.Bu anlamda Berkeley'e ipucu vermiş gibi görünür.

Locke, kendisinde, "idesiz adlar" bulunan kimseyle "adı bulunmayan karmaşık ideleri olan" kişileri de karşılaştırır. Anlamın açıklanmasının ilk yolu olarak basit idelerde "eşanlamlı terimlerin söylenmesi" ya da "şeylerin gösterilmesi"nden söz eder; ikinci yol

[32] Bu bağlamda "felsefi sözcükbilim" idea ise, "dilbilimsel sözcükbilim" onun gölgesi olacaktır.

olarak "karışık kiplerde tanım yapılması"[33] olup, üçüncü yol ise "nesnelerde hem gösterilip hem de tanımlama yapılması"dır (Locke, 2013, s. 350).

Locke, çok anlamlı sözcükler ortadan kalkınca tartışmalardaki birçok karşıtlığın sona ereceği kanısındadır. Ancak bizim sözcükbilimsel çerçevedeki sorunumuz sözcüklerin çokanlamlılığına bağlı oluşan kafa karışıklıkları ve iletişimsizlik değil; anlam alanlarının, diğer bir deyişle tanımlarının sınırlanmaması gerektiğidir. Çünkü "yaşam" sürekli bir devinim içindedir.

Berkeley'in *"İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme"*sinin çevirmeni Levent Özşar; "Yeni Çağ felsefesi, özellikle de John Locke'un felsefesinin Berkeley için başlıca kaynak niteliğinde" olduğunu belirtirken, Berkeley'in çalışmasının bir "imbilim" metni olarak okunabileceğinden de söz eder. Özşar'ın bu saptaması *Sözcükbilim*'in temel savlarına ilişkin çıkış noktası olarak Berkeley'i almamızın nedensiz olmadığını göstermektedir(Berkeley, 2013, s. 5-6).

Berkeley anılan yapıtının önsözünde Tanrı'nın varlığının ya da özdeksiz oluşunun ya da ruhun ölümsüzlüğünün tanıtlanması için yararsız olmadığını düşünmekte olup, yapıtının tamamını okumadan okurun yargıda bulunmamasını istemektedir (Berkeley, 2013, s. 9). Özşar, Berkeley'e göre en temel yanlış ilkenin; özdeğin, uzamın, zamanın, tözün, nedenin soyut şeyler olabilecekleri, soyut olarak, açıkçası bir us tarafından algılanmadan varoldukları varsayımı olduğunu belirtir. Berkeley dilin doğası ve kötüye kullanımıyla ilgili yukarıda andığımız Locke'un düşüncelerini eleştirme girişimine, *"usun şeylerin soyut idealarını ya da kavramlarını kurma gücü olduğu kanısı"* anlatımını kurarak başlar. Bu çerçevede Hume tarafından adcılığın ikinci büyük savunucusu olduğuna ilişkin bir saptamaya neden olacaktır, birincisi Hobbes olarak belirtilir (Berkeley, 2013, s. 16).[34]

Berkeley'e göre rengin ve devinimin yer kaplama olmadan var olması olanaklı değildir. Ama "soyutlama"yla bu üç öğenin birbirini dışlamasıyla soyut ideaları oluşturulmaktadır. Her tikel yer kaplamanın kendine özgü niteliği vardır. Us "renksiz

[33] Locke "tanımdan" söz ederken ahlakın da matematik gibi tanıtlamaya elverişli olduğundan söz etmekten çekinmediğini belirterek Spinoza'yı anımsatır. Ki yaşıtı Spinoza *Etika*'sıyla bu düşünceyi dizgeleştirmiştir. Locke, ahlak konularındaki konuşmaların doğa bilimlerindekilerden daha açık olmamasını savsama ve bağışlanmaz bir kötülük sayar (Locke, 2013, s. 350).

[34] Bu belirlemeyi Hume'un *"İnsan Doğası Üzerine İnceleme"*sinin I. Kitap I. Bölüm 7. alt bölümde yaptığı belirlense de (Berkeley, 2013, s. 16), Hume'un "*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*"sının "takdim"inde birçok görüşünü yeniden düzenlediğini belirttiği bilinmektedir (Hume, 2017, s. 1).

insan" olmadığını saptar ama, "insan"a tek başına beyaz, kara, ya da başka bir renk atfedemez; "boy" için de aynı şey söz konusudur (Berkeley, 2013, s. 19). Benzer biçimde Berkeley'e göre hayvan ideası oluşturulurken ondan insana özgü nitelikler ayrılır; ne pullu, ne kıllı, ne tüylü, ne tüysüz bir gövdesi olan bir hayvan idesi kurulmaktadır(Berkeley, 2013, s. 20-21).[35]

Berkeley, Locke'un "soyutlama öğretisine ilişkin" eleştirilerini Locke'tan yaptığı alıntılarla desteklemektedir. Ona göre insan olduğu kabul edilenlerin çoğunda söz edilen "soyut ve genel idealara sahip olma" yoktur (Berkeley, 2013, s. 22-23). Berkeley, temelde, "Ben genel idealar olduğunu kesinlikle yadsımam, tersine yalnızca soyut genel idealar olduğunu yadsırım" (Berkeley, 2013, s. 25) derken Locke'tan alıntıladığı bölümlerdeki "genel idealar"ın soyutlama ile oluşturulmuş olduğuna dikkat çekerek bu tümcesini kurmaktadır; yoksa kendi başına göz önüne alındığında tikel olan bir ideanın, aynı türde başka türde tikel ideaların temsilcisi ya da onları gösterdiğinde genel olduğunu yadsımamaktadır (Berkeley, 2013, s. 29). Berkeley, bu açıdan örneğin "üçgen" sözcüğünün anlamını sınırlayan bir tek belirlenmiş idea olmadığını belirlemesiyle *Sözcükbilim*'in savlarıyla uyumlu bir noktadadır, her ne kadar görüşünü Eukleides geometrisinin sınırları içindeki sınırsızlıklarla örneklese de, üçgen sözcüğünün anlamının sınırlanamayacağını belirlemesi önemlidir (Berkeley, 2013, s. 34).

Berkeley soyut ideaları "zararlı otlar"a, "ustaca hazırlanmış bir ağ"a benzetir. Anlayışı daha ince ve daha meraklı olanların "bu ağ"a yakalanma tehlikelerinin daha çok olduğunu belirtir. Berkeley "sözcüklerin kandırması"ndan kurtulma gerekliliğinden söz ederken, bunu sözcüklerle idealar arasında çok erken başlayan uzun alışkanlıkla beslenen birliğin bozulmasının çok zor bir iş olduğunu belirterek açıklar (Berkeley, 2013, s. 39-40).

Berkeley; "yapmamız gerekenin sözcüklerin perdesini kaldırmak" ve "bilginin en saf ağacını tutmak" olduğunu belirtir; o ağaç "elimizin erişebileceği yerdedir" ona göre (Berkeley, 2013, s. 41). Bizim *Sözcükbilim*'de "perde"yi "duyum sınırı" ve "madde" saymamızla; perdenin bir örtü sayılması durumunda "yanıt"ın sözcüğün soyunması olduğunu belirtmemiz arasında bir ilişki olduğu açıktır ki bu durumda Berkeley'in "sözcüklerin perdesini kaldırmak"tan söz etmesini doğru anlamak bir zorunluluk

[35] Berkeley, "Ayrıca, bütün ilişkiler, usun bir eylemini içerdiklerinden bizde şeyler arasındaki ilişkilerin ya da bağıntıların ideası değil, kavramı olduğunu söyleyebileceğimize dikkat çekilmeli" (Berkeley, 2013, s. 179) derken kavramdam (notion) neyi anladığını netleştirir.

durumuna gelmektedir.[36] Sorun, soyut ideaların yerine "adların" geçmesi değil; "sözcük" kavramının da bir "ideası" olduğunun ayrımına varmak gibi görünmektedir burada. Berkeley'in "sözcüklerin yarattığı yanılsama"dan söz etmesi (Berkeley, 2013, s. 42) nominalizminin köktenci bir niteliği olduğunu göstermektedir; oysa ki bizim nominalizmimizin daha ılımlı olduğu söylenebilecektir.

Berkeley, "Üzerinde yazı yazdığım masanın var olduğunu, açıkça onu gördüğümü, duyumsadığımı söylüyorum. Çalışma odamın dışında olsaydım gene onun var olduğunu söylerdim" derken ne demek istediğini şöyle açıklamaktadır:

> Düşünmeyen şeylerin saltık varlığı konusunda onların algılanmasıyla herhangi bir ilişki kurmadan söylenenler bence bütünüyle anlaşılmaz. Düşünmeyen şeylerin *'esse'*si *'percipi'*dir.[37] Düşünmeyen şeylerin onları algılayan usların ya da düşünen şeylerin dışında herhangi bir varlıklarının olması olanaksızdır. (Berkeley, 2013, s. 47)

Ev, ırmak, dağ gibi tüm duyulur nesnelerin anlama yetisince algılanmalarından ayrı doğal ya da gerçek bir varlıkları olması "kanısı"nın insanlarda şaşırtıcı bir biçimde egemen olduğunu belirten Berkeley'e göre,söz konusu varlıkların hiçbiri algılanmadan var olamaz (Berkeley, 2013, s. 47). Bu bağlamda dış dünyadaki nesnelerin varoldukları kanısının temelinde soyut idealar öğretisi olduğunu belirtmiş olmaktadır; bu bağlamdaki şu soru ve açıklamalarımızın dikkate değer olabileceğini düşünebiliriz: Karıncaya göre büyük, bana göre küçük olan bardak ne anlamda vardır? Ne büyük ne de küçük olan bir nesne var olabilir mi? Demek ki o bardak "algılayan"a göre vardır. Diğer bir deyişle, "Belirli bir büyüklüğü olmayan bir varlığın var olmasından söz edilebilir mi? Söz edilebilirse ne anlamda söz edilebilir?" gibi bir soru "uzamı", diğer bir deyişle "büyüklüğü" varlıktan ayırmakla yanıtlanamayacaktır.[38]

Berkeley'in şu sözleri de dikkate değer görünmektedir: "Burada, çağcıl filozofların kendi ilkeleri yüzünden ulaştıkları bulanık, belirsiz özdek ya da cisimsel töz betimlemesinin, Aristo ile onun izleyicilerinde karşımıza çıkan modası geçmiş, gülünç *materia prima* kavramına çok benzediğini söylemeden edemeyeceğim." (Berkeley, 2013, s. 55) Berkeley'in aynı yerde "yer kaplama olmadan katılık düşünülemez" demesi

---

[36] Bu konuda *Sözcükbilim* 253; 244-245 ve 284-285'e bakılabilir (Sarsmaz, 2003, s. 21-22-23).

[37] Varlığı, algılanmaktır. Özgün metinde: "Their *esse is percipi*, nor is it possible they should have any existence out of minds or thinking things which perceive them" biçiminde geçer (Berkeley, 1972, s. 66).

[38] Bu çerçevede, "Gerçek, göreli ve olası duyum ve durumlar toplamıdır" gibi bir tanımın sözcükbilimsel olanağı ayrıca ele alınabilecektir.

birincil ve ikincil niteliklerin birleştirilmesinin anlaşılması için yeterli görünmektedir. Renk öznelse uzam da özneldir demenin ayrı bir yoludur bu.

Berkeley'in "sayı"ya us olmadan varlık yüklemenin olanaksızlığını söylemesi doğaldır da "birlik" kategorisi açısından bakıldığında, "tüm varlığın birliği" anlamındaki Tanrı'nın sayısının salt ussal olduğu söylenemez. İnsan ortaya çıkmadan önce evrenin birliği yoktur demektir bu bir anlamda. Diğer yandan "birlik kategorisi"ni yadsımasının Berkeley'i ateist kılacağı söylenebilir. Berkeley, "ben kendimde *birlik* sözcüğüne karşılık gelen bir idea bulamıyorum (…)" demektedir ve onu da "soyut bir idea" saymaktan çekinmemektedir (Berkeley, 2013, s. 56). Bunun nedeni sözcükbilimsel anlamda "birlik" tanımından yoksunluğu olarak görülmektedir.

Berkeley en eski filozofların özdeksel tözden ne anladıklarına baktığında onların aslında özdek derken "varlık ideası"ndan söz ettikleri sonucuna ulaşmaktadır (Berkeley, 2013, s. 59). Aynı yerde, "Genel varlık ideası bana bütün ideaların en soyutu, en kavranılmazı gibi görünür" der. Burada Berkeley'de Aristoteles'in 'ousia'sından kaçma eğilimi olduğu söylenebilecektir.

Tini yalın, bölünmemiş etkin bir varlık sayan, ideaları algıladığı için "anlama yetisi" olarak adlandırırken; ona ideaları ürettiği için "isteme" de denebileceğini belirten Berkeley'in söz ettiği tin yalınlık ve bölünmemişlik niteliğiyle Leibniz'in "monad"ını çağrıştırmaktadır (Berkeley, 2013, s. 68). Diğer yandan,"Çünkü belli duyu idealarını sürekli başka ideaların izlediğini algıladığımızda, bunun bizim işimiz olmadığını bildiğimizde, gücü, etkiyi ideaların kendisine yükleyiveririz, birini ötekinin nedeni yaparız" derkenHume'un "nedensellik eleştirisi"ni haber veren Berkeley'in "fiziksel nedensellik"ten değil,"ustaki nedensellik"ten söz etmiş olacağı açıktır (Berkeley, 2013, s. 73). Ama "nedenselliğin" de ideası olabileceğisonucuna varması olanaklı görünmemektedir.

Berkeley, doğa filozoflarının işinin şeyleri cisimsel nedenlerle açıklamak olmadığını, doğanın Yaratıcısının kurduğu imleri araştırmak, anlamaya çalışmak olduğunu belirtir ki, –yapıtın ilk baskısında "Doğayı Yaratanın bu dili" anlatımı vardır– burada Yaratıcının dili ya da kurduğu imlerin ne olduğu konusu tam olarak netleştirilmiş değildir (Berkeley, 2013, s. 106).

"Tanrının usunda böyle idealar olup olmadığını, bu idealarn *'özdek'* diye adlandırılıp adlandırılamayacaklarını tartışmayacağım" derken (Berkeley, 2013, s. 114) sonuçta "özdek" diye adlandırılmasa da bir "dayanak"ın yokluğundan söz etmiş olmaktadır. Özdeğin, "hiçbir yerde var olan" (*existing in no place*), bilinmez *bir*

*şey*olarak benimsenmesi durumunda Berkeley'in "Size iyi görünüyorsa 'özdek' sözcüğünü başkalarının 'hiçlik' sözcüğünü kullandığı anlamda kullanabilir, böylece kendi biçeminiz içinde bu terimleri birbirine geçirebilirsiniz" demesi de dikkate değerdir (Berkeley, 2013, s. 116-117). Bu bağlamda Heidegger ve Hegel'in "Varlık"la "Hiçlik"i eşanlamlı kullanmaları anımsanabilir. Diğer bir deyişle "madde"ye de "Tanrı"ya da "yok" ya da "var" demenin hiçbir anlamı kalmamaktadır.[39]

"Değişik düzeylerde, yeteneklerde tinlerin birçok çeşidi olduğunu, onlardaki yetilerin gerek sayı, gerek kapsam olarak varlığımı Yaratanın bana bağışladıklarını çok çok aştığını yadsımak için hiçbir neden görmem" diyen Berkeley'in, ayrıca "bilebildiğim kadarıyla birbirinden, benim algıladığım bütün idealardan, renklerin seslerden farklı olduğu ölçüde farklı olabilen, sayısız idea ya da duyum türü olabilir" de demesi onu Locke'la buluşturur; çeşitli yerlerde yüce tinin "bastığı idealardan" söz ederken de söz konusudur bu (Berkeley, 2013, s. 117-118).[40] Berkeley'in "tansıklarla" ilgili olarak : "Asa gerçek bir yılana, su da gerçek bir şaraba dönüştü" (Berkeley, 2013, s. 120) savı bizim Sözcükbilim L'deki (170-180) tansıklara ilişkin değerlendirmelerimizle çelişmektedir.

Berkeley'e göre özdek ya da cisimsel töz öğretisi kuşkuculuğun ana direğidir. "Üstelik hiçten yaratılmış özdeği kavramanın çok çok güç olduğu düşünülmüştür; öyle ki eski filozofların en ünlüleri, Tanrının varlığını ileri sürenler bile, özdeğin yaratıldığını, onun Tanrı'yla birlikte bengi olduğunu düşünmüşlerdir" (Berkeley, 2013, s. 129) diyen Berkeley'in bizim sözcükbilimsel dizgemizde "Madde"yi Tanrı'nın adlarından biri saymamızı benimsemesi olanaklı görünmemektedir. Berkeley, "tanrıtanımazların alçak topluluğu" (Berkeley, 2013, s. 129) gibi anlatımlarıyla tanınmayan Tanrıya ilişkin zihinlerdeki tanımların tanınmadığının ayrımında olmayan bir "nefret söylemi" geliştirirken, haklı soyutlamalarının değerini bir ölçüde düşürmekte gibidir. "Madde"yi, "bön, düşünmeyen töz" (Berkeley, 2013, s. 130) diye nitelemek maddenin ussal işleyişini anlamamaktır ve "madde"nin "ad" olmasını abartmaktır. Olgular dizgesinin kör bir rastlantıya bağlı olduğunu düşünmek ayrı, onların bir iç mantığı olduğunu anlamak ayrıdır. Bu anlamda Berkeley'de, Leibniz'in barıştırıcı, uzlaştırıcı söylemi olmadığı söylenebilir. Berkeley'in, "Bu kale olmaksızın Epikürcüler, Hobbesçular, benzerleri, hilenin gölgesine bile sahip olamazlar" demesi abartılı bir retorik olup, "hile'nin

[39] Bu çerçevede Leibniz'in, "Niçin hep bir şey(Varolan) var da, Hiç yok?" diye sormuş olduğu anımsatılabilir (Heidegger, 2009, s. 23).

[40] Ancak Berkeley'in yeti ya da duyum niceliği artan varlıklardan hareketle Sonsuz Duyumlu Varlık tasarımı olarak sözcükbilimsel anlamda "tasarlanabilir olarak varolan" Tanrı tasarımına yükselmesi durumu söz konusu değildir burada.

gölgesi”[41] kavramını kullanma yetkisi açısından da sorgulanabilir (Berkeley, 2013, s. 130).

“Madde”yi yok sayması bir ölçüde anlaşılabilir olan Berkeley’in, “Zaman”ı da yok sayması, zamanın sonsuza dek bölünebilirliğini tasarlayamaması da kendi deyimiyle “tuhaf”tır (Berkeley, 2013, s. 133). “Belirli bir günün” belirli kişilere göre varlığı açıktır. Bu konuda Sözcükbilim’de : “57. Çünkü sonsuz zaman boyutunda tüm varlıklar olmuş oldukları biçimde durmaktadır. 58. Diğer bir deyişle devinimsizdir. 59. Devinim sonlu varlıklara göre vardır, gerçekte yoktur; ama gerçeklikte vardır” dememizin anlaşılma biçimi önemlidir (Sarsmaz, 2003, s. 10).

Berkeley, tek tek mutluluklar ve tek tek iyiliklerden ayrı soyut bir “Mutluluk” ve “İyilik” ideasını da kavramanın olanaksızlığını ileri sürer “Zaman” ideası gibi (Berkeley, 2013, s. 135). “Görünüşe bakılırsa doğanın kitabını okurken de, tek tek görüngüyü genel yasalara bağlamak ya da görüngünün o yasalardan nasıl çıktığını göstermekte bir sağınlık varmış gibi yapmak usa yakışmıyor” derken “doğanın kitabı”ndan söz etmesi sözcükbilimsel değil, biçimsel bir söz ediş gibidir (Berkeley, 2013, s. 144).

Diğer yandan sayılar aracılığıyla gösterme ile adlar aracılığıyla gösterme arasında bir benzeşim olduğundan söz eden Berkeley’in, bu durumu “birliğin” edimselliğiyle ilişkilendirmemiş olması da sorgulanmayı gerektirir bir özellik sayılabilecektir. Sayılardan yer kaplama konusuna geçen Berkeley “yer kaplama”nın göreli olduğunu göz önünde bulundurarak geometrinin nesnesi olduğunu belirtir. Matematikçilerin sonlu yer kaplamanın sonsuz bölünebilirliğinden hiç kuşkulanmadıklarından söz eder. Bu bağlamda, “Hiçbir sonlu yer kaplamada sayısız parça olmadığını ya da hiçbir sonlu yer kaplamanın sonsuza dek bölünebilir olmadığını gösterebilirsek bir taşla iki kuş vururuz” der (Berkeley, 2013, s. 159-160). Böylece geometri bilimini birçok güçlükten kurtarabileceğimizi, çelişkilerden temizleyeceğimizi düşünür. Üstelik idealarımızdan birini çözüp sonsuz sayıda başka ideaya ayıramadığından, açıkçası onların sonsuza dek bölünmemesinden daha açık bir şey olmadığından da söz eder (Berkeley, 2013, s. 161). Bu açıdan Leibniz’in sonsuz küçükler hesabının bir değeri yoktur Berkeley’e göre. O, “iki buçuk santimetrenin on bininci parçası olmaz; olsa olsa iki buçuk santimle imlenebilen bir milin ya da yeryüzünün yarıçapının on bininci parçası olur” (Berkeley, 2013, s. 164) derken, Leibniz’in sonsuz küçükler hesabının mantığını anlamamış görünmektedir. Bu çerçevede, “Konuyu bu biçimde ele alırsak ayrıca çizginin sonsuza

[41] Gölgenin varlığı “asıl”ın varlığını gerektirir çünkü.

değin bölünebileceğini söylerken bundan sonsuz büyüklükte bir çizgiyi anlamak gerektiğini bulacağız" (Berkeley, 2013, s. 164) demekte ısrarlı görünür.

Berkeley, "tin ile idea" arasında ayrım yapmakta kararlıdır ve bu ayrımı kendince algılayan ve algılanan olarak gerekçelendirmek ister. Ama idea sözcüğünün geniş anlamında bizde tinin ideasının, kavramının olduğunu söyleyebileceğimizi yadsımamakla birlikte burada sözcüğün dar anlamını kastetmektedir yalnızca (Berkeley, 2013,s. 172-175). Berkeley'in "hangi yapıda olursa olsun cisimlerin yalnızca ustaki edilgin idealar olduğunun açığa kavuştuğu"nu söylemiş olması "cismin idea olduğunu" söylemek değil de nedir? (Berkeley, 2013, s. 177). Bu durumda, "O halde 'cisim idea' ise, 'idea da cisimdir' sonucuna ulaşmak olası mıdır?" diye sorulabilir.

Berkeley'e göre "ruh" bölünemez ve cisimsiz olduğundan ve yer kaplamadığından çürümez de (Berkeley, 2013, s. 177). O yüzden ruhun doğal etkenlerle yok edilmesinin olanaksızlığını düşünen Berkeley, "insan doğası doğal olarak ölümsüzdür" sonucuna bu yolla ulaşır (Berkeley, 2013, s. 178). Berkeley, "etkin bir varlığın ya da eylemin *kavramı* olduğunu söyleyebilirsek de" etkin bir varlığın ya da eylemin *ideası* olduğundan kesin bir anlamda söz edemeyeceğimizi düşünür (Berkeley, 2013, s. 179).Ne var ki idea sözcüğünün tinlere, ilişkilere; eylemlere kadar genişletilmesinin sözcük kullanımıyla ilgili bir sorun olduğunu belirtmekten de çekinmez (Berkeley, 2013, s. 179). Bu esnekliğin "madde" kavramı için de söz konusu olması halinde buna da karşı çıkacağı açıktır.

Berkeley, Tanrı'yı kastederek tırnak içinde "onda yaşar, onda deviniriz, varlığımız ondadır" der, bunu ayrımsamayan "aşırı ışıktan kör olmuş gibidir" ona göre (Berkeley, 2013, s. 185-186). Leibniz'i çağrıştırırcasına, "tikel bir acı ideasını düşünür onu *kötü* sayarız" dedikten sonra, kendi başlarına göz önüne alındıklarında kötü görünen tek tek şeylerin, tüm varlıkların dizgesiyle bağlantısında göz önüne alındıklarında iyi bir doğası olduğunu kabul etmek zorunda kaldığımızı belirtir (Berkeley, 2013, s. 190). Onun "varlığımızın Tanrı'da" olduğunu belirtmiş olması, bizim "bütünün bir parçası" olduğumuz anlamına gelecektir; bu açıdan "varlıkların dizgesi"nden söz etmesi yanında "kötü görünen tek tek şeyler"in iyi bir "doğası" olabileceğini belirtmesi, "doğa"dan[42] söz etmiş olması anlamında kendi dizgesinde kimi gedikler açacak gibi görünmektedir.

[42] Bilindiği üzere Aristoteles'e göre "doğa"; "madde ve form (eidos)" anlamlarına da gelebilmektedir (Özcan, 2016, s. 58).

4. BÖLÜM
MONADOLOJİ'NİN ANLAMI VE İŞLEVİ

Çalışmamızın girişinde, *"*Sözcükbilim (Wordology), bir tür Yeni Monadoloji'dir*"* (Sarsmaz, 2003, s. 7) tümcesini andığımız anımsanırsa Leibniz'in *Monadoloji*'sini bir dizge olarak ele almamız ve "*Sözcükbilim*"in yeniliği savını gerekçelendirmemiz gerektiği açıktır. *Monadoloji*'deki kimi temel savların gerekçelendirilme olanağı ussal dayanaklarınısözcükbilimsel çerçevede bulmaktadır. Bu yöndeki ilişkilendirmelerimiz Leibniz'in *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri (2015), Metafizik Üzerine Konuşma (1999)* ve *Theodicee*[43] *ya da Tanrının Haklı Kılınması (2016)* yapıtları çerçevesinde ve çevirmenlerinin değerlendirmeleri de ele alınarak yapılacaktır.

Monadoloji'nin 1-48. maddeleri yaratılmış ya da yaratılmamış tözlerin doğasına, 49-90. maddeleri de tözlerin tek bir dünya oluşturmalarını sağlayan ilişkilerini açıklamaya ayrılmış olup yapıtın çevirmeni Levent Özşar, 1-18. maddelerde yaratılmış monadın; 18-30. maddelerde bu monadın üç ana sınıfının; 31-48. maddelerde ise yaratılmamış monad olan Tanrı'nın ele alındığını belirtir (Leibniz, 2015, s. 5). Yaratılmamış monad olarak Tanrı'nın ele alınmasına geçişin "çelişmezlik" ve "yeterli gerekçe"[44] ilkesiyle sağlandığını belirler. Özşar'ın değerlendirmesine göre tözlerarası ilişkilerin ele alındığı ikinci bölüm (49-90. maddeler) de üç ana bölüme ayrılmakta olup; 49-60. maddeler "önceden kurulu uyum" çerçevesinde "olanaklı dünyaların en iyisi" kuramından, 61-82. maddeler tözlerin özel sınıfları olarak organizma, ruh-gövde ilişkisiyle doğum ve ölüm konularından söz etmektedir. 83-90. maddelerde ise tüm bu ilişkiler dizgesi Tanrı aracılığıyla bir birliğe ulaştırılmak istenmektedir (Leibniz, 2015, s. 5). Ruh ve beden ayrımındaki ereksel neden ve etkin neden ayrımı arasındaki koşutluk ve uyum; Tanrı ile doğa arasındaki kayranın törel dünyası ve fiziksel dünya arasındaki

[43] Özgün yazımı *"Théodicée"* olsa da yararlandığımız Türkçe çeviri kaynağımız *"Theodicee"* olarak yayımlanmıştır.

[44] "Yeter gerekçe" ilkesi, "yeter sebep" ilkesi olarak da bilinir. Çevirmen "neden" sözcüğüyle karıştırıldığı için "sebep" yerine "gerekçe" sözcüğünü seçtiğini belirtir.

koşutluk ve uyum olarak sunulmaktadır. Buradaki Tanrı ve Doğa ilişkisi *Sözcükbilim*'in 50-55. maddelerindeki saptamalarımızla koşutluk taşımaktadır:

> E.50. Soru: Tanrı nedir? 51. Tanım: Tanrı, sonsuz zaman boyutunda olan ve olması olanaklı olanların zorunlu birliğidir. 52. Soru: Doğa nedir? 53. Tanım: Doğa, sonsuz zaman boyutunda olan'ların zorunlu birliği'dir. 54. Bu durumda Tanrı, Doğa'yı içerir. 55. Önerme: Tanrı Doğa'nın ruhu, Doğa da Tanrı'nın bedenidir. (Sarsmaz, 2003, s. 10)

Monadoloji'nin 49-50. maddelerinde ele alınan önceden kurulu uyum konusunun karşılaştırılmasına Sözcükbilim 56-60'ta rastlamakta olup yeri geldiğinde bu noktaya değinilecektir. Ne var ki *Monadoloji*'nin anlaşılması *Théodicée*'nin önsözünün yardımına başvurmayı gerektirmektedir.Bu önsözü değerlendirmeden önce *Théodicée*'nin çevirmeni Özşar'ın "Leibniz Felsefesinin İlkeleri" başlığı altında yazdıklarını da değerlendirmemiz gerekmektedir:

Leibniz, uzamın, güçle birlikte devinimin de kaynağı olacağından hareketle, us ile özdek arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmıştır Özşar'a göre (Leibniz, 2016, s. 7). Özşar, Leibniz için: "O, dünyadaki her şeyin birbirine bağlı olduğuna, arada aşılmaz boşluklar olmadığına inandı. Yer kaplayan tözler ile düşünen tözler karşıtlığını yadsıdı" derken Descartes-Leibniz karşıtlığını özetlemekte gibidir. Leibniz'in ikiciliğe (düalizme) karşı çıkışının anlamı buradadır. Leibniz'in Descartesçı ikiciliğe karşı oluşu onu Spinozacı anlamda tekçi (monist) de yapmamakta, ikisini de uzlaştırarak aşan çoğulcu (pluralist) bir noktaya taşımaktadır; bu da "çokluğun birliği" olarak kendini gösterir. "Monadlar monadı" olarak Tanrı'nın anlamı da burada aranacaktır. Sözcükbilimsel çerçevemize göre,tektanrıcılıkla çoktanrıcılığın uzlaştırılabileceği bir noktadadır bu.[45]

Varlıkların yaratıcının Usunda birbirine bağlanmışlığının anlamı "Yaratıcı" tanımıyla ilişkili olup, bu dünyadaki şeylerin birbirinden yalıtılmışlığının anlaşılması bu tanıma bağlı olarak anlaşılabilir. Bu dünyanın nesnelerinin uslamlama zincirinin halkaları olması da bu bağlamda anlaşılabilecektir. Burada Leibniz yaratılmış şeyleri yaratıcının eksik imgeleri saymaktadır. Bu da aslında Platon'la bir buluşma noktası olarak görülebilir. Ama nesnelerin entellektüel düzeydeki iç bağlantıları onları kendilerine yeterli ve eksiksiz kılmaktadır (Leibniz, 2016, s. 12). Özşar, "Her şey sonsuz entellektüel yaşamında evrenin aynasıdır; gerçeğin kendi kendisi ile bütün başka şeylerin arasındaki bağlantıların bir aynasıdır" dediğini aktarır Leibniz'in.

---

[45] Bkz. İnsancıl, Sayı: 330 içinde, "Euripides'in *'Iphıgeneia Tauris'te'* adlı yapıtının tragedya örneği olarak değerlendirme ölçütlerinin değeri ya da çoktanrıcılık ve tektanrıcılık ilişkisi", M. Sarsmaz, s. 8-15, Ocak 2018.

Leibniz gerçek olan her şeyin özünü oluşturan iki şeyden söz eder; bunlar "süreklilik" ve "uyum"dur. Ona göre nesneler "yer kaplamasalar" bile, sonsuz bir iç dünyaya sahiptirler. "Süreklilik ilkesi" bireysellikle, "evrensel düzen" uyum düşüncesiyle birleşir. Nasıl ki usumuz anlama yetisiyle şeyleri birbirine bağlıyorsa, Leibniz'e göre Tanrı'nın usu da ulu bir anlama yetisiyle tüm varlıkları düşüncenin sonsuz bir biçimde iç içe geçmiş bir zinciri olarak bağlamaktadır (Leibniz, 2016, s. 13). Bu ussallık "şeyler"in, "nesneler"in, "varlıklar"ın birer "sözcük" olduğunu benimsememizle olanak kazanmaktadır aslında. Çünkü genel olarak her tümce bir yargı içerir; yargıların birleşmesi usavurmayı oluşturur. Önermelerarası ilişkiler gibi varlıklararası ilişkiler ve zorunlu bağlantılar söz konusudur ve bu anlamda Tanrı'nın usunun olanaklılığı sözcükbilimsel bir bakışı zorunlu kılmaktadır. Tanrı da bir "Sözcük" olarak "Varlık"tır ve en tümel kavram olup; Tanrı olarak adlandırılıp adlandırılmamasının önemi yoktur ve "Varlık"'ın üstünde bir varlık olarak yoktur. Bu bakış açısı Tanrı sözcüğünün tanımına bağlı olarak hem "teist"tir bu anlamıyla, hem de "ateist" olabilmektedir.

"Şu andaki durum geleceğin tohumlarını taşır." Bireysel olanın başına gelenler onun özgün doğasının zorunlu sonucu olup, bu doğa kendini zamanın akışı içinde, zaman aracılığıyla açığa vurmaktadır(Leibniz, 2016, s. 14). Leibniz'e göre, bu dünyadaki şeyler bize etki tepki içinde görünseler de bu yalnızca onların "zorunlu 'doğa'sının sonucudur". Burada Hume'dan önce farklı bir boyutta bir nedensellik eleştirisi yapmış olmaktadır Leibniz. Bu "doğa"nın önceden kurulmuş olması söz konusudur.

Leibniz'in "önceden kurulmuş uyum" terimi dışında ikinci özel terimi "monad" terimi olup, bu terim "töz" ya da "gerçek şey"in yerine geçmektedir. "Monad" terimi Leibniz'den önce İtalyan filozof Giordano Bruno (1648-1600) tarafından kullanılmıştır.[46] Bu kullanım Leibniz'le aynı olmasa da benzer bir anlamdadır (Leibniz, 2016, s. 15). Leibniz'e göre monadlar birbirlerini etkileyemez, onların bir evreden diğer evreye geçişlerini sağlayan "iştah"tır. Özşar'ın kullandığı bu "iştah" kavramı, Afşar Timuçin'de "açlık" olarak geçmektedir (Leibniz, 1999, s. 50). Özşar; Leibniz felsefesinin üç temel ilkesinin; süreklilik yasası, monad anlayışı ve önceden kurulmuş uyum düşüncesi olduğunu belirtirken bu ilkelerin onun dizgesinin temeli olduğunu saptar.

[46] Buruno, Aristotelesçi evren tablosuna karşı çıkmış, evreni Tanrı'nın ta kendisi saymış, "doğa"ya "monas monadum" demiş ve her şeyin onda (maximum) ve ondan geldiğini (minimum) ileri sürmüştür. E. Boutroux, Leibniz'in monadının Bruno'dan ayrılığına değinmiştir. Bruno'nun monadı "töz şey" iken, "Leibniz'in monadı "töz özne"dir ona göre (Leibniz, 1999, s. 47-48).

4.1 Monadolojiye Giriş Kapısı Olarak "*Théodicée*"

Leibniz, *Théodicée*'nin önsözüne dinlerin görünüşsel algılamasıyla özüne ilişkin algılaması arasında bir ayrım yaparak başlar. Ona göre, "şeylerin iç özüne gösterilecek ilgi türü çok az insana bağışlanmıştır; çünkü çok az insan buna uygundur" (Leibniz, 2016, s. 18). Leibniz'in dini törenleri (törensel uygulamaları) erdemli eylemlere benzetmesi dikkat çekicidir. Dinin törensel olanla boğulması ve tanrısal ışığın insanların kanılarıyla bulanıklaştırılmasına bir karşı çıkış da vardır burada. Leibniz çoktanrılı dinlerin törensel dış biçimleri olsa da dogmatik kalıplaşmış anlatımları olmadığını; tanrıların gerçek kişiler mi yoksa güneş, gezegen gibi doğa güçleri mi olduğunun bilinmediğini belirtir (Leibniz, 2016, s. 19). Buradaki "ussallaştırma çabası" önemlidir.

Leibniz, Musa'nın ölümsüzlüğe ilişkin bir öğreti ortaya atmadığından; İsa'nın ölümsüz ruhların öteki yaşama geçtiğini ve orada işlerinin karşılıklarını alacaklarını belirttiğinden söz eder. İsa'nın doğal dini yasaya dönüştürdüğünü belirtir; Muhammed'in doğal tanrıbilimin öğretilerinden sapmadığını vurgular. Leibniz'in, İsa'nın, Tanrı'nın yalnızca korkumuzun, saygımızın nesnesi değil; sevgi ve bağlılığımızın nesnesi olmasını istediğini açıklamasının da ayrı bir önemi vardır (Leibniz, 2016, s. 20). Leibniz'in insanın topluluğun çıkarını benimsemesinden daha büyük bir bireysel çıkar olmadığından söz etmesi de dikkat çekici olup; dindarlığın özeleştiriye açıklık, alçakgönüllülük, bağışlayıcılık, sevecenlik, yardımseverlik gibi özelliklerle bütünleşmesi gerektiğine ilişkin düşünceleri de anlamlıdır. Anlama yetimizin yetkinleştirilmesine, istememizin yetkinleştirilmesinin eşlik etmesi gerektiğinden de söz eder. Dinin tapınma törenlerine indirgenmesine, öğretinin kalıplaşmış sözlerle hantallaştırılmasına da karşıdır (Leibniz, 2016, s. 21).

Leibniz "tek biçimli yazgı" ile "stoacı yazgı"yı ele alırken, bunların olan biten konusunda bir zorunluluk görüşü aracılığıyla dinginleştirme eğilimi taşıdığını belirtirken, İsa'nın "yarın için kaygıları küçümsemesi" ile "birinin boyunu uzatmak için boş yere uğraşması"nı karşılaştırmasını anımsatarak benzeştirir. Bu bağlamda "Türk biçemli yazgı"yı da değerlendirir. (Leibniz, 2016, s. 24). Ona göre "Hıristiyan yazgı" anlayışına göre Tanrı sanki şöyle söylemektedir: "Ödevinizi yapın, ondan çıkacak sonuç konusunda da içiniz rahat olsun, yalnızca tanrısal kayraya ya da şeylerin doğasına direnemeyeceğiniz için değil (…) iyi bir Bey ile ilişkili olduğunuz için de."[47] Leibniz,

[47] Leibniz'in burada Tanrı'yı büyük harfle "Bey" olarak anması O'na "cinsiyet atfedilmiş olması" nedeniyle "cinsiyetçi" yaklaşımı açısından eleştirilebilir. Tanrı'ya cinsiyet atfedilemez çünkü.

insanların çoğunun Türkler gibi davranışlarına "çeşni katsalar" da; bir tehlike karşısında önlem almamazlık etmediğinin de ayrımındadır, her şeyi oluruna bırakmamaktadır insanlar (Leibniz, 2016, s. 25). *Sözcükbilim*'deki şu sözlerimizi anmamız hem "önceden kurulmuş uyum" hem de "yazgı" konusunun tarafımızdan nasıl değerlendirildiğinin anlaşılması açısından zorunlu gibi görünmektedir:

> 56.*Zenon*, Tanrı tanımına ulaşabilseydi, devinimin yokluğunu daha kolay kanıtlardı. 57. Çünkü sonsuz zaman boyutunda tüm varlıklar olmuş oldukları gibi durmaktadırlar. 58. Diğer bir deyişle devinimsizdirler. 59. Devinim sonlu varlıklara göre vardır, gerçekte yoktur; ama gerçeklikte vardır. 60. Kanıt: On yıl önce olmuş olan bir olay on yıl önce olmuş olduğu biçimde durmaktadır. 61. Onu kimse değiştiremez. 62. Aynı biçimde on yıl sonraki bir olay da yirmi yıl sonraya göre olmuş olduğu biçimde durmak zorundadır. 63. Demek ki tüm zamanlardaki tüm varlıklar da olmuş oldukları biçimde durmak zorundadır ki *Leibniz*'in söz ettiği 'önceden kurulmuş uyum' budur; "ed" takısı "muş" anlamında değil, "önceden kurulu uyum" olarak "u" anlamında değerlendirilmelidir. 64. Yazgı da bu değişmezliğin bilincidir. 65. Yazgıyı belirleyiciliğimiz sonluluğumuzun bilinci ve gizilgücünün kavranılabilmesi ve ortaya çıkarılabilmesi ve eylem planında ilgili girişimde bulunma insiyatifini kullanabilme istencimizle doğru orantılıdır.[48] (Sarsmaz, 2003, s. 10)

Yazgının zorunlu olduğu savının dürüst olmayan kullanımlarına karşıdır Leibniz, her ne kadar, "yazgı kitabından, yazılanın yazıldığından, davranışımızın onda hiçbir şeyi değiştiremeyeceğinden" söz edilebilirse de (Leibniz, 2016, s. 27). "Ne yapılırsa yapılsın olacak olanın olacağı doğru değildir" diyen Leibniz nedenlerle etkilerin bağlantısının davranışa zarar veren zorunluluk öğretisini temellendirmek yerine onu devirmeye hizmet ettiğini düşünür. Ona göre, "Aşılmaz bir zorunluluk düşüncesi inançsızlık kapısını açacaktır; çünkü böyle bir zorunluluk anlayışından suçların cezasız kalacağı çıkarılabilir ya da her şeyi süpüren bir fırtınaya direnmek umutsuzluğa götürür." (Leibniz, 2016, s. 28). Leibniz zorunluluğun değişik biçimleri olduğunu belirtirken, "suçların cezasız kalabileceği" gibi düşüncelere karşı çıkma eğilimini sergilerken *Sözcükbilim*'in "Sonsuz Duyumlu Varlık" tasarımına dayalı suçların

[48] Burada örneğin görevini aksatan bir Vali ile görevini aksatmayan bir temizlik işçisinin Tanrı karşısında eşit sayılmamasına değinmemiz; iyi bir şey yapmak isteyip de kendi sınırlarını, eşdeyişle yazgısını zorlayan kişinin o iyi şeyi yapmayı başaramasa da Tanrı katında başarmış sayılacağı, şehitlerle yalvaçların eşit düzeyde sayılmasının nedeninin de bu olduğu gibi konulara da değiniyor olmamız bir yana (Sözcükbilim,67-68-69); asıl önemli olanın Zenon'un devinimin yokluğunu "sonsuz küçükler hesabı" bağlamında kanıtlama girişiminin anlamsızlığına değiniyor olmamızdır. Aşil'in kaplumbağayı geçememesinin nedeni sürekli bitiş noktasıyla arasındaki uzaklığın ikiye bölünmesiyle ilişkilendirilmiş olup bu durum Leibniz'in sonsuz küçükler hesabıyla ilişkili olsa da devinimin yokluğunu kanıtlamamaktadır. Bir kağıdın "gerçeklikte" en çok yedi kere katlandığı bilinir, çünkü kağıdın bir "kalınlığı" vardır; "nokta" ve "çizgiler" ideal varlıklar oldukları için gerçeklikleri yoktur ve düşüncede vardırlar. Noktanın "büyüklüğünün" olmaması edimsel olarak "var olmaması" anlamına gelir, yalnızca düşüncede vardır o. Büyüklüğü olsaydı nokta olmazdı zaten.

cezalandırılma olasılığına ilişkin tümcelerimize götürmektedir bizi. Burada Berkeley'e gönderme yapılarak aynı noktaya ulaşılmaktadır:

> G.85. "Varolmak, algılanmış olmaktır" anlatımı bu yüzden Sonsuz Düşünce, eşdeyişle Sonsuz Duyumlu Varlık tasarımı olmadan kavranamayacaktır. 86. Ancak bu durumda "İnsan" sözcüğünün tanımı da değişmek zorundadır. 87. Tanım: İnsan, Sonlu Düşünen'dir. 88. Burada insan tanımı kapsamına yalnızca altı duyumlu yaratık değil, o beş yüz duyumlu yaratık da, altı yüz duyumlu yaratık da, beş bin duyumlu yaratık da girecektir. 89. Hepsi Sonsuz Düşünce karşısında güçsüzdür. 90. Her bir üst duyumlu yaratık bir alt duyumlu yaratığı yargılayabilir, ama sonsuz duyumlu olmadığı için yanılma payı olacaktır, o yargılayanı da daha üst duyumlu yaratık yargılayacaktır Bkz. S-254)[49] 91. Ama Sonsuz'da tüm iyiler ödülünü, tüm kötüler cezasını bulacaktır. 92. O edimsel sonsuzda… 93. Buna inanmak 'evrime inanmakla' koşuttur, ki Aristoteles'in söz ettiği *"teleoloji"*nin(erekbilim) anlamı da burada gizlidir. 94. O yüzden İnsan tanımımız da değişmiştir, Sonlu Düşünen olmuştur. 95. Sözcükbilim bunu gerektirir. 96. Ve o yüzden, Berkeley'in "Varolmak, algılanmış olmaktır" sözü de, "Varolmak, varlıkta içerilmiş olmaktır" biçimini alabilecektir." 97. Çünkü içerilmeyen bilinemez. (Sarsmaz, 2003, s. 12)

Leibniz, her şeyin Tanrı'ya bağlı olmasının, yine de Tanrı'nın günahın yaratıcısı olmamasının nasıl olanaklı olacağını göstereceğini, kötülüğün Tanrı'dan başka bir kaynağa nasıl sahip olacağını açıklayıp kanıtlayacağını da belirtir (Leibniz, 2016, s. 33). Bizim *Sözcükbilim*'deki kanıtlamalarımız da bu bağlamda ele alınabilecektir:

> 147. İyi ve kötü nitelemeleri etik nitelemeler olup Tanrı'yı insanbiçimci bir biçimde algılamanın yarattığı nitelemelerdir evren için. 148. İyiye ve kötüye Sonlu Düşünen yönelebilir. 149. Sonsuz Varlık, sonsuz olduğu için bir yerden bir yere gidemez, çünkü her yerdir. 150. Bir yerden bir yere gitme gücüne Sonlu Varlıklar sahiptir. 151. Bu yüzden kötülüğün kaynağı Sonsuzluk değil, Sonluluk'tur. (Sarsmaz, 2003, s. 14-15)

Leibniz, kendisine insanın özgürlüğü ile Tanrının işbirliği konusunda bir dizge oluşturduğunu ve bu dizgenin ona göre hiçbir biçimde usu ve inancı örselemediğini düşünür. Ruhun gövde, gövdenin ruh üzerindeki fiziksel etkisini yadsımakla birlikte ruh ile gövdenin birbirleriyle oluşturduğu birliği de yadsımamaktadır ve bu birliğin 'metafizik' bir şey olduğunu belirtir; ayrıca görüngülerde bir şey değiştirmediğine de değinir (Leibniz, 2016, s. 42).

---

[49] S-254 şöyledir: "Sonsuz Düşünce'nin bir parçası olan beş yüz duyumlu yaratığın dirilttiği ve yargıladığı insanı saltık anlamda doğru yargılaması olanaksızdır, onun yanılgısını sonradan gelen beşyüz milyon duyumlu 'düşünen sonlu' giderir; beş yüz milyon duyumlu'nun yanılgısını bir trilyon duyumlu… bu sonsuza kadar gider ve Tanrı hep perdenin arkasından görünür. (Bkz. G-90)" (Sarsmaz, 2003, s. 21). Perde, "madde"dir burada.

Diğer yandan Leibniz, Yunanlılardan daha bilgili saydığı Arap yazarların açıklamalarına dayanarak, Zerdüşt'ün "iyilik" ve "kötülük" ilkelerini bağımsız saymadığını, onları daha yüksek bir ilkeye bağlı saydığını belirtir. Işık ve karanlık ilişkisinde, karanlığın gövdeden gölgenin gelmesi gibi bir sonuç olarak geldiğinden ve karanlığın yoksunluktan başka bir şey olmadığına inandığından söz eder Zerdüşt'ün (Leibniz, 2016, 46). Bu durum da bizim kötülüğün kaynağını açıklarken yaptığımız "Sonsuz Varlık - Sonlu Varlık" ayrımımızın anlaşılmasıyla ilişkili bir özellik taşımaktadır aynı zamanda.

4.2 Timuçin'in Değerlendirmesi ve "*Metafizik Üzerine Konuşma*"

"*Metafizik Üzerine Konuşma*"nın çevirmeni Afşar Timuçin yapıtın girişinde yer alan kapsamlı Leibniz değerlendirmesinde öncelikle Leibniz'in yaşadığı dönemin tarihsel koşullarından söz eder. Leibniz'in dönemindeki Almanya'da kiliseleri birleştirme çabasının bütün ömrüne yayıldığını saptar (Leibniz, 1999, s. 16). Timuçin, 17. yüzyıl denince filozof olarak ilk usa gelenlerin Descartes, Spinoza ve Leibniz olduğunu belirtir. Ona göre Spinoza "maddeci", Leibniz de "ruhçu" bir çizgide Descartes'ın yolunu izleyerek yeni felsefeler geliştirmişlerdir (Leibniz, 1999, s. 17). Timuçin, Leibniz'in Descartes'ın benimsemediği Aristoteles'in "ereksel neden" düşüncesini dirilttiğinden söz eder (Leibniz, 1999, s. 19). Leibniz'in "bireyleşme" konulu teziyle, 1663'te üniversiteyi bitirirken, skolastik felsefeyle ilgili bir konu olan "bireyleşme ilkesi" sorununa "adcı" (nominalist) bir çerçevede bir çözüm getirdiğini ileri sürer. Bu çözüm bir varlığın yalnızca özgül bir tipe sahip olmaması; aynı zamanda tekil, somut, uzayda ve zamanda belirgin bir varoluşa sahip olması durumunun gösterilmesidir.

Leibniz'in "*Tanrıtanımazlara Karşı Doğanın Tanıklığı*" (1668) adlı kitabında Bacon gibi "az felsefenin insanı dinden edeceğini, yeterli felsefenin ya da çok felsefenin dine bağlayacağını" savunduğunu belirten Timuçin; onun filozof ile kiliseyi birleştirme çabası içinde olduğunu belirler ve 1669'daki "*Yeni Mantıksal Buluşlar Işığında Teslisin Savunulması*" adlı yapıtının da bu yönde bir çabanın ürünü olduğunu saptar. Leibniz'in 1672'de yayımladığı "*Soyut Devinim Kuramı*" ve "*Somut Devinim Kuramı*" adlı iki fizik kitabının olması da dikkat çekicidir (Leibniz, 1999, s. 22). Bu kitaplarında Leibniz'in sonsuz küçük hesabını fiziğe uygulamaya çalışması ve ayrıca bu yapıtlarında Descartes'ın uzam kavrayışına karşı bir tutumu da söz konusudur. Descartes'a göre uzam cismin özüdür, ama Leibniz'e göre uzam cismin özü olamaz (Leibniz, 1999, s. 23). Cisimde uzamdan daha üst düzey bir şey, uzamdan bağımsız bir "töz"

bulunmalıdır. Bu tutumuyla Leibniz'in eski felsefenin töz anlayışına bağlandığını belirler Timuçin. Bu arada 1676'da diferansiyel hesabın bulunuşu konusunda Newton'la arası açılan Leibniz, buluşuyla "sürekli" ve "sonsuzküçük"ü ortaya koymuştur (Leibniz, 1999, 25). Timuçin, Leibniz'in 1686'da felsefesinin bütününü özetlediği, ince olmasına karşın temel kitaplarından biri sayılan "*Metafizik Üzerine Konuşması*"nı yazdığını belirtirken, bu yapıtında Tanrı'yı geniş çerçeveli bir biçimde tanıtlamaya giriştiğini, ileride "monad" diyeceği "bireysel töz"ü açıkladığını belirtir (Leibniz, 1999, 26). Leibniz'in "*Systema theologicum*"(1686) adlı yapıtıyla kiliselerin birleştirilmesi çabasını yansıttığını saptayan Timuçin, "Descartes'ın önemli bir yanılgısıyla ilgili kısa belirleme" adlı çalışmasıyla da Descartes'ın cisimlerin çarpışmasıyla ilgili kuramını eleştirdiğini belirtir. Timuçin, Locke'un 1690'da yayımlanan "*İnsan Anlığı Üzerine Deneme*"sinin Leibniz'in felsefesiyle taban tabana zıt görüşler ortaya koyduğundan söz eder. Ona göre Locke Artistotelesçi bir çizgide felsefesini geliştirmiş olup, Leibniz ise Platoncu bir felsefe anlayışı geliştirmiştir. Aynı 1690'da "önceden kurulmuş uyum" kuramını ortaya koyan Leibniz, 1691'de de "*Cisimlerin Tözü Uzamda Mıdır?*" adlı bir kitap da yayımlamıştır ki bu aradaki çeşitli siyasal çalışmalarından sonra 1694'te, "*İlk Felsefenin Yeniden Düzenlenmesi ve Töz Kavramı Üzerine*" adlı kitabını, 1695'te de önceden kurulmuş uyumu açıkladığı "*Doğa Üzerine ve Tözlerin İlişkisi Üzerine Yeni Dizge*" adlı kitabını yayımlar. 1697'de ise dünyayı "olanaklı dünyaların en güzeli" olarak belirlediği "*Şeylerin Kökel Kaynağı Üzerine*"yi yayımlamış olan Leibniz, 1698'de ise "*Doğanın Kendisi Üzerine ya da İçkin Güç Üzerine ve Yaratıkların Eylemleri Üzerine*" adlı kitapçığını çıkarır (Leibniz, 1999, s. 27).

Timuçin, Leibniz'in Locke'u eleştirmek üzere yazdığı "*İnsan Anlığı Üzerine Yeni Deneme*"sini (1703), Locke'un 1704'te ölümü üzerine yayımlamaktan vazgeçtiğinden de söz etmektedir. Bu çalışmada Locke'un "tabula rasa" kuramının eleştirildiğini, "doğuştan ideaların" varlığının savunulduğunu saptayan Timuçin, bu çalışmayı Leibniz'in felsefesini açıklayan temel ve geniş bir çalışma olarak nitelemektedir (Leibniz, 1999, s. 28).[50] Leibniz'in temel yapıtlarından biri olan *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması (2016)* adlı yapıtı da 1710 tarihinde yayımlanmış olup, bu yapıtın Fransız filozofu Bayle'e yanıt niteliği taşıdığı gözlemlenir. 1714'te yayımlanan başyapıtı *Monadoloji*'den sonra Leibniz'in *"Doğanın ve Tanrıvergisinin Usla*

[50] Leibniz'in Locke'u eleştirdiği '*İnsan Anlığı Üzerine Yeni Deneme*'sinin, Leibniz'in 1716'da Hannover'deki vefatından 49 yıl sonra 1765'te yayımlanmış olması bilim etiği açısından dikkat çekicidir (Leibniz, 1999, s. 31). Çotuksöken bu durumu "*Felsefi Söylem Nedir?"* adlı yapıtında, "Çünkü Leibniz, kendini koruyamayacak birine hücum etmek istemiyordu" biçiminde açıklar (Çotuksöken, 2000, s. 90).

*Temellenmiş İlkeleri"*ni aynı yıl yayımlamış olduğunu görülür (Leibniz, 1999, 30). Leibniz'in son yıllarını yalnızlık içinde geçirdiğini; inançlı ama özgür bakış açısına alışamayan din adamlarınca inançsızlıkla suçlanmış olduğunu belirten Timuçin, onun yapıtlarını "Seçmecilik ve bütüncül bakış" başlığında değerlendirir:

Timuçin, Alman felsefesinin temel özelliği olan "çetrefillik"in Kant, Hegel ve Fichte felsefeleriyle karşılaştırıldığında Leibniz'de daha az olduğunu düşünür. Timuçin, Leibniz'i okumakta Emile Boutroux gibi felsefe insanlarının büyük kolaylık sağladığını ileri sürer. Boutroux'nun *Monadoloji*'ye yazdığı girişin bu anlamda sağladığı yarardan felsefe tarihçisi F. Challaye de söz etmiştir. Bu yönde Maurice Halbwachs'ın "Leibniz"i de önemsenir ki Timuçin hem Boutroux, hem de Halbwachs yanında Leibniz araştırmalarına yıllarını vermiş Yvon Beleval'in kitaplarından da yararlandığını belirtir (Leibniz, 1999, s. 31).

Timuçin, Leibniz'in Descartes'tan geçmeden yeni felsefenin anlaşılamayacağını bildirdiğini belirtmekle kalmaz, onun Aristotelesçi filozofların –bu arada Locke'un– felsefesine taban tabana karşıt bir felsefe geliştirdiğini belirtir. Bu karşıtlığı Leibniz, "*Yeni Deneme*"sinin önsözünde dile getirmiştir (Leibniz, 1999, s. 32). Locke'la kendisinin, birçok bakımdan Aristoteles ve Platon'un öğretisinden uzak olsa da, Locke'un Aristoteles dizgesine, kendisinin dizgesinin de Platon'unkine bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Timuçin, Leibniz'in önceli Descartes gibi köktenci olmadığını, seçmeci olduğunu belirtir. Leibniz skolastik felsefeye bu yüzden daha hoşgörülü yaklaşır; o, eskilere sevgiyle yaklaşmakta, onlardan yararlanmaktadır. Bu yönüyle Leibniz felsefesinin bir "bütünsellik" felsefesi olduğunu saptayan Timuçin, Leibniz'in tüm "modern" filozofların tersine kendisinden önceki filozofları kılı kırk yararcasına araştırmış olduğunu belirtir. Timuçin'e göre Leibniz, "Ortaçağ'ın barbar süprüntüleri arasında altınların gizlenmiş olduğunu" düşünmektedir (Leibniz, 1999, s. 33). Leibniz'e göre zihnimiz kimi doğruların tohumlarını taşısa da o tohumların yeşermesi için deneye de gereksinim duyulması bir zorunluluktur, bu yüzden o Platon ve Aristoteles'i uzlaştırma çabasıyla yetinmez ve deneyci bakışını mantığın ve matematiğin dayanaklarıyla beslemeyi ihmal etmez (Leibniz, 1999, s. 34).

Leibniz, felsefe için "*caractéristique générale*" dediği bir "genel işaretler dili" olarak bir "lingua academica" tasarlamış olup, matematik gibi apaçık çözümlere olanak veren evrensel bir bilim kurmak istemiştir. Boutroux'dan aktarıldığı üzere bunu ortak fikirler temelinde ayrıştırma yoluyla "basit fikirleri" çözümlemeyi ve onları özel işaretlerle belirlemeyi düşünerek yapmak istemiştir (Leibniz, 1999, s. 35). Kategorik tasımın tüm olası biçimlerini göstererek bunu başarmaya çalışmıştır.

Leibniz'in gündelik dille bilim ve felsefe yapmanın sakıncalarına ilişkin görüşlerini Halbwachs'tan aktararak bize sunar Timuçin: "Bilginler genellikle sözcükleri tanımlamakta özenli değildirler, onları tanımladıkları zaman da bunu kendilerine çok aydınlık görülen sözcükler aracılığıyla yaparlar ki bunlar da hiçbir zaman karanlığı ortadan kaldırmaz" (Leibniz, 1999, 36). Burada günlük dilin hiçbir zaman kendini doğrulayamadığına da değinilir. Leibniz'in tasarladığı evrensel dil, bilim insanlarının kullanacağı bir evrensel dil olarak tasarlanmıştır. Burada Leibniz'in Descartesçı anlamda evrensel apaçıklık isteğinin etkisi söz konusudur. Bilimsel buluşları rastlantıya ve öngörüye tutsaklıktan kurtaracak bu evrensel dili gerçekleştirme isteğinin gerçekçi olup olmadığı ve sözcükbilimle ilişkisi sözcükbiliminin "tanımlama"ya verdiği önem açısından bakıldığında bir ölçüde anlaşılabilirse de Sözcükbilim'in "Z." bölümündeki şu tümceleri okumak Leibniz'in yaklaşımının "ütopik" yönünü anlamamıza katkı sağlayabilir:

> Z.312. Sözcük'ler "tanım"larıyla özdeş olma olanağı taşır. 313. Bir sözcüğün birden çok sözcükle tanımlanmasına karşın saltık tanımının olanağı durumunda tanımıyla özdeş olacağı açıktır. 314. Saltık tanım ancak Sonsuz Varlık için söz konusudur. 315. Tanımı yapılan bir sözcüğün tanımı yapılırken kullanılan sözcüklerin tanımları eksik yapılmışsa o sözcüğün tanımı da eksik olacaktır. (Bkz. D-49) 316. Bu konu sözcükbilimin üzerinde en hassas durması gereken alanıdır. 317. Sözcükbilim'in ruhunu kavramış birinin sıradan felsefi yargılardan sıkılmasının temel nedenlerinden biri budur. 318. Çünkü sıradan felsefi yargılar eksik tanımlanmış sözcüklerle yapılan tanımlar gibidir ve kolaylıkla yıkılabilir. (Sarsmaz, 2003, s. 24)

"Yeter neden ilkesi" ilk kez Leibniz tarafından ortaya konmuş bir mantık ilkesi olarak *özdeşlik ilkesinin eşi gibi bir ilke olarak benimsenmiş* ve bu ilke varolan her şeyin bir varoluş nedeni olduğunu gösteren bir ilke olarak belirlenmiştir. Bu ilkeyi şöyle dile getirir Leibniz: "Hiçbir doğru ya da varlık, hiçbir gerçek önerme onun neden böyle olduğunu ve başka türlü olmadığını belirleyen yeterli bir neden olmaksızın var olamaz, bu nedenler genellikle bizce bilinmese de" (Leibniz, 1999, s. 39).

Leibniz'in töz kavrayışını ele almaya çalışırken Timuçin, Leibniz'in, Aristoteles'in mekanik alanındaki dört nedeninden[51] ikisinin, "etkin neden" ve "maddesel neden"in geçerliliğinin olduğunu; "biçimsel neden" ve "ereksel neden"in geçerliliğinin olmadığını savunduğunu aktarır. Üstelik bir bakıma yalnızca etkin nedenlerin geçerli olduğunu düşünmektedir Leibniz ona göre.

[51] Aristoteles bu dört nedeni: "1. Özdeksel (maddî) neden, 2. Biçimsel(formel) neden 3. Devindirici(hareket ettirici) neden 4. Ereksel neden" olarak ele alır ve örneklendirir (Aristoteles, 2016b, s. 109).

Descartes'ın uzamı maddenin özü sayması, atomcuların ise maddeyi aralarında boşluklar olan atomlara indirgemesi söz konusudur ve Leibniz'e göre bu iki açıklama da tutarlı değildir (Leibniz, 1999, s. 41). Bu yüzden Leibniz, "en tözsel biçimleri" yeniden ele almak istemiştir ve Descartes gibi "yöntem"inde bir metafiziğe ulaşmak için matematikten yardım ve yarar ummaktadır (Leibniz, 1999, s. 42). Onun temel sorunu "töz"dür. Aristoteles anımsanırsa "töz" bir tümcede her zaman "özne" olan şeydir; diğer yandan "tözsel biçim" aynı türden bireylere özgü ortak doğa olmaktadır. Burada Timuçin, 'birinci ousia' ve 'ikinci ousia'[52] olarak söz etmez tözden (Leibniz, 1999, s. 43). Saffet Babür'ün "töz"ü sonradan "varlık" olarak çevirmesinin, töz olarak "monad"a da "varlık" niteliği katılmasıyla "varlık"ın "sözcük"le eşdeğerliğine katkı sağlaması sözcükbilimsel çerçevemiz açısından anlamlıdır; çünkü "varlık" da bir sözcüktür sonuçta.

Timuçin, Leibniz'in Descartes'tan ayrı olarak cisimlerin özünü uzamda değil "güç"te gördüğünü vurgulamaktadır (Leibniz, 1999, s. 43). Maddenin temelinde uzamsız tözler olduğunu savunan Leibniz, onlara "monad" demiştir. Çünkü "uzam" da "devinim" de "göreli" varlıklardır ve maddenin özünü oluşturamazlar. Leibniz'e göre bu durumda evrende varlığını değişmeden sürdüren devinimin niceliği değil, gücün niceliği olabilir; çünkü devinmeyen cisimde de bir direnme yatkınlığı, "güç" vardır (Leibniz, 1999, s. 44).

Varlığın temelinde "monad" denen tözleri gören Leibniz kuramına "Monadoloji" adını vermiş, "monad"ın basit bir töz olduğunu ve yaratılmış olduğunu düşünmüştür. Monadları birbirinden ayıran algıları olup, bu algı onların kendi dışlarına açılışı, diğer monadlara yönelişi olarak tanımlanmıştır. Her biri maddesiz olan monadların pencereleri olmadığı için onlara bir şeyin girmesi ya da onlardan bir şeyin çıkması olanaklı değildir. Leibniz ayrıca her monadın diğer monadların algısına kendi içinde vardığını ama bu algının açık seçik olmadığını düşünür (Leibniz, 1999, s. 44).

Leibniz'in algının bilinçsiz olabileceğini, yalnızca üstalgının bilinçli olabileceğini düşündüğünü belirleyen Timuçin; "bilinçdışı" kavramını ilk tanımlayan kişinin Leibniz olduğunu belirtir. Bu çerçevede derin uykuya daldığımız zaman olduğu gibi sezemediğimiz algılar olarak "bilinçdışından" söz edilmiş olmaktadır.[53]

---

[52] Saffet Babür çevirisinde "birinci ousia", "ilk varlık" olarak çevrilir, " 'bu insan'dır"; "ikinci ousia" ise "ikincil varlık" olarak çevrilir, "tür olarak 'insan' kavramıdır" (Aristoteles, 2016a, s. 11-13). "Töz" yerine "varlık" kavramının kullanılması bizce tözün gerçekliğinin anlaşılması yönünden daha uygun bir kullanımdır.

[53] "Bilinçdışı" kavramı Freud'dan önce Eduard von Hartmann (1842-1906) tarafından ortaya konmuş olup; Hartmann da, Descartes'ın kesintisiz ve sürekli bilinç kavramıyla ilgili tutarsızlıklara dikkat çeken Locke ve

Leibniz'e göre monadların sürekli olarak bir algıdan başka bir algıya geçmesi olgusunu "açlık" olarak adlandırmak gerektiğinden söz eden Timuçin, bu oluşumun bir iç oluşum olduğunu belirtir. Ancak bu "iç oluşumun" bir monadda olurken başka monadlarda da gerçekleşmesi durumu monadı evrenin canlı bir aynası kılmaktadır (Leibniz, 1999, s. 44).

Timuçin, Leibniz'in Aristoteles'in dairesel devinimi yerine çizgisel devinimi ortaya koyması bakımından bize "gelişimi" ilk tanımlayan filozof olduğunu belirtir. Leibniz'e göre her monad tüm geçmiş, tüm şimdi ve tüm gelecek üzerinde, evrenin tüm geçmişi-şimdisi-geleceği üzerinde "bir bakış açısı" olmaktadır bu durumda (Leibniz, 1999, s. 45). Bu yönde Leibniz'in: "Her töz bir dünya gibidir, Tanrı'nın ya da tüm evrenin aynası gibidir, her töz Tanrı'yı ya da evreni kendine göre açıklar, her kent onu değişik yerlerden gözleyene nasıl değişik görünürse (…)"[54] sözünün alıntılanması önemlidir.Buradan Leibniz'in 'Tanrı'yı 'Evren'le eş anlamlı kullandığı sonucu çıkarılabilirse de Spinozacı anlamda "monist" bir tutum söz konusu değildir. Çünkü, "Şöyle de diyebiliriz: Her töz kendinde Tanrı'nın sonsuz bilgeliğinin tamgüçlülüğünün özyapısını taşır bir anlamda ve Tanrı'ya becerebildiğince öykünür" demiştir (Leibniz, 1999, s. 45). Ama Leibniz evrenin varolan tözler sayısınca bir bakıma çoğaldığını belirtirken "Tanrı"nın ününün de tüm değişik sunumları sayısınca çoğaldığını da belirtmiştir. *Sözcükbilim*'deki varlıkbilimsel algılamanın bu konudaki algılamamızın da netleşmesine katkı sağlayacağı düşünülebilecektir:

> 260. 'Madde' de Tanrı'nın adlarından biridir. 261. Yok olması, var olmadığı anlamına gelmez, Tanrı gibi. 262. Çünkü Mevlana boşuna demeмiştir, 'Ermiş yoktur, çünkü yokluğa ermiştir' diye. 263. Bir kağıda 'kalem'inizle bir 'nokta imi' koyun. 264. Ve o **'.'**ya büyüteçle bakın, onun nokta olmadığını göreceksiniz. 265. Bir kağıda kaleminizle bir 'üçgen' çizin, yine büyüteçle kenarlarına bakın, dik kenarına bakıyorsanız o dik kenarın yüzde yüz dik olmadığını görürsünüz. 266. Nokta yoksa, diğer geometrik biçimler de yoktur doğal olarak. 267. Onlar yalnızca 'düşüncede' vardır. 268. *Platon* bu yüzden Akademia'nın girişine, 'Geometri bilmeyenler giremez' yazdırmıştır. 269. Yalnızca düşüncede var olan, duyusal olarak var

---

Leibniz'in düşüncelerinden hareketle bu kavrama ulaşmıştır. Sadık Türker'in belirlemesine göre, bu bağlamda Hartmann, Leibniz'in fark edilmeyecek kadar minik algılar (*petite perception*) ile sonsuz küçük nicelikleri incelediği diferansiyel hesabı arasında özel bir ilişki bulunduğunu düşünmüş olup, bu hesapta analitik geometrinin anahtar kavramı "nokta"nın, "bilinç"le özdeşleştirildiğine dikkat çekmektedir (Türker, 2017, s. 235-236).

[54] Burada, *"Zamanlar güzelsiniz, / Sonsuz aynasında Tanrınızın."* dizelerimiz anılabilir (Sarsmaz, 2009, s. 52).

> olmayan bir varlığın olduğunu ancak geometri bilenler anlayacaktır çünkü. 270. Madde bir sözcüktür, İdea da… (Sarsmaz, 2003, 21)[55]

Her monadı diğer monadlardan ayıran kimi nitelikler vardır Leibniz'e göre. Burada monadların "değişimin kurucusu" olduğu da belirlenir; ama monadların değişmeleri bir "iç ilke"den gelir, çünkü bir "dış etken"in monadları etkilemesi olanaksızdır (Leibniz, 1999, s. 47). Bir "iç ilke" olarak insanın "istemi" gibi monadın da açlığı vardır, bu monadın içsel durumundaki değişimi belirlemektedir (Leibniz, 1999, s. 50).

Timuçin, kimi monadlarda seçik olanın kimi monadlarda karanlık olduğunu belirtir ve monadlar arasında yine de bir uyum olduğunu ve bu uyumun "önceden kurulmuş bir uyum" olduğunu, Tanrı tarafından başlangıçta düzenlendiğini vurgular (Leibniz, 1999, s. 51). Tözler birbirleri üzerinde etkide bulunma gücünden yoksundurlar. Kısacası tözler arasında birbirlerinden bağımsız bir karşılıklılık söz konusudur.

Timuçin, Leibniz'in monad adını verdiği tözler arasında bir "sıradüzen" bulunduğunu belirtir. Bu sıradüzen bu tözlerin yetkinliği ve algılarının açık seçikliği oranındadır. En alt düzeydeki monadları Leibniz "çırılçıplak monadlar" olarak adlandırmakta olup onlar cisimlerin birleşimine girmemektedir. Bitki ve inorganik varlıklar basit canlılar olarak yaşamsallığı olan, ama düşünselliği olmayan varlıklardır. Timuçin, Leibniz'in buradan bir "canlı madde" düşüncesine yöneldiğini belirtir. Leibniz'in bu "canlı madde" düşüncesine ilişkin şu sözleri oldukça ilginçtir: "Belki de şu mermer parçası bir sonsuz canlı cisimler yığınıdır, ya da balıklarla dolu bir göl gibidir." Leibniz'e göre bu "çırılçıplak monadların" üstünde "hayvanlar katı" bulunmaktadır ki, ona göre bitkiler "yetkin olmayan hayvanlar" olarak görülmektedir (Leibniz, 1999, s. 52). Hayvanların algıları daha seçik olup, anıları da vardır ve usu anımsatan bir çağrışım düzenine sahiptirler ama kavrayışları düşünsellikten yoksun bir tür deneysel kavrayıştır. Üçüncü basamakta da "ussal varlıklar" olup, bu varlıklar usun ilkeleriyle hem kendilerinin, hem başkalarının, hem de Tanrı'nın bilincine varmaktadırlar. Hayvanla insan arasında bir ara varlık olmadığı için us dışı varlıklardan ussal varlıklara geçişin pek yumuşak olmadığını düşünen Leibniz, en üst basamakta Tanrı'nın yer aldığını belirtir. Tanrı Leibniz'e göre en yetkin monad olup, o "her şeyin örneği" ve "yaratıcısı"dır

[55] Burada "260. Madde de Tanrı'nın adlarından biridir" derken "de"yi "dahi" anlamında ayrı yazmamızın, "Madde, Tanrı'dır" demekten farkı yoktur; O'nun adlarının "99 adla" sınırlanamayacağı da bilinmektedir, üstelik "Sözcük" de O'nun adı olunca, "Tanrı yoktur'a karşı, "Madde yoktur" diyen Berkeleyci tavır kaçınılmaz bir çıkmaza girecektir. Burada geometrik biçimlerin "düşüncede" ya da "düşünmede" varolmaları "ide olarak" varolmaları anlamında kullanılmıştır. Örneğin, "noktanın" büyüklüğünün olması "nokta olmaması" anlamına gelir. Paradoksal olsa da "maddenin yok olmasının var olmadığı anlamına gelmemesi" –Tanrı gibi– Lao Tsu'nun "boşluğu" "yokluk"la ilişkilendirmesi bağlamında netlik kazanmaktadır; yinelersek, "bir testi yaparsın çamurdan / içindeki boşluktur onu yararlı kılan" dizelerindeki anlamda.

aynı zamanda ve tanrısal zekâda sonsuz sayıda evren olasılığı olup, bu olası olanların her birinin varolması olanaklı olmadığından Tanrı özgür gücüyle şu ya da bu dünyayı yaratır. Bu yüzden yaşadığımız dünya olanaklı dünyaların en iyisi olarak nitelendirilir. (Leibniz, 1999, s. 53).

Timuçin, F. J. Thonnard'ın bu konudaki görüşünü aktarmakla yetinir. Tanrısal erdeme bağlı olarak olanaklı evrenlerden biri iyilikle diğerlerini geride bırakınca onun varoluşu bir gereklilik olur.Thonnard tanrısal edimin yetkin olmayan bir duruma düşmeyeceğinden bir yeter nedene sahip olduğunu düşünür (Leibniz, 1999, s. 52). Buradaki Thonnard'ın değerlendirmesi yine de "insanbiçimci bir tanrı tasarımı" içeriyor gibi görünmektedir. *Sözcükbilim*'deki Tanrı tasarımımız anımsanırsa Tanrı'nın sonsuz zaman boyutunda olan ve olması olanaklı olanların zorunlu birliği olduğunu, "doğa"nın da sonsuz zaman boyutunda "olanlar"ın zorunlu birliği olduğunu savunduğumuz görülecektir.[56] Bu durumda Tanrı, doğayı içermekte, "doğa"nın ruhu olmakta; doğa da Tanrı'nın bedeni olmaktadır (Sarsmaz, 2003, s. 10). Burada sözcükbilimsel kavrayış olası dünyaların en iyisi anlamında "Doğa"yı ele alıyor görünmektedir; çünkü "olan" O'dur. Ancak "olan" iyi midir? Olması olanaklı olanlardan birinin gerçekleşmiş olmuş olması zorunluluğu açıktır. Aynı anda aynı bakımdan hem iki gözlü hem de üç gözlü bir insan var olamaz; biri varolmak zorundadır.[57] Evrenin "ussallığının" çelişmezlik ilkesi gereğidir bu. Tanrı iki gözlü bir insanı seçerek daha az yetkin bir temsilci mi seçmiştir kendine? Konu yine *Sözcükbilim*'e giderek netleşecektir:

> 183. Güçsüzlüğün güce vesile olması "zorla olgunlaşma", bir tür Varoluşsal sınır durumun yaşanması olarak kişinin yücelmesine yol açar. 184. Bir canlı olarak İnsan'ın gücü de güçsüzlüğünden gelir; çünkü insan canlısının yavrusu doğduğunda diğer hayvanların yavruları gibi koşup atlayamaz ve yardıma muhtaçtır, tıpkı toprağa atıldığında diğer tohumların en küçüğü hardal tanesi gibi…[58]*Sözcükbilim*, bu konuda *Hartmann*'ın ontolojisinde de yer alan güçsüzlük-güçlülük ikiliğini kutsal metinlerle de ilişki kurabilerek ortaya koyabilme olanağı sağlamaktadır bize. 185. Yoldan geçerken hızlı yürüyen, yavaş yürüyen kadar ayrıntıları ayrımsayamaz çünkü. (Sarsmaz, 2003, s. 16)

---

[56] Bkz. Sözcükbilim, E-50-55. (Sarsmaz, 2003, s. 10)

[57] Belki sonsuz uzayda "üç gözlü" ayrı bir insan türü tasarlanabilir, bizim söz ettiğimiz içinde yaşadığımız dünyadır. Konu *Sözcükbilim*'in "insan" tanımını "sonlu düşünen" olarak değiştirmesiyle de ilişkilidir.

[58] Bu dipnot *Sözcükbilim*'de yoktur. Bkz. Matta-13-31. (İncil, 1988, s. 31)

Burada “Tanrı’nın Seçimi”nin tanımını “doğal seçilme” gibi düşünerek yorumlama olasılığı Tanrı’nın insanbiçimci olarak algılanmamasını gerektirmektedir. Tanrısal iyi ile insansal iyinin tanımları ayrı ayrı olacaktır. Leibniz’deki insanbiçimci algılamanın usdışı kalan pürüzlerinin çözümlenmesine *Sözcükbilim*’in katkı sağlayacağı ileri sürülebilir. Sözcükbilim “Ğ”’de “algı” sözcüğünün anlamının da değiştiğinden söz etmişizdir. Yukarıda Tanrı’nın niçin üç gözlü değil de iki gözlü bir insan yarattığını sorarken ulaşmak istediğimiz nokta açısından yine Sözcükbilim’e gitmemiz gerekmektedir:

> 108. Demek ki Tanrı’nın avcunu tasarlamaya çalışmak, antropomorfik bir yaklaşım olacaktır. 109. Tıpkı Tanrı’nın gözünü tasarlamak gibi. 110. Sonsuz Göz. 111. Doğa’yı Tanrı’nın bedeni saymamızın anlamı ancak bu antropomorfik, eşdeyişle insanbiçimci yaklaşımın dışına çıkabilmemizle netlik kazanır. (Sarsmaz, 2003, s. 12)[59]

Timuçin’in aktardığına göre, E. Boutroux’ya göre, Leibniz’in seçik algılarla belirlenmiş eylemleri iyi, karışık algılarla belirlenmiş eylemleri kötü sayması açısından bakıldığında, bizim Spinoza’da “arzuların açık seçik bilgisiyle” arzuların denetlenebildiğini, bu anlamda özgürlüğün zorunluluğun bilinci olduğunu anımsamamız Leibniz’le Spinoza arasında bir uzlaşma çizgisi bulmamızı sağlamaktadır. Spinoza’nın panteizminin tasavvufi yönüyle, Leibniz’in gerçek aşkı Tanrı aşkı sayması arasındaki benzerliktir belki görülen bu uzlaşma çizgisi, diyebiliriz (Leibniz, 1999, s. 58-59).

*“Monadoloji”*sini haber veren temel kitaplarından biri sayılan *“Metafizik Üzerine Konuşma”* adlı yapıtının girişindeöncelikle “Tanrı” kavramını, “saltık anlamda en yetkin varlık” olarak değerlendiren Leibniz; sayıların ve çizgilerin en büyüğünü tasarlamanın çelişikliğini benimsemekle birlikte en büyük bilim ve “tam güçlülüğün” Tanrı’ya özgü sınırsızlıklar olarak olanaksızlığını reddetmektedir (Leibniz, 1999, s. 71). “Burada sayıların en büyüğü olarak ‘Bir’ sayısının Tanrı’yla özdeşliği konusu niçin tartışılmaz?” diye sorabiliriz. “Sayıların ve çizgilerin en büyüğünü tasarlamanın çelişikliği”nden söz ederken Leibniz’in, Tanrı’nın “Sonsuz Varlığın Birliği” olarak gerçekliğini konu etmemesi düşündürücüdür.

Leibniz’in, “Sahip olduğumuz en yaygın ve en anlamlı Tanrı kavramı; ‘Tanrı mutlak olarak yetkin bir varlıktır’ sözleriyle oldukça iyi anlatılmıştır” derken Tanrı’dan “kavram” olarak söz etmesi dikkat çekicidir. Leibniz’in Tanrı’dan söz ederken, “(…) yapıtlarının

[59] Sonuçta Kuran da İhlas Suresi’nde Tanrı için “doğmamış, doğurmamış / hiçbir şey ona eşit değil” derken “insanbiçimci olmayan” bir yaklaşımdan yana bir tavır sergilemiş olmaktadır. “Tanrı’nın eli üzerinizdedir” gibi anlatımların bu durumda yalnızca bir benzetme olduğu söylenebilecektir; “tamuyu yaratan Tanrı’nın ‘işkenceci’ sayılamayacağı” gibi. “İnsan”ın “Tanrı”nın bir parçası olması, insanın eylemlerinin Tanrı’nın eylemi olarak yorumlanamayacağı anlamına gelmesi durumunun hangi koşullarda doğruluk taşıdığı ayrı bir çözümleme konusudur.

yaratıcısı olduğunu bilen Tanrı, Kutsal Kitap'ın da belirttiği gibi, onları sonradan gözlemleyip iyi olduğunu açıklamazdı" derken Tevrat'taki anlatımlara gönderme yapmaktadır. Kutsal kitabın Tanrı yapıtlarının eşitsizliğini anlamamız için bir "insanbilimden" yararlanmış olabileceğini söylerken kutsal kitabı sanki Tanrı'dan bağımsız bir biçimde konumladığı da gözden kaçmamaktadır (Leibniz, 1999, s. 72). Metafizik ve geometriyle ilgili doğruların; bunun yanında iyilik, yetkinlik ve adalet kurallarının Tanrı'nın yetkinliğine bağlı olduğunu söyleyen filozofların görüşlerini garip bulan Leibniz'in; bunların Tanrı'nın istemine de özüne de bağlı olmayan anlığının sonuçları olduğunu söylemesi, Tanrı'nın anlığı derken usun yasalarını, diğer bir deyişle "mantık ilkelerini" kastetmediği sonucuna götürmemektedir bizi.

Leibniz'e göre Tanrı "düzen dışında" hiçbir şey yapmaz; olağan ve olağanüstü eylemleri vardır O'nun. Olağanüstülüklerin özel bir düzeni vardır. Dünyada düzen dışı bir şey tasarlanamaz ona göre. Yaptığı çeşitli karşılaştırmalarla "tüm evrenin bağlı olduğu büyük gizi" açıklama amacındadır (Leibniz, 1999, s. 79).

Leibniz'e göre, düzende bulunmayan bir şey kendini gerçekleştiremeyeceği için, mucizeler de doğal olaylar kadar düzenin içinde olup, belirli bir "doğallığa" sahiptir ve "şeylerin doğası" denen kimi ikincil kurallarla gerçekleşirler. Bu anlamda Leibniz "mucizeleri" gerekçelendirirken; 'şeylerin doğası' anlamında doğa'nın Tanrı'nın bir alışkanlığı olduğunu belirtir ve Tanrı'nın kendisini kuralları kullanmaya götüren nedenden daha güçlü bir neden gördüğünde bu alışkanlığı bırakabileceğini belirtir (Leibniz, 1999, s. 79). Bu bağlamdaSözcükbilim'in L bölümünün 170'ten 188. maddelerine kadar açıkladığımız "tansıklara" ilişkin yaklaşımımızla bütünlüklü bir bakış önerdiğimiz söylenebilir. Buradaki "mucize" tanımımızı anmakla yetinelim: "171. Tanım: Tansık, genel kurala uymadan var olan, Sonsuz Varlık'ın seçmek durumunda kaldığı – seçtiği değil– temsilcileri eliyle gerçekleştirilen- tarihsel olarak çoğunluğun angajmanına hizmet eden, özsel anlamı görünüşsel anlamından ayrı seçkin eylemlerdir." (Sarsmaz, 2003, s. 16). Burada örnek olarak İsa'nın denizin üstünde yürümesi verilir ve onun anlamının "başkalarının insanlığını yitirdiği yerde insanlığını yitirmemek" olduğu saptanır ve "deniz"in "toplum" olduğu belirtilir. Suyu şaraba çevirmek, suyun arılığı ve güzelliği karşısında kendinden geçmek olur; beş ekmekle beş bin kişinin karnını doyurmak ise, en küçük bir nimetin değerini bilmeye dönüşür. Sonuçta yalvaçlar, olayları "meseller halinde" anlatmakta, "havarileriyle" baş başa kalınca o mesellerin anlamını açıklamaktadırlar. Tanrı bir avuç buğdayı toprağa atmış, kimi yeşermiş kimi yeşermemiştir. İsa, bu meseli havarileriyle baş başa kalınca açıklarken, "buğday

kelamdır" demiştir. Üstelik İsa'nın Tanrı'nın "sözcüğü"[60] sayılmasının da sözcükbilimsel çerçevemize destek sağladığı söylenebilecektir.

Leibniz'in, Tanrı'nın "istemeden izin verdiği" –daha büyük bir iyilik elde edebileceği düşüncesiyle– kötü eylemler olduğundan söz etmesi de ilginçtir. Buradaki "ussallaştırma" çabalarında da bir "insanbiçimci zorlama" vardır sanki.

Leibniz'in bireysel töz tanımı, "birçok yüklemin bir tek özneye bağlı olduğu ve bu özne başka bir özneye bağlı olmadığı zaman" (Leibniz, 1999, s. 81) biçiminde olup, Aristoteles'in "birinci ousia"sına benzer bir özellik taşır. "Konunun kavramını tam olarak anlayan kişi, yüklemin ona bağlı olduğu yargısına varacaktır" derken bunu gösterir. Büyük İskender'in krallığını ve nasıl öleceğini bizim zaman içinde gördüğümüzü, ama Tanrı'nın *'a priori'* olarak gördüğünü belirtir bu bağlamda.*Sözcükbilim* bunu, "tüm zamanları Varlığın gördüğü" anlamında Tanrı'nın "Sonsuz Varlık" olarak tasarlanarak tüm zamanların bilgisini içermek zorunda olmasıyla ilişkilendirerek ussallaştırır. İskender'in "kavramını" ruhuyla özdeşleştirme eğilimi görülür Leibniz'de ve İskender'in ruhunda her zaman başına gelmiş olan şeylerin kalıntıları ve başına gelecek olan şeylerin bazı belirtileri ve evrende olup geçen şeylerin izlerinin bulunduğunu belirtir. Evrende olup biten şeyleri bilmek yalnızca Tanrı'ya özgü olsa da bunun böyle olduğunu düşünür (Leibniz, 1999, s. 82). Bizce İskender'in"bireysel ideası"dır burada sözcükbilimsel çerçevede asıl sözü edilmesi gereken.

Büyüklük, biçim, devinim gibi kavramlar sanıldığı kadar seçik kavramlar değildir Leibniz'e göre, bunlar algılarımızla ilgili kimi şeyler taşımaktadır. Gerçekten de belirli bir özneye göre bir nesne büyük ya da küçük, hızlı ya da yavaştır. Bizim dışımızda, şeylerin doğasında gerçekten bulunup bulunmadıkları konusunda kuşkulu olduğumuz renk, sıcaklık gibi niteliklerde de bu durum söz konusudur. Leibniz, bu niteliklerin hiçbir töz oluşturamayacağını belirtir. Ayrıca cisimlerde bu söylenenler dışında herhangi bir özdeşlik ilkesi de yoksa hiçbir cisim varlığını bir andan çok sürdüremeyecektir ona göre (Leibniz, 1999, s. 87). Leibniz'in cismi algıya indirgemesi mi söz konusu olmaktadır burada Berkeley gibi? "Yoksa cisimsel tözü reddederken Berkeley, Leibniz'den mi etkilenmiştir bu bağlamda?"diye sorsak da; burada daha çok Descartes eleştirisi bağlamında cisimsel töz eleştiriliyor gibi görünmektedir.

[60] Bkz. Nisâ Suresi: "171.(…) Meryem oğlu İsa Mesih, Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir ruhtur. (…)" (Kuran, 1983, s. 104).

Leibniz'in her kişinin "bireylik" kavramından söz etmesi önemlidir. Bu "bireylik kavramı" onun başına gelecekleri kesinlikle içermektedir (Leibniz, 1999, s. 88). Bu yüzden her olayın doğuşunun "a priori" kanıtlarını ya da şu olayın diğerinden neden daha önce olabileceğini görebileceğimizi düşünür. Ancak bu doğrular Leibniz'e göre olumsaldırlar; çünkü "özgür seçişe" bağlıdırlar. Buradaki "bireylik kavramı" yerine, "bireysel töz" kavramını da kullanan Leibniz, bireysel tözün kişinin başına gelebilecek şeylerin bilgisini tam tamına içerdiği düşüncesinden hareketle, bu kavrama bakarak "dairenin doğasında daireden çıkarsanabilecek tüm özellikleri görebileceğimiz gibi" bireysel töz kavramında da onunla ilgili söylenebilecek her şeyi söyleyebileceğimizi belirtir. Ancak "bireylik" kavramı yerine "bireysel töz" kavramını kullanınca olumsal doğrularla zorunlu doğrular arasındaki ayrımın ortadan kalktığını, insan özgürlüğüne yer kalmadığını da görmektedir (Leibniz, 1999, s. 88). Leibniz, kesin olanla zorunlu olanı birbirinden ayırarak eylemlerimize mutlak bir yazgının egemen olması sonucundan kurtulmak ister. Diğer bir deyişle herhangi bir kişinin başına gelebilecek şeyin o kişinin doğasında ya da kavramında "gücül" olarak bulunduğunu belirterek çözüm üretir (Leibniz, 1999, s. 89). Buradaki "bireylik" bizim sözcükbilimsel çerçevede "bireyin ideası"ndan söz etmemizle de ilişkilendirilebilecektir.

Tanrı'nın tözleri yaratmasında bir tür "türüm"[61] söz konusudur; aşağı olan yukarı olandan, evren Tanrı'dan çıkar Leibniz'e göre. Her töz ayrı bir dünya gibi olup, Tanrı'dan başka bir şeye bağlı değildir (Leibniz, 1999, s. 92). Leibniz, tüm bireylerin sürekli olarak Tanrı'dan türediğini, ama Tanrı'nın evreni bireylerin gördüğü gibi görmediğini belirtir (Leibniz, 1999, s. 93). Burada "her an yaratmada" da bir "zamandışılık" olduğu anımsatılabilir ve zamandışılığı "matematiksel olarak çıkma"nın destekleyeceğinden de söz edilebilir.

Leibniz'in, "Her şeyi maddenin zorunluluğuna ya da belli bir rastlantıya bırakan bu görüşlerin ağırbaşlılığına inanılırsa (…) doğanın zeki yaratıcısını tanımak güç olur" derken (Leibniz, 1999, s. 103) Tanrı'nın "zekâsı"ndan insanî bir şeyi anlamadığı sonucu çıkmamaktadır. Usun yasaları, "bir nesnenin aynı anda aynı bakımdan hem var, hem de var olmamasının olanaksızlığı" örneğinden anlaşıldığında Tanrı'ya yüklenen ussallığın insanbiçimci olmayan sözcükbilimsel algılaması da anlaşılacaktır.

[61] "Türüm" sözcüğü "aşağı olanın daha yukarıda olandan; evrenin Tanrı'dan çıkması" olarak tanımlanır (Leibniz, 1999, s. 137).

Leibniz metafiziğin kurallarını, metafizik dışında yalnızca geometriye dayandırmış olsaydı olguların bambaşka olmuş olacağını belirtirken, Spinoza'dan ayrı bir yaklaşım biçimi olduğunu sergilemiş olmaktadır bir anlamda (Leibniz, 1999, s. 106).[62] Ayrılık "güç"ten söz etmesinde görülür. Leibniz, cisimlerin yalnızca uzamdan ibaret olmadığını, onlarda bir gücün de olduğunu belirterek düşüncesini temellendirmek istemektedir. Bu anlamda "gücün varlığının yadsınması durumunda" salt uzamdan oluşan küçük bir cismin büyük bir cismin hızını değiştirebileceğini ve kendi hızından da bir şey yitirmeyeceğini tasarlamanın olanaklı olacağından söz eder (Leibniz, 1999, s. 107).

Leibniz'e göre hızın en yüksek derecesini, en büyük sayıyı düşündüğümüzde, hiç olmayacak şeyleri düşünmekteyizdir. "Bir"in en yüksek sayı olmasının anlamı anlaşılmamış görünmektedir ona göre bu durumda. "Sonsuz"un "bir", "iki"… ya da kendisiyle çarpılmasından söz etmektir bu biraz da. Farabi'in "madde"nin ezelde yaratıldığını söylemesi, ezel bir nokta olarak belirlenemeyeceği için bir zamandışılık olarak belirlenebileceğinden, maddenin zaten var olduğu ile "kendiliğindenliği"nin özdeşliğinin, yaratılmadığı sonucuna ulaştırması, "madde"nin Tanrı'nın adlarından biri olması sonucuyla ilişkilendirilebilecektir çünkü; Tanrı da "yaratılmamış"lık özelliği taşır "madde" gibi. Bu durum Sözcükbilim'de şöyle özetlenir:

> 256. Sonsuz'un saltık anlamda edimsel olamaması yukarıdaki önermeyi yanlışlamaz. 257. O'nun saltık anlamda edimsel olamaması biz sonlulara göredir. 258. Çünkü 'zamandışı' olmak, tüm zamanlarda olmak, tümel bir edimselliktir. 259. *Farabi*, 'Madde ezelde yaratılmıştı' derken, onun belirli bir zamanda yaratılmamış olduğunu, 'zaten' varolduğunu söylemiş olmaktadır. 260. 'Madde' de Tanrı'nın adlarından biridir. 261. Yok olması var olmadığı anlamına gelmez, Tanrı gibi. (Sarsmaz, 2003, 21)

Leibniz, "genel olarak bir tanıma giren kavramlar da tanımlanma gereksinimi gösterirler, bu bilgiler bulanık olarak bilinen bilgilerdir" (Leibniz, 1999, s. 112) derken *Sözcükbilim* 315'teki: "Tanımı yapılan bir sözcüğün tanımı yapılırken kullanılan sözcüklerin tanımları eksik yapılmışsa o sözcüğün tanımı da eksik olacaktır" anlatımımızla benzer kaygıları taşımaktadır sanki.

Leibniz, Platon'un anımsama öğretisini savunuyor olsa da, bu görüşün "öncesellik" yanılgısından arınması gerektiğini düşünür. Ruhun şu sıra öğrenip düşündüğü şeyi daha önceleri de seçik bir biçimde düşünmüştür diye düş kurulmasını doğru bulmaz (Leibniz, 1999, s. 115). Burada söz konusu olan, düşünmenin oluşma biçiminin

[62] Bilindiği üzere Spinoza'nın *Etika* olarak bildiğimiz yapıtının tam adı, "*Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Etika*" biçimindedir (Spinoza, 1984, s. 4).

doğuştanlığıdır. Platon'un bu yönde çeşitli sorular sorarak bir geometri problemini küçük bir erkek çocuğa çözdürmesini örnek verir. Oysa ki Platon'un Menon diyaloğunda anımsayan kişi bir çocuk değil, Menon adlı bir köledir (Leibniz, 1999, 138). Leibniz'in düşüncesini anlaşılır kılan, ruhumuzun her şeyi "gücül (potansiyel) olarak bildiğini" belirtmesidir (Leibniz, 1999, s. 115). Ona göre doğruların düşünceler arasındaki ilişkiler olarak ele alınması durumunda, ruhun bu doğrulara önceden sahip olduğu zaten bilinir.

Aristoteles'in ruhumuzu yazı yazmak için üzerinde yer bulunan henüz boş levhalara benzettiğinden söz eden Leibniz, aynı zamanda Aristoteles'in anlığımızda duyularımızdan gelmeyen hiçbir şey bulunmadığını bildirdiğini belirtir (Leibniz, 1999, s. 116). Aristoteles'in bu yaklaşımının daha çok halk kavrayışına uyduğunu düşünen Leibniz, Platon'u daha derin bulmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki zihnin doğuştan "boş bir levha" olduğu düşüncesi Locke'tan önce Aristoteles tarafından dile getirilmiş görünmektedir ve bu yüzden Leibniz'in Locke'u eleştirisi daha anlaşılır hale gelmektedir (Leibniz, 1999, s. 116).

Leibniz'in ruhu çok yüksek birinin söylemeyi alışkanlık haline getirdiğini belirttiği şu sözü anması anlamlıdır: "Ruh hemen her zaman dünyada yalnızca Tanrı ve kendisi varmış gibi düşünmelidir." Ona göre hiçbir şey ölümsüzlüğü ruhun bu bağımsızlığı ve genişliği kadar anlatamaz. Ruh dünyanın canlı, sürekli anlatımı olarak hiçleşmeden yok olması olanaksız olandır; bedenimiz diye adlandırılan o yaygın kitlenin değişimlerinin ruh üzerinde herhangi bir etkisinin olmasını reddeden Leibniz, bu bedenin ortadan kalkmasının bölünemez olanı yok etmesinin olası olmadığını da dile getirir (Leibniz, 1999, s. 126).Leibniz, ruh ve beden birliğine ilişkin "büyük gizi" de açıklamak ister. Leibniz'e göre ruhun ve her tözün başına gelen yalnızca "kavramının sonucu" olarak görülür, eşdeyişle "kendi doğası"ndan gelir. Leibniz'e göre ruhun fikri ve özü tüm evrende olup biteni kendiliğinden karşılamaktadır. Çünkü ruh evrenin durumunu belli bir biçimde ve belli bir zaman için başka bedenlerin kendi bedeniyle ilişkisinde açıklamaktadır ona göre (Leibniz, 1999, s. 127). Ayrıca Leibniz, ruhun ceza ya da ödüllendirilmesinin "ben"in anısı ve bilgisi sayesinde olanaklı olduğunu düşünür. "Önce ne olduğunun anısı olmadan bu ölümsüzlüğün istenir bir yanı olmayacaktır" der bu bağlamda. Tanrı'nın mutlak yöneticilerin en adaletlisi ve en yüreklisi olduğundan söz ederken de insanbiçimci bir yaklaşım sergiliyor görünmektedir. Tanrı'nın uyruklarının daha iyi koşullar istemeyeceğini ve Tanrı'nın uyruklarını mutlu kılmak için yalnızca sevilmek istediğini belirtirken bu insanbiçimcilik daha da göze batar (Leibniz, 1999, s. 133). Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi yaşamın boşluğunu düşünenleri, varoluşçu

“anlamsızlık”ve “bunalıma” sapanları doğruluğu benimsendiğinde rahatlatacak bir özellik taşısa da ruhun ölümsüzlüğünün ne anlamda yorumlanması gerektiği de ayrı bir sorgulama ve araştırma konusu olacaktır.

4.3 “*Monadoloji*”nin Bakış Çevreninde Küçük Bir Yolculuk

Leibniz’in “monad”ı, bileşiklere giren “yalın töz” sayması ve “yalın”ı “parçaları olmayan” olarak belirlemesi “monad”ı “atom”la benzeştirmektedir (Leibniz, 2015, s. 7). Bilindiği üzere “atom” sözcüğü de köken olarak incelendiğinde “bölünemeyen” anlamındadır.[63]“Bileşikler olduğundan yalın tözler de olmak zorundadır” diyen Leibniz’in bileşiği yalın tözlerin toplamı sayması dikkat çekici olmakla birlikte; “parçaların olmadığı yerde ne yer kaplama, ne biçim ne de bölünebilirlik vardır” demesi ve “monadları” bu anlamda doğanın gerçek atomları ve şeylerin öğeleri sayması önemlidir. Burada Leibniz’in “doğanın gerçek atomları” dediği monadları fizik ve kimya biliminde söz edilen atomlardan ayırdığı görülmektedir. Fiziksel atomlar yer kaplayıp, uzayı doldurdukları gibi düşüncede sonsuza dek bölünebilirler; bu yüzden Leibniz salt fiziksel atomları gerçek dışı saymaktadır (Leibniz, 2015, s. 8).

Leibniz’e göre yalın öğeler çözülemez ve yıkılamaz, benzer gerekçeyle parçaların birleşmesinden oluşmadıkları için başlamaları da olanaklı değildir; onlar “yaratma”yla “bir anda” ortaya çıkıp, “bir anda” yok olur; bileşik olanlar gibi parçalarla başlayıp parçalarla son bulmaz (Leibniz, 2015, s. 8). Burada sözü edilen “an”ın tanımlanma gerekliliği sorunu sözcükbilimsel açıdan tartışılabilirse de; monadın “yaratılması”nın zaman içinde olmadığının belirlenmesi önemlidir. Monadlar uzay ve zaman içinde olmayıp uzay ve zamanın koşulu sayılmaktadır. Tanrı’yı da ilk birlik ve başlangıçtaki yalın töz sayan Leibniz yaratılmış ve türemiş monadları O’nun ürünü sayar, –“deyim uygunsa” diye belirterek– monadların “Tanrı’nın bir andan ötekine durmadan gönderdiği sessiz şimşek çakmaları” aracılığıyla Tanrı’dan doğduklarını açıklar; bu çakmalar da yaratılmış varlığın alıcılığıyla sınırlanmıştır ve bu sınırlanma onun özüne ait bir niteliktir (Leibniz, 2015, s. 8-38).

Leibniz’in “monadlar”ın “zaman dışılığı”nı belirtirken yaratılmalarını “an”la ilişkilendirmesini anlamak zordur. “Şimşek çakması” yerine “lambaların yanması” gibi bir benzetme “monad”ı “sözcük”le değiştirme olanağına taban oluşturabilecektir.

[63] “Demokritos (İ.Ö. 460-350), özdeğin (madde) som ve bölünemeyecek en küçük parçasını düşünmüş ve buna Yunanca *bölünemez* anlamına gelen *atoma* adını vermiştir.” (Hançerlioğlu, 1989, s. 21)

Platon'un "mağara alegorisi" açısından yorumlarsak, ışığın yanmasıyla mağara duvarında gölgenin görülmesi durumu sözcükbilimsel modelle ilişkilendirildiğinde Leibniz'in belirttiği biçimde "yaratılmış varlığın alıcılığıyla sınırlanma" duvara yansıyan gölgenin anlamını belirliyor olacaktır. Ancak "ışığın yandığı an" yaratma anı mıdır? Bir anda ortaya çıkıp bir anda yok olma ışığın yanıp sönmesiyle ilişkilendirilebilir mi? Işığın yanıp sönmesi zamansallığı gerektirmez mi? Sorun burada görülmekte olup, benzetmeyi benzetme yapan öğelerle, gerçekliği gerçeklik yapan öğeleri ayırmaktadır.Her şeye karşın var olmaları için yalın tözlerin kimi nitelikleri olmalıdır Leibniz'e göre; bu durum şeylerdeki değişimi algılamamızı sağlar. Monadları birbirinden ayırmamızı niteliklerinin ayrılığı sağlamaktadır. Leibniz'e göre her yaratılmış varlık ya da monad bir değişime uğramaktadır ve bu değişimin sürekliliği söz konusudur. Gövdemizdeki bütün devinimlere ruhumuzda az çok bulanık kimi algıların karşılık geldiğini düşünen Leibniz, ruhlarımızda evrendeki tüm devinimlerin algılarının olduğu kanısındadır (Leibniz, 2015, s. 14). Leibniz'e göre "değişimi" ya da "bir algıdan ötekine geçişi" üreten iç ilkenin etkinliği "istek"*(appetition)* olarak adlandırılır(Leibniz, 2015, s. 16).

Monadoloji'nin 19. maddesinde "algıları" ve "istekleri" olan her şeye "ruh" dersek, tüm yalın tözler ya da yaratılmış monadlara da "ruh" diyebileceğimizi belirten Leibniz,yine de "ruh" adının yalnızca algının daha belirgin olduğu, "belleğin algıya eşlik ettiği" yalın tözlere verilmesinin daha doğru olduğunu düşünmektedir (Leibniz, 2015, s. 22). Doğanın hayvanlara da yüksek düzeyde algılar vermiş olduğunu kabul eden Leibniz, belleğin hayvanların ruhuna da usavurma yetisini öykünen bir ardışıklık verdiğini de belirtmektedir. Buna örnek olarak bir sopa gösterildiğinde bir köpeğin sopanın neden olduğu acıyı anımsayarak havlayıp kaçmasını verir (Leibniz, 2015, s. 24-25). Leibniz bu tür deneysel algılamanın ötesinde insanı hayvandan ayıranın, onu Tanrıyı, kendi kendini bilmeye yükseltenin, ona nedeni, bilimleri veren zorunlu, bengi doğruların bilgisi olduğunu belirtir ki, bu bilgi bizdeki ussal ruh ya da us dediğimiz şeydir aynı zamanda (Leibniz, 2015, s. 26).

Leibniz akıl yürütmelerimizi iki büyük ilkeye dayandırmaktadır. Bunlar "çelişki ilkesi"[64] ve "yeterli gerekçe" ilkesidir. Leibniz'in ara sıra çelişki ilkesiyle özdeşlik ilkesini ayırdığı, ancak onların sonuçta bir olduğunu benimsediği bilinmektedir. "Yeter gerekçe

[64] Aristoteles, çelişki ilkesini şöyle açıklar: "Aynı şeyin, aynı şeye, aynı bakımdan aynı anda hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır; işte bu bütün ilkeler arasında en kesin olanıdır." (Aristoteles, 2016b, s. 85)

ilkesi aracılığıyla da, niçin başka türlü değil de böyle olduğu konusunda yeterli bir gerekçe olmadıkça hiçbir olgunun gerçek ya da var olamayacağını, hiçbir açıklamanın doğru olamayacağını kabul ederiz; gerçi genelde bu gerekçeleri bilmeyiz" der. Ayrıca iki tür doğruluk vardır ona göre; bunlar akıl yürütme doğrulukları ve olgu doğruluklarıdır (Leibniz, 2015, s. 28). Leibniz'e göre akıl yürütmenin doğrulukları zorunlu olup karşıtları olanaksızdır; olguların doğrulukları ise olumsal olup karşıtları olanaklıdır(Leibniz, 2015, s. 29)."Olgu doğruları" için de yeterli bir gerekçe olması gerektiğini düşünen Leibniz, cisimlerin sonsuz bölünebilirliği yüzünden evrendeki tek tek gerekçelerin çözümlenmesinin, sonsuz ayrıntıya götürülebileceğini düşünür. Burada "sonsuz bölünebilirlik" yerine "sonsuz bölüm" kavramını kullanır; ona göre şeyler gerçek varlıklar olarak değil "phenomena bene fundata"[65] olarak bölünebilirler; çünkü o gerçek bir şey ya da tözün bölünemez olduğunu düşünür. Leibniz burada cisimlerin sonsuz bölümünü sonlu tikel tözü ya da monadı tanımlamanın başka bir yolu olarak sunmuş olmaktadır (Leibniz, 2015, s. 30). Bu bağlamda, örneğin bir kağıdın "olgu doğrusu" olarak ancak yedi kez katlanabileceğini, daha fazla katlanamayacağını belirtmişizdir. Ancak bu durum, bir kağıdın en çok yedi kez katlanabilmesi olanağı, kağıdın "gerçek varlık" olmasından kaynaklanmaktadır. Ama kağıt sonsuz kez katlanamasa da en çok yedi kez katlansa da yine de katlanmış olmaktadır. Bu durum Leibniz'in monadların bölünemezliğine karşı "kısmi olarak bölünebilirliği" kuramına taban oluşturabilir. Sonsuz bölünebilirlik matematiksel varlıklar için söz konusudur; "nokta"nın büyüklüğü olmadığı için bu bölünebilirlik "düşünmede" olasıdır.

Leibniz'in insan ruhunu örnek vererek yaptığı açıklamada "ruhunun elverişliliği"nden[66] söz etmesi (Leibniz, 2015, s. 30) özüne ilişkin bir belirleme olup, somut bir nesnenin bölünebilirliği de özüne ilişkin olacağından, onun somut olarak bölünmesi, özüne nüfuz etmek, diğer bir deyişle onu gerçek anlamda bölmüş olmak anlamına gelmeyecektir."Monad" sözcüğü yerine "Sözcük" sözcüğünü koyduğumuzda *Sözcükbilim*'deki şu tümcelerimizle karşılaşmaktayız bu bağlamda:

> T.276. Soru: Sözcüklerin nüfuz edilemezliğinden söz edilebilir mi?
> 277. Leibniz monadların nüfuz edilemezliğinden söz etmiştir, onların birbirini yansıtan aynalar olduğundan; biz de sözcüklerin zorunlu akrabalığından söz ediyoruz, ki *Anaxagoras*'ın *"her şeyde her şeyin*

[65] *Phenomena bene fundata*, iyi temellendirilmiş görüngüler, gökkuşağı gibi, (Leibniz, 2015, s. 30).

[66] Burada "ruhunun elverişliliği" dedik, Leibniz metinde şöyle demektedir: "(..) ruhumun da onun erek nedenini oluşturmak üzere şimdiyle geçmişten gelen sonsuz belli belirsiz bir eğilimi, elverişliliği var." (Leibniz, 2015, 30)

> *bir parçası olduğu"* düşüncesiyle söz edilen yansımanın koşutluğunun ayrımında olarak. 278. Nüfuz edilemezlik bir varlığın özsel niteliklerine bağlıdır çünkü. 279. Bir varlığın özü "kırılmasına" izin veriyorsa o varlık kırılabilir. 280. Camın özünde kırılabilirlik olduğu için onu kırabiliyoruz. 281. Bu kağıdın özünde yırtılabilirlik olduğu için istersek şu anda onu yırtabiliriz. 282. Ama bizim de özümüzde kırabilme, yırtabilme v.b. ni yapabilme özelliği bulunması gerekir. 283. Nüfuz edilemezliğe nüfuz edilemez. (Sarsmaz, 2003, s. 22)

Leibniz, "ruhun elverişliliği"nden söz etmiştir yukarıda; bu durumun "ruhun özüne ilişkin bir niteliğin" belirtilmesi olduğunu saptadığımıza göre, bu durumda bir varlığın "tanımına yönelme"nin onun "özüne yönelmek olduğu" rahatlıkla söylenebilecektir. Bu durum Husserl'in "öz"e, "idea"ya yönelmesiyle ilişkilendirilebilecektir kolaylıkla.Leibniz "gerçek oldukları sürece özler"in ya da "olanaklı olanlarda gerçek olan"ın kaynağının Tanrı olduğunu benimserken; "özler"in Tanrı'nın özünün bir parçası olduğunu ve "düşüncede varolan"ın gerçeklik durumuna gelmesi durumunun işleyiş biçimini açıklamış olmamaktadır. "Tanrı'nın anlama yetisinin bengi doğrulukların ya da onların bağlı olduğu idealaların bölgesi" olduğunu belirtmesi, Tanrı'nın "anlama yetisi" derken neyin kastedildiğinin netleştirilmesi gerekmektedir (Leibniz, 2015, s. 35).[67]İnsanın anlama yetisi gibi Tanrı'nın da "anlama yetisi" olduğundan söz etmek "insanbiçimci" bir tavırdır. Ancak mutlaka "Tanrı'nın anlama yetisi"nden söz edilecekse, O'nun "anlama yetisi"nin tanımının "insani olmayan" us yasaları olduğu söylenebilecektir ki, o zaman da "yeti" kavramının tanımı değişecektir. Diğer bir deyişle "yasa" ve "yeti"yi özdeşleştirme eğilimi ortaya çıkacaktır. Leibniz, "anlama yetisi"ni bir bölge, "idealaların bölgesi" saymaktadır; bu bağlamda konunun Platon'la ilişkisinin de netleştirilmesi gerekir.Sözcükbilimsel açıdanşeylerin varolmasının Tanrı'nın istemesinin sonucu olmasının "istemenin ideası"yla ilişkisi kurulmadan anlaşılması olanaklı değildir. *Monadoloji* 44'te Leibniz "özler"le ya da "olanaklar"la, "bengi doğruluklar"ı özdeşleştirmekte midir?

> 44. Çünkü özlerde ya da olanaklarda ya da bengi doğruluklarda gerçeklik varsa, bu gerçeklik var olan ya da edimsel bir şeyde, sonuçta da zorunlu varlığın varoluşunda temellendirilmeli. Bu zorunlu varlıkta öz, varoluşu içinde taşır ya da Onun gerçek olması için olanaklı olması yeter. (Leibniz, 2015, s. 36)

Soruya, yine "bütün-parça" diyalektiğinin gerçekliğini belirleyerek yanıt verilebilir. Çünkü burada bir "temellendirmeden" söz edilemez; çünkü temellendirmelerin temeli de bu temelden hareket eder.Leibniz, bengi doğrulukların Tanrı'nın istemesine bağımlı

[67] *Théodicée*'de "Tanrı kendi anlama yetisinin yaratıcısı değildir" denmiş olması konuya çözüm kapısı aralayabilir (Leibniz, 2015, s. 34).

olduklarını reddetmekte haklıdır bize göre; bu konuda Descartes ve M. Poiret'nin görüşlerine karşı çıkar (Leibniz, 2015, s. 37). Yoksa onun –Tanrı'nın– göreli olmayan anlamda çelişmezlik ilkesine aykırı olarak "hem var hem yok olduğundan" söz edilebilirdi haliyle. Descartes, "Bengi diye adlandırdığınız metafizik doğrular Tanrı tarafından konulmuştur, onlar tüm öteki yaratılmış şeyler gibi bütünüyle O'na bağımlıdır" demekle kalmamış, üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olmasını yanlış kılmakta Tanrı'nın tam olarak özgür olduğunu söylemiştir. Leibniz daha önceden yazdığı bir mektubunda "isteme"nin kesinlikle bir ölçüde "anlama yetisini" gerektirdiğini söyleyerek karşı çıkmıştır bu görüşe. Bir şey belli ilkelere göre "isteneceği" için ilkelerin istemeye bağlılığına karşı çıkılmaktadır. Bu durumda Descartes'a göre Tanrı'nın anlama yetisiyle insanın anlama yetisinin türce ayrı ayrı sayılmasının bir işlevi olmamaktadır; Leibniz'e göreyse Tanrı'nın anlama yetisiyle insanın anlama yetisinin "kertece", eş deyişle derece olarak ayrılığının söz konusu olması bir ölçüde anlaşılabilir (Leibniz, 2015, s. 37). Konu "anlama yetisi"nin "bilinç"le olan ilişkisinin çözümlenmesiyle netlik kazanma olanağı taşır. Dahası söz konusu olan "varlığın ussallığı"dır. Diğer yandan Leibniz, Tanrı'nın "bütünü düzenlerken", her bir parçayı ve özellikle de "doğası temsil etmek olan her monadı" göz önünde bulundurduğundan, hiçbir şeyin monadı şeylerin yalnızca bir parçasını temsil etmekle sınırlayamadığından da söz eder. Burada "doğası temsil etmek olan her monad" anlatımıyla, "Monad"ı "Sözcük"le buluşturmaktadır. Bu yönüyle "temsilin" kimi açılardan "bulanık" olabileceğini belirtmiş olması da anlamlıdır (Leibniz, 2015, s. 47-48).

Bütün monadlar bulanık bir biçimde sonsuza eğilimli olsalar da seçik algılarının dereceleriyle sınırlanmakta ve farklılaşmaktadırlar. Leibniz bileşik tözlerin bu bakımdan yalın tözlerin simgeleri olduğunu düşünmektedir. "Sonuçta her cisim evrende olan her şeyin etkisini duyar" der. Bu durumda her monadın ideal olarak kendinde bütünü içermesi; "evrende olmuş olan, olmakta olan ve olacak olan her şeyin bir tek cisimde okunabilmesi"[68]her monadın temsil edici niteliğinin simgesi olmaktadır.Bileşik tözlerin yalın tözlerin simgeleri olmaları durumu "sözcükler"in nesnelerin göstergesi olup olmadıkları durumuyla da ilişkilendirilebilir bu durumda. Leibniz her yaratılmış monadın evrenin tümünü temsil etse de "daha seçik olarak" ona bağlı olan gövdeyi temsil ettiğini belirtir. Monad, bu açıdan söz konusu gövdenin "entelekheiası"dır Leibniz'e göre. Bu

[68] Burada "damlada Tanrı'nın görülmesi" anlamında Yunus Emre'nin "Zihi derya ki katreden görindi / Ne deryâdur ne katredür gör indi" ve "Acep katre ki derya onda mahfî / Bu mahfî sırrı sen senden sor indi" dizeleri anılabilir. (Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı, c. 1, Ankara, 1998, Akçağ Yay.)

yüzden gövde doluluktaki bütün özdeklerin bağlantısı aracılığıyla tüm evreni temsil ettiğinden, “ruh” da kendisine bağlı olan gövdeyi temsil ederken aynı zamanda “tüm evreni” de temsil etmiş olmaktadır (Leibniz, 2015, s. 49-50-51).Doğanın makinelerinin, açıkçası diri gövdelerin sonsuza dek, en küçük parçalarında bile yine makine olduğunu saptayan Leibniz, insan sanatıyla yapılan makinelerin parçalarının her birinin makine özelliği taşımadığını belirtir. Leibniz burada “Doğa” ile “Tanrı”yı eş anlamlı kullanır ve “Doğa ile sanat, başka deyişle Tanrı’nın sanatı ile bizim sanatımız arasındaki ayrım budur” der (Leibniz, 2015, s. 52). “Doğanın yaratıcısı” terimini de kullanır kimi kez; böylece “yaratan doğa”dan değil, “yaratılmış doğa”dan söz etmiş olmaktadır Spinozacı anlamda. Leibniz, özdeğin her bölümünün sonsuza dek bölünebilmekle kalmadığını, aynı zamanda her parçasının gerçekten sonsuza dek alt parçalara bölünebileceğini belirtir. Üstelik bunlardan her birinin kendi devinimi de vardır ona göre, böyle olmaması durumunda özdeğin her bölümünün tüm evreni anlatmasının olanaksız olmuş olacağını düşünmektedir (Leibniz, 2015, s. 52). Leibniz evrende “nadasa bırakılmış”, kısır, ölü hiçbir şeyin olmadığını düşünür. Kargaşa ya da bulanıklık da ona göre yalnızca görünüştedir (Leibniz, 2015, s. 53). Buradaki, “evrende ölü hiçbir şey yoktur” sözünü, “evrende her şey canlıdır”a çevirebiliriz rahatlıkla. O zaman canlılığın “ruhlulukla” eşanlamlı olduğu anlaşılacaktır. Tanrı’nın bir gövdesi olmadığını savunan Leibniz’e göre “dünya ruhu” diye bir şey de olanaklı değildir. O ruhun kendisine iliştirilmiş bir parçaya sonsuz olarak bağlı olmasını da benimsememekte olup; ona göre tüm varlıklar ırmaklar gibi durmadan akmaktadırlar ve parçalar sürekli olarak onlara girip çıkmaktadır. Burada Leibniz, Herakleitos’u anımsatır. Ruhun gövdesinin değişimi de azar azardır Leibniz’e göre; o hayvanlarda genellikle başkalaşım olduğunu benimsese de, ruhun bir gövdeden diğer bir gövdeye geçişini, diğer bir deyişle “ruh göçü”nü benimsememektedir (Leibniz, 2015, s. 53). Leibniz, ne kesin anlamda doğumun, ne de kesin anlamda ruhun ayrılmasına dayanan ölümün olduğunu savunur. Doğum gelişip büyümeye, ölüm ise kabuklanma ve küçülmeye indirgenmiş olmaktadır (Leibniz, 2015, s. 57). Leibniz, tırtılın kelebeğe dönüşmesindeki gibi doğum dışında da benzer olaylar olduğuna değinir. “(…) daha büyük tiyatroya ancak az sayıda seçilmiş olanlar geçer” demesi de dikkat çekicidir. (Leibniz, 2015, s. 60). Leibniz’e göre etkin nedenin dünyasıyla (gövde), erek nedenin dünyası (ruh) birbiriyle uyumludur (Leibniz, 2015, s. 61). Leibniz etkin nedenlerin alanı ile erek nedenlerin arasındaki uyumu doğanın iki alanı arasındaki yetkin uyum olarak değerlendirirken; doğanın fiziksel alanı ile kayranın törel alanı arasındaki uyuma da dikkat çekmek gerektiğinden söz eder; bunu Tanrı’nın mimar yönüyle kral yönü arasındaki uyum olarak sunar. Leibniz, bu bağlamda doğa

yasalarının göz ardı edilmesi ya da çiğnenmesinin hastalık ya da acı getirmesi gibi, törel yasaların çiğnenmesinin de ilgili suçun cezasını getireceğini yetkin bir ussallık içerecek bir biçimde saptamaktadır (Leibniz, 2015, s. 69).Leibniz'in yetkin yönetim altında hiçbir iyi eylemin ödüllendirilmemiş ya da hiçbir kötü eylemin cezalandırılmamış olmayacağı, her şeyin zorunlu olarak iyilerin esenliğiyle sonuçlanacağı düşüncesi *Sözcükbilim*'de daha ayrı bir mantıksal çerçeve içine oturtulmaktadır. Konuya "bedensel dirim"in olanağının sorgulanması çerçevesinde şöyle yaklaşılmıştır:

> S.246. Soru: Bedensel dirim hangi koşullarda olanaklı olabilir ve gerekli midir? 247. Ölülerin kuyruk sokumundaki hücrelerinin çürümediği söylenir. 248. Uzaya yayılan seslerimizin de yok olmadığı. 249. Düşünmelerimiz de sonsuz uzaya bir elektrik yayar. 250. O halde üst düzeyde bilimsel bir gelişim kuramsal olarak ölülerin dirltilmesine olanak vermektedir. 251. Kopyalamanın etiği ayrı bir tartışma konusudur. 252. Ama önceden değindiğimiz çerçevede 'Düşünen Sonlu' olarak tanımlanmış 'İnsan'ı Sonsuz Düşünce perdenin arkasından görünerek diriltebilecektir. 253. Perde "duyum sınırı"dır; 'madde'dir… 254. Sonsuz Düşünce'nin bir parçası olan beş yüz duyumlu yaratığın dirilttiği ve yargıladığı insanı saltık anlamda doğru yargılaması olanaksızdır, onun yanılgısını sonradan gelen beş yüz milyon duyumlu 'düşünen sonlu' giderir; beş yüz milyon duyumlu'nun yanılgısını bir trilyon duyumlu…[69] bu sonsuza kadar gider ve Tanrı hep perdenin arkasından görünür. (Bkz. G-90)[70] 255. Sonsuz'da tüm iyiler ödülünü, kötüler de cezasını görür. 256. Sonsuz'un saltık anlamda edimsel olamaması yukarıdaki önermeyi yanlışlamaz. 257. O'nun saltık anlamda edimsel olamaması biz sonlulara göredir. 258. Çünkü "zamandışı" olmak, tüm zamanlarda olmak, tümel bir edimselliktir. (Sarsmaz, 2003, s. 21-22)

[69] Beş yüz duyumlu, beş yüz milyon duyumlu v.b. nicelikler sembolik niteliklidir, durumun mantığının anlaşılmasını belirleme amaçlıdır.

[70] G-90 şöyle der: "Her bir üst duyumlu yaratık bir alt duyumlu yaratığı yargılayabilir, ama sonsuz duyumlu olmadığı için yanılma payı olacaktır, o yargılayanı da daha üst duyumlu yaratık yargılayacaktır. (Bkz. S-254)" (Sarsmaz, 2003, s. 12)

5 BÖLÜM
FENOMENOLOJİNİN ANLAMI VE İŞLEVİ

Edmund Husserl'in "fenomenolojisi"nin bir yöntem olarak doğru bir adlandırma olup olmadığının tartışılması yapıtlarının doğru bir değerlendirilmesini gerektirmektedir. Sözcük olarak "fenomen"in anlamı ve "ayraç içine almayı ayraç içine almak" düşünüldüğünde bu değerlendirmenin boyutu da değişecektir. Bu değerlendirmeye Husserl'in kendisinin "bilgi kavramı"nı bir "ad" sayması da taban hazırlamaktadır.

Edmund Husserl (1859-1938) çağımızın değerlendirilmeden geçilemeyecek olan odak filozoflarından biridir. Her ne kadar kendisi "bilimselliği" daha çok önemsese de "derinliği"yle dikkat çeker. 1907 yılında yazdığı *"Fenomenoloji Tasarımı. Beş Ders"* ve 1911'de *Logos* dergisinde yayımlanan "*Kesin Bilim Olarak Felsefe"* başlıklı yazısıyla fenomenolojik düşüncenin temellerini atmıştır (Husserl, 1915, s. IX). Husserl'in öldüğünde arkasında yaklaşık 45.000 sayfa yayımlanmamış yazı bırakmış olması ilginçtir. Yayımlananlar yazılanların küçük bir bölümüdür.[71]

Fenomenolojiyi Franz Brentano'nun başlattığı ileri sürülse de, asıl kurucusu olarak Edmund Husserl kabul edilmekte olup; Max Scheler dışında M. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ve J. P. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te fenomenolojik bakış açısından yararlandıkları bilinmektedir. Hem fenomenolojinin nesne alanının yapısı, hem de fenomenolojik bakış açısının geçirdiği değişimler fenomenoloji üzerine konuşma ve yazmayı güçleştirmektedir. Bu nedenle hakkındaki sağlıklı bir değerlendirme "Hangi Husserl?" sorusuyla birlikte yapılacak olup, bu yönde *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*'in çevirmeni Harun Tepe de Husserl fenomenolojisine kısa bir giriş yapmakla sınırlar kendini ve bunu ilk yapıtı *Mantık Araştırmaları* ile son yapıtları sayılan *Avrupa Bilimlerinin Krizi* ve *Kartezyen Meditasyonlar*'la başarmak ister. Amacı Husserl fenomenolojisinin temel kavramlarını sergilemektir.

---

[71] Söz konusu yayımlanmamış 45.000 sayfa yazıyı Nazilerin eline düşmekten Belçikalı Fransisken Papaz Hermann Leo Van Breda kurtarmıştır. "Bu yazıların 'Husserliana' dizisinde yayımlanması bugün de sürmektedir." Bkz. Husserl, 1915, s. XI.

Husserl'in yönteminin ana öğelerinden birisi olan "fenomenolojik indirgeme" düşüncesini ortaya koyduğu yapıtı 1913 yılında yayımlanan *Saf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler*'dir (Husserl, 2015, s. IX). Fenomenolojinin temelini attığı ilk ana yapıtı ise *Mantık Araştırmaları* (1900/01) olup, ilk yapıtı *Aritmetik Felsefesi*(1891) ile mantığının ve fenomenolojisinin temel ilkelerini geliştirmeye başlamış olduğundan söz edilebilir. İki ciltten oluşan Mantık Araştırmaları'nın ilk cildi olan *"Saf Mantığa Prolegomena"*nın ilk on dersi psikolojizm eleştirisi olup, ancak on birinci dersinde saf bir mantık düşüncesi geliştirilmeye çalışılmıştır. Tepe, sonradan söz konusu ilk on derste eleştirdiği psikolojizme Husserl'in kendisinin de düşmekle suçlandığını belirtir. Aslında psikolojizm eleştirisiyle mantık ve bilgi kuramı arasında kendine özgü bir bağlantının olduğu belirginleştirilmek istenmiştir.

Düşünülen "genelin varlığı"nı düşünmenin olgusal bilinç akışına indirgeyen psikolojizm; mantığı da psikoloji temelli ele aldığından psikolojiyi felsefenin yerine temel bilim olarak koyma çabasındaydı, Husserl'e göreyse "düşünmemize kurallarını veren genel olan" olgusal ve deneysel olarak kavranan öznel bilgi durumlarının değişimlerinden bağımsızdır, nesnel ve "kendinde varlığa" sahiptir. Mantıksal-matematiksel varlık nesneldir; öznel psikolojik yaşantılardan bağımsızdır. Oysa ki ilk kitabı Aritmetik Felsefesi'nde mantığın psikolojik temelli olması gerektiğini savunmuştur Husserl. Her türlü bilimin olanaklılığının genel ve biçimsel koşulu olan bilim mantıktır Husserl'e göre, psikoloji değil. Saf mantığın yasaları bilimin olanaklılığının önsel koşulu olunca, haliyle bilginin de ideal, nesnel koşulu olacaktır. Burada "saf mantığın" kendisinin de "ideleştirilmesi" durumunda; saf mantığın da, diğer bilimlerin de dayanması gereken temel olarak, "bütün olarak bilgiye yeni bir temelin bulunması" çabası söz konusudur. Burada şu soru sorulacaktır: "Temel olan nasıl temel olur?" Diğer bir deyişle, bilginin ve bilimin temeli olarak görülen mantığın temelinin ne olduğunun arayışıdır söz konusu olan; "bütün olarak bilginin temelinin bulunması"dır. Bu yüzden Mantık Araştırmaları'nın ikinci cildinde her türlü bilmenin yapısının ortaya çıkarılma çabası söz konusu olup, bu da bilinç edimlerinin yönelimselliğinin (intentionalität) çözümlenmesiyle sağlanacaktır. Her bilinç ediminde (algılama, sevme, inanma, vb.) bir nesneyle bağlantı kurulmaktadır. Husserl buna "yönelimsellik" der[72] (Husserl, 2015,s. XV).

[72] Husserl bu terimi hocası Brentano'dan almış, Brentano da skolastik felsefeden almıştır.

Husserl, *"Kesin Bilim Olarak Felsefe"* (1911) başlıklı yazısıyla felsefeyi kesin bir bilim olarak konumlandırmak istemiştir.[73] Henüz bilim olmayı başaramamış felsefenin "kesin bilim olması" nasıl olanaklı olacaktır? Yeniden yapılandırılarak. Husserl bu yeniden yapılandırmada doğa bilimleri ve matematiğin model olarak alınmasına karşıdır. Bilginin temelinde bilen özne vardır, o halde bilincin çözümlenmesi gerekir; Husserl buna "bilincin fenomenolojik çözümlenmesi" der ve bu nedenle söz konusu yeniden yapılandırma, "bilincin fenomenolojik çözümlenmesi"yle olacaktır (Husserl, 2015, s. XVI). Böylece temel bilim, "bilinç fenomenolojisi" olarak karşımıza çıkmaktadır. "Bilinç Fenomenolojisi", *fenomenolojik indirgemeyle* olanaklıdır. Yeni bir başlangıç için her türlü bilgi bir yana bırakılmalıdır (Husserl, 2015, s. XVII). Felsefe ve bilimlerin bilmeye ilişkin uydurma kuramlarının bilmenin kendisinin ne olduğunu anlamamızı olanaksız hale getirmiş olduğunu düşünen Husserl, fenomenolojinin bir "yansız araştırmalar alanı" olmasını ister. Bu diğer bilgileri geçersiz saymak değil, çözümlemede onların verebileceği olumsuz etkiden, koşullanma ve önyargılardan uzak durma çabası olarak görünmektedir. Bu "önyargısızlık ilkesi" her türlü hazır bilginin bir yana bırakılarak "şeylere dönme çağrısı" durumuna gelmiştir.

5.1 Fenomenolojik İndirgeme ve Ayraç İçine Alma

"Fenomenolojik İndirgeme" kavramı Husserl tarafından fenomenolojinin temel yöntemi olarak sunulmaktadır.Tepe, Husserl'in bu yöntemi birbiriyle kesişen iki temel ayrımdan yola çıkarak açıklamaya çalıştığını belirtir. Bunlar; "Olgu (factum) - Öz (eidos)" ve "Real- İrreal" ayrımıdır. Transzendental fenomenoloji önce olguları "eidos" (biçim) yapar, sonra da saf bilinçte "transzendental fenomenlere" dönüştürerek indirgemektedir. Bilimlerin ortaya koyduğu her çeşit bilgi ve felsefenin ortaya koyduğu "boş görüşler" bir yana bırakılır; buna "bilgikuramsal indirgeme" der Husserl; "transzendental (ve) fenomenolojik indirgeme" de aynı anlamda kullanılır. "Özler"e ulaşmak için önce "doğal tavır almanın genel savı"nın "ayraç içine alınması" gerekir (Husserl, 1915, s. XIX). Ayraç içine alma, bir yana bırakma anlamındadır. Transzendental indirgeme, bizim dışımızdaki gerçekliğe ilişkin "söylediklerimiz" olarak "doğal tavır almanın savları"nın ayraç içine alınarak, bir yana bırakılarak, yargıdan

[73] "Kesin bilim olarak felsefe" ve "şeylerin kendisi"ne gibi anlatımlar Husserl felsefesinin belirleyici anlatımları durumuna gelmiştir.

kaçınarak (epokhe'yle) gerçekleşmiş olmaktadır. Bu "epokhe (yargıdan kaçınma)", kuşkucu bir "epokhe" değil, fenomenolojik bir "epokhe"dir Husserl'e göre.

Tüm dünya, kendi deneysel "benimiz"le birlikte "ayraç içine alınınca" geriye kalan "artık (*residuum*)" yeni bir varlık alanı olarak sunulur; "kendinde saf bilinç"in oluşturduğu bir varlık alanıdır bu. Bilincin bu ayraç içine alınmadan etkilenmeyen bir varlığı bulunmalıdır, ona "saf ben" der Husserl; o her "yaşantı"da aynı kalan şeydir (Husserl, 2015, s. XX). Husserl'in "saf ben"i Kant'ın algılayan öznesine benzer; her tasarımın zorunlu öğesidir o ve kendine özgü bir aşkınlığı taşır, kurulmuş bir aşkınlık değildir ve ayraç içine alınamamaktadır. Bu bağlamda şu sözlerimiz değerlendirilmeyi beklemektedir:

> 9. Sonsuz zaman boyutunda gelmiş, geçmiş ve geleceğin birliği söz konusudur. 10. *Leibniz* ve *Berkeley*'in yeterince ayrıntıya inemedikleri için eylem alanında sınırlı kalmış etkilerinin nedenini ayrımsayışın sonucu var olmak zorunda olan Sözcükbilim; *Spinoza*'nın *töz*, *Leibniz*'in *monad, Husserl*'in*fenomen…* ve geçmişteki filozofların *atom* gibi –ki her biri birer sözcüktür- adlandırmalar yaptığı nen'e *sözcük* dememizi kılgısal yarar açısından daha uygun bulan bir felsefi bakış açısıdır. 11. Öz'e sözcüklerden hareketle varılabileceğinin bilincinde olduğu için *Husserl*'in '*fenomenoloji*'sinden daha gerçekçi bir kavrayıştır.12. Çünkü 'sözcük' sözcüğünü de ayraç içine almak ancak Sözcükbilim'le olanaklı olabilmektedir.13. Çünkü 'ayraç içine almayı' da ayraç içine alabilecek tek kavrayıştır Sözcükbilim. (Sarsmaz, 2003,s. 8-9)

Burada "öz"e varmada "ayraç içine almayı" hafifseyen, "sözcük"ten hareket etmeyi savunan tavrın nedeni "ayraç" kavramının da bir sözcük olmasından kaynaklanmaktadır. Ama sonuçta o da bir sözcük olsa da "ayraç içine almayı ayraç içine alabilecek tek kavrayış" anlatımı, Husserl'de bir tür "kendi üzerine katlanma", diğer bir deyişle "refleksiyon" olmadığı tezini savunmaktadır sanki. Sıkıntı buradaymış gibi görünse de "refleksif" sözcüğünün tanım alanının belirlenmesi ve "kendi üzerine katlanamazlığın" olduğu son noktanın önemi yadsınamayacaktır. Husserl'in söz ettiği "saf ben"in ayraç içine alınamamasıyla ilişkilendirilebilir bu durum.

Husserl'in *"Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transzendental Fenomenoloji (Krisis)"*[74] adlı yapıtı 1935'te yayımlanmış olup kavramsal çerçevesini netleştirdiği ve yeni kavramlar ortaya koyduğu bir yapıtıdır. Bu kavramlardan biri "yaşam dünyası" kavramıdır. Gelenek, tarih ve kültür de fenomenolojinin alanına katılır bu kitapla. Husserl'e göre "yaşam dünyası"nın en alt tabakası "saf doğa"dır. Doğanın deneyimi bedensel

[74] Bu yapıt kaynakçamızda, bizde, *Bunalım* çevirisiyle yer almaktadır (Husserl, 2016).

deneyimlerde temelini bulmakta olup, o, “yapılmış”, olmuş bir dünyadır ve tarihselliği vardır. Yaşam dünyasının değişmeyen yapısına geri gitmeyi “indirgeme” olarak adlandırır Husserl, “yaşam dünyasına indirgeme” ve bu indirgemeyle fenomenolojisi “yaşam dünyası ontolojisi”ni geliştirme görevini de üstlenmiş olur (Husserl, 2015, s. XXV).

5.2 Tepe’nin Yaklaşımı ve Derslerde İzlenen Düşünce Çizgisi

Husserl’in 1907’de Göttingen Üniversitesinde verdiği beş derse geçmeden önce bu çerçevede temel kavramsal gelişimini özetleyen beş dersin çevirmeni Tepe, bu derslerin bir “şey felsefesine giriş” niteliği taşıdığını belirtir. Üstelik bu derslerde Husserl fenomenolojisinin tüm önemli kavramları da yer almaktadır. Husserl, kendisi için kendini bir filozof sayacaksa ilk yerine getirmesi gereken ödevini bir “akıl eleştirisi” olarak görür. “Akıl için genel bir tasarım düşünüp, tasarlayıp, ortaya koyup değerlendirmeden hakikî ve samimî bir biçimde yaşayamam” demiştir. Kuşkunun işkencesini yeterince tatmıştır ve bir iç dinginlik aramaktadır. Bu yüzden Husserl’in Kant’la uğraşmış olması da boşuna değildir ve Husserl felsefesinin her aşamasında Kant etkisinin görüldüğünü belirtir Tepe!

Yapıtı *“Mantık Araştırmaları”*yla ilgili olarak Husserl, yine 1907’deki yazılarından birinde, onda bilgikuramsal ilginin belirleyici olduğunu saptamış, bu yapıtının fenomenolojiyi betimleyici psikoloji olarak gördüğünü belirlemiş; ama deneysel psikoloji olarak da anlaşılan betimleyici psikolojinin transzendental fenomenolojiden ayrılması gerektiğini düşünmüştür. Husserl’e göre transzendental fenomenolojinin ilgisi daha çok bilinç olarak bilinçtir.

Husserl, “bilgi fenomenolojisi”nin ne anlamda bilgi fenomenlerinin bilimi olduğunu da açıklamaktadır. Nesne bilgide kurulmakta olup, yalnızca görü (özü görme) apaçıklığı sağlamaktadır. Fenomen sözcüğünün anlamı da şöyle açıklanır: “Fenomen sözcüğü *görünen* (*Erscheinen*) ile *görünen şey* (*Erscheinendem*) arasındaki özsel bağlılaşım nedeniyle çift anlamlıdır. *Phainomenon* aslında görünüşe gelen demektir; ancak öncelikle görünenin kendisi için, yani (psikolojinin yanlış anlamaya açık olan bu ifadesi kullanılabilirse) özsel fenomen için kullanılır.” (Husserl, 2015, s. 11-12)

Husserl, “kesin bilim olarak felsefe”yi amaçlamış; fenomenolojinin de hedefinin bu olduğunu ileri sürmüştür. Fenomenolojik düşünce çerçevesinden çıkan “büyük filozoflar” aslında Husserl’in gösterdiği yolu izlememişlerdir Tepe’ye göre. “Heidegger,

Scheler, Sartre ve Merleau-Ponty fenomenoloji adına transzendental felsefe yapmayı değil, başka türden felsefe yapmayı tercih ettiler" der Tepe! Onların geçici olarak kendi hareket noktalarının fenomenoloji adı altına girebileceğine inandıklarını belirtir.

"Derslerde İzlenen Düşünce Çizgisi"ni ele alırken Husserl, fenomenolojiyi bilginin neliğine ilişkin bilimin içinde yer aldığı öz (nelik) öğretisi olarak konumlar ve fenomenolojik bakışın üç basamağından söz eder:

Birinci basamakta, her türlü bilgiyi tartışma konusu yapmanın böyle bir bilimin olanaklılığını kuşkulu kıldığı belirtilir. Bu noktada Descartes'ın "kuşku yöntemi"nin bir başlangıç sunduğuna değinir. Cogito'nun ilk mutlak verilmişliklerden olduğu belirlenir. Cogito'nun bilgisi içkindir; ama doğa, tin, matematik bilimlerinin bilgisi aşkın kabul edilir.

İkinci basamakta ilk olarak cogito'nun da fenomenolojik bir indirgemeye gereksinimi olduğundan söz eder. Zihinsel etkinlikte bulunan "ben"in saltık verilmişlik olmadığını belirtir. Ayrıca "reel içkin" kavramının da indirgenebileceğine değinir. "İdeleştiren soyutlama"nın bize yardım edebileceğini düşünür. Görmeyle bilginin genel nesnelerini genellik bilincine yükselterek bilgiye ilişkin bir nelik öğretisi kazanılacaktır. Husserl'e göre "Genelin bilgisi, tekil bir şeydir, her bilinç akışında yer alan bir öğedir; bilinç akışında apaçık verilen genelin kendisi ise tekil bir şey değil, bir geneldir ve reel anlamda aşkındır" (Husserl, 2015, s. 7).

Fenomenolojik bakışın üçüncü basamağında, daha üst derecede bir açıklık arayışı söz konusudur. "Kendi kendine verilmişlik nereye kadar gider?" sorusu sorulur. Bu basamakta Husserl, "cogito"nun verilmişliğinin ve onu genelliğinde kavrayan ideleştirmenin fenomenolojik indirgemesine yönelir. Yapılması gereken her çeşidiyle verilmişliklerin araştırılmasıdır (Husserl, 1915, s. 9).

5.3 "*Beş Ders*", "*Kesin Bilim Olarak Felsefe"* ve Genelin Kavranması

Husserl beş dersin ilkinde doğal tinsel bakışla, felsefi bakışın ayrımından söz etmekte olup, doğal ve felsefi bilimler arasında bir ayrım yapar. Doğal bilginin çok anlamlılığı ortadan kaldıran yapısından yakınır. Burada deneysel temeller deneysel temellerle çatışmaktadır. Doğal bilimsel bilginin her aşamasında kimi güçlükler ortaya çıkmaktadır ve çözümlerinin öznel olması da kaçınılmaz olup; bu doğal düşünme güdülerinin karşısına "felsefi bakışı" koyar Husserl. Doğal bakış bilginin olanaklılığına inanmakta ve bilgiyi psikolojik bir fenomen olarak ele almaktadır; bilginin bu bilen öznenin bilgisi olarak psişik yönü yadsınamasa da Husserl, bilginin bilinen nesneye

uygun düştüğünden nasıl emin olunabileceğini bir sorun olarak ortaya koyar. Bilen özne kendi yaşantılarının dışına çıkamamaktadır; ona yalnızca "fenomenler" verilmiştir.

Husserl şunu sorar: "Hume'un yolunu tutarak her türlü aşkın nesneyi, psikolojiyle açıklanabilen, ama ussal olarak temellendirilemeyen kurguya mı indirgemeliyim?"[75] Diğer yandan refleksiyon yapar yapmaz kimi kafa karışıklıklarıyla karşılaştığımıza değinir (Husserl, 2015, s. 17). Bu çatışmaların sahnelendiği yer bilgikuramı ve onunla iç içe olan metafizik olup, Husserl'e göre bilgi kuramının bilginin neliğine ilişkin açık ya da örtük kuşkucu kuramlarının, onların mantıksızlığı gösterilerek çürütülmesi gerekmektedir.

Bilgi kuramının temel sorunlarının çözümlenmesiyle bilgi kuramı bilgi eleştirisi yapabilecek duruma gelecek, doğa bilimlerinin var olana ilişkin sonuçlarını da yorumlayabilecek düzeye kavuşacaktır. Husserl, doğa bilimi ile felsefeyi ayıran bir bilgikuramsal refleksiyonun ulaştıracağı bir varlıkbilim ve metafizikten yana bir tavır ortaya koyar. Bilgi eleştirisinin metafizik amaçlarını yine de bir yana bırakarak yalnızca bilginin ve bilgi nesnesinin neliğini aydınlatma ödeviyle kendimizi sınırlamamızdan yanadır. Böylece bilgi eleştirisi bilgi ve bilgi nesnesinin fenomenolojisi olacaktır. Fenomenoloji, "özel felsefi bir düşünme biçimi ve yöntemi" olarak konumlandırılmış olur böylece. Saf felsefe bilimsel olmayan doğal bilgelik ve bilgileri bütünüyle bir yana bırakmalıdır (Husserl, 2015, s. 20).

Husserl ikinci derste; bilgi eleştirisinin başlangıcında, fiziksel ve ruhsal dünya yanında insanın kendi "beni"nin de sorgulanması gerektiğini ileri sürer. Onların varlığı ve geçerliliğini bir yana bırakan bir "indirgeme" yapar. Epokhe'nin anlamı, her türlü verilmişliği kabul etmemede kendini gösterir. Bu durumda bilgi eleştirisi ilk kez kendisinin kendine sağladığı bir bilgiyle işe başlamalıdır Husserl'e göre ve bu bilgi hiçbir kuşkuculuk içermemelidir. Husserl burada Descartes'ın "cogito"sunu anar ve onun usavurmasını başka bir amaç için yaptığını saptayarak onun usavurmasını kimi değişikliklerle kullanabileceğimizi belirtir. "Bilgi"nin kendisinin çokbiçimli bir "ad" olduğunu ileri sürer. Ortaya koyduğu "düşünce ürünleri"nin verilmişliğinden söz eder; belirsiz de olsa bir "verilmişlik" söz konusudur ve bu belirsizliğin kendisi de "bilgi" başlığına girer. Ona göre "her zihinsel yaşantı ve her türlü yaşantı, –gerçekleşir

[75] Anımsanacağı üzere Hume, nedensellik ilkesini alışkanlıktan doğan bir inanç saymıştır ve söz konusu yaklaşımıyla deneysel bilginin güvenilmezliği çerçevesinde deneysel bilimlerin bir usavurma biçimi olan "tümevarım"ın temelsizliğini de kanıtlama çabası olarak bir ussallık arayışı içindedir.

gerçekleşmez– saf bir görme ve kavramanın nesnesi yapılabilir ve görmede yaşantı, saltık verilmişliktir" (Husserl, 2015, s. 25). Onun varlığından kuşkulanmanın anlamı yoktur, refleksiyonu sürdürerek, içinde verilmişliğin, bu varlık biçiminin kurulduğu *"görmeyi görebileceği"*ni ileri sürer.[76]Doğuştan sağır olan birinin müziğin "nasıl"ını açıklamasının olanaksızlığına değinerek, yalnızca bilinen ama görülmeyenden çıkarım yapmayı doğru bulmaz. Hangi bilgi türünde olursa olsun her tür bilgikuramsal araştırmada "bilgikuramsal indirgeme" yapılmalıdır Husserl'e göre; her aşkınlık "ayraç içine alınmalıdır!" (Husserl, 2015, s. 33).

Husserl'in üçüncü derste aşkın şeylerin gerçekliğinin asla ve asla düşünülemeyeceğini savunması dikkat çekicidir. " 'Cogitationes' alanını emniyete aldık" der. Cogitatio'nun alanı soru konusu olmayıp, aşkınlık bilmecesinin dışındadır Husserl'e göre. Cogitationes saltık içkin bir verilmişlikler alanıdır. "Benim" cogitatiomun varlığıyla benzerlerinin varlığının karışmaması için bilgikuramsal indirgemeye gereksinimimiz vardır. Saf fenomen ile psikolojinin nesnesi psikolojik fenomen karıştırılmamalıdır. Fenomenolojik indirgemeyle aşkın olandan hiçbir şey taşımayan bir verilmişlik elde edilmiştir.

Bilimlerin araştırma alanını varsayması gibi fenomenoloji de nesnelerin var olduğunu varsayarak hareket eder. Gerçekte Husserl, aşkın nesnelerin sözde verilmişlikleriyle fenomenin saltık verilmişliği arasındaki farkı bulma çabası içindedir. Bu yeni ülkenin kıyısı kayalıktır ve kuşkuculuğun fırtınasının tehdidi altında bir belirsizlik bulutu içindedir Husserl'e göre: "Aşkın olanla bağlantılı olmak fenomenin (…) bir iç özniteliğidir" (Husserl, 2015, s. 38).

Bilimin nesnesini Herakleitosçu anlamda bir "ebedi fenomenler akışı" olarak sunan Husserl, bu fenomenlerin bir şeylere eklenerek akıp geçmekte olduğuna değinir. Saf görmenin verdiği "işte orada" türünden yargıların özel bir değeri yoktur. Husserl'e göre Kant "fenomenolojik indirgeme" kavramından yoksundur ve kendisini psikolojizm ve antropolojiden tümüyle kurtaramamıştır. Burada söz ettiği "antropoloji" ontik belirlemelerden yoksun bir antropoloji olsa gerektir ve "antropontolojik" bir yönteme kapı aralama gereksinimi söz konusudur. Buradan, bilimsel yargıların nasıl elde edileceği sorununa yönelir. Sanki, "Ayrıca bilimsel sözcüğü bizi hemen sıkıntıya

[76] Husserl'in bu "görmeyi görme" kavramı önemlidir ve kuramsal çerçevemizin oluşumuna katkı sağlayacak bir gizilgüç barındırmaktadır.

düşürür" derken sözcükbilimsel bir bakışa gereksinim duymaktadır bilmeden (Husserl, 2015, s. 40).

Husserl; Descartes'ın 'cogito'nun, diğer bir deyişle 'cogitatio'nun apaçıklığını saptadıktan sonra, şunu sorduğunu anımsatır: "Bu temel verilmişlikte beni emin kılan nedir?" Yanıt, *clara et distincta perceptio*[77]olacaktır. Ama konuyu Descartes'tan daha açık ve derin bir biçimde kavradığını savlar (Husserl, 2015, s. 41). Saf cogitatio'nun verilmişliği saltık verilmişliktir. Husserl'e göre, dış algıdaki dış nesnelerin verilmişliği saltık değildir; şeylerin aşkınlığı onları sorgulamamızı gerektirmektedir. İndirgemeye uğratılmış cogitatio'lardan başka diğer saltık verilmişliklerin tanıtlanmasına dayanmalıdır bilgi eleştirisinin olanaklılığı! Bu belirlemesiyle Descartes'ı aşma edimini nesnelleştirme çabası söz konusudur.

Diğer yandan, gerek yargı fenomeninin temeline ilişkin, gerekse de algı fenomeninin temeline ilişkin şu ya da bu tasarım fenomenlerinin cogitatio'larının verilmişliğiyle kendilerini dilsel anlamda yansıtan önermelere dönüşmesini bir artı olarak görür Husserl! Üstelik, "Kavranılması (…) daha kolay olan, yalnızca tekliklerin değil, aynı zamanda *genelliklerin, genel nesnelerin ve genel nesne durumlarının, saltık kendinde verilmişliğe ulaşabileceği* bilgisidir" demekten de çekinmez (Husserl, 2015, s. 43). Bu bilgi ona göre bir fenomenolojinin olanaklılığı için yaşamsal önemdedir.

Fenomenoloji, *saf görmeyle yapılan düşünme çerçevesinde* ve saltık verilmişlik çerçevesinde *öz çözümlemesi* ve *öz araştırması*dır. Öz çözümlemeleri genel çözümlemeler olup; öz bilgisi, öz, nelik üzerine, genel nesnelere yönelmiş bir bilgidir ona göre. Burada "a priori" (önsel) kavramının da deneysel olarak çarpıtılmamış biçiminin yeri olmalıdır.Yeni bir "a priori" kavramının ortaya çıkacağından söz eder Husserl! Yalnızca teorik akıl değil, aynı zamanda pratik akıl ve her türlü akıl eleştirisine giden yolda bu ikinci, yeni "a priori" görüşüne gereksinim vardır. Husserl'in söz konusu üçüncü dersinin sonunda bir Kant eleştirisi olduğu açıktır. Ona göre a priori bilgi saf olarak genel özlere yönelen, geçerliliğini sırf özden alan bir bilgi olmalıdır! Bu durum bizim belirli bir bireyin belirli bir zaman ve uzamda doğma zorunluluğuna ilişkin belirlememizdeki deneyselliğinin önselliğine ilişkin düşüncemizle ilişkilendirilebilecektir.

[77] Açık ve seçik algı (Husserl, 2015, s. 70).

Dördüncü dersin başında, kendimizi bilgi fenomenolojisiyle sınırladığımızda söz konusu olanın doğrudan "görme"yle ilişkili bilginin "özü" olduğunu; çok anlamlı bilgi başlığı altında da "bilgi türleri"yle karşılaştığımızı belirleyen Husserl, bilgi türlerinin de fenomenolojik indirgemeyle çözümlenebileceğinden söz eder. Husserl'in şu sözü belirleyici bir öneme sahiptir: "Aslında tüm bu öz araştırması, her durumda, açıkça genele ilişkin araştırmadır"(Husserl, 2015, s. 46).

Husserl, "saf görme"yle cogitatio gibi saltık verilmişlikleri ve değeri onlardan az olmayan genelliği bulacağımızı düşünür ve "saf bir içkin genellik bilinci"nin oluştuğu durumlara göz atar. Bunun için, "kırmızıya ilişkin tek bir görüye ya da birçok tek görüye sahip olduğunu, saf içkinliği elinde tuttuğunu" belirler ve fenomenolojik bir indirgeme yapar. Kırmızının algılanabilecek anlamlarını bir yana bırakarak, saf görmeyle kırmızı düşüncesinin anlamını, özel olarak kırmızıyı, şu ya da bu görmede "kendisiyle özdeş geneli" kavrar. Artık "tekil kırmızılar" değil, kırmızının kendisidir keşfedilen. Buradaki şu sorusu ilginçtir Husserl'in: "Bir Tanrı, sınırsız bir bilme yetisi, kırmızının neliğine ilişkin ona genel olarak bakan kişiden daha fazlasını bilebilir mi?" (Husserl, 2015, s. 47).

Ona göre fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyip, anlam ayrımı yaparak yol almaktadır:

> Fenomenoloji karşılaştırır, ayrım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelere ayırır. Ama her şeyi saf görmeyle yapar. Kuramlaştırmaz, matematikleştirmez; zira, tümdengelimli kuram anlamında hiçbir açıklamada bulunmaz. İlkeler olarak nesneleştirici bilimin olanaklılığına egemen olan temel kavram ve ilkeleri açıklayan (ama sonuçta kendi temel kavramlarını ve temel ilkelerini refleksif aydınlatmanın nesnesi yapan) fenomenoloji, nesneleştirici bilimin başladığı yerde biter. Yani fenomenoloji tamamen başka bir anlamda ve tamamen başka ödevleri, tamamen başka yöntemleri olan bir bilimdir. (Husserl, 2015, s. 48)

Bu bağlamda "fenomenin mi sözcük" ya da "sözcüğün mü fenomen" olduğu sorusunun çözümü sözcükbilimsel savlarımızı netleştirmemize olanak tanıyacaktır. Husserl, akıl eleştirisi yanında metafiziği de asıl anlamda felsefe olarak niteler. Köken araştırmasının değerinden söz edip de asıl kökenlerden uzaklaşan aşırı usçu ve deneyci bilgikuramcılarını eleştirir; Husserl'in kastettiği "apaçıklık" onlarınkinden ayrıdır. Duygu yüklü açıklamaya sempatik bakılamaz Husserl'e göre; o kendini "saf görme"yle kanıtlarsa ayrı. Burada Platon'un şairleri Devlet'ine hangi koşullarda kabul edeceğine ilişkin yaklaşımına benzer bir yaklaşımı söz konusudur. Fenomenoloji kendini saf

apaçıklık alanıyla sınırlamakta, “dolaylı apaçıklık”ı dışarıda bırakmaktadır. “Varlık” tümelliği bize göre saf bir açıklık içerir bu anlamda.

“Mümkün olduğunca az anlama yetisi, ama mümkün olduğunca çok sezgi” derken Kant’a gönderme yapan Husserl, dördüncü dersin sonlarında “iç algı” bağlamında fenomen durumlarını ideleştiren soyutlamaya ilişkin kurguyu eleştirisinde de Locke’a yönelik tutumunu sergilemiş olmaktadır (Husserl, 2015, s. 52-53).

Beşinci derste, “cogitatio”nun apaçıklığını belirledikten sonraki adım olarak “genel olan”ın apaçık verilmişliğinin benimsenmesinin bizi yeni adımlar atmaya götürdüğünü belirleyen Husserl, “rengi algılayarak” ve indirgeme yaparak, saf fenomen olarak rengi elde etmektedir. Sonra da saf soyutlamayı gerçekleştirerek “fenomenolojik renk”in kendisine, özüne ulaşır. Ardından “anımsama”yı da fenomenolojik olarak çözümler (Husserl, 2015, s. 57). “Düşlenmiş rengin şu ya da bu biçimde verilmemiş olması, onun hiçbir biçimde verilmemiş olması anlamına gelmez” diyen Husserl’e göre, genel öz yargısı algı ve düşlem ayrımına da bağımlı olmayıp, algı “varoluşu” ortaya koyar, ama aynı zamanda bir özü vardır. Köklü sorun olarak bilgi ile nesne arasındaki ilişkiye gitmek gerekmekte olup, bu da “indirgemeye uğratılmış olmalıdır” ona göre; çünkü bu “genel olarak bilgidir” sonuçta (Husserl, 2015, s. 64). Asıl sorun “bilginin en son anlamlandırılması” sorunudur. Burada “neyse o olan nesne” sorunu da vardır. Özel “görme yöntemleri”yle aydınlığa kavuşulacaktır.

Husserl, saf öz araştırmalarının tam bir saflıkla yapılmasını istemektedir. Tüm bağlantıları içinde bireyin var olmasını varsayan Husserl, “bunun yanında hiçliğin, mutlak anlamda hiçliğin var olmasına ne engel olabilir ki?” sorusunu da sormaktan çekinmez (Husserl, 2015, s. 67-ekler II). Burada Heidegger’in “Metafizik Nedir?”inin ipuçları görülür. “Belki de kesinlikle hiçbir şey benim dışımda değildir” demesi de heyecan verici görünmektedir. Tekbencilikle ilişkilendirilemeyecek şiirsel bir coşku anıdır bu aslında! Diğer yandan “En basit bakış bile, en yüksekteki gök cisimleri evrenine kadar, beni saran çevreyi kavrar” demesi bir çelişki midir? “Ama belki bunların hepsi rüyadır, duyu yanılmasıdır” demesi de düşündürücü.

Husserl’in *“Kesin Bilim Olarak Felsefe”* başlıklı yazısı ilk kez 1911’de *Logos* dergisinde yayımlanmış olup, Türkçedeki çevirmeni Abdullah Kaygı’nın önsözünde geçmişten bu güne felsefe yapan filozofların temelde nelik araştırması yapmış olduklarına değinilmektedir. Bu araştırma kimi kez yalnızca sözcüklere ve boş

kavramlara başvurularak, kimi kez de algı, duyu ya da deneye başvurularak yapılmış olup Husserl *Kesin Bilim Olarak Felsefe'*de bu iki ucun yanlışlarını gösterme çabasındadır. Husserl'e göre felsefe ancak nelik araştırması olunca "kesin bilim" olabilir (Husserl, 2014, s. 6).

Felsefe ilk başlardan beri kesin bilim olma savındadır Husserl'e göre, ama bu savının gereğini yerine getirememiştir. Çağdaş felsefede egemen anlayış daha çok eleştirel düşünme aracılığıyla yöntem konusunda daha derine nüfuz eden araştırmalarla kesin olmaya yöneliktir; oysaki çocuksu bir biçimde kendimizi felsefi güdülere teslim etmemiz gerekir. Felsefenin doğa ve tin bilimleri karşısındaki durumuna değinen Husserl, buna ilişkin çözümsüzlükten söz eder; felsefe problemlerinin asıl anlamlarının bile henüz bilimsel açıklığa kavuşturulamamış olduğunu belirtir. Husserl, felsefenin bütün bilimlerin en yükseği ve kesini olmayı amaçladığına; ama kendine gerçek bilim biçimi veremediğine değinir (Husserl, 2014, s. 8). Kant'ın felsefenin değil, yalnızca felsefe yapmanın öğrenilebileceğini söylemesinin, felsefenin bilimsel olmadığının bir tür itirafı olduğunu belirtir. Husserl, felsefenin yetkin bir bilim olmadığını ileri sürmemekte, "henüz bilim olarak başlamadığını" belirtmektedir. Ölçüt olarak "bir parçacık da olsa nesnel olarak temellendirilmiş bir teorik içeriği" almaktadır. Sonuçta hiçbir bilim yetkin değildir Husserl'e göre. Oysa ki bilimsel kuramların nesnel olarak temellendirilmiş olduğundan kimse kuşku duymamaktadır. Felsefenin "yetkinsizliği" diğer bilimlerin yetkinsizliğinden ayrı bir yetkinsizlik olup; eksik öğreti sistemleri yanında, hiçbir öğreti sistemine sahip olmamasında görülür, felsefede ne varsa her şey "tartışmalıdır". Buna karşın Husserl dipnotunda, bütün bilimlerin adlarıyla bağlantılı olarak felsefe sözcüğünün belki de onların tümüne neredeyse yeni bir boyut, böylece de son bir tamlık veren bir araştırma türü anlamına geldiğini belirtir (Husserl, 2014, s. 9).

Geçmişin felsefi birikiminin felsefi bilimin temeli olarak tasarılar sunmadığına değinen Husserl, Logos'un ilk sayısında yayımlanan *"Kesin Bilim Olarak Felsefe"* adlı yazısını felsefenin önemli bir devrimi olarak niteler. Felsefenin kesin bilgi olma amacında ısrar edip etmeyeceğini bir sorun olarak ortaya koyar. Felsefenin ilerlemesinde belirleyici olan "devrimler"in, önceki felsefelerin bilim olma savının, onların sözde bilimsel işleyişlerinin eleştirisiyle yıkıldığı "devrimler" olduğunu ileri süren Husserl'e göre; yönlendiren ve işlerin düzenini belirleyen "isteme", kesin bilim anlamında felsefeyi ortaya çıkaracak olan, kökten yeni bir biçim vermeye ilişkin "tam bilinçli bir isteme" olacaktır. "Felsefedeki Sokrates-Platon devrimine olduğu gibi, yeni

çağın başlarındaki skolastiğe karşı bilimsel tepkilere, özellikle Descartesçı devrime böylesi tam bilinçli bir kesin bilim olmayı isteme egemendi" der (Husserl, 2014, s. 11). Bu anlamıyla Husserl'in felsefi devrimin ilkesi olarak ortaya koyduğu "isteme"nin, Kant'ta ve Fichte'de kendini farklı biçimlerde yansıttığından söz edilebilecektir.

Husserl, Hegel'in sisteminin –yönteminin ve öğretisinin saltık geçerliliğinde ne kadar ayak direse de– felsefede bilimselliği en başta olanaklı kılan "akıl eleştirisi"nden yoksun olduğunu ileri sürer (Husserl, 2014, s. 11). Husserl'e göre sağın bilimlerin güç kazanmasıyla Hegelcilik tepkilere neden olmuş, bunun sonucu olarak 18. yüzyılın "doğalcılığı" güç kazanmıştır. Husserl'e göre Hegel'in metafizik tarih felsefesinin kuşkucu bir tarihselciliğe dönüşmesiyle, kuşkucu olmak istemeyen yeni bir "dünya görüşü felsefesi"nin ortaya çıkmasının koşulları yaratılmış, ama bu dünya görüşü felsefesi, felsefenin köklü bilim olma istemini zayıflatmıştır.

Husserl'e göre çağımızda bir felsefe devrimi haklı görülecekse bunun mutlaka kesin bilim anlamında felsefenin temellendirilmesi amacıyla dolup taşması gerekmektedir. O, bu amacın "doğalcılığın" içinde dipdiri durduğunu düşünür; ama doğalcı(naturalist) felsefenin bu amacı başarısız bir biçimde gerçekleşir ve tehlike de sunar. Bu yüzden Husserl'e göre doğalcı felsefenin eleştirilmesi önemli bir konudur ve bilimsel bir felsefenin olanaklılığına ilişkin güvenin sarsılmaması böyle bir eleştiriyle olanaklıdır. Husserl kendi çalışmasının bu eleştiriye katkı sağladığını düşünür. Ona göre çağımızın dikkate değer devrimi doğalcılığa karşıttır ve bunda haklıdır da; ama tarihselciliğin etkisi altında bilimsel felsefe çizgisinden çıkmış, yalnızca dünyagörüşü felsefesine ulaşmak ister hale gelmiştir. Popüler materyalizmden, en son duyum monizmi ve enerjetizme kadar doğalcılığı karakterize eden şey; bilincin, idelerin, mutlak ideallerin ve normların doğallaştırılmasıdır ona göre (Husserl, 2014, s. 14). Düşünme yasaları denen formel mantık ilkelerinin doğalcılık tarafından doğa yasaları olarak yorumlanmasını doğalcılığın bir tür çelişkisi sayan Husserl, doğalcının davranışlarında idealist ve nesnelci olduğunu da düşünür. Doğalcının "öğreten", "vaaz veren", "ahlak dersi veren", "reform yapan" yönüne de değinir. Ama içinde aklı da yadsıyan antik septik gizlidir doğalcının. Doğalcılığın yöntemi felsefeyi kesin bilim yapamaz Husserl'e göre. Doğalcılığı, bilincin ve idelerin doğallaştırması çabası yönünden eleştirir (Husserl, 2014, 18).Husserl'e göre psikoloji felsefi disiplinlere temel sağlamaya uygun olmayıp, her psikolojik betimlemenin psikofiziksel bir yönü bulunmaktadır. Üstelik her psikolojik yargı, fiziksel doğanın var olduğu savını içerir ona göre (Husserl, 2014, s. 20).

Husserl'e göre bilimsel bilgi dahil bütün bilme aktlarının meşruluğunun, temellendirilebilirlik ve geçerliliklerinin neliğinin açıklığa kavuşturulması gerekir ki bu; nesnelliğin neliğinin incelenmesini de kapsar ve nesnelliğin tüm temel türlerinin açıklığa kavuşturulmasını içerir. Tüm böylesi karşılıklı bağlantıları içeren incelemeleri *fenomenolojik incelemeler* başlığında toplar. Buradan psikoloji olmayan yeni bir bilim ortaya çıkarır ve ona "bilinç fenomenolojisi" adını verir. Ama fenomenoloji ve psikolojinin birbirleriyle ilişkide bulunması gerektiğini de yadsımaz. Psikoloji deneysel bilinçle, fenomenoloji ise saf bilinçle ilgilidir. Husserl, deneysel psikolojinin değerli olabilecek psikolojik olgular ve kurallar saptayabilen bir yöntem olduğunu; ama bunların psişik olanı kendi içinde kalarak araştıran sistematik bilinç bilimi olmaksızın daha derin bir biçimde anlaşılamaz ve kesin bilimsel bir biçimde değerlendirilemez olduğunu düşünür (Husserl, 2014, s. 24).

Husserl, deneysel psikolojinin kusurunu fark eden öncüsü Brentano'nun fenomenolojik yönteminin deneysel psikolojiye uyarlanmasının çığır açıcı olduğunu belirlemiştir. Deneyci fanatiklerce bu fenomenolojik tutumun skolastik olarak kınanmasını gelecek kuşaklar için şaşırtıcı bulur. Psişik olana ilişkin günlük dildeki terimlerin belirsiz ve iki anlamlı bir biçimde ilgili oldukları fenomenlerde aranmalarının skolastik olarak nitelendirilmesi düşündürücüdür Husserl'e göre; o, skolastik ontolojizmin de dil tarafından yönlendirildiğini kabul etmekle beraber –tüm skolastik araştırmaların ontolojist olduklarını söylemese de– olguların bilgisini edindiğini sanarak, sözcüklerin anlamlarından analitik yargılar çıkarırken kendisini yitirdiğini benimser. Fenomenolojik tavır bu çözümsel yargılar çıkarmaktan ayrı bir tavırdır. Sözcükler aracılığıyla dilin canlandırdığı fenomenlere bakar, bu yüzden skolastik olarak damgalanmamalıdır (Husserl, 2014, s. 26).

Husserl'e göre bilimsel dil, fenomenlerin tam bir çözümlenmesini varsaymalıdır; bu çözümleme yapılmazsa araştırmanın ilerlemesi çokanlamlılıkların kanıtlanması biçiminde olur:

> Skolastiğe karşı canlı tepki çağında savaş çığlığı şuydu: 'Boş kelime çözümlemelerine paydos. Şeylerin kendilerini sorgulamalıyız. Deneye ve görüye geri dönelim! Ancak bu, kelimelerimize anlam ve ussal temel verebilir' Çok doğru! (Husserl, 2014, s. 27)

Husserl'in burada sözcük çözümlemesine karşı çıkışının anlamı sorgulanmayı gerektiren bir özellik taşımaktadır. Ama, "İyi ama şeyler nedir ve psikolojide dönmek zorunda olduğumuz deney nasıl bir şeydir?" diye sorması da anlamlıdır. Ona göre

doğalcı psikologlar yadsısa da, kesinlikle deneysel çözümleme olmayan ve olmayacak olan fenomenolojik nelik çözümlemelerinin varlığı yadsınamaz.

Nesnel geçerli deney betimlemelerinin gerçekleştirilmesi ve böylece bilimin başlatılabilmesinde bilim adamlarının motivini herhangi bir vahiyde değil, deneylerinin kendilerinin anlamında ya da onlarda verilen "varlığın" anlamında derinleşmelerine borçlu olduklarını belirten Husserl; deneysel psikolojide kafa karışıklığı yaratan şeyin, fizikte ve kimyadaki yöntem örneğine göre bir doğa bilimi yöntemi kuruntusu olduğunu düşünür (Husserl, 2014, s. 32). Oysaki ilkelerinin genelliği bakımından tüm deney bilimlerinin yönteminin bir ve aynı olduğu bir kanıdan ibarettir yalnızca. Husserl, metafiziğin de bu sıkıntıyı çektiğine değinir, o da kimi kez geometrinin, kimi kez fiziğin yöntemini yanlış bir biçimde taklit etmekten sıkıntı çekmiştir, aynı sıkıntıyı psikoloji de çekmektedir. Doğa bilimi örneğinin izlenmesi kaçınılmaz bir biçimde bilinci "şeyleştirmek" olmuştur Husserl'e göre; "bu da bizi baştan itibaren saçmalığa" sürüklemiştir. Saçmalık da yeni saçmalıklar doğurmuştur (Husserl, 2014, s. 33).

Psişik alandaki ilişkilerin fiziksel alandaki ilişkilerden başkalığına değinen Husserl, metafiziksel olarak değil de mecazla söylenirse bunların hiçbir penceresi olmayan ve yalnızca özdeşleyim aracılığıyla alışverişte bulunulabilen monadlara bölündüğünü belirterek Leibnizci bir yaklaşım sergiler (Husserl, 2014, s. 35). Yalnızca tek bir doğa, şeylerin görünüşlerinde görülen doğa vardır ve o fenomendir; ancak fenomenlere bir "doğa atfetmek", onların real belirleyici öğelerini, nedensel bağlantılarını araştırmak tam bir saçmalıktır Husserl'e göre, psişik olanın görünen herhangi bir şey gibi deneyi edinilemez, o "yaşantı"dır. Bilincin "monadsal" birliğinin düzeni söz konusudur. İki ucu açık bir akış, başsız sonsuz içkin zamanın ölçülemez çizgisindedir o (Husserl, 2014, s. 37). Gerçekte burada Husserl'in "doğa"nın ya da "tanım"ın sınırlanamayacağına ilişkin bir yaklaşımı söz konusu gibi görünmektedir.

Husserl'e göre neliği görmek, algılamaktan daha çok zorluklar ya da "mistik gizler" barındırmaz; intuition (sezgi) ne kadar saf, geçici başka öğeleri içermeyen bir intuisyonsa, görülen nelik de o kadar aslına uygun, mutlak bir verilmiş olan olacaktır. Ton ile renk arasındaki fark o kadar kuşku götürmezdir ki, böylesi nelikler bütün ben aktlarının da nelikleridir. Husserl neliği görmenin, hiçbir biçimde algı, anımsama ve benzeri edimler anlamında deney olmadığı kanısındadır; o deneyden bütünüyle farklı türden bir görmedir. Nelikler belirsiz bir biçimde ve simgesel olarak da tasarlanabilir.

Hume'un nelik ile izlenimin karşıtı olarak "idea"yı pozitivistçe karıştırdığını belirlen Husserl, ulaştığı sonuçta "idea ilişkisi"ni bir "apriori" olarak saptar. "Yüzyıllardır üzerinde konuşulan kaynak problemleri, onları yanlış, saçma bir şekilde değiştiren natüralizmden kurtulduklarında fenomenoloji problemleridir" der. Uzay ve zaman tasarımının, şey, sayı tasarımlarının, neden ve etki tasarımlarının kaynağı sorunlarını da fenomenolojik sorunlar sayan Husserl, bu fenomenolojik sorunların çözüldükten sonra, deneysel problemlerin bilimsel olarak kanıtlanabileceğini ve çözüm için el atılabilecek bir anlama kavuşabileceklerini düşünür (Husserl, 2014, s. 42). Hume'cu karıştırmadan sakındığımız gibi, fenomenolojik görmeyi iç gözlemle karıştırmamamız gerekir. Saf fenomenoloji varoluş araştırması değil, nelik araştırması olmalıdır. Çünkü Husserl'e göre "iç gözlem" ve "deney" temeline dayalı her yargı onun çerçevesi dışında kalır. "Tek, gerçi nelik değildir, ama onun bir neliği vardır, bu nelik de apaçık dile getirilebilir" diyen Husserl'in bu sözü "tekliğe" kavramsallık verilip verilemeyeceği sorunu açısından ufuk açıcı görünmektedir. "Tekil birey"in doğum, yaşam ve ölüm gibi tüm hallerinin toplamının "idesi" açısından bakıldığında "görünüşü" ve "gerçeği" ayrımının yapılması mümkün olacaktır.

"Tarihselcilik ve dünyagörüşü felsefesi" konusunu ele alan Husserl; öncelikle sanatın, dinin, ahlak ve benzerinin de onlara yakın ve onlarla dile gelen dünya görüşünün de görüsel olarak araştırılabileceğini belirtir. Dünya görüşü, alışkanlıkla metafizik ya da felsefe olarak da adlandırılmıştır. Husserl, tarihselciliği, saçma sonuçları yüzünden, tıpkı doğalcılık gibi kesin bir biçimde reddedilmesi gereken bir bilgi kuramı yanılgısı olarak görür. Ama geniş anlamıyla tarihin filozof için çok büyük bir değeri olduğunu yadsımaz. Filozof için "ortak tinin keşfi" önemlidir Husserl'e göre; genel tin yaşamına nüfuz etmek filozofa temel bir araştırma malzemesi sunmaktadır. Bir nelik öğretisi olan fenomenolojinin ülkesi, kişinin tininden doğrudan doğruya genel tinin bütün alanlarına ulaşır (Husserl, 2014, s. 55).

Yeniçağın dünyagörüşü felsefesini tarihselci kuşkuculuğun bir sonucu sayan Husserl, bu tavrın bütün tek tek bilimleri kendine temel aldığından söz etse de, çağın dünyagörüşü felsefesinin gereklilik ve yararlarından söz etmeyi de ihmal etmez. Her çağda ayrı bir dünya görüşü idesi bulunduğunu vebu bilim "ide"sinin zamanüstü bir ide olduğunu düşünür. Felsefeyi de "kesin bilim" olarak konumlamasının temelinde bu zamanüstülük niteliği vardır. Ona göre felsefe bir çağın tiniyle sınırlanmış olamaz (Husserl, 2014, s. 61). Bizim yaşam amaçlarımızın iki çeşit olduğunu belirtir bu bağlamda; biri çağ için, diğeri sonsuzluk içindir. "Çağ uğruna sonsuzluğu feda

edemeyiz, kendi sıkıntımızı hafifletmek için, evlâtlarımıza, sonradan kökü kazınmaz bir kötülük olarak katmerli sıkıntılar devredemeyiz" der içtenlikle (Husserl, 2014, s. 66).

Husserl, dünyagörüşü güdülerinin tehlikelerinden sakınmayı önerir. Kesin bilim olarak felsefe, sonlu olanı hedef edinenlerin, kendi sistemlerine sahip olmak isteyenlerin ve bunu ona göre yaşayabilecek kadar erken isteyenlerin işi değildir! (Husserl, 2014, s. 68). Ama sonuçta kendisi de bir "dizge" oluşturmaktadır ve o dizgede bir "kesinlik arayışı" söz konusudur. Gerçekte burada sistem oluşturmak için sistem oluşturanlara ironik bir göndermesi vardır sanki.

Geleneksel olarak aktarılan hiçbir şeyi başlangıç olarak almayıp, öyle büyük adların hiçbiriyle gözlerimizin kamaşmasına izin vermeden, tersine sorunların kendilerine ve onlardan çıkan taleplere özgür bir biçimde kendimizi adayarak başlangıçlar bulmaya çalışmamızı önerir. Felsefe tarihindeki felsefeler aracılığıyla filozof olamayız Husserl'e göre; tarihsel olana saplanıp kalmak, tarihsel-eleştirel etkinliği iş edinmek ve eklektik işleme ya da anakronik rönesans yoluyla felsefe bilimine ulaşmayı istemek umutsuz çabalardır ona göre. Araştırma dürtüsünün, felsefelerden değil şeylerden ve problemlerden yola çıkması gerektiğini düşünenHusserl'e göre, hiçbir yerde "köktenci önyargısızlık"tan vazgeçmemelidir! Fenomenolojik nelik kavrayışıyla önümüzde sonsuz bir çalışma alanı açıldığının ayrımında olmamızı ister (Husserl, 2014, s. 71).

5.4 Çokbiçimli Bir "Ad" Olarak "Bilgi"

Husserl'in "bilgi"nin kendisini çokbiçimli bir "ad" sayması sözcükbilimsel varsayımlarımıza temel hazırlamakla birlikte, "görmeyi görmek"ten söz etmesi de bu çerçevedeki kavrayışımıza destek sunar niteliktedir. "Çünkü şiirin derin uçurumuna düşmemiş bir filozof ruhu, çağının filozofu olarak yeniden dirilme gücünden yoksun olacaktır" (Sarsmaz, 2003, s. 8, B-14) sözü anımsanınca "görmeyi görme"deki imgesellik Heideggerci anlamda kendisi ortaya çıkmak isteyen "hakikat"in edimselleşmesi olmaktadır.

"Bilgi"nin çok biçimli bir "ad" olmasıyla, "ayraç"ın "adlığı" da söz konusu olduğundan, "görmeyi görme"nin olanaklılığıyla, "ayraç içine almanın ayraç içine alınması"nın olanaklılığı açısından bir ortaklık kurulması söz konusu olabilmektedir. Bu

ilişkilendirme “analojik” bir ilişkilendirme değildir. “Düşünen ben”in saltık gerçekliğini çıkış noktası alarak Kartezyen yöntembilimsel kuşkuculuğun bu “indirgemesi”ni kullanmaktan çekinmeyen Husserl’in, Hume’un “nedensellik eleştirisi”ni pozitivizmin eleştirisinde kullanması anlamsız olmasa da bilginin ve bilimin olanağını yadsıyan “kuşkuculuğa” taban hazırlaması açısından eleştirmesi anlamlıdır yine de. Deneysel bilimlerin temelini oluşturan usavurma biçimi olan tümevarımın temelsizliğinin kanıtlanma çabası olarak “ussallık” arayışındaki “nedensellik eleştirisi”nin yarattığı belirlenmezci (endeterminist) yaklaşımların, belirlenimci (determinist) yaklaşımların ürünü olan gerek davranışçı psikoloji gerekse de psikanalize yönelik eleştirilere taban hazırlaması Husserl’in doğalcılığa ve pozitivizme karşı tavrıyla örtüşme olanağı açısından önemlidir. Ama Husserl, felsefeyi yine de “kesin bilim olarak” konumlamak isterken “gerçek pozitivizm” anlatımını da kullandığı için saltık bir pozitivizm karşıtlığı içinde olmayıp bu karşıtlık kendi çağının pozitivizmine karşıtlık olarak görülmektedir.

Pyrrhon’un (M.Ö. 365-275) “yargıdan kaçın” (epokhe) kavramını kendi fenomenolojik yönteminin “indirgeme” ve “ayraç içine alma” kavramlarının temeline koyan Husserl, Descartes’ın “cogito”sundan da yararlanmıştır, ama burada kimi farklılıklar olduğu da açıktır. İnam, Husserl’in fenomenolojik yönteminde “epokhe”nin yerini ele alırken şunları saptamaktadır:

> Her şeyden kuşku, yetkin bir özgürlükle ele alınır. Kuşku, var olanı etkilemez. Doğal savın “askıya alınmasını” şart koşar. Alıştığımız nesnel dünyada ne varsa “işleyiş dışına atılır” “ona kapımızı kapatırız” “Paranteze alırız” Epokhe konusunda gereksiz tartışmalara girmemek için, Husserl’den olduğu gibi aktarmaya çalıştığımız bu deyimlerde dünyanın yadsındığı sanılmamalıdır. Yalnızca her zamanki doğallığıyla dünya, bakışımızın dışına konmaktadır. Bütün bilimleri ilgimiz dışına attığımız bu tavırla. (İnam, 1995, s. 33)

Husserl, tüm bu “yargıdan kaçınma”lar, “indirgeme”ler, “ayraç içine alma”larla “kesin bilim”in olanağına nasıl ulaşmaktadır? Yanıtımızı Husserl’in “yaşam dünyası” (lebenswelt) dediği şeyin “epokhe”de değişmeden kaldığını belirlemede bulabiliriz (İnam, 1995, s. 34). “Yargıdan kaçınarak”(epokhe’yle) ilk adım atılmış, dünyasal ilişkiler işlemez duruma sokulmuş, bütün bilgilerimiz bir kenara konmuş, ayraç içine alınmış; sonra bilinç yaşantısına dönülerek, “refleksiyon” gerçekleştirilmiştir. Bu refleksiyonda (kendi üzerine katlanma) bütün yaşantı akışı apaçık olarak kavranmakta ve çözümlenme olanağına kavuşmaktadır. “Giderek, Tanrı bile kendi bilincinin bilgisini ‘reflection’la kazanmaktadır” (İnam, 1995, s. 36).

Olgu bilimlerinin ancak öz bilimleri üzerine kurulabileceği temel tezi çerçevesinde "öz"den anlaşılanın, "genel" ya da "tümel" olduğunun belirlenmesi durumunda Platoncu bir metafiziğe dönüşün söz konusu olduğunu belirlememiz kaçınılmaz olmaktadır. Husserl, "Tek, gerçi nelik değildir, ama onun bir neliği vardır, bu nelik de apaçık dile getirilebilir" derken, "nelik" de "öz" anlamında ele alınabileceği için sorunun bu çerçevede çözümlenme olanağına kavuşacağından söz edilebilir. "Tek" bireydir; "teklik" ise kavram; ama "varlık"ın da "tekliği" söz konusudur. Ancak "birey olarak" tekin bir başka birey olarak tek tarafından görülmesi, onun tüm olası biçimlerinde görülmesine engel olacağından, diğer bir deyişle "belirli bir zaman ve mekân" içinde olacağından, tek belirli bir biçimiyle görülmüş olacak, tümelliğinde görülmüş olmayacaktır. Yukarıda belirttiğimiz gibi; 'tekil birey"in doğum, yaşam ve ölüm gibi tüm hallerinin toplamının "idesi" açısından bakıldığında "görünüşü" ve "gerçeği" ayrımının yapılmasına olanak kazanılmış olunacaktır. Demek ki "bireyin ideası"ndan da söz edilebilecektir. Bu "idea" ise "yaşam dünyası"nın bütününde "saltık varlık" tasarımınca algılanabilir. "Özün görülenmesi" *(Wesensschau)* duyusal deneyden ayrı olarak bir varlığın "neyse o olarak" görülmesidir: Bu bir bireyin görülmesi ve yorumlanması söz konusu olduğunda, o bireyin doğru anlaşılması, o birey hakkında "söylenenlerin", "dedikoduların", "izlenimlerin"; "ayraç içine alınması"nı gerektirmektedir. "İnsan" kavramının da "dinler"in, "bilimler"in önyargılarının ayraç içine alınmasıyla kavranması söz konusu olabilecektir. Bu da "insan"ın sözcük olarak "tanım alanı"nın belirlenmesiyle olanaklıdır."Sözcüğü" sonsuz kere ayraç içine alma olanağının biçimsel olarak olanaklılığının gerçeklikteki işlev ve işlevsizliği gibi, "ayraç içine alma"nın da sonsuz kere ayraç içine alınmasının biçimsel olarak olanaklılığının gerçeklikteki işlev ve işlevsizliğinin sorgulama olanağını da sözcükbilim sunmaktadır doğal olarak.

6 BÖLÜM

HAKİKAT - DİL İLİŞKİSİ VE DİLBİLİMSEL DÖNEMEÇTE HEİDEGGER, WITTGENSTEIN, DERRIDA.

Sözcükbilimsel çerçevemizin çağdaş felsefedeki yerinin kavranması doğrultusunda *Sözcükbilim*'in "hakikat arayışındaki" işlevinin netleştirilmesi Heidegger'deki hakikat-dil ilişkisinin anlaşılması yanında Wittgenstein'ın geçtiği "felsefi durakları"nın gözlemlenmesi ve Derrida'nın bakışının da değerlendirilmesini gerektirmektedir.

6.1 Hakikat ve Dil İlişkisinde Heidegger'in Tutumu

Heidegger'in "Hümanizm Üzerine" adıyla yayımlanan mektubu içerdiği genel sorunlar bakımından onun genel yaklaşımının doğru algılanmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca diğer filozoflara yaptığı değinmeler bakımından da dikkat çeker. Hakikat karşısında Dasein'ı konumlaması ve "dile" bakışı da çeşitli sorgulamalara kapı aralamaktadır. Heidegger "hakikat sorunu" çerçevesinde Dasein'a tanıdığı öncelik bakımından tartışılmayı beklemektedir. Dasein'dan önce var olan "öncesiz-sonrasız mantık ilkeleri"nin keşfedildiğini söylemiş olması düşündürücüdür. Bu ilkeler Hegelci anlamda aynı zamanda varlığın ilkeleridir. Heidegger'e göre "düşünme" özelliği insana varlık tarafından verilmiştir ve onun aracılığıyla insan "varlık"la bir bağ kurar, Varlık kendisinin düşüncede dile gelmesini sağlar. Varlık "düşünme"yle dile getirilmeden önce evsizdir, boşluktadır, sahipsizdir sanki. Bu yüzden "Dil, varlığın evidir"[78] der Heidegger. Ona göre dilin meskeninde insan oturmakta olup; düşünenler ve şairler "Varlığın Açılımının yerine getirilmesini" sağlayarak dilin meskeninin "koruyuculuğunu" yapmaktadırlar (Heidegger, 2013, s. 5).

[78] "Die Sprache ist das Haus des Seins" (Heidegger, 2013, s. 5). Burada "dil" de "ev" de "varlık" da büyük harfle başlamaktadır. Yusuf Örnek çevirisinde Heidegger'in harf kullanım biçimine genel olarak sadık kalmıştır. Biz de yer yer böyle bir tutum izledik.

Heidegger'e göre metafiziğin yakışıksız anlatımları olan özne ve nesne adlandırmaları Batı mantığı ve grameri kılığına girerek dilin yorumlanmasına egemen olunca hakikatin yüzü örtülmüştür. "Bu yüzden dilin gramerden kurtulup daha köklü bir özyapıya yönelmesi, Düşünme ve şiir sayesinde olur" ona göre (Heidegger, 2013, 6).

Heidegger'e göre, başlangıcı Platon ve Aristoteles'e kadar gidendüşünmenin teknik yorumlarından kendimizi kurtarmamız gerekir. O, felsefenin varlığını bilimler karşısında haklı çıkarmak için kendini bilimlerin düzeyine çıkarma çabasını, düşünmenin özünden vazgeçmek olarak yorumlar. Bu açıdan felsefenin kendini bilim haline gelmezse nüfuzu ve geçerliliğini yitirme korkusuyla titrediğinden söz eden Heidegger; Husserl'in Kesin Bilim Olarak Felsefe arayışındaki tutumundan ayrı bir konumda görünmektedir (Husserl, 2014).

Heidegger'e göre dil, kendi özünü, yani Varlığın Hakikatinin evi olduğunu bizden hâlâ gizlemekte olup, gerçeklik hesap kitap içinde yaşanırken, dil bu hesap kitabın dışına çıkmaktadır. İnsan, bir gün Varlığın yakınına gelecek olursa, öncelikle isimsiz olarak var olmayı öğrenmelidir ona göre. Bu, sözcükbilimsel çerçevemiz bakımından dikkat çekici bir noktadır (Heidegger, 2013, 11).

Heidegger, Sartre'ın "Varoluş, özden önce gelir" biçimindeki belirlemesinde, existentia ve essentia kavramlarını Platon'dan beri "öz"ün "varoluş"tan önce geldiğini söyleyen metafiziğin kullandığı anlamda kullandığını saptar. Sartre'ın söz konusu "öz, varoluştan önce gelir" yaklaşımını tersine çevirdiğini söyler. Heidegger'e göre metafizik bir önerme tersine çevrilse de metafizik olarak kalmaktadır. Buradaki "öz ve varoluş" ilişkisi Heidegger'e göre –hem Ortaçağ'da hem Leibniz'de olduğu gibi–"hangi Varlık Takdiri'nden çıkarak düşünmenin önüne gelmiştir?" sorusundan yoksundur. Bu da "Varlığın unutulmuşluğuyla" ilişkilidir (Heidegger, 2013, 20). Heidegger'e göre *Varlık ve Zaman*'da "öz" ve "varoluş"a ilişkin hiçbir şey söylenmemekte olup, yapılan "öncü olanın hazırlanmasıdır." Heidegger, *Varlık ve Zaman'*da birçok kez (s.117-212-314), "İnsanın tözü, Var-oluştur" derken "töz" olarak geleneksel anlamdaki "ousia"yı kastettiğini belirtir.

Heidegger'e göre: "İnsan Varlığın çobanıdır" (Heidegger, 2013, 23);o, insanı Varlığın çobanı sayarken, dinlerin yalvaçları "çoban" saymasına benzer bir şey söylemektedir. Ancak şu sözleri konuyu netleştirir:

> "Varlık" –bu, Tanrı değildir, dünya temeli de değildir. Varlık özce bütün Varolandan daha uzaktır ve aynı zamanda insana ister kaya, hayvan, sanat eseri, makine, ister melek veya Tanrı olsun, her

> Varolandan daha yakındır. Varlık en yakın olandır. Yine de bu Yakınlık insana en uzak olarak kalır. (Heidegger, 2013, s. 23)

Heidegger, "Varolan"a ilişkin soruların "Varlık"a yükselememesinden yakınıyor görünmektedir. Dinlerin söz ettiği Tanrı'yı da "Varlık"la özdeş saymaması gerekçesiz kalmaktadır burada. Spinoza'nın "Kendi başına var olan, ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye cevher diyorum" (Spinoza, 1984: s. 27) dediği çerçevede "Töz" tasarımı olarak Varlık'la özdeş bir Tanrı tasarımı söz konusudur. Heidegger'in tutumu bu Spinozacı tasarım çerçevesinden bakılınca "çekingen" bir Hıristiyan izlenimi vermektedir. Yalvaç kavramını "insan" kavramıyla değiştirebilen bir algılamanın ipuçları görülse de, sözcükbilimsel algılamadan yoksunluktan dolayı buna yüreklilik gösterilememekte ya da bunu "ussallaştıran" bir tutum sergilenememektedir. Nitekim şu sözlerimiz konunun algılanmasına taban oluşturmaktadır:

> 158. Soru: Usun yasalarıyla Sonsuz Varlık temsilcilerini nasıl seçer?159. Sıradan bir nesne aynı anda aynı bakımdan hem var, hem de yok olduğunu söyleyemez, ama insan çelişkilerle doludur.160. Bu tümcenin yokluğunu söylemesi olanaksızdır. 161. Ama insan nesnenin özünün izin verdiği oranda nesneye yönelebilmektedir.162. Bu tümcenin yokluğu ancak sizin onu okumamanız ya da görmemenizin nedeni olabilir; demek ki 'yokluk' da bir neden olabilmektedir. (Sarsmaz, 2003, s. 15)

Burada Dasein'ın varlığından bağımsız "Ebedi hakikatler" olarak "ussallaştıran" "mantık ilkeleri" olan özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olmazlığı, yeter neden ilkesi (ontolojik bir ilke sayılabilir) gibi ilkelerden söz edilebilecektir. Diğer yandan söz ettiğimiz yalvaç kavramının "insan" kavramıyla "Sonlu Düşünen" olarak değiştirilebilmesine şu tümcelerimiz olanak sağlamaktadır:

> 163. Sonsuz Varlık temsilcilerini olumlu niteliklerle yükledikleri arasından seçer.164. Diğer bir deyişle, *"Sonsuz Varlık Bir'dir, ikinci bir Sonsuz Varlık tasarlanamaz, çünkü başta saptanan Sonsuz Varlık'ın sonsuz varlık olabilmesi için ikincisini de içermesi gerekir. Ve Övülmüş Olan Sonlu Düşünen onun gerçeklerini iletir.*165. Tanıklık Sözü (Kelime-i Şahadet) gerçekte budur. 166. Bizi *Tanıklık Sözü*'nün gerçek anlamına Sözcükbilim ulaştırmıştır. 167. *"İki Mustafa Kemal vardır, biri ben fani Mustafa Kemal, diğeri de ulusun yüreğinde yaşattığı Mustafa Kemaller ideali"* diye boşuna söylenmemiştir.168. "Muhammed" sözcüğünün anlamı Övülmüş Olan demek değil midir?169. Bizi "kişiler ötesi" düşünme gücüne böylece Sözcükbilim'in ulaştırabileceği anlaşılmış olmalıdır. (Sarsmaz, 2003, s. 15)[79]

[79] "Kişiler ötesi" düşünme gücüne Sözcükbilim'in ulaştırdığından söz etmek, Heidegger'in deyimiyle Varlığın yakınına "isimsiz" olarak ulaşmaktan da söz etmektir bir anlamda.

Yeniçağ insanının varlık tarihi açısından yurtsuzluğuna da işaret eden Heidegger, bu yurtsuzluk deneyimini en son edinenin Nietzsche olduğunu söyler. Ona göre Nietzsche metafizik içinde yurtsuzluktan kurtulmak için metafiziği tersine çevirmekten başka çare bulamamıştır. Diğer yandan Marx'ın "yabancılaşma" kavramını Hegel'den yola çıkarak bulmuş olmasını "özlü" bulan Heidegger; bu kavramın kökeninde Yeniçağ insanının "yurtsuzluğu"nun olduğunu da belirtir.

"Yabancılaşma"nın üstü metafizik tarafından "yurtsuzluk" olarak örtülmüş olup, Heidegger'e göre Marx yabancılaşmanın deneyimini edinerek, tarihin özlü bir boyutuna ulaştığı için tarih hakkındaki Marxist görüş diğer görüşlerden daha üstündür (Heidegger, 2013, s. 32). Üstelik Heidegger'e göre, Husserl'in fenomenolojisi de, Sartre'ın varoluşçuluğu da Varlık'taki tarihselliğin önemini Marxizm kadar görememişlerdir. Heidegger "Maddecilik" hakkındaki "safdil kanaatlerden" ve ona karşı ucuz savlardan uzak durmak gerektiğini düşünür. Ona göre maddeciliğin özü, her şeyin yalnızca maddi olduğu savından çok, bütün Varolanın emeğin maddesinde göründüğüne ilişkin metafizik belirlenimde yatmaktadır. Gerçekliğin öznellikçe deneyimlenen insan tarafından nesnelleştirilmesi emeğin Yeniçağdaki metafiziğince, Hegel'in *TininFenomenolojisi*'nden önce düşünülmüştür Heidegger'e göre. Ayrıca konu tekniğin özüyle de ilişkilidir, teknik Hakikat'in bir biçimi olarak temelini metafiziğin tarihinde bulmaktadır (Heidegger, 2013, s. 33).

Heidegger'e göre ister "idealist", ister "maddeci", isterse "Hıristiyan" olsun hiçbir metafizik kendini geliştirebilmek için yalnızca denenmiş çabalarla; söz ettiği varlığın dopdolu anlamına, düşünerek ve yoğunlaşmakta anlamını bulan Dünya Takdirine ulaşamaz. Her türlü ulusçuluğu da metafizik bir antropolojizm sayan Heidegger; ulusçuluğun boş bir enternasyonalizmle aşılamayacağını düşünür, böyle bir çabanın ulusçuluğun genişlemesine ve sistemleştirilmesine neden olacağı sonucuna ulaşır. Ona göre ulusçuluğun "uluslararasıcılıkla" aşılamaması gibi, bireycilik de kollektivizmle aşılamaz. İnsanın "akıllı olma" tasarımının aşılmasında görür özünü ve bu aşılmayı insanın fırlatılmışlığıyla ilişkilendirir; insanın "düşünen hayvan"dan fazla bir şey olmasının nedeni bu fırlatılmışlığındadır. Bu anlamıyla özel anlamında "özcü olmayan" antropontolojik insan tasarımıyla uyumludur. Bu açıdan insanı "varolanın efendisi" değil, "Varlığın çobanı" sayar. Çobanın özlü yoksulluğunu kazanan insan Varlığın hakikatini koruyabilir (Heidegger, 2013, s. 34).

Dilin varlığın evi olmasında dil bir “ev”e; insanın varlığın çobanı olmasında varlık güdülen bir şeye, örneğin “koyun”a dönüşmektedir, “İsa”’nın Tanrı’nın “kuzusu”, “kurbanı” olmasıyla ve aynı zamanda trinité (teslîs-üçleme-üç tanrı inancı) bağlamında Tanrı olmasıyla da ilşkilendirilebilir konu. Kurban mitosunun hem çoktanrılı dinlerde hem de tektanrılı dinlerde kesişen yönlerini açıklamışızdır. Bu açıdan Nietzsche’nin Dionysosçu pagan yönü anımsandığında, Heidegger’in, Nietzsche’nin “Tanrının ölümü” sözüne göndermede bulunarak ateizm yapıldığının söylendiğini belirtirken, Varolanı yadsıyanın “Hiçliği” savunmasının doğal olduğuna değinmesi kendi anlamına kavuşacaktır. Heidegger’in Tanrı’nın “en yüksek değer” ilan edilmesini Tanrı’nın özünü aşağılamak olarak görmesi doğaldır bu anlamda (Heidegger, 2013, s. 41). Heidegger kutsalın özünden çıkılarak tanrısallığın özünün düşünülebileceğini; ancak tanrısallığın özünün Işığında “Tanrı” sözcüğünün ne anlama geldiğinin düşünülebilip söylenebileceğini belirtir (Heidegger, 2013, s. 43). Varlığın Hakikatini Düşünülmesi gereken olarak gösteren Düşünme’nin kesinlikle teizmde karar kılmış sayılamayacağını saptayan Heidegger, bu Düşünme’nin ne kadar az ateist olabilirse o kadar az da teist olabileceğini belirtir. Burada Heidegger’in yaptığının Derrida’nın “yapıbozma” işleminin bir örneği olduğu söylenebilir (Rifat, 2013, s. 160).

Pragmatizmin körleşmesinin ve keyfiliğinin temelindeki metafizikle olan ilişkisinden de söz etmesiyle Heidegger’in; “doğruların şimdiye kadar keşfedildiğinin sanıldığını, aslında doğruların icat edilebileceğini” söyleyen William James’in düşünceleriyle, *Varlık ve Zaman*’da Daisen’ı “keşfeden”, “hakikati” de “keşfedilen” olarak nitelemiş olması bakımından uzlaşmaz olduğu da anlaşılabilirlik kazanmaktadır (Heidegger, 2013, s. 44).

Düşünmenin Varlığın evini inşa ettiğini belirleyen Heidegger, Varlığın, insanın Varlığın hakikati içinde ikamet etmesini emrettiğini söyler. Buradaki “emir kipi” varlığı kişileştirmektedir gerçekte. Diğer yandan “isteme”nin içinde Varlık’ın bir “kudret isteği” olarak gizlendiğini söylerken Nietzsche’nin “güç istenci” kavramına ilişkin bir göndermesi olduğu da söylenebilir.

Heidegger’e göre düşünme bir eylemdir, ama eyleme her türlü “praxis”i aşmaktadır (Heidegger, 2013, s. 6). Diğer yandan, şiir-sanatının “düşünme gibi” Varolanın araştırılmasından daha derin olduğuna ilişkin Aristoteles’in Poetika’sındaki sözlerinin bugün de geçerli olduğunu savunur. “Açımlanmışlığı” Dasein’ın özsel bir varlık biçimi sayan Heidegger, hakikatin varolmasının, ancak ve yalnız Dasein’ın var olmasıyla

olanaklı olduğunu düşünür. Newton yasaları, çelişmezlik önermesi ve her türlü hakikati Dasein varsa hakikat sayar:

> Newton yasaları keşfedilmeden önce onlar "hakiki" değildi; ama bundan, onların daha önce yanlış olduğu, yahut ontik bakımdan keşfedilmişlikleri mümkün olmadığından onların yanlış olacağı sonucu çıkarılmamalıdır. Söz konusu "sınırlandırma", "hakikatlerin" hakiki oluşunu tenkis etmek de değildir asla. / Newton yasaları, Newton'dan önce ne doğruydu, ne de yanlış. Fakat bu şu anlama gelmez: Bu yasaları keşfederek onları gösteren varolanlar, bundan öncesinde var değildiler. Yasalar Newton sayesinde hakiki hale geldi, onlar sayesinde Dasein, varolanları bizatihi kendinde erişilebilir kıldı. (Heidegger, 2011, s. 239)

"Heidegger-Sartre Anlaşmazlığı" çerçevesinde geleneksel anlamdaki "öz" ile "varoluş" ilişkisinin değerlendirilmesinin ayrı bir önemi vardır. Bu yönde Engin Yurt'un araştırması da dikkate değer bir özellik taşımaktadır (Yurt, 2017, s. 289). Yurt'un, Heidegger'in varoluşçu olduğunu düşünmenin çok büyük bir yanlış gibi gözükmediğine değinmiş olması düşündürücüdür (Yurt, 2017, s. 302). Heidegger, Sartre'ın "varoluşun, özden önce geldiğine ilişkin" temel tezinin *Varlık ve Zaman'*daki, "Dasein'ın özü onun varoluşunda yatar" tümcesiyle ilgisi olmadığını belirtmiştir (Yurt, 2017, s. 203). Buradan hareketle Heidegger'in Dasein'ın varoluşundan kastettiğinin doğrudan doğruya Varlık'la ilgili belirlenimlerinden oluştuğu yadsınamayacaktır. Bunlar Dasein'ın; "açımlanmışlığı", "fırlatılmışlığı", "tasarımı", "düşkünlüğü" gibi özellikleriyle iç içe olup, "kaygı ve korku"sunda da görülecektir.

Heidegger'in "öze yönelişi" Husserl kökenli bir nitelik taşır. Bu da fenomenolojik yöntemdir. Gerçi Sartre da *Varlık ve Hiçlik*'inde "fenomenolojik yöntemi" temel aldığını belirlemiştir, ama "varoluşun özden önce geldiğini belirlemesi"yle farklı bir çerçevede ilerlediği görülür. Bu anlamıyla "Hiçlik" kavramının Leibniz-Husserl-Heidegger-Nietzsche-Sartre hattında ayrı bir inceleme konusu olacağı açıktır.

Husserl'in ilk dönemlerinden sonra "psikolojizm"e yönelik çeşitli eleştiriler geliştirdiği bilinmektedir. Varoluşçulardaki genel eğilim içinde, "bulantı", "saçmalık", "fırlatılmışlık"–ki Camus'de de "absürd"le ilişkili olarak ayrı bir boyutta görülür– gibi öğelere "korku ve kaygı" gibi öğelerin Heidegger tarafından eklenmesi "psikolojik kavramlar"la ilişki anlamında bir tür "psikolojizm" gibi görülebilirse de, buradaki "izm"i bilimsellik anlamında yorumlamamak gerekmektedir. Ancak Heidegger'in "*Metafizik Nedir?*"inde "korkuyla" Hiçlik'i ilişkilendirmesi psikolojik bir kavramın "Ontolojik" bir alanda kendini var etme çabası gibi görülebilir. "Kaçma"nın bir tür "eksilme" olması

nedeniyle “korku”yla ilişkisi yadsınamayacağından, “eksilme”nin de “varlık”la ilişkisi yadsınamayacaktır. Bu ilginç “analoji”nin realitesinin olanağı da ayrı bir sorgulama ve inceleme konusu olabilir, korkuyu düşkünlükle ilişkilendirmek “hakikatsizlik” ve “hiçlik” arasında bir bağ kurmamıza da olanak tanıyabilecektir.

“Ebedi hakikatler” arasında “mantık ilkeleri” olan özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olmazlığı, yeter neden ilkeside sayılabilecektir. Bunların “zamandışı” olduğu açıktır. Varolmaları öznenin varlığından bağımsızdır ve bilgi ilkesi olarak da konumlandırılabilir. Kantçı anlamda her ne kadar “önsellikleri” özneye bağlı sayılsa da Hegelci anlamda aynı zamanda “Varlığın” ilkeleri oldukları açıktır. Heidegger’in “keşfedilmeye bağlılığı” Dasein’a indirgemesi, düşünen varlık oluşmadan önce, Varlık’ın da sahip olduğu “mantık ilkeleri”nin, örneğin bir varolanın aynı anda ve aynı bakımdan hem var olup hem var olmamasının olanaksızlığının –çelişmezlik– keşif öncesi var olduklarını ayrımsamamaktır. Var olmanın öznenin algılamasına indirgenmesi anlamındaki Berkeleyci yaklaşıma benzeyen bu tutumuyla Heidegger’in Berkeley’i ne anlamda kavradığı da ayrı bir tartışma konusudur. William James’in ünlü, “Şimdiye kadar doğrular keşfedilir sanılırdı, aslında doğrular icat edilir” sözü anımsanınca Heidegger’in “paragmatizm”e yönelik eleştiride bulunmuş olmasının nedeni de anlaşılmaktadır. Dasein’ın “keşfeden” olması ve “hakikat”in “doğruluk” olarak “keşfedilenliği” açısından bakınca “yararsız doğrular”ın Hiçliğe hizmet edeceği açıktır. Bilimsel bilginin doğruluğunu “doğaya egemen olmamızı sağlaması” yararında, dini bilginin doğruluğunu “manevi doyum sağlaması” yararında gören pragmatizmin “doğruluğun ölçütü olarak pratik yararı görmesi” haliyle “akla uygunluk ve yarar” arasındaki ilişkiyi sorgulamayı gerektirmektedir.

Michael Inwood, Heidegger’in sanatçının rolünü küçümsediğinden söz ederken, sanat eserinin kendini gerçekleştirmek için sanatçıyı kullandığına da değinir. Sanatçıyı kullanan kişinin ötesinde bir güç olarak “Hakikat” ve bizzat “sanat”ın kendisi olmaktadır bu durumda. Sanatçı bir “aracıdır” yalnızca (Inwood, 2014, s. 176), İnsan’ın Varlığın Takdiri’nin aracı olması gibi.

Dilek Arlı Çil, Heidegger’in *Şiir, Dil, Düşünce* (2001) adlı yapıtında “dilin, dil olarak belirmesi”nin yolu olan “konuşma”dan söz ettiğine değinirken, Heidegger’e göre “konuşmanın, konuşulan şeyde kendini tamamlamak olduğunu” saptamaktadır (Çil, 2012, s. 73). Bu nedenle dilin konuşmasının anlamı konuşulan şeyde aranacaksa, herhangi bir konuşulanı değil saf konuşulanı incelememiz gerektiğinden söz eden Çil, saf konuşulanın “şiir” olduğunu söylemektedir. Bu nedenle dilin konuşmasının şiirde

aranması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır (Çil, 2012, s. 73). Bu boyutuyla "dil"in "hakikat"in aracısı olması söz konusudur. Platon'un Devlet'indeki (7. Kitap) (Platon, 2007, s. 613) "mağara alegorisi"nin, diğer bir deyişle "mağara benzetmesi"nin bir "benzetme" olduğu açıktır. "Benzetme" şiirsel bir öğedir. Bu yönüyle "hakikat" arayışında "Felsefe"nin de köklerine doğru giden "doğru bir bakış"ın önemi yadsınamayacaktır. "Benzetme" sandığımızın gerçekte "benzetme olmayışı", gerçekliğinin olması durumu sözcükbilimsel algımızın ayrılığının göstergesi olacaktır bu durumda.

6.2 Dilbilimsel Dönemeç: Wittgenstein ve Derrida

Husserl'in fenomenolojik yaklaşımına karşı oluşan Wittgenstein'ın neopozitivist yaklaşımını ele almamız sözcükbilimsel saptamalarımız çerçevesinde ulaşacağımız sonuçlar bakımından anlamlıdır. Çünkü onun çözümleyici felsefe içinde ayrı bir yeri vardır. İhsan Turgut'un belirlemesine göre bu çözümleyici felsefenin "mantıksal atomculuk" olarak adlandırılması da söz konusudur; bunun nedeni dilin gramer yapısı yanında mantıksal yapısının da ele alınmasıdır (Turgut, 1989, s. I). Viyana Çevresinde gelişen mantıkçı olguculuk dilin biçimsel yapısıyla ilgilense de "doğrulama" (*verification*) kurallarıyla metafizik önermelerin doğrulanamayacağını savunmuştur. Wittgenstein, Turgut'un yorumuna göre Tractatus'tan sonraki döneminde dili kuramlaştırmaya çalışmış, dildeki kullanım biçimleri, grup benzerlikleri ve dil oyunlarını ele almıştır. Ama temelde çözümleyici felsefenin bütün dönemlerinde bir metafiziğe karşı oluş ve dilbilimsel ilgi belirleyicidir (Turgut, 1989, s. II).

Gramer bakımından doğru olan bir önerme gerçeklik bakımından yanlış olabileceğinden, dilde gramer dışında mantıksal bir yapı olduğunu saptamaktadır "mantıksal atomculuk". Wittgenstein'ın Cambridge'de öğrencisi olduğu B. Russell'ın ilk yapıtının Leibniz üzerine yazdığı doktora tezi (1900) olduğu ve ayrıca 1918'de *"The Philosophy of Logical Atomism*"i yazdığı anımsanırsa *Sözcükbilim*'le olan ruhsal akrabalık belirginleşecektir. Turgut'un, Russell'ın düşüncelerindeki önemli değişiklikleri 1912-14 yıllarında Cambridge'de öğrencisi olan Wittgenstein'la ilişkilendirmesi de dikkate değer (Turgut, 1989, s. 13). Russell; Wittgenstein'ın *Tractatus*'undan etkilenerek kendi "mantıksal atomculuğu"yla kimi koşutluklar oluşturmuştur (Turgut, 1989, s. 14). Russell'a göre bir adın anlamı o adın gösterdiği nesneyle belirlenmekte olup, biz yalnızca varolan şeyleri değil, var olmayan şeyleri de adlandırmaktayız. Turgut, dil felsefesinin öncüsü saydığı matematikçi G. Frege'nin Russell'a oranla daha

başarılı yaklaşımlar sergilediğini düşünür (Turgut, 1989, s. 20). Üstelik Wittgenstein da hocası Russell'ın *Tractatus*'unu anlamadığını söylemiştir (Turgut, 1989, s. 45). Frege'nin "a=a" ve "a=b" biçimindeki iki özdeş önermeye dikkat çekmesi anlamlıdır burada: "Sabah yıldızı akşam yıldızıdır" önermesinde aynı yıldızın hem sabah hem akşam görülmesi durumu söz konusudur (Turgut, 1989, s. 20). Bizim, *Sözcükbilim*'de "bir kenarı kırık üçgen dörtgendir" (Ç-23) demiş olmamıza benzer bir durumdur bu.

Russell ve Frege okumalarıyla yetişen Wittgenstein'ın 1913'te *Tractatus*'unu yazdığını biliyoruz (Turgut, 1989, s. 49). 1921'de Russell'ın önsözüyle birlikte yayımlanan *Tractatus*'unu 1930'da Wittgenstein'ın kendisinin "eleştirdiğini" görürüz (Turgut, 1989, s. 51). Bunu ölümünden sonra yayımlanan "***Felsefe Araştırmaları***"nda yapar. Bir diğer yapıtı "*The Blue and Brown Book*" ise ders notlarından öğrencilerinin oluşturduğu bir kitaptır. Turgut, *Tractatus*'ta Wittgenstein'ın mantıksal atomculuğu işlediğini belirtir ve bu yapıtı Kant'ın "*Salt Usun Eleştirisi*"'ne benzetir. Ona göre Kant usun sınırını, Wittgenstein da dilin sınırını çizmektedir; ana tezinin dil ile dünyanın (gerçek) aynı mantıksal yapıyı paylaştığına ilişkin sav olduğunu belirtir (Turgut, 1989, s. 51-52).

Wittgenstein'a göre dünya nesnelerin değil, olguların toplamı olup; dilin yapısı yalnızca gramerden ibaret değildir, onda gramerden ayrı mantıksal bir yapı vardır. Dil, gramer olarak değil, mantıksal yapı bakımından dünyayla ilişkilidir ona göre. Turgut, Wittgenstein'a göre dilin dünyanın ve düşüncelerin ortak bir görüntüsü (resmi) olduğunu düşünür. Bu görüntü çözümlenmelidir (Turgut, 1989, s. 52). Bu çerçevede bir "görüntü kuramı"[80] (*Theory of Picture*) oluşturmuştur. Wittgenstein, hocası Russell gibi "mantıksal atomculuk" deyimini kullanmasa da, "atomik elementler" gibi deyimler kullansa da "mantıkçı atomcu" sayılmıştır (Turgut, 1989, s. 53).

Wittgenstein'ın *Tractatus*'u yedi ana tez içeren bir "görüntü kuramı"yla belirginleşmektedir. Bunlar; gerçek olanın, dünyanın her şey (bütün) olması; olgu durumlarının varlığı; olgunun mantıksal görüntüsünün bir düşünce olması; düşüncenin anlamlı bir önerme olması; doğrunun işlevli bir önermenin genel biçimi olması; konuşamadığımız şeyler hakkında susmamız gerektiği gibi düşüncelerdir (Turgut, 1989, s. 54-55). Wittgenstein sözcüklerden oluşan bir tümcenin dünyada bir olguyu

[80] Aruoba, İngilizce "*Picture*"ın Almanca "*Bild*"ten daha dar bir anlam yayılımına sahip olduğunu belirtir (Wittgenstein, 2003, s. 185). Turgut, düşüncelerini İngilizcesini anarak yansıtmaya çalışmaktadır. Sonradan alıntılarımızda "görüntü" ve "tasarım" sözcükleriyle de karşılaştığımızdan bu "görüntü kuramı" anlatımına dokunmuyoruz.

göstermesinin olanaklılığını sorgulamaktadır. Her şeyin görüntüsünün dil olarak yansıtılmasının olanaklılığının araştırılmasıdır bu. Wittgenstein'ın; "Bir görüntü (önerme) gerçeğin bir görüntüsüdür. Bir görüntüde nesnelerin kendilerini karşılayan öğeler (sözcükler) vardır. Bir görüntü bir olgudur" (*Tractatus* 2.12, 2.13, 1.141) demesi, dili bir önermeler toplamı olarak algıladığının, önermelerin de gösterdikleri şeylerin bir görüntüsü olduğunun belirlenmesidir (Turgut, 1989, s. 55). Wittgenstein'a göre "atomik önermeler" dilin en küçük birimi olup, "adların işlevinde" "f (x)" olarak görülür.

Görüntü (*picture*), olguların varlığının ya da yokluğunun bir olanağını temsil etme yoluyla gerçeği gösterir Wittgenstein'a göre (Turgut, 1989, s. 56). "Görüntünün gerçeğe olan uygunluğu ya da uygunsuzluğu, önermenin doğruluğu ya da yanlışlığını ortaya koyar" (2.222) tümcesi (Turgut, 1989, s. 56), Oruç Aruoba çevirisinde, "1.221 Tasarımın ortaya koyduğu anlamıdır. 2.222 Anlamının gerçeklik ile uyuşması ya da uyuşmamasından oluşur, doğruluğu ya da yanlışlığı" biçiminde geçer (Wittgenstein, 2003, s. 25). "Bir önerme, düşündüğümüz, tasavvur ettiğimiz haliyle gerçeğin bir görüntüsüdür" (4.01) tümcesi de (Turgut, 1989, s. 55) yine Aruoba çevirisinde, "Tümce, gerçekliğin bir tasarımıdır. Tümce, gerçekliğin, biz onu nasıl düşünüyorsak öyle bir taslağıdır" biçiminde geçer (Wittgenstein, 2003, s. 45). Düşünceyi anlamlı bir tümce sayan Wittgenstein; anlamlı bir tümceyi (önerme) görüntü saydığından, düşünceyi de görüntü saymış olmaktadır bu durumda. Bu çerçevede dilin hem düşüncenin hem de dış dünyanın görüntüsü ve modeli olduğu sonucuna ulaşır (Wittgenstein, 2003, s. 43). Düşüncenin olanaklı olan bir durumu içermesi onun gerçeklikteki karşılığının olup olmadığını sorgulamayı gerektirir. Anka kuşunun tek kanatlı olduğuna ilişkin bir düşüncenin bu bağlamda herhangi bir olguyu temsil etmediği saptanabilir; dolayısıyla o bir olgunun görüntüsü olmayacaktır (Turgut, 1989, s. 57). Ancak diğer yandan Wittgenstein, "3.02 Düşünce, düşündüğü olgu durumunun olanağını içerir. Düşünülebilir olan, olanaklıdır da" der (Wittgenstein, 2003, s. 25).

Dilde anlatımını bulmayan düşünceler konusunda susmayı seçen Wittgenstein, doğru düşüncenin varolan şeylerle ilgili olduğu sonucuna ulaşmaktadır (Turgut, 1989, s. 57). D. Pears'ın görüntü kuramını açık ve yeterli bulmaması gerekçesi olarak, sözcüklerin önermeyi oluşturması nedeniyle, sözcüklerin önerme içinde şeyleri göstermesi durumundan dolayı, bir önerme ile sözcük arasında bir fark olmadığını düşündüğünü aktarır Turgut (Turgut, 1989, s. 58). Sözcüğün dış dünyaya tekli, önermenin çoklu bir bağlantısı söz konusudur. Sözcüklerin bir önermeyi oluşturma olanağını gramer sağlamaktadır. Russell ve Wittgenstein "gramer"den söz etmemekte; basit ve bileşik tümce yerine atomik ve moleküler önerme, atomik olgu, element gibi

sözcükleri kullanmaktadır. Turgut haklı olarak gramerin tek başına bize gerçeği vermediğini, gramer olarak doğru bir tümcenin anlam olarak yanlış olabileceğini saptar ve bu bağlamda dilin dünya ile ilişkisi gramer dışında kurduğu mantıksal yapıdadır ona göre (Turgut, 1989, s. 59). Temelde Wittgenstein'a göre bir önerme gerçekliğin resmi olmaktadır, kendisi değil, bir "model"dir.

Pears, sözcük ve önerme ayrımı yaparken, sözcükleri yan yana getirmenin kuralının ne olduğu sorununu ortaya koymuştur. Bu salt Wittgenstein'ın sorunu değil, Platon'dan beri çözümlenmesi gereken bir sorundur. Birçokları yanıtı "gramer"de aramıştır. Gramerin ortaya çıkması kültürle ilişkilendirilse de, bir tümcenin gramer kurallarına göre oluşmasının gerçeğe göre oluşması anlamına gelip gelmediği de ayrı bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Dilde gramer dışı bir yapı olması gerektiği sonucu çıkar buradan.Wittgenstein'a göre sözcüklerin önermede sıralanışı olgunun bir modelde ya da resimde yer alması gibi olup, önemli olan neyi temsil ettiğidir. Wittgenstein bu konuda şöyle der: "Ama, nota yazımı da ilk bakışta müziğin tasarımı değilmiş gibi durur, ses yazımımız (harf yazımımız) da sesli dilimizin tasarımı değilmiş gibi. Gene de, bu im dilleri, kendilerini, ortaya koyduklarının alışılmış anlamda da tasarımları[81] olarak gösterirler" (Wittgenstein, 2003, s. 47).Bu tümcenin ilgili bölümünü Turgut, "Alfabe'nin konuşmayı, notanın senfoniyi gösterdiği gibi, bir önerme de gerçeği gösterir" biçiminde yorumlar (Turgut, 1989, s. 60). Ama diğer yandan Pears yine de sözcüklerin durumunun bir resim ya da harita gibi olmadığını düşünmektedir.

Wittgenstein görüntü kuramıyla dilin sınırını çizmiş olmaktadır Turgut'un yaklaşımına göre. Bu konuda Taylan Altuğ'un, "Wittgenstein'da Dilin Sınırları ve Metafizik" başlıklı yazısına gönderme yapar.[82] Din, ahlak ve metafizik önermeleri görüntü kuramının sonucu olarak dilin dışında bırakan Wittgenstein'a göre Tanrı da kendini dünya içinde açığa vurmamaktadır. Varolan şeylerin dilde anlatımını bulması olanaklıdır ona göre.[83]

"7. Üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı" (Wittgenstein, 2003, s. 171) derken din, ahlak ve metafizikle ilgili konuları kastetmektedir Wittgenstein; ayrıca

---

[81] Tractatus'un çevirmeni Aruoba, "*bild*" sözcüğünü tasarım yerine –dar anlamıyla– resim olarak (*tableau* anlamında) çevirdiğini belirtmiş olup; "Almanca Bild, İngilizce picture'dan çok daha geniş bir anlam yayılımına; Osmanlıcadaki 'tasvir/tasavvur'a benzer bir yayılıma sahiptir" der (Wittgenstein, 2003, s. 185).

[82] Bkz. Taylan Altuğ, Wittgenstein'da Dilin Sınırları ve Metafizik, Ege Üniversitesi Dergisi, s. 5, 1987, İzmir.

[83] Mantıkçı olgucular (Viyana Çevresi) da bu önermelerin doğrulanmazlığını benimser (Turgut, 1989, s. 75).

“tekbenci” bir nitelik sunmakta olup, “ben dünyamım” derken bir “küçük evren” (mikrokosmos) olduğunu da söyler (Wittgenstein, 2003, s. 133). Ama tekbenciliğin sonuna kadar götürüldüğünde saf gerçekçilikle çakıştığı sonucuna ulaşır (Wittgenstein, 2003, s. 135).

Wittgenstein, Kant’ın önsel önermelerinin totolojiden ibaret olduğunu düşünmektedir Turgut’a göre. Diğer bir deyişle, “bütün cisimler yer kaplar” demekle “bütün cisimler cisimlerdir” demek arasında bir fark yoktur; çünkü yer kaplama zaten cismin bir özelliğidir (Turgut, 1989, s. 71). “Yağmur yağıyor ya da yağmıyor” önermesi deher iki durumda doğru olduğu için, hem önsel hem de gözleme dayanmadığından olgusal olmayıp görüntü kuramı kapsamına girmemektedir ve bu yüzden de totolojidir Wittgenstein’a göre.

Tractatus’la “felsefenin bittiğini” düşünen Wittgenstein, ilkokul öğretmenliği ve kız kardeşlerinden birinin yaptırdığı evin yapı işçiliğinden sonra; öğrencilerin dili öğrenme biçimiyle, usta-çırak arasındaki dilden hareketle “grup benzerliği” (*family resemblance*) gibi dilde bulunan bir özelliği keşfetmiştir (Turgut, 1989, s. 80). Turgut, *Philosophical Investigations* adlı yapıtıyla Wittgenstein’ın geleneksel felsefeye yaklaştığını savlamaktadır. Biçimsel özellikleri bakımından da bu yapıt *Tractatus*’tan ayrıdır. *Tractatus*’ta dilin işlevini, dilde anlatılabilir olanlarla anlatılabilir olmayanlar çerçevesinde sınırlayan Wittgenstein, sonraki yapıtlarında dilin çok yönlü ve karmaşık olduğuna dikkat çekmiş; kimi anlatımların dille görüntülemediğinden, yaşamın bir parçası olan “dil oyunları”ndan söz etmiştir.

Investigations’ta bir sözcüğün anlamını dildeki kullanılışında görmektedir. Bu nedenle ayrı önerme türleri olduğuna dikkat çeker. Ona göre, “Dil oyunu (*language game*) konuşulan dil olarak, güncelliğin bir parçası ve yaşamın bir biçimidir” (Turgut, 1989, s. 83). Emir vermek, rapor etmek, rol yapmak, kanı bildirmek, şaka yapmak gibi oyunlardır bunlar. Bu oyunlarla *Tractatus*’taki “mantıkçı”nın bakışı örtüşmemektedir. Dolayısıyla mantıkçılar bu güncel kullanımları bilmediklerinden, yanılmaktadırlar. Yaşamın *Tractatus*’taki gibi sınırlandırılmasına karşı çıkıştır bu. Usta “tuğlayı bana getir” demediği halde, “tuğla” dediği halde çırak tuğlayı getirmektedir; bu durum günlük kullanımdaki dilin ayrılığını gösterir, yapı işindeki bir dil oyunudur bu (Turgut, 1989, s. 85) ve farklı mesleki dillerde farklı dil oyunları olduğunun göstergesidir. Wittgenstein, bu çerçevede “grup benzerlikleri” (*family resemblances*) kavramına da ulaşır; çünkü oyunlarda çeşitli gruplar söz konusu olabilmektedir. Turgut, Wittgenstein’ın dili bir satranç oyunuyla karşılaştırmamızı istediğinden söz eder (Turgut, 1989, s. 86). Sözcük,

satranç oyunundaki taşa benzeyince, taşın devinimi de "dil" olmaktadır. Satrançtaki bir taşın deviniminin satranç kurallarınca belirlenmesi gibi, dilde de bir sözcüğün kullanılışı gramer kurallarınca belirlenmektedir. Bu aynı zamanda dilin toplumsal yönü olduğunun da gösterilmesidir (Turgut, 1989, s. 88). Kendisini bireyin belirlemediği toplumsal kurallar da söz konusudur. Wittgenstein, *Investigations*'ta kuralları bir işaret levhasına (*signpost*) benzetir. *Investigations*'la anlam ve anlamsızlığın da göreli olacağını belirtmiş olmaktadır.

Wittgenstein'ın bir tümcenin anlamının onun "kullanımı"nı bilmekle ilgili olup olmadığını sorgulamış olması önemlidir yine de (Glendinning, 2014, s. 45). Glendinning, Wittgenstein'ın "yayılım kavramını olumlayan ifadesi"ni (bu sözler her yana giden pek çok benzer yol açar) saklı tuttuğunu belirtirken Derrida'yla Wittgenstein arasında bir uzlaşma çizgisi aramaktadır. Zaten Kitching'in, Derrida'nın genel bir anlam belirsizliği gibi bir şeyi ileri sürmekte haksız olmadığını belirtmiştir. Derrida, "yayılım" ile geleneksel "çokanlamlılık"ı karşılaştırmıştır Glendinning'e göre (Glendinning, 2014, s. 45). Ama Derrida'ya göre yine de bir anlatımın anlamı ayrı bağlamlarda her zaman "içsel değişim"e duyarlıdır. Glendinning, Kitching'in yorumunu irdelediğimizde Derrida ve Wittgenstein'ın uyumlu oldukları bir noktada buluştuklarını ortaya koyabileceğimizi belirtmiştir zaten (Glendinning, 2014, s. 38). Ayrıca aranan uzlaşma noktası Glendinning'in değerlendirmesi açısından Derrida'nın da sorguladığı, insanın dille olan günlük ilişkisine getirilen metafizik yorumlamadır (Glendinning, 2014, s. 48).

Derrida'nın *Gramatoloji*'sinde –ki başka yerlerde de– "nihai amacı"nın, "dolaysızlık", "yaklaşıklık" ya da "oluş" sözcükleri çerçevesinde bir "muamma" yaratmak olduğunu saptayan Glendinning, Derrida'nın felsefi mirası kendine özgü ele aldığından söz eder (Glendinning, 2014, s. 48-49). Onun "yapıbozum" düşüncesinin felsefi mirası reddetmek anlamında yorumlanamayacağını Derrida'dan yaptığı bir alıntıyla gerekçelendirir. Derrida, eleştirdiği metinleri sevdiği ve korumak istediği için onlara yeni bir gelecek sunmak istemektedir (Glendinning, 2014, s. 50). Derrida'nın "yapıbozum" yönteminin Husserlci bir "indirgeme" ile benzeştirilebileceği söylenebilir bu anlamda.

Derrida'nın, *Gramatoloji*'nin "Yazı Yazı Olmadan Önce" başlıklı birinci bölümünün sunuşundaki; "hakikatin hakikatliğinin tarihi", "bilimin bilimselliği kavramı", "logos'un emperyalizmi" gibi anlatımları ilgi çekici görünmektedir (Derrida, 2014, s. 10). Glendinning, bu "önsözü" değerlendirmesinde; Derrida'nın, yapılması gerekenin tarihin klasik sınıflandırmalarından arınmış bir okuma biçimi oluşturmak olduğunu belirttiğinin altını çizer (Glendinning, 2014, s. 54). Derrida'nın "yazının ne olduğu"na ilişkin "yeni

gramatoloji projesi" klasik felsefe geleneğine temelden bir müdahale amacı taşımakta olup, felsefe tarihine çizgisel ve teleolojik olmayan bir başlangıç oluşturma isteğini içerir. Derrida, geleneksel "karşıtlık" belirlenimlerinin egemenliğini reddederken, "İnsan"daki o büyük harfli "İ" anlayışını da sorgulamak ister (Glendinning, 2014, s. 55). Bu, geleneği yadsımak değil, kendini ona ezdirmemek olduğu gibi, Batı modernitesinin mirasını kurcalama niteliği taşır. "Nihai son"a ulaşmayı yadsıyan içgüdüsel bir adanmışlıktır bu ve "olmazsa olmaz bir şey varsa, o da geleceğe dair asla ve asla kesin bir yargı oluşturmamaktır" (Glendinning, 2014, s. 56).

Derrida, *Gramatoloji*'nin birinci bölümü "Yazı Yazı Olmadan Önce"de felsefe tarihine yeni bir yorum getirmemize olanak sağlayacak araç olarak "yazının sağaltımı"nı gerekçelendirme çabası içinde olup; ikinci bölümü "Doğa, Kültür ve Yazı"da Rousseau'nun çalışmalarını çözümleyerek geleneksel batı düşüncesinin dünyayı ele alış biçimini sorgulamaktadır (Glendinning, 2014, s. 57).

Derrida'nın; budunmerkezci (*ethnocentric*), sesmerkezci (*phonocentric*) ve sözmerkezci (*logocentric*) yaklaşımlara karşı bir "yazıbilimi" (gramatoloji) önerdiği söylenebilir.[84] Düşüncenin sözmerkezci kalıplarının egemenliğindeki bir çağdan bizi kurtaracak bir bilim özlemidir bu (Glendinning, 2014, s. 59). Derrida'nın, yazının sescilleşmesinden ve söz-yazı ilişkisinin parçalanışından da bu bağlamlarda söz ettiği söylenebilir.

Glendinning, Derrida'ya göre "yapıbozum"un, geleceğe göre hareket düşüncesinin bile kökten bir yenilikle ele alındığı bir geleceğe doğru yepyeni bir hareket çerçevesinde ilerlediğini anımsatır (Glendinning, 2014, s. 61). Onun "demokrasi henüz gelmedi" sözü "logos'un emperyalizmi" sözüyle ilişkilendirilebilirse de, bunların da "söz" olduğu yadsınamayacaktır (Glendinning, 2014, s. 62). Glendinning'in, Derrida'nın herhangi bir "şimdi ve burada" ile oluşturmaya çalıştığı şeyin, kendi "şimdi ve burada"sının ufkunun ötesinde kalması gereken felsefi bir "metin-olay" olduğunu belirlemesi ve bunu bir tür "virtüözlük" sayması da dikkate değer görünmektedir (Glendinning, 2014, s. 63). Ama asıl virtüözlüğün, insanın virtüözlüğünün doruğa çıktığı "yazmak" ediminde olduğunu saptar (Glendinning, 2014, s. 64).

Son dönem zihinsel soruşturmaların "dile" ilişkin olması, dilin çözümlenmesine yoğunlaşması "dilbilimsel bir dönemeç"in varlığını gösterir. Derrida'nın bu dönemecin

[84] Hegel alıntısında budunmerkezci ve sesmerkezci kavramlarının aslında sözmerkezci bir biçimde değerlendirildiği görülmektedir (Glendinning, 2014, s. 58).

bir parçası olup olmamasını sorun eder Glendinning. Onun "metnin dışında hiçbir şey yoktur" demesini bu dönemecin parçası olduğu yönünde yorumlar (Glendinning, 2014, s. 66). Onu dilbilimsel idealizmin kapsamına da sokar; bunu da gerçek yaşamın kendisini "saptanmış bir metinsel sistem içinde kayıtlı saymasıyla" gerekçelendirir. Yine de onun her şeyi dilden ibaret saymasını sorgular. Bunun için Derrida'nın metinden neyi anladığını anlamaya çalışır ve "yazının yapısı"yla ilgili bir "yazma biçimi" olduğunu benimsememiz gerektiği sonucuna ulaşır. "Yazı, dili kapsamaktadır" Derrida'ya göre. Diğer bir deyişle Glendinning'e göre, Derrida, "dile ait olduğunu düşündüğümüz her şeyin –sözcükler, tümceler, işaretler, konuşma, yazma (bildik anlamıyla), kurallar, anlamlar, gönderme vs.– ancak yazının yapısı çerçevesinde olanaklı olduğunu, önlerinin *açıldığını* ve en nihayetinde anlamlandırıldığını söyler" (Glendinning, 2014, s. 67). Bizim sözcükbilimsel çerçevemiz ise, "*Yazı* da bir sözcük değil midir?" sorusunu sormamıza yol açacaktır. Dolayısıyla bu durumda "yazı"nın sözcüğün kapsamında değerlendirilmesinin ne sakıncasının olduğu da sorulabilecektir. Çünkü bu da tanım sorunudur denilebilir.

Yukarıda "metnin dışında hiçbir şey yoktur" demesi bağlamında Derrida'yı dilbilimsel dönemecin bir parçası sayan Glendinning, Derrida'nın yazının dili kapsadığı görüşünden hareketle metninin felsefede dilbilimsel ve belirgin bir dönüş olmadığını, onun ötesine geçerek konumunu belirlemeye çalıştığını saptar (Glendinning, 2014, s. 67). Derrida'ya göre dilbilime yönelmek kesin bir felsefe üretmek için yöntembilimsel bir gereklilik olarak görülmez artık, yalnızca tarihsel bir gereksinim olur. Dilin sözcük olarak değerini yitirmesi, göstergenin şişirilmesine yol açmış; buna karşın metafizik tarihsel çağ, önüne çıkan tüm sorunların dilsel kökenli olduğunu unutmuştur. Sonsuz gösterilenin (ilahi logos'un) korunmasından çıkan dilin kendi kendini tehdit eder duruma gelmesi nedeniyle, kendini yazıya devretme zamanı gelmiştir (Glendinning, 2014, s. 68).

Diğer yandan Glendinning'e göre Derrida, gösterge ve kutsallığın aynı yer ve zamanda doğduğunu; göstergenin yaşının esasen tanrıbilimsel olduğunu saptamaktadır. Bu durum, "Başlangıçta Söz vardı"[85] sözüyle ilişkilendirilebilir kuşkusuz (Glendinning, 2014, s. 70). Glendinning, Derrida'nın yazının her zaman ikincil konumda olmadığını, göstergeler çağında yazının iyi olabileceği gibi kötü de olabileceğini saptadığını belirler. Yazının "iyiliği"ni şimdiye dek ilahi logosla ilişkisiyle "Doğa

[85] "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı." Yuhanna 1:1 (İncil, 1988, s. 196)

kitabı'"nın "Tanrı'nın yazısı" olduğuna inanan modern öncesi düşüncenin belirlediğini saptayan Glendinning, bu bağlamda yaptığı alıntıda, Derrida'nın "Kitap İdeası"ndan[86] söz ettiğini görmemizi de sağlar (Glendinning, 2014, s. 72):

> Kitap ideası, sonlu ya da sonsuz, göstergenin bütünlüğü ideasıdır aynı zamanda; bu göstergenin bütünlüğünün gerçek bir bütünlük olabilmesi için de, onu önceleyen bir gösterilen üzerine kurulması, onun göstergelerini ve ibarelerini denetleyebilmesi ve kendi ideası içinde ondan bağımsız kalabilmesi gerekir... Eğer metni kitaptan ayırırsam, bu durumda bambaşka âlemlere seyredecek olan kitabın parçalanması metnin yüzeyini aşındıracaktır. (Glendinning, 2014, 72)

Burada "kitabın parçalanışı" ya da "kitabın yıkılışı" anlatımlarının postmodernizmin "büyük anlatılar"ın döneminin bittiğine ilişkin savıyla ilişkisi kuşkusuz sorgulanabilir. Konunun "yazıdan önce dilsel bir gösterge olmaması" ile ilişkisi açıktır. İlk harflerin resim olması gibi köken araştırmaları konumuzun sınırları dışındadır. Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" düşüncesiyle Derrida'nın "Kitabın parçalanışı" düşüncesi arasındaki ilişki Tanrı'nın canlı bir "Sözcük" ya da "Söz" olmasıyla da bağlantılı sayılabilecektir.

Derrida'nın sibernetik program kapsamına giren tüm alanları aynı zamanda yazının alanı saymasından; Glendinning'in DNA'mıza kodlanmış, genlerimize yazılmış, beynimizdeki izler gibi sözler dile getirme eğiliminde olmamıza değinmesinin (Glendinning, 2014, s. 76) yanı sıra, yine Derrida'nın bir "dilbilimsel dönemeç"ten "yazıbirimsel bir dönemeç"e bir geçişi önerdiğinden de söz edebiliriz kuşkusuz. Gerçi Glendinning'in yazıbirimsel dönemecin metafizik tarihi üzerinde yoğun etkileri olduğundan söz etmiş olduğunu anımsadığımızda bu geçişin zamansallığına bağlı bir nitelik sıçraması taşıyacağı açıktır.

Yayılımın (sayısız anlam çıkarma düşüncesi) "çokanlamlılığa" indirgenmesinin içinde bulunduğumuz göstergeler çağında işe yarayacağı da düşünülebilecektir. Ancak Derrida'nın, Aristoteles'e gönderme yaparak bir adın tek bir anlamı olduğu takdirde düzgün olacağını anımsatması; çokanlamlılık söz konusu olduğunda dil dışına çıkmış olacağımızı örneklemesi önemlidir. Derrida'nın, insanın "dilinin olması"nın kökten bir ayrım sunmak için yeterli olmadığını düşünmesi (Glendinning, 2014, s. 82) bizim çokanlamlılıktan yana olan tavrımıza ışık tutsa da cılız bir ışıktır bu; ama

[86] Nursu Örge çevirisinde "Kitap ideası" (Glendinning, 2014, 72); İsmet Birkan çevirisinde "Kitap idesi" (Derrida, 2014, s. 30) anlatımı geçmekte olup, biz Platoncu ilişkilendirme açısından ilk çeviriden alıntı yapıyoruz. Buradaki "kitabın parçalanışı" anlatımı Birkan çevirisinde "kitabın yıkılışı" biçiminde geçse de önemli olanın yine de Derrida'nın söylemeye çalıştığını anlamak olduğunu belirtebiliriz.

Wittgenstein'ın "kavrayış"tan anladığının birden çok yöne gitmemizi sağlaması[87] bu ışığı daha belirgin duruma getirmektedir.

[87] "Bu sözler, çok çeşitli yönlere giden pek çok benzer yol açar" der Wittgenstein (Glendinning, 2014, s. 45).

7. BÖLÜM
TARTIŞMA VE SONUÇ

Monadoloji ve Fenomenoloji çerçevesinde Sözcükbilim'in olanağını yoğunluklu olarak Locke, Leibniz, Berkeley ve Husserl okumalarımız bağlamında araştırırken ülkemiz felsefe yazınından Uygur ve Çotuksöken'in yöntembilimsel yaklaşımlarının ışığından da yararlanmayı ihmal etmemeye özen gösterdiğimizi ileri sürebiliriz.

Öncelikli olarakikinci bölümde Nermi Uygur'un iki yapıtı çerçevesinde ulaştığımız sonuçları anmamız yararsız olmayacaktır:Yapma-özel bir dil olarak "tek sözcük - tek anlam" ilkesinin matematikte gerektiği gibi uygulandığını düşünen Uygurgerek Eukleides, gerek Riemann, gerekse de Lobaçevski geometrilerinde "üçgen"in ayrı ayrı tanımlandığına değinmemiştir; ama yapma-özel diller dışında genellikle dillerdeki sözcüklerin birden çok anlama açık olduğuna değinmiştir. Bizim "sözcük" sözcüğünün tek bir anlamı olmadığını dile getirmemizde olduğu gibi; "anlam" sözcüğünün "anlamı"nın tekleştirilmesine karşı çıkmıştır ayrıca. Uygur'un"Sözlükçüler sözcüklerden önce değil sonra gelir" demesi; bizim Sözlükbilim (*Lexicology*) ve Sözcükbilim (*Wordology*) ayrımını vurgulamamızın anlamsız olmadığını göstermiştir. Uygur'un eski Türklerde evrendeki her şeyin "canlı" olarak yorumlanmasına değinmesi, sözcükbilimsel çerçevemizdeki "canlı" tanımımızla Leibniz'in "canlı" tanımını örtüştürmemize ayrı bir anlam katmaktadır. Uygur'un bir biçimde andığı Lao Tsu'nun *"bir testi yaparsın / çamurdan / içindeki boşluktur / onu yararlı kılan"* demesi çerçevesinde Taoculuğun bir tür "nihilist ontoloji" sunmasıyla, "Varlık" ve "Yokluk" kavramlarının Hegel ve Heidegger'deki özdeş kullanımlarının Mevlana'nın "Bu evrende derviş yoktur, hak ermişi yoktur. Olsa bile o, ermişlik katına erişmişse yok olmuş demektir" sözü arasındaki koşutluk da farklı bir değerlendirmeye açıktır. Uygur'un, nesneler ne kadar konuşursa, hayvanların da o kadar konuştuğundan söz etmesi ve "konuşma"yı insan olmanın koşulu sayması, sözcükbilimsel çerçevede "Varlık'ın konuşmasından" söz etmiş olmamız açısından bakınca "benzetme" düzeyinde kalsa da, "gösterge"nin "gösteren"le özdeş olma olanağını düşünmeye açıklığı, söz ve işin *belirli durumlarda* birbirlerinin yerini tutmasından söz etmesinden de

anlaşılabilmektedir.“Söz bir Tanrı’dır”a varmak değil de, “Varlık, bir Sözcük’tür”e vararak; “Varlık” kavramıyla “Tanrı” kavramının özdeşliğini, ikisinin “Bir”liği anlamında savunmamızın, “Tüm Varlık Bir’dir, ikinci bir Tüm Varlık tasarlanamaz; çünkü tasarlandığı varsayılan ikinci bir Tüm Varlığın ‘Tüm Varlık’ olabilmesi için baştan saptanan Tüm Varlığı da içermesi gerekir” biçimindeki savımızla daha açık kılınacağı ileri sürülebilir. Hiçbir bilimin kuramsal ve eylemsel ayraçlardan yalnızca birine saplanıp kalmaması gerektiğini düşünen Uygur’un söz konusu yaklaşımı *Sözcükbilim*’in “sözcük”lerin tanım alanlarının sınırlanamaması düşüncesiyle de örtüşmektedir. Uygur’un bir kişinin diğer bir kişiyi ne kadar sevdiğinin eylemlerinde okunduğunu belirtmesi “okuma”ya yüklediği anlam açısından sözcükbilimin “Varlık Kitabı”nın okunması “varsayımı”yla da örtüşür nitelikte olup, ayrıca “izm” sözcüğünden söz etmesi, sözcük eklerini “sözcük” sayması açısından sözcükbilimsel kavrayışın alanını rahatlatan bir özellik taşımaktadır. *Kuram-Eylem Bağlamı*’nı sonraki bütünleyici çalışmalara bir başlangıç olarak görmesi ve her türlü düzeltme ve onarımlara da açık sayması sözcükbilimin bu yöndeki umudunu “kuram-eylem birliği” düşüncesinden hareketle “sözcüğün” “kavramsallığı” ve “edimselliği” çerçevesinde güçlendirmiştir denilebilir.

Üçüncü bölümde, “Varlık” kavramının gerçekliğinin onun “varolanların toplamı” olarak algılanmasında ve “varolanların toplamı” olmasında görülmesinin; “Varlığın konuşması” anlamında her şeyi kuşatan bir “sözcük” olmasının kavranmasının ve “Tümel Varlık Kavramı”nın anlamının Porphyrios’un *Isagoge*’sinin anlaşılmasıyla netlik kazandığı belirlenmiştir. Bu “en tümel kavramın” Spinoza’nın “Töz”ü ya da “Tanrı”sıyla da örtüşmesi bizim kavram gerçekçiliği, nominalizm ve kavramcılık arasındabir uzlaşma olanağı bulmamızı sağlamıştır.Bu bölümde ayrıca Locke ve Berkeley’e ilişkin çeşitli değerlendirmelerimiz sözkonusu olmuştur:“Bireylerde hiçbir şey özsel değildir” diyen Locke’un, bu çerçevede “öz”ün sözcüğün olağan kullanımında türlere bağlı olmasını savunmasının sözcükbilimin“her şeyin olmuş olduğu biçimde kalmak zorunda olması” düşüncesinin anımsanmasıyla yorumlanabileceği açıktır. “Birey”in ne olacağının belli olmuş olması” onun özselliğinin tanımlanabilir olduğunu göstermekte olup, bu anlamda “bireyin ideası”ndan söz edilebilir. “Kendini göremezsin / Gördüğün gölgendir” diyen Tagore, “kendi olarak” bireyin ideasından söz etmiş olmaktadır.Berkeley’in “sayı”ya us olmadan varlık yüklemenin olanaksızlığını savunması, sözcükbilimsel çerçevede “tüm varlığın birliği” anlamındaki Tanrı’nın sayısının insan ortaya çıkmadan önce “evrenin birliği” olarak var olduğunu yadsımayı gerektireceği açıktır. Bu anlamıyla “birlik kategorisi”ni yadsımasının Berkeley’i ateist

kılacağına da değinilmiştir. Berkeley'in "ben kendimde *birlik* sözcüğüne karşılık gelen bir idea bulamıyorum" demiş olması ve onu "soyut bir idea" sayması sözcükbilimsel anlamda "birlik" tanımından yoksunluğunun göstergesidir. Ancak diğer yandan insanın tanımını "Sonlu Düşünen" olarak genişletmemiz, bu anlamıyla sembolik olarak bin duyumlu, milyon duyumlu, milyar duyumlu… diye sonsuza dek artan "sınırlı duyumlu varlıkları" da "insan kavramı kapsamına sokarak" Sonlu Düşünen olarak nitelememiz ve sonsuz duyumlu varlık olarak "Tanrı"yı da "Sonsuz Düşünce" olarak "tasarlanabilir olarak" var saymamızın; Locke ve Berkeley'in "deneycilik" ve "duyumculuk"larıyla ilişkisinin yadsınamayacağı söylenebilecektir. Çünkü her ikisi de benzeri üst duyumlu varlıkların olanağından söz etmiştir; ancak sözcükbilimsel anlamda niceliksel ilişkilendirmeler yapmamışlar, buradan yeni bir "insan" tanımına ulaşmamışlardır.

Dördüncü bölümde ele aldığımız üzere Timuçin'in belirlemeleriyle, Leibniz'in öncesel uyum ve sıradüzenli Tanrı görüşünün gelişim düşüncesini temellendirmesine karşın Spinoza'nın "Doğal Tanrı" düşüncesine benzemediğini saptamasının ayrı bir önemi vardır. Leibniz'e göre Spinoza'nın Tanrı'sının "istem"e dayanmayan kör bir gerekliliğe dayandığının saptanması dikkat çekicidir. Burada Tanrı'nın istemiyle, insansal istemin karıştırılması, "istem" sözcüğünün anlam alanının sözcükbilim açısından daraltıldığı sonucuna ulaştırarak Bergsoncu anlamda "yaşama atılımının" evrimsel gelişimsellikle ilişkilendirilerek Doğa'nın "istemi" olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı sorunuyla karşılaşılmıştır. "Evrim"in kutsal metinlerde benimsendiğine ilişkin *Sözcükbilim* içinde verilen örneklerle konu netlik kazanmaktadır. Leibniz'in "monadların" yaratılmalarını onları zamandışı saymasına karşın "an"la ilişkilendirmesi düşüncesi, "şimşek çakması"na benzetme yerine "lambaların yanması" gibi bir benzetmeyle aşılmıştır. Bu durum Platon'un "mağara alegorisi" çerçevesinde ışığın yanmasıyla mağara duvarında gölgenin görülmesiyle ilişkilendirilmiş, Leibniz'in "yaratılmış varlığın alıcılığıyla sınırlanma"dan söz etmesiyle, duvara yansıyan gölgenin anlamının belirlenmesi, benzetmeyi benzetme yapan öğelerle, gerçekliği gerçeklik yapan öğeleri ayırmaya vesile olmuştur. Leibniz'in sözünü ettiği "ruhun elverişliliği" özüne ilişkin bir belirleme olarak saptanmış, somut bir nesnenin bölünebilirliği de özüne ilişkin olacağından, onun somut olarak bölünmesi, özüne nüfuz etmek, diğer bir deyişle onu gerçek anlamda bölmüş olmak anlamına gelmeyeceği biçiminde yorumlanmıştır. "Monad" sözcüğü yerine "Sözcük" sözcüğü konularak nüfuz edilemezlik konusu netleştirilmiştir. Leibniz'deki "evrende olmuş olan, olmakta olan ve olacak olan her şeyin bir tek cisimde okunabilmesi" düşüncesi Yunus Emre'deki "damlada Tanrı'nın görülmesiyle" benzeştirilmiştir.

Beşinci bölümde fenomenolojik yaklaşım “sözcüğün soyunması”nın bir “giysisi” olmasıyla olanaklı olacağı çerçevesinde ele alınmış olup; sözcüğün soyunması, giysilerininçıkarılması olarak “anlamının anlaşılmasını engelleyen örtünün kendisi tarafından kaldırılması” biçiminde yorumlanmış ve öze ait olmayan niteliklerin “paranteze alınması”yla ilişkilendirilmiştir. Sözcükbilimin fenomenolojinin “öz”e varma çabasındaki “ayraç içine almayı” hafifseyen, “sözcük”ten hareket etmeyi savunan tavrının nedeni, “ayraç” kavramının da bir sözcük olmasından kaynaklanmış olup; “ayraç içine almayı ayraç içine alabilecek tek kavrayış” anlatımı, Husserl’de bir tür “kendi üzerine katlanma”, diğer bir deyişle “refleksiyon” olmadığı tezini savunmanın olanaklı olup olmadığı sorgulanarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Buradaki sorun “kendi üzerine katlanamazlığın” olduğu son nokta olarak “saf ben”in ayraç içine alınamaması durumuyla ilişkilendirilerek çözülmüştür. “Fenomenin mi sözcük” ya da “sözcüğün mü fenomen” olduğu sorununun her şeye karşın ortada durduğunu belirlesek de; fenomenin de sözcük, sözcüğün de sözcük olduğunu belirlememizin konuyu netleştireceği açıktır. Bu durumun “totolojik” olması kanıt olmaması anlamına gelmemektedir. Husserl’in “bilgi”yi “çokbiçimli bir ad” sayması, “görmeyi görmek”ten söz etmiş olması dizgesinde sözcükbilimle uzlaşma alanı açmaktadır. Husserl’in ilk dönemlerinden sonra “psikolojizm”e yönelik eleştirileri anımsanırsa; varoluşçulardaki “bulantı”, “saçmalık”, “fırlatılmışlık” ve “absürd” gibi kavramlara, Heidegger’in “korku ve kaygı” gibi “psikolojik kavramları” eklemesinin bir tür “psikolojizm” olarak görülmesi anlaşılacaktır. Heidegger’in “*Metafizik Nedir?”* adlı yapıtında “korkuyla” hiçliği ilişkilendirmesi, psikolojik bir kavramın “ontolojik” bir alanda kendini var etme çabası gibi görülebilirse de, “kaçmanın” bir tür “eksilme” olması nedeniyle “korku”yla ilişkisi yadsınamayacağından, “eksilme”nin de “varlık”la ilişkisi yadsınamayacaktır. Bu ilginç “anoloji”nin gerçekliğinin olanağı, korkuyu düşkünlükle ilişkilendirerek “hakikatsizlik” ve “hiçlik” arasında bir bağ kurmamıza da olanak tanımaktadır.

Altıncı bölümde Heidegger-Wittgenstein-Derrida hattında ulaştığımız sonuçların da hafife alınamayacağını düşünüyoruz: Heidegger’de dilin varlığın evi sayılmasının yurtsuzluk ve yabancılaşmayla ilişkisi saptanmış, insanın da varlığın çobanı sayılmasının yalvaçların çoban olmasıyla ilişkisi çerçevesinde çobanın güttüğü “kuzu”nun İsa’yla benzeştirilmesinin “trinité” kavramı bağlamında gerek çoktanrılı gerekse de tektanrılı dinlerdeki kurban mitoslarının sorgulanmasına taban oluşturduğuna değinilmiş, bu açıdan Nietzsche’nin Dionysosçu pagan yönü anımsandığında, “Tanrının ölümü” düşüncesinin sorgulanmasının kapısı aralanmıştır. Wittgenstein’ın *Tractatus*’ta dilin işlevini, dilde anlatılabilir olanlarla anlatılabilir

olmayanlar çerçevesinde sınırladığı, ama sonraki yapıtlarında dilin çok yönlü ve karmaşık olduğuna dikkat çektiği belirlenmiş ve “dil oyunları”nın anlamı netleştirilmiştir. Yazının, dili kapsadığını belirten Derrida’nın görüşüne karşı sözcükbilimsel çerçevemizde “yazı”nın da sözcüğün kapsamında değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Derrida’da göstergenin yaşının esasen tanrıbilimsel olduğunun saptaması bağlamında ve “Başlangıçta Söz vardı” anlatımı çerçevesinde söz edilen “Kitap İdeası”ndan hareketle “kitabın yıkılışının” postmodernizmin büyük anlatılar döneminin bitmesiyle ilişkisi ele alınmış olsa da, konu sözcükbilimsel çerçevemizdeki “Ana Kitap”ı “Varlık Kitabı” saymamız çerçevesinde derinleştirilmemiştir.

7.1 Monadoloji, Fenomenoloji ve Antropontolojiye Sözcükbilimsel Katkı

“Monadoloji” adlandırmasının ardında doğrudan yöntembilimsel bir çaba değil de bir“dizge oluşturma” çabası olduğu söylenebilirse de her türlü dizgenin, dizge olması anlamında bir yöntem önerdiği yadsınamayacaktır. “Monad” kavramı yerine “sözcük” kavramını önerirken sözcükbilimin “bir tür Yeni Monadoloji” olduğunu belirtmiş olmamız yeni bir adlandırma yapma gibi bir kaygıdan öte yeni bir bakış açısı oluşturma çabası içinde olduğumuzun göstergesidir. Sonuçta kuşkusuz “monad” da bir sözcüktür. Bu durum “Mantıkçı Atomculuğun” atomik önermelerden söz etmesiyle de ilişkilendirilebilecektir. Kaba bir benzetmeyle harflerin atom, sözcüklerinmolekül, tümcelerin element olduğu söylenebilecektir bu durumda. Ama “harf”in de sözcük olduğunu kim yadsıyabilir, “yazı”nın da sözcük olduğunun yadsınamayacağı gibi? Sözcükbilimsel tavrın “Madde”yi de “Tanrı”nın adlarından biri sayması “monad”a atfedilen salt tinselliği aştığı anlamında yorumlanabilecektir. Önceden kurulmuş uyum düşüncesinin sözcükbilimsel anlamda “zaman” ve “Tanrı” tanımlarıyla daha ussal bir çerçeve kazandığı söylenebilecektir. Olanaklı dünyaların en iyisinde olmanın anlamı da; sonluluk ve sonsuzluk ilişkisiyle ussal bir çerçeve kazanmıştır. Ayrıca bunun “insanbiçimci” sınırlamalardan da kurtaran bir bakış açısı sağladığı da yadsınamayacaktır.

Temelde “öze yönelme” olarak değerlendirilebilecek fenomenolojik yaklaşımın “öz”ün “idea” olarak algılanması durumunda “görünüşü” aşma olduğu anlaşılacaktır. Görünüşe ilişkin özel bir bakış olarak, geçici özelliklerin indirgenmesi ya da ayraç içine alınmasının “öz”e yaklaştırdığı bilinmektedir. Sözcükbilimsel tavır “öze ait olmayan özellikler”in belirlenmesinde sözcüklerin tanım ve anlam alanlarının belirlenmesini önemsediği için ve bu tanım ve anlam alanları belirlenirken sınırlamalara izin vermediği

için “ayraç içine almayı da ayraç içine alırken” bireysel ideaların yeni koşullara uyumuna katkı sağlama olanağı sunacaktır. Bunda “insan tanımına ilişkin” getirilen “sonlu düşünen” indirgemesi fenomenolojik yöntemle fenomenolojinin “ayraç içine alınması”na katkı sağladığı için fenomenolojiye de katkı niteliği taşımaktadır. Sonuçta “fenomen” de bir sözcüktür kitanım alanının değişmesi sözcükbilimin katkısıyla olanaklı duruma gelmektedir.

Antropontolojik yöntem “insan” ve “varlık” kavramlarının ilgisi içinde netleşen bir yöntem olarak salt insanı kendine temel almamasıyla immateryalist yaklaşımlara, varlığı öznenin algılamasına indirgeyen tutumlara ciddi bir eleştiri kapısı aralamıştır. Varlığın kendini algılamasının aracı olan insanla birlikte kendi bilincine vardığını anlamayı netleştirmiş olup; hakikati salt insana ya da salt varlığa indirgeme çabalarına tepki olarak ayırt etmeksizin evreni sevmekle insanı sevmenin ya da insanı sevmekle evreni sevmenin anlam kazandığının kanıtı olmuştur. Sözcükbilim “insanı” Sonlu Düşünen olarak tanımlamasıyla, sembolik olarak salt beş duyumlu yaratığı değil, bin duyumlu, milyon duyumlu, milyar duyumlu vb. sürekli artan ama sonsuz olmayan nicelikte duyumlu varlıkları da “insan kavramı” çerçevesine sokmasıyla antropontolojik algılamanın çerçevesini yine antropontolojik kavramları kullanarak genişletme yoluyla katkı sağlama olanağının kapısını aralamıştır. Diğer yandan antropontolojik yaklaşımın her insanın kendi tekilliğinde tümel olduğunu belirtebilmiş olması da sözcükbilimsel bakışa önemli bir katkı sağlamıştır. Bu durum da antropontolojik çerçevenin genişlemesini ayrı bir başlıkta değerlendirmemizi gerektirmektedir.

7.2 Antropontolojik Çerçevenin Genişlemesi ve Sonuç

Diyalektik sürecin sav-karşısav-bireşim biçiminde ilerlemesini karşıtların birliği olarak değerlendirmenin Hegelci yorumuna kendimizi daha yakın duyumsamamız; Heidegger’in Husserl’le bağı düşünüldüğünde sözcükbilimin antropontolojiyle bağına doğallık katmaktadır. Yapay karşıtlıklar oluşturmak değil, uzlaşma noktalarını belirleyerek yeni bireşimlere varmanın daha uygun olduğu açıktır: Bu çerçevede “insan, dil ve kültürün *varlık*larının” birbirlerine bağlılığını, biri varolmadan diğerinin varolmayan temel gerçekler olduğunu vurgulayarak “insan-varlıkbilgisel” (antropontolojik) bir yaklaşımın ipuçlarını sunan Nermi Uygur’da görmemizin (Uygur, 2015, s. 92)

"entelektüel soykütüğü"[88] açısından değerlendirilme olanağı yadsınamayacaktır. Buradaki insan, kültür ve dil ilişkisi, antropontolojik yöntem çerçevesinde; dışdünya-düşünme-dil ve insan-dünya-bilgi arasındaki ilişkide, tekil ve tümel arasındaki gerilimin incelenmesini gerektiren bir özelliğe evrilmiştir (Çotuksöken, 2016, ss. 185-193). Ancak daha geriye gidildiğinde antropontolojik bir kökenin Heidegger'de kendine kapı araladığı görülür:

> Oysa felsefi açıdan yeterli bir zemin üzerinde 'felsefi' antropoloji gibisinden bir şey inşa edilmek isteniyorsa, dasein'ın eksiksiz bir ontolojisine ihtiyaç olacaktır. Aşağıdaki yorum, olası bir antropoloji istikametinde (ya da onun ontolojik temellendirilişi açısından) sadece 'parçalar' sunsa da, bunlar hiç de önemsiz değildirler. Ancak burada Dasein analitiği hem noksan, hem de öncelikle *geçicidir.* (Heidegger, 2011, s. 17)

Uygur'un kültür kuramında yaptığı kültür tanımlarından olan "Kültür, insanın kendini kendi evinde duymasını sağlayacak bir dünya ortaya koymasıdır" tanımını da aktaran Doğan Özlem'in; "Bu anlamda kültür (ve tarihin) bir temel yönü, Leibniz'in dediği gibi, 'geçmişin yükünü taşımak ve geleceğe gebe olmak' olarak kalacaktır" biçimindeki belirlemesi de anılmayı hak etmektedir (Özlem, 2000, s.s. 197-199).

Eskiçağ ontolojilerinin insanı anlamakta başarısız olmasının, önceliği varlığa vermelerinden kaynaklandığını saptayan Çotuksöken'in antropontolojik yaklaşımının; ontolojik antropolojiden, antropolojik ontolojiye geçiş olduğunu belirten Erkızan'ın saptamasının da dikkate alınması yararsız değildir (Erkızan, 2017, s. 181). Ancak insan ve varlık kavramlarından birinin diğerine önceliğinden söz edilemeyeceğini, bu öncelemenin adlandırma zorunluluğundan kaynaklanmış olabileceğini belirleyebiliriz yine de. (Tıpkı Varlık ve Sözcük kavramlarının birbirini göstermesi gibi Şekil 3.2'de.)Diğer yandan aşkın özcülüğün insanı statik ve tarih dışı kavramasının aşılmasının amaçlanmasının nedeni olarak "yaşamanın anlama ve eyleme olarak" belirlenmesinin ileri sürülmesi (Erkızan, 2017, s. 181) insan kavramının varlığa göre sınırının belirlenmesiyle olanaklıdır. Bu belirlemenin sözcükbilimsel yaklaşımın insanı "Sonlu Düşünen" olarak tanımlaması; sürekli "sonsuza yaklaşan" ama hiçbir zaman "Sonsuz Düşünce" (Tanrı-Varlık) olamayan olarak tanımlaması olanağıyla varsıllık kazanacağından söz edilebilecektir.Varlığın edimselleşmesi olanağı –doğal rastlantısal süreçler dışında– insan eliyle olmaktadır ki bu da yaşamanın anlama ve eylem olmasıyla koşutlaştırılabilir. Bu sonuçta insanın özünü bulmasıdır; ama bu sınırı saltık

[88] Buradaki "entellektüel soykütüğü" deyimi Çotuksöken'e aittir. Bkz. Çotuksöken, 2017, s. 41.

anlamda belirlenmemiş bir özdür ve varoluşçu anlamda "varoluşun özden önce gelmesi" *özelliğinin* netleştirilmesigereği söz konusudur. Sartre'ın "hiçlik" belirlemesinin anlamı, insanın özünün sınırının "saltık anlamda belirlenememesi"nde aranabilir yine de.

Descartes'ın inanmadan (*credo*) düşünmeye (*cogito*) doğru yol almasında[89] yaşama ve yaşantılara ilişkin gözlemlerinin hareket ettirici neden olduğunu bilince[90] onun "salt bilen özneyi temellendirdiği" savına karşı çıkması doğal olmaktadır Çotuksöken'in. Üstelik onun dile / söze dayalı yetişimini mercek altına alıp, bir bakıma o güne kadar edindiklerini "paranteze alarak" her şeye yeniden başlamasından söz etmesi de dikkate değer görünmektedir. Descartes'ın Ortaçağ ve kendi çağı arasında odak bir filozof olarak saptanmasına "arada olan insan" tanımlaması çerçevesinde değinen Çotuksöken'in; ayrıca onun felsefi söylemini "insan, dünya, bilgi", "dışdünya, düşünme, dil" arasındaki ilişkiyi, durum-duruş, karşılama-karşılaşma eksenindeantropontolojik çerçevede kurduğunu belirlemesi de anlamlı olup, bu doğrultuda Descartes'ın nerede zayıf düştüğünü sorgulama çabası da önemlidir (Çotuksöken, 2018, s.s. 2-3-4).

Bizim sözcükbilimsel çerçevemizde Locke, Leibniz, Berkeley okumalarımızın Descartes'tan bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği açık olduğuna göre, Descartes'a ilişkin olarak yapılan antropontolojik okumayı göz ardı etmemiz olanaklı değildir. Nitekim Husserl değerlendirmelerimizde Husserl'in "*cogito*"yu çıkış noktası olarak almış olmasına değinmiş olmamız bu ilgiye savlarımızın genel çerçevesinin "monadoloji ve fenomenoloji" çerçevesi olması açısından doğallık katmaktadır.Descartes'ın yazılı kaynaklarla uğraşmayı bir yana bırakarak, kendi deyişiyle "kendim(n)de (*en moi même*) ya da büyük dünya kitabında (*dans le grand livre du monde*)" bulunabilecek bir bilimden başka bir bilim aramaya karar vermesi (Çotuksöken, 2018, s. 3) biçimindeki Husserlci "paranteze alma" edimine değinmesinin anlamı açık olsa da buradaki "büyük dünya kitabı" anlatımının bir "metafor" olarak değil de "gerçeklik" olmasından sözcükbilimsel çerçevede söz etmemiz doğal karşılanmalıdır.

"Evren"in bir yerlerinde "algılayamadığımız" bir varlığın varlığı yadsınamayacaktır. Onun "algılanabilir" olmaklığıdır varlığını sağlayan, "düşünülebilir" olmaklığıdır. "Adsız" olarak adlandırmış oluruz onu biz de. Ama onun "Sonsuz Varlık"ın bir parçası olduğunu

[89] Çotuksöken, 2018, s. 2.
[90] Çotuksöken, 1998, s. 86.

yadsıyamayız. Sonsuz Varlık biz onu tasarlamasak da vardır. İnsan oluşmadan önce, bir “dil” olmadan önce. Çünkü kendisi de bir “sözcük”tür; sözcüğün yeni anlamıyla, “gösterge” olmayan somutluğuyla.

KAYNAKÇA

Altuğ, T. (2008). *Dile gelen felsefe.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aristoteles. (2016a). *Kategoriler.* (S. Babür, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.

Aristoteles. (2016b). *Metafizik.* (Y. G. Sev, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Aristoteles. (2017). *Kategoriler-Önermeler.* (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayıncılık.

Berk, İ. (2006). *Adlandırılmayan yoktur.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Berkeley, G. (1935). *Beşeri bilginin prensipleri hakkında bir eser ve Hilâs ile Filonos arasında üç konuşma.*İstanbul: Devlet Matbaası.

Berkeley, G. (1972). *The principles of human knowledge.* Printed in Great Britain / Collins Clear-Type Press London and Glasgow: William Collins Sons and Co., Ltd.

Berkeley, G. (2015). *İnsan bilgisinin ilkeleri üzerine bir inceleme.* Çeviren: Levent Özşar Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları.

Çil, D. (2012). *Heidegger'de varlık ve dil*. *Özne-16* içinde. 69-75. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Çotuksöken, B. (1998).*Kavramlara felsefe ile bakmak.* İstanbul: İnsancıl Yayınları.

Çotuksöken, B. (2000). *Felsefi söylem nedir?* İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Çotuksöken, B.&Babür, S. (2015). *Metinlerle Ortaçağda felsefe.* Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Çotuksöken, B. (2016). *Felsefede antropontolojik yöntem*, *Yeditepe'de Felsefe, Özel Sayı* içinde.İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınevi.

Çotuksöken, B. (2017). *Türkiye'de felsefenin yüzyılı, Özne-26* içinde. 41-60. Konya: Çizgi Kitabevi.

Çotuksöken, B. (2018). *Felsefenin gör dediği: Felsefe tarihi: Antropontolojik okuma 19, İnsancıl-330* içinde. 2-4. İstanbul.

Çotuksöken, B. (2018). *Antropontoloji ya da insan-varlıkbilgisi.* İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

Derrida, J. (2014). *Gramatoloji,* (İsmet Birkan, Çev.), Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Ecevit, B. (1976). *Şiirler* –Şiir Çevirileri, Yazın ve Sanat Yazıları- Ankara: Ajans-Türk Matbaacılık Sanayii.

Erkızan, H. (2018). *Betül Çotuksöken'de öznenin ontik, epistemik ve etik kuruluşu, Özne 26 içinde.* 181-190. Konya: Çizgi Kitabevi.

Glendinning, S. (2014). *Derrida.* (Nursu Örge, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Goethe, J. W. (2005). *Faust* . (K. Çetinoğlu, Çev.) İstanbul: İskele Yayıncılık.

Günay, V. Doğan. (2007). *Sözcükbilime giriş,* İstanbul: Multilingual.

Hançerlioğlu, O. (1989). *Felsefe sözlüğü.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hanoğlu, İ. (2012). *Varlık üzümünden hakikat şarabı içmek: Düşünce tarihinde varlık anlayışı ve Heidegger'de varlık, dasein, hakikat ve dil kompozisyonu*. *Özne*, *16* içinde. 76-88 Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Heidegger, M. (2009). *Metafizik nedir?* (Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. Yayınları.

Heidegger, M. (2011). *Varlık ve zaman.* (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.

Heidegger, M. (2013). *Hümanizm üzerine.* (Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Hume, D. (2017). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma.* (F. Burak Aydar, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası KültürYayınları.

Husserl, E. (2014). *Kesin bilim olarak felsefe.* (A. Kaygı, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınevi.

Husserl, E. (2015). *Fenomenoloji üzerine beş ders.* (H. Tepe, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Husserl, E. (2016). *Bunalım.* (L. Özşar, Çev.) Bursa: Biblos Kitabevi / Yayınları.

Inwood, M. (2014). *Heidegger.* (N. Örge, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

İnam, A. (1995). *Edmund Husserl felsefesinde mantık.* Ankara: Vadi Yayınları.

İncil-Müjde (1988), İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.

Kant, I. (2015). *Arı usun eleştirisi.* (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

Kuçuradi, İ. (2010). *Çağın olayları arasında.* Ankara: TFK Yayınları.

Kuran (1983), Çevirenler: Dr. Hüseyin Atay – Dr. Yaşar Kutluay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Küçükalp, K. (2010). *Husserl (ve yapıtlarından seçmeler).* İstanbul: Say Yayınları.

Kökcü, A. (2017). *Euclid dışı geometrilerin matematik tarihi ve felsefedeki yeri*. *Özne,* 27 içinde. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Leibniz, G. W. (1999). *Metafizik üzerine konuşma,* (A. Timuçin, Çev.), İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Ltd. Şti / Cumhuriyet Dünya Klasikleri.

Leibniz, G. W. (2015). *Monadoloji ya da felsefenin ilkeleri*, (L. Özşar, Çev.) Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları.

Leibniz, G. W. (2016). *Theodicee* ya da *tanrının haklı kılınması*. (L. Özşar, Çev.) Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları.

Özcan, M. (2016). *Aristoteles.* Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Özlem, D. (2000). *Kültür bilimleri ve kültür felsefesi.* İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Platon. (2007). *Toplu diyaloglar-I.* (Önsöz: Selahattin Hilav) Ankara: Eos Yayınevi.

Porphyrios. (1986). *Isagoge.* (B. Çotuksöken, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.

Rifat, M. (2013). *XX. Yüzyılda dilbilim ve göstergebilim kuramları.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Sarsmaz, M. (2003). *Sözcükbilim.* İzmir: Teos Yayınları.

Sarsmaz, M. (2009). *Mehmet sarsmaz cumhuriyeti.-toplu şiirler-.*İzmir: İlya Yayınevi.

Spinoza. (1984). *Etika.* İstanbul: Ülken Yayınları.

Tagore, R. (1961). *Âvâre kuşlar.* (B. Ecevit, Çev.) İstanbul: Hilmi Kitabevi.

TDK (1982). *Türkçe sözlük.* İstanbul: Milliyet Armağanı.

Turgut, İ. (1989). *B. Russell, L. Wittgenstein ve mantıksal atomculuk,* İzmir: Karınca Matbaacılık.

Türker, S. (2017). *Analitik füsyon: Çağertesi-Beşererтesi Dönemde analitik düşünme sorunu*. *Felsefi Düşün—9* içinde. 224-269. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Uygur, N. (2012). *Kuram-eylem bağlamı,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uygur, N. (2015). *Dilin gücü,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus.* (Oruç Aruoba, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Yurt, E. (2017). *Heidegger-Sartre anlaşmazlığının hümanizmin güncel terminolojisi sorununa bir çözüm getirme olasılığına dair bir araştırma. Felsefi Düşün–9* içinde. 289-317. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.