

FELSEFE GÜNLERİ:
ANLAM

BİLDİRİ ÖZETLERİ KİTAPÇIĞI

ODTÜ FELSEFE BÖLÜMÜ
25. YIL ETKİNLİKLERİ

17-18-19 Aralık 2008
ODTÜ Kültür ve Kongre Merkezi

ODTÜ FELSEFE BÖLÜMÜ “ANLAM” KONGRESİ

KONGRE DÜZENLEME KOMİTESİ

Sibel Kibar • Selma Aydın Bayram • Ayhan Sol • Emre Ebetürk • Argun Abrek Canbolat
• Aysun Aydın • Yakup Hamdioğlu • Burçak İsmet • Barış Parkan • Daria Sugorakova •
Elif Çırakman • Ş. Halil Turan • Özlem Ünlü

KONGRE BİLİM KURULU

Prof. Dr. Varol Akman - Bilkent
Üniversitesi
Prof. Dr. Yasin Ceylan - ODTÜ
Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer – Hacettepe
Üniversitesi
Prof. Dr. Jale Erzen - ODTÜ
Prof. Dr. Gürol Irzık - Boğaziçi
Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet İnam - ODTÜ
Prof. Dr. Hayrettin Ökçesiz - Akdeniz
Üniversitesi
Prof. Dr. Doğan Özlem - Yeditepe
Üniversitesi
Prof. Dr. Harun Tepe - Hacettepe
Üniversitesi
Prof. Dr. Afşar Timuçin
Doç. Dr. Semiha Akıncı - Anadolu
Üniversitesi
Doç. Dr. Murat Baç - Boğaziçi
Üniversitesi
Doç. Dr. Samet Bağçe - ODTÜ
Doç. Dr. Cem Bozşahin - ODTÜ
Doç. Dr. Erdal Cengiz - Ankara
Üniversitesi
Doç. Dr. Cem Deveci – ODTÜ

Doç. Dr. Çiler Dursun - Ankara
Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Elgin - Muğla
Üniversitesi
Doç. Dr. David Grünberg - ODTÜ
Doç. Dr. Ayşe Gündüz Hoşgör - ODTÜ
Doç. Dr. Eyüp Kılıçaslan - Ankara
Üniversitesi
Doç. Dr. Örsan Öymen - Bahçeşehir
Üniversitesi
Doç. Dr. Erdiç Sayan - ODTÜ
Doç. Dr. Ayhan Sol - ODTÜ
Doç. Dr. Helga Rittersberger Tılıç -
ODTÜ
Doç. Dr. Ş. Halil Turan - ODTÜ
Doç. Dr. Hasan Ünder - Ankara
Üniversitesi
Doç. Dr. Mesut Yeğen - ODTÜ
Yrd. Doç. Dr. Elif Çırakman - ODTÜ
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Günay - Çukurova
Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Barış Parkan - ODTÜ
Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul R. Turan - Ankara
Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz -
Hacettepe Üniversitesi

TEŞEKKÜR

ODTÜ Felsefe Bölümünün kuruluşunun 25. yılı dolayısıyla düzenlediğimiz “Anlam” konulu kongremizin gerçekleşmesi için harcadığı yoğun emek için başta mezunlarımızdan **Bülent Taşpınar**’a, verdikleri maddi destek için **Sihirli Bahçe Montessori Okulu**’na ve **Sistema Danışmanlık A.Ş.**’ye, Mezunlar ve Mensuplar Buluşması’na hazırladığı hatıra kalem ve defterler için **Steppen Otomotiv ve Kalıp San. Tic. Ltd. Şti.**’ne, grafik tasarım konusundaki yardımları için **Besim Karakadılar** ve **Burcu Gündüz Karakadılar**’a, bildiri tam metinlerinden seçilecek olanları yayımlamayı kabul eden **Felsefe Tartışmaları Dergisi**’ne, çay ve kahve araları için **Doğuş Çay**’a, **Nestle-Nescafe**’ye ve **Torta Fırın ve Kafeterya İşletmeciliği 5M Migros Ankara**’ya, kokteylimizin hazırlanmasına verdikleri destek için **ODTÜ Rektörlüğü**’ne ve **Efes Pilsen**’e teşekkür ederiz.

“ANLAM” KONGRESİ BİLDİRİLER KİTAPÇIĞINI YAYIMA HAZIRLAYANLAR

Sayfa Düzeni
Emre Ebetürk

Kapak Tasarımı
Besim Karakadılar

Bildiri metinleri üzerinde yer alan her türlü görüş, düşünce ve yazım hatası açısından sorumluluk tamamen yazar(lar)a aittir.

İletişim Bilgileri:

www.phildays.metu.edu.tr
phildays@metu.edu.tr
Tel. +90 312 210 31 40
Fax. +90 312 210 79 74

ANKARA, Kasım 2008

SUNUŞ

1983 yılında zorluklarla kurulmuş ODTÜ Felsefe Bölümü'nün 25. kuruluş yılını iki etkinlik ile hatırlamak ve kutlamak istedik. Etkinliklerimizden ilki, ODTÜ Felsefe Bölümü mensuplarını ve mezunlarını 31 Mayıs 2008 tarihinde buluşturmak oldu. ODTÜ Felsefe Bölümü başkanı Prof. Dr. Ahmet İnam, kurucusu Prof. Dr. Teo Grünberg, ilk öğretim üyelerinden Prof. Dr. Pınar Canevi, ilk asistanlardan Doç. Dr. Semiha Akıncı, ilk lisans mezunu Doç. Dr. Örsan Öymen, ilk yüksek lisans mezunu Doç. Dr. Erdinç Sayan, 2008 mezunu Haktan Akçin bölüme dair anılarını ve düşüncelerini dinleyicilerle paylaştılar.

İkinci etkinlik olarak, bölümümüzün kurucusu Prof. Dr. Teo Grünberg'in 1963 yılında yazdığı, bugün de önemini koruyan *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* başlıklı doktora çalışmasından esinlenerek "Anlam" kavramı üzerine bir kongre yapmayı kararlaştırdık. 17-19 Aralık tarihleri arasında gerçekleşecek olan kongrede Teo Grünberg'in doktora çalışmasını konu alan bildirilere öncelik tanımakla beraber, felsefenin diğer alanlarında ve felsefe dışı disiplinlerde "Anlam" sorununu farklı bakış açılarıyla ele alan bildirilere de yer verdik. Kongremizde bildirilerin yanı sıra, tematik paneller de yer aldı.

Bildiri özetleri kitapçığın içerisinde kongrede sunulacak tüm bildirilerin ve bazı panelistlerin konuşmalarının özetlerini bulacaksınız. Tam metinler üzerinden yapılacak ikinci bir değerlendirme sonrasında basılması uygun görülen metinler ise *Felsefe Tartışmaları* dergisinde yayımlanacaktır. Bu değerli katkılarından dolayı *Felsefe Tartışmaları* dergisine teşekkürlerimizi sunarız.

Tüm katılımcılara şimdiden ilgilerinden dolayı teşekkür eder, verimli bir kongre olmasını dileriz.

25. Yıl Etkinlikleri Düzenleme Komitesi

İÇİNDEKİLER

Teşekkür	iii
Sunuş	v
İçindekiler.....	vi
Kongre Programı	viii
BİLDİRİ ÖZETLERİ	1
Halil Rahman Açar-Semantiğin Dini Metinlerde Uygulanabilirliği	2
Gökhan Akbay-Teleosemantik ve Karmaşık Kavramların Anlamı	3
Varol Akman-Dilde Bağlam Duyarlılığı	5
Onur Aktaş-Anlam Arayışının Tehlikeleri Üzerine.....	6
S. Atakan Altınörs-Locke'un Anlam Teorisinde "Kelimelerin Müphemliği"	8
Kubilay Aysevener-Anlamın Tarihselliği.....	11
Murat Baç-Önermesel Doğru: Doğum ve İkâmetine Dair Düşünceler	13
Samet Bağçe-Menon Diyalogu Işığında Bilim Felsefesindeki Bazı Münakaşalar için Höristikler.....	14
Kemal Bakır-Eğitimde Pragmatist Yapılandırmacılık ve Anlamın İnşası	15
Cem Bozşahin-Schönfinkel'den Dilbilime Anlam ve Dizim.....	18
Sabri Büyükdüvenci-Anlam(sız)	20
Cemal Çakır-Dilsel Göstergebilimdeki ÜçlemeninTürkçe Karşılıklarındaki Anlamsal Sorunlar	21
Ali Asgar Çakmacı-Özgün Bir Dil Arayışı Olarak Yazı Heykeller	23
Betül Çotuksöken Felsefi Söylem ve Anlam	25
Engin Delice-Aristoteles'in Diyalektiğinin İkinci Kullanımı: Tanım ve Anlam Çokluğunun Aşılması Sorunu	25
Gökhan Yavuz Demir-Anlamını Kaybeden Sosyal Bilimler.....	26
Ersin Vedat Elgür-Varlığın Yarılma Zamanı: Paralaks	26
Hatice Nur Erkızan-Aristoteles'in Anlam Kuramı ya da <i>De Interpretatione</i> Üzerine	32
Gülbuğ Erol-Göstergebilim ve Sinema Sanatı Bağlamında Bourdieu'cu Beğeni Yargıları Açısından İklimler Filminin Göstergebilimsel Analizi.....	33
Bülent Gözkan-Frege'nin Anlam Kuramının Kökenleri.....	36
David Grünberg-Kaplamsal Anlam, İçlemsel Anlam ve Teorik Terimler	39
Teo Grünberg-Anlam Kavramı ve Metafizik Önermeler	40
Ahmet Cüneyt Gültekin-Wittgenstein'da Özel Dil ve Anlam Sorunu	41
Gürol Irzık-20. Yüzyıl Bilim Felsefesini İç-Dış Sorular Ayrımı Çerçevesinde Yeniden Yazmak	43
Aret Karademir-Tarih İçerisinde Kurulan Anlam	43
Umut Karagöz-"Dil Oyunu"nın Metafizik Statüsü Üzerine.....	46

Besim Karakadılar-Kurgular Arası Karşılaştırmalar ve Anlam.....	48
Ali Karatay-Anlam Kavramı Tezine Bir Yaklaşım	50
Utku Kaya & Ayhan Sol-Memetik Modellerin Değerlendirilmesi için Ölçüt Geliştirme Denemesi	51
Sibel Kibar-Siyaseten Anlam Var mıdır?	53
Emre Koyuncu & Burcu Yalın-Yapısalcılık ve Gilles Deleuze: Anlamsızlığın Topolojisi	54
Güncel Önkal-Thoreau'da Yaşamın Anlamı	56
Örsan Öymen-Totoloji, Döngüsellik ve Sonsuz Gerileme Kıskaçında Anlam Sorunu	59
Doğan Özlem-Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam	61
Haydar Öztürk-Anlam(lama) Paradoksları: Gilles Deleuze & Lewis Carroll.....	61
N. Aysım Parlakyıldız-Joseph Conrad'da Güç-Anlam İlişkisi ve Nihilizm	63
Erdiç Sayan-'Hiçlik'in Anlamı	65
Tuncay Saygın-Aşırı Yorum Sorunu ve Grünberg'de Anlamın Sınırları	68
İsmail Serin-Gündelik Yaşamın Laikleştirilmesi Bağlamında Aklın Yeniden Tanınması: Kant'ın "İçimdeki Ahlak Yasası'nın" Doğurduğu Sorunlara Blochçu Çözüm Denemesi	70
Evren Soytok-F. W. Nietzsche'nin Felsefesinde Bedenin Anlamı	71
Seval Şener-"Bunun Anlamı Nedir?" Joseph Kosuth, Kahire Bienali	73
İskender Taşdelen- <i>Deneme</i> 'de Anlam Metafiziği	75
Ceyhan Temürcü-Mantıkta ve Doğal Dilde Anlam.....	77
Afşar Timuçin-Anlam Nedir?	79
Mehmet Sait Toprak-Anlam[a]'nın Kaynağı Olarak Kalp-Ruh-Nefis Üçlüsü: Moses- Mamonides Örneği	79
Ahmet Ulvi Türkbağ-Anlam, Norm ve Güç İlişkisinin Bir Örneği Olarak Austin'in Hukuki Pozitivizmi	82
Ertuğrul Uzun-Yapısalcı Hukuk Göstergibilimi ve Hukukta Anlam Yaratılması	84
Ogün Ürek-Sartre'da Flaubert Örneği Merkezinde Başkasını Anlama.....	86

KONGRE PROGRAMI

17 ARALIK 2008, ÇARŞAMBA

09:30-10:15 A SALONU

Açılış Konuşması

Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ)

Analistik Felsefede Anlam Kavramının Eleştirel İncelemesi Oturumu

Prof. Dr. Teo Grünberg (ODTÜ): Anlam Kavramı ve Metafizik Önermeler

10.15-10:30 Çay/Kahve Arası

10:30-13:00 A SALONU

Panel: Analitik Felsefede Anlam Kavramının Eleştirel İncelemesi

Oturum Başkanı: **Doç. Dr. Erdiñç Sayan** (ODTÜ)

Prof. Dr. Varol Akman (Bilkent Üniv.): Dilde Bağlam Duyarlılığı

Prof. Dr. Gürol İrzık (Boğaziçi Üniv.): 20.Yüzyıl Bilim Felsefesini İç-Dış Sorular Ayrımı Çerçevesinde Yeniden Yazmak

Yrd. Doç. Dr. Ali Karatay (Boğaziçi Üniv.): Anlam Kavramı Tezine Bir Yaklaşım

Yrd. Doç. Dr. İskender Taşdelen (Anadolu Üniv.): *Deneme*'de Anlam Metafiziği

11:15-13:00 B SALONU

İmge ve Anlam

Oturum Başkanı: **Doç. Dr. Ali Uzay Peker** (ODTÜ)

Ali Asgar Çakmakçı (Başkent Üniv.): Özgün Bir Dil Arayışı Olarak Yazı Heykelleri

Yrd. Doç. Dr. Gülbuğ Erol (Beykent Üniv.): Göstergebilim ve Sinema Sanatı Bağlamında

Bourdieu'cu Beğeni Yargıları Açısından İklimler Filminin Göstergebilimsel Analizi

Emre Koyuncu & P. Burcu Yalım (Purdue Üniv.&Bilkent Üniv.): Yapısalcılık ve Gilles

Deleuze: Anlamsızlığın Topolojisi

Seval Şener (Hacettepe Üniv.): "Bunun Anlamı Nedir?" Joseph Kosuth, Kahire Bienali

13:00-14:30 Öğle Arası

14:30-16:30 A SALONU

Panel: Kültür, Dil ve Anlam

Oturum Başkanı: **Prof. Dr. Doğan Özlem** (Yeditepe Üniv.)

Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci (Ankara Üniv.): Anlam(sız)

Prof. Dr. Yasin Ceylan (ODTÜ): Kültür ve Anlam

Prof. Dr. Afşar Timuçin: Anlam Nedir?

15:15-16:30 B SALONU

Yaşamın İçinde Anlam

Oturum Başkanı: **Doç. Dr. Halil Turan** (ODTÜ)

Arş. Gör. A. Onur Aktaş (ODTÜ): Anlam Arayışının Tehlikeleri Üzerine

Arş. Gör. Güncel Önkal (ODTÜ): Thoreau'da Yaşamın Anlamı

Doç. Dr. Örsan K. Öymen (Bahçeşehir Üniv.): Totoloji Döngüsellik ve Sonsuz Gerileme

Kıskacında Anlam Sorunu

17:30 KOKTEYL (*Kültür ve Kongre Merkezi Fuaye*)

18 ARALIK 2008, PERŞEMBE

09:30-10:45 B SALONU

Anlamın Anlatısı

Oturum Başkanı: **Yrd. Doç. Dr. Elif Çırakman** (ODTÜ)

Haydar Öztürk: Anlam(lama) Paradoksları Gilles Deleuze & Lewis Carroll

Dr. Ogün Ürek (Uludağ Ün.): Sartre'da Flaubert Örneği Merkezinde Başkasını Anlama

N. Aşım Parlakyıldız: Joseph Conrad'da Güç Anlam İlişkisi ve Nihilizm

09:30-10:45 D SALONU

Geleneksel Felsefede Anlam

Oturum Başkanı: **Doç. Dr. Murat Baç** (Boğaziçi Ün.)

Öğr. Gör. S. Atakan Altınörs (Galatasaray Ün.): Locke'un Anlam Teorisinde "Kelimelerin Müphemliği"

Yrd. Doç. Dr. Engin Delice (Ondokuz Mayıs Ün.): Aristoteles'in Diyalektiğinin İkinci Kullanımı: Tanım ve Anlam Çokluğunun Aşılması Sorunu

Doç. Dr. Hatice Nur Erkızan (Muğla Ün.): Aristoteles'in Anlam Kuramı ya da *De Interpretatione*

10:45-11.00 Çay/Kahve Arası

11:00-12:15 B SALONU

Anlam Kavramının Temelleri

Oturum Başkanı: **Doç. Dr. Ayhan Sol** (ODTÜ)

Doç. Dr. Murat Baç (Boğaziçi Ün.): Önermesel Doğru: Doğum ve İkâmetine Dair Düşünceler

Dr. Besim Karakadılar (ODTÜ): Kurgular Arası Karşılaştırmalar ve Anlam

Doç. Dr. Erdiñ Sayan (ODTÜ): 'Hiçlik'in Anlamı

11:00-12:15 D SALONU

Hukuk, Yorumsama ve Anlam

Oturum Başkanı: **Doç. Dr. Gülriz Uygur** (Ankara Ün.)

Dr. Gökhan Yavuz Demir (Uludağ Ün.): Anlamını Kaybeden Sosyal Bilimler

Doç. Dr. Ahmet Ulvi Türkbağ (Galatasaray Ün.): Anlam, Norm ve Güç İlişkisinin Bir Örneği Olarak Austin'in Hukuki Pozitivizmi

Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul Uzun (Anadolu Ün.): Yapısalcı Hukuk Göstergebilimi ve Hukukta Anlam Yaratılması

12:15-14:00 Öğle Arası

14:00-15:15 B SALONU

Anlamın Oluşumu

Oturum Başkanı: **Yrd. Doç. Dr. Barış Parkan** (ODTÜ)

Doç. Dr. Kubilay Aysevener (Ondokuz Mayıs Ün.): Anlamın Tarihselliği

Arş. Gör. Aret Karademir (ODTÜ): Tarih İçerisinde Kurulan Anlam

Evren Soytok: F. W. Nietzsche'nin Felsefesinde Bedenin Anlamı

14:00-15:15 D SALONU

Anlamın Dilde İnşası

Oturum Başkanı: **Yrd. Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz** (Hacettepe Ün.)

Arş. Gör. Kemal Bakır (Atatürk Ün.): Eğitimde Pragmatist Yapılandırmacılık ve Anlamın İnşası

Arş. Gör. Ahmet Cüneyt Gültekin (Ankara Ün.): Wittgenstein’da Özel Dil ve Anlam Sorunu
Umut Karagöz: “Dil Oyunu”nun Metafizik Statüsü Üzerine

15:15-15:30 Çay/Kahve Arası

15:30-16:45 B SALONU

Politik Anlam

Oturum Başkanı: **Doç. Dr. Kubilay Aysevener** (Ondokuz Mayıs Ün.)

Öğr. Gör. Ersin Vedat Elgür (Dicle Ün.): Varlığın Yarılma Zamanı: Paralaks Anlamın Politik Kurulumu

Arş. Gör. Sibel Kibar (ODTÜ): Siyaseten Anlam Var mıdır?

Dr. İsmail Serin (Uludağ Ün.): Gündelik Yaşamın Laikleştirilmesi Bağlamında Aklın Yeniden Tanınması: Kant’ın “İçimdeki Ahlak Yasası’nın” Doğurduğu Sorunlara Blochçu Çözüm Denemesi

15:30-16:45 D SALONU

Metin ve Yorum

Oturum Başkanı: **Prof. Dr. Yasin Ceylan** (ODTÜ)

Yrd. Doç. Dr. Halil Rahman Açar (Yüzüncü Yıl Ün.): Semantiğin dini Metinlerde Uygulanabilirliği

Yrd. Doç. Dr. Cemal Çakır (Gazi Ün.): Dilsel Göstergebilimdeki Üçlemenin Türkçe Karşılıklarındaki Anlamsal Sorunlar

Dr. Mehmet Sait Toprak (Dokuz Eylül Ün.): Anlam[a]’nın Kaynağı Olarak Kalp-Ruh-Nefis Üçlüsü: Moses-Mamonides Örneği

19 ARALIK 2008, CUMA

09:30-12:30 B SALONU

Panel: Değer ve Anlam

Oturum Başkanı: **Prof. Dr. Hayrettin Ökçesiz** (Akdeniz Ün.)

Prof. Dr. İoanna Kuçuradi (Maltepe Ün.): Değer ve Anlam

Doç. Dr. Ş. Halil Turan (ODTÜ): Değer, Çatışma ve Uzlaşma

Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer (Hacettepe Ün.): Etik ve Siyaset Bağlamında Anlam

Prof. Dr. Hayrettin Ökçesiz (Akdeniz Ün.): Hukukta Anlam ve Değer

Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Ün.): Değer ve Anlam: Değerler Anlamlar mıdır?

10:45-12:30 D SALONU

Dil Felsefesinde Anlam

Oturum Başkanı: **Doç. Dr. David Grünberg** (ODTÜ)

Doç. Dr. Bülent Gözkân (Yeditepe Ün.): Frege’nin Anlam Kuramının Kökenleri

Doç. Dr. David Grünberg (ODTÜ): Kaplamsal Anlam, İçlemsel Anlam ve Teorik Terimler

Arş. Gör. Tuncay Saygın (Adnan Menderes Ün.): Aşırı Yorum Sorunu ve Grünberg’de Anlamın Sınırları

Dr. Ceyhan Temürcü (ODTÜ): Mantıkta ve Doğal Dilde Anlam

12:30-14:00 Öğle Arası

14:00-16:30 B SALONU

Panel: Fenomenolojide ve Hermeneutikte Anlam

Oturum Başkanı: **Prof. Dr. Ahmet İnam** (ODTÜ)

Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ): Yaşantı, Oluşum, Anlam

Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniv.): Felsefi Söylem ve Anlam

Prof. Dr. Doğan Özlem (Yeditepe Üniv.): Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam

Prof. Dr. Kenan Gürsoy (Galatasaray Üniv.): Fenomenoloji, Anlam ve Değer

14:45-16:30 D SALONU

Bilim ve Anlam

Oturum Başkanı: **Doç. Dr. Samet Bağçe** (ODTÜ)

Arş. Gör. Gökhan Akbay (ODTÜ): Teleosemantik ve Karmaşık Kavramların Anlamı

Doç. Dr. Cem Bozşahin (ODTÜ): Schönfinkel'den Dilbilime Anlam ve Dizim

Doç. Dr. Samet Bağçe (ODTÜ): *Menon* Diyaloğu Işığında Bilim Felsefesindeki Bazı

Münakaşalar İçin Höristikler

Utku Kaya & Doç. Dr. Ayhan Sol (ODTÜ): Memetik Modellerin Değerlendirilmesi İçin

Ölçüt Geliştirme Denemesi

BİLDİRİ ÖZETLERİ

SEMANTİĞİN DİNÎ METİNLERDE UYGULANABİLİRLİĞİ

Yrd. Doç. Dr. Halil Rahman AÇAR
Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyoloji Bölümü
hrahmana@hotmail.com

Din dilinin çok yönlü kullanımlarından oluşan dinî metinlerin anlaşılmasının ve yorumlanmasının felsefî bir boyutunun olduğunu düşünüyorum.

Dinî metinlerin aralarındaki farklılıklara rağmen dinî öğretî ve pratiklerin temellendirilmesinde belirleyici bir yönünün bulunduğunu varsayıyorum. Dinî metinlerin bir mesaj veya dünya görüşü içermeleri söz konusudur.

Bu metinlerin ve mesajlarının doğru anlaşılmasının, içerilen dünya görüşlerinin anlaşılmasına bağlı olduğu gerçeğine işaret etmek istiyorum.

Dil- kültür bağlamında dünya görüşüne kaynaklık sağlayan metinlerin taşıdıkları özgün anlamların ortaya çıkarılmasının, çaba gerektiren semantik çözümlenmelerle olabileceğini ileri sürüyorum.

Müslüman ilim geleneğinin ilk evresinde felsefecilerin, kelamcılarının, fakihlerin ve mutasavvıfların anlam arayışlarının *beyân*, *irfân* ve *burhân* olduğu görülüyor. Müslüman düşüncesi ilk oluşum döneminde beyâna dayalı olarak bilginlerin lâfız- mana ilişkisi, delâlet ve istinbât çerçevesinde tahlilci, atomcu ve onaylayıcı özellikleri ile yürütülmüştür.

Akıl ve duyularla elde edilen bilgiye karşı *keşf* ve *ilham* savunan irfânî arayış kendi başına bir bilgi sistemi ve dünya görüşüdür. Beyâna tepki olarak lâfzın ötesinde ve derinliklerinde duranı yakalamaya çalışır. Bu da keşf ve ilhâmladır. Burhân(ispat)î tarz ise felsefecilerin ve mantıkçıların baş vurduğu his, tecrübe ve akıl yürütmelerden oluşur. Bu yönelim beyân ve irfânın birleştirilmesi olarak okunabilir.

Gazâlî'nin burhân ve irfânî *beyâna* dayandırarak *beyâna dayalı burhân* anlayışını yerleştirmeye çalıştığı anlaşılıyor. Ebu İshâk Şâtîbî ise, Gazâlî'nin aksine *anlâmî* lâfızların boyunduruğundan kurtararak *maksada* ve *topluma* bağlı görerek *burhâna dayalı beyâna* öncelik etmiştir.

Maalesef bu girişim; a) beyân sisteminin *taklidine*, b) burhân (ispat) sisteminin *şekilciliğine*, c) ve irfân arayışının *hayalciliğine* kurban edilmiştir.

Nihayetinde Müslüman düşünce evreninde Müslüman kelâmı; ortodoks ve monofizit geleneğin etkisinde gelişerek Hıristiyan teolojisine, İslâm felsefesi; yunan tercümelerinden vucûd bulduğundan Aristocu ve Yeni-Platoncu geleneğe, tasavvuf ise bir taraftan Hint-İran mistisizmine diğer taraftan Yeni-Platoncu yorumlara dayanarak *alt-Müslüman düşünce sistemlerini* (: İslâm felsefesi, kelâm, tasavvufu) oluşturmuştur.

Dinî metinler ile o dine bağlılarının sonradan oluşturdukları din içi oluşumlar, yönelimler ve kurumsallaşmaların örtüşmediği düşünce tarihinin gerçeklerindedir. Bu hakikat, Kur'an metni ve dünya görüşünün anahtar kavramları üzerine *eşzamanlı* ve *artzamanlı* yürütülecek gerek *kelime* gerekse *cümle* semantiği ile kavram araştırması sonuçlarının; yukarıda andığım Müslüman kültürünü oluşturan alt-düşünce sistemleriyle uyuşmayacağı savını taşıyorum

Din alanında *inançta*, *pratikte* ve *değerde* nelerin, nelerin yerine geçirildiğini anlamakta *anlam daralması*, *anlam genişlemesi*, *anlam kayması* ve *değişimi* incelemeleriyle *esas manayı* yakalamaya semantiğin yardımcı olabileceği ve aydınatabileceği görüşündeyim. Bu vesile ile eşzamanlı ve artzamanlı incelemeler yaparak kavramlardaki köklü değişikliklerin örneklerini sunmaya çalıştım.

TELEOSEMANTİK VE KARMAŞIK KAVRAMLARIN ANLAMI

Arş. Gör. Gökhan AKBAY
ODTÜ Felsefe Bölümü
gokhan.akbay@gmail.com

Teleosemantik yaklaşımın ayırt edici özelliği anlam ile işlev özdeşliği kurmasıdır. Geleneksel anlam kuramlarının aksine bu yaklaşımın savunucuları anlamı, gerek temsilleri üreten gerekse onları yorumlayan biyolojik mekanizmaların uyarlanımsal işlevleriyle ilişkilendirerek açıklamaya çalışırlar. Örneğin bir yılan temsiline anlamı/işlevi onun seçilmesine neden olan etkisi, yani yilandan kaçınma davranışını tetikleyen düşünsel ve davranışsal yapılar üzerindeki etkisidir. Teleosemantik model canlının hayatta kalmasıyla birebir ilişkili bağlamlarda (beslenme, tehlikeleri algılama, vb.) sezgilerimizle örtüşse de deneyimden ve hayatta kalma mücadelesinden görece bağımsız, karmaşık kavramların içeriklerinin açıklanmasında zayıf kalıyor gibi görünmektedir. Bu sorunu çözebilmek için teleosemantik yaklaşımın, içeriğin normatifliğini temellendirmenin ötesine geçmesi gerekmektedir.

Teleosemantik, en ateşli savunucusu Ruth Millikan tarafından bile doğrudan anlamı veya içeriği açıklayan bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Yaklaşım daha ziyade eldeki kuramlarda (enformasyon kuramları, gösterge kuramları, nedensel kuramlar, vd.) eksik olan normatifliği temellendirmek için kullanılmaktadır. Normatiflikle kastedilen temsillerin dış gerçekliği yanlış yansıtmaya kapasitesine sahip olmasıdır. Örneğin nedensel içerik kuramına göre bir temsilin içeriği ona neden olan dışsal nesnel olaydır. Bu kuramda yanlış temsillere yer yoktur çünkü temsil ile temsil edilen arasında doğa yasasına dayanan bir zorunluluk ilişkisi vardır. Teleosemantik yaklaşıma göre yanlış temsil, işlevini yerine getiremeyen bir organa (örneğin kan pompalamayan bir kalp) benzer. Biyolojik işlevin normatifliği nasıl doğal seçim ile açıklanıyorsa, temsillerin içeriğinin normatifliği de doğal seçim benzeri bir modelle açıklanmalıdır.

Teleosemantik, ne klasik kuramın tanımlamacı-deneyci çerçevesi ne de bilişsel bilimlerde kavramları atomik anlamlara sahip gören çerçeve ile uyuşabilir. Klasik kurama göre karmaşık kavramların anlamı onları oluşturduğu düşünülen basit kavramların anlamlarının bir fonksiyonudur. Örneğin "insan" kavramının anlamı onu analiz ettiğimizde ortaya çıkan daha basit kavramların (akılcı, hayvan) anlamlarına bağlıdır. Klasik kuramın savunucuları bu analizin en basit deneyimsel kavramlarda sonlanacağını iddia ederler (örneğin renkler, şekil, vb.). Atomcu yaklaşım olarak ifade ettiğim düşünceye göre kavramlar daha basit birimlere ayrıştırılamazlar. Semantik ilişkilere bir bütün olarak girerler. Atomcu yaklaşımın sorunu, kavramların öğrenilmesini ve deneyimle revize edilmesini bir bilmeceye çevirmesidir. Tanımlamacı-deneyci diye özetlediğim klasik kuram ise öğrenmeyi açıklamakta daha başarılı olsa da henüz çözülememiş iki sorunla karşı karşıyadır. Bunlardan ilki neredeyse hiçbir kavram için genel geçer tanım bulunamaması, ikincisi ise tanım bulunsa bile hiçbir zaman saf deneyimsel temellere (mesela protokol cümleleri) inilememesidir .

Kavramların seçilimsel baskıya tabi olabilmeleri için hem yapıları olması hem de birer birimmiş gibi diğer kavramlarla ve davranış örüntüleriyle etkileşime girebilmeleri gerekmektedir. Çünkü Darvinci doğal seçim, kalıtsal çeşitlilik ve bu çeşitliliğin çoğalma başarısını etkilediği bir model varsaymaktadır. Kavramlar yapıya sahip olmalıdır çünkü kalıtsal çeşitlilik koşulu ancak böyle sağlanır. Kavramlar birimler halinde etkileşime girebilmelidirler çünkü ancak bu koşul sağlanırsa çoğalma açısından rekabet olduğu söylenebilir. Bu özellikler en yetkin biçimde prototip ve şema kuramları tarafından sağlanmaktadır. Prototip kuramına göre kavramlar beyinde soyut tümeller olarak değil, türün en tipik örneğine benzeyen tikeller olarak kodlanırlar. Örneğin "köpek" kavramı, köpek olmanın gerekli

ve yeterli koşullarını belirten bir reçete şeklinde değil, o ana kadar gözlenen köpeklerin en tipik özelliklerinin bir toplamı olarak kodlanır. Şemalar da benzer bir yapıya sahiptir. Şemanın en temel özellikleri bir bütün olarak uygulanması ve yeni girdilerle revize edilebilmesidir. Prototip ve şemaya dayanan kavram kuramlarının en önemli avantajı kavramları saf düşünsel yapılar olmaktan çıkarıp canlının hayatta kalmasına olanak sağlayan pratik kapasiteler olarak görmeleridir. Bu açıdan her iki açıklama modeli de teleosemantiğin doğalcı ve pragmatik özüyle uyum içindedir. Prototipler ve şemalar hem kalıtsal çeşitlilik göstermekte (Fodor'un hayalindeki anlam atomlarının aksine), hem de onları farklılaştıran özellikler çoğaltılmalarını etkilemektedir. Prototip ve şemaların özgül işlevlerini seçilimsel bir modelle temellendirerek, karmaşık kavramların anlamının nasıl belirlendiği problemini çözmeyi başarabiliriz.

DİLDE BAĞLAM DUYARLILIĞI

Prof. Dr. Varol AKMAN
Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü
akman@bilkent.edu.tr

To live for a time close to great
minds is the best kind of education.
JOHN BUCHAN

Teo Grünberg'in *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*'si (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Sayı: 193, 1970) döneminin çok ilerisinde bir yapıttır. Kitabın, Grünberg'in 1963 yılında bitirdiği doktora tezi olduğu—ve dolayısıyla yedi sene sonra yayınlandığı—göz önüne alınırsa önemi daha iyi anlaşılabilir. Tamı tamına 45 yıl önce işlenmesi bitmiş bu 'mücevher' gerek felsefi içerik açısından zenginliği gerekse Türkçeyi kullanmadaki ustalığı ve duyarlılığı (precision) ile yaşanmadan günümüze gelebilmiştir.

Bu konuşmada Grünberg'in söz konusu yapıtında önemli yer tutan doğal dilde bağlam (context) konusuna ve semantik-pragmatik ayırımına (semantics-pragmatics distinction) eğileceğiz. (Yerimizin darlığı dolayısıyla sadece bir örnek vermek gerekirse, söz konusu yapıtın 13. bölümü [Anlam-bağlantısı ve semantik] bu meyanda son derece ilginç değerlendirmeler içermektedir.) Bunu yaparken hem Grünberg'in görüşlerini inceleyeceğiz hem de görüşlerin oluşturduğu çerçeve içerisinde son yıllarda dil felsefecilerinin gündemini sıkça meşgul eden önemli bir yaklaşıma dikkat

çekeceğiz. “Semantik aşgaricilik” (semantic minimalism)—bundan böyle minimalizm—ve “söz edimi çoğulculuğu” (speech act pluralism)—bundan böyle pluralizm—şeklinde iki sloganla özetlenen bu anlayış ayrıntılı olarak Herman Cappelen ve Ernest Lepore’un *Insensitive Semantics: A Defense of Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism* (Blackwell, 2005) adlı eserinde savunulmuştur.

Minimalizm, bağlam duyarlı (context-sensitive) ifadelerin en çok bilinenlerini içeren (ben, sen, o, bu, şu, burada, orada, şimdi, bugün, dün, yarın, vb.) basit bir kümenin ışığında şunları ileri sürer:

- i) Yaklaşık olarak söylemek gerekirse, yalnızca basit kümenin öğeleri bağlam duyarlıdır.
- ii) Bağlam duyarlılık daima gramer tarafından tetiklenir.
- iii) Bağlamın, bir sözcenin (utterance) ifade ettiği önerme (proposition) üzerinde bağlam duyarlı ifadelerin semantik değerlerini sabitlemek dışında herhangi bir etkisi yoktur.

Pluralizm ise şöyle anlaşılmaktadır. Bir sözcü ile tek bir şey söylenmiş (iddia edilmiş, belirtilmiş, vb.) olmaz. Aksine, sınırsız sayıda önerme söylenmiş olur. Söylenen (what is said), semantik olarak ifade edilen önerme dışında bir yığın olguya (facts) bağlıdır. Söylenen, sözcü bağlamının (context of utterance) potansiyel olarak sınırsız sayıda özneliliğine (feature) bağlıdır.

Minimalizm ve pluralizm çok tartışmalı ve hatta sezgilere aykırı nitelikleri yüzünden günümüzde bir dizi hararetli tartışmaya neden olmaktadır (örn. söz edimi içeriği [content] için sistematik bir kuram olamayacağı savı gibi). Bu tartışmalara da kısaca değinilecektir.

ANLAM ARAYIŞININ TEHLİKELERİ ÜZERİNE

Arş. Gör. Abdullah Onur AKTAŞ
ODTÜ Felsefe Bölümü
aktasonur@gmail.com

Evrendeki yerimizin hiç de öyle hayal ettiğimiz kadar özel bir konum olmadığını, hatta hiçbir ulvi anlamının¹ da olmadığını düşünmek çoğu insan

¹ Bu yazıda geçen “anlam” kelimesi hayatın anlamı olabilecek denli ulvi veya nasıl yaşanması gerektiğini kişiye belirten bir ideal anlamında kullanılıyor.

için rahatsızlık kaynağıdır. Bu nedenle hayatın bir anlamı olduğunu, yüce bir gerçeğin perde arkasında bir yerlerde bizi beklediğini, bir şekilde özel olduğumuzu iddia eden düşünce ve arayışlar desteklenir. İşte bu yüzden hayata dair anlam arayışının anlamlı bir yönelim olduğu neredeyse herkes tarafından sorgusuz kabul edilir. Fakat, gözü kapalı bir şekilde hayatın anlamını aramadan önce kişinin yapması gereken neden anlam peşinde koştuğunu sorgulamak olmalıdır; zira, insanın hissettiği anlam ihtiyacı onu her türlü sömürülmeye de açık hale getirir.

Her arayış gibi hayata dair ulvî anlamlar arayışı da bir tür ihtiyaçtan doğar. Anlam arayan kimse anlam açlığı çektiği, başka bir deyişle, bir boşluk hissettiği için aranır. Anlam arayışının tehlikeli olabileceği durum, bu boşluğu kişinin kendisine sunulanı çok fazla sorgulamadan kabul ettiği noktada başlar. Tutunacak dal arayışında olan, kendisini özel hissetmek isteyen insanların hissettikleri boşluğun farkında olan din adamları, politikacılar, reklamcılar, pazarlamacılar kitleleri sıkı markaja alır, ideallerini ve ürünlerini en temeldeki özel hissetme ihtiyacını ve anlam arayışını “tatmin” etmek suretiyle satarlar. Bu nedenle kişi hayata ilişkin geliştirdiği anlamlarda dikkatli olmalıdır; zira, kişinin anlam açlığı ne kadar büyükse sömürülme olasılığı da o kadar artar. Yollar açılmış, haritalar ellerimize tutuşturulmuştur. Fakat hayata karşı açık kalmak isteyen ve ölmeden önce “kendi hayatımı yaşadım, kendi yolumu çizdim.” diyebilmek isteyen insan anlam ihtiyacına karşı sorgulayıcı olmak zorundadır.

Kişinin kendisini özel hissetme ihtiyacını besleyen şeylere direnmesi, fakat, çok zordur. Çünkü, anlamsız bir evrende, kırılğan varlıklar olarak kalakalmak en temel korkumuzdur ve anlam arayışı bu korkuya karşı bir panzehir sunuyor gibi gözükmektedir. Hayat akıp gitmektedir, sevdiğimiz, eserlerimiz ve biz ölümle yüzleşmek zorundayız ve tüm bu varoluşun anlamsız bir devinim olması bizi çaresizlik ve güvencesizlikle baş başa bırakır. Tutunacak dal olarak görülen anlam bizi her türlü boşluk hissine karşı korur. Fakat, bu temelde yatan anlamsızlık ve boşluk korkusu nedeniyle kendisine sunulan anlamlara sıkı sıkıya yapışan kişinin bağnazlaşması, hayatı tek renkli bir hale sokması kuvvetle olasıdır.

Aynı şekilde, insan varoluşunun incinebilir ve acıya açık yapısı da anlam arayışını tehlikeli hale sokabilecek diğer bir etkidir. İnsan, akrabaları, tanıdıkları veya tanımadıkları kişiler tarafından incinmeye açıktır. İnsan ruhsal olarak yara aldıça hayata karşı kabuk bağlamaya başlayabilir. Hayatta incinmek ve acı çekmenin verdiği kaygıyla baş edebilmek için kişi tutunduğu anlamlarla kendisini uyuşturabilir. İncinmekten korkan kişi bu duygudan feragat etmek isterse sevmek ve ilgi göstermek gibi pek çok olumlu duygudan da uzaklaşabilir.

Hayata bir anlam etiketinin yapıştırılması insanın kendisini özel hissetme ihtiyacından kaynaklıdır. Bu nedenle paldır küldür hayatın anlamını aramaktansa öncelikle bu ihtiyacı sorgulamak yerinde olacaktır. Bu insana, hayata karşı açık kalma kudreti ve kendisi için önceden hazırlanıp önüne sunulan her türlü anlama karşı da şüphecilik gücü verecektir. Fakat, hayata yapıştırılan her tür anlamı sorgulamak, tazelemek bu arayışın tehlikelerini uzaklaştırabilecek bir tutum olmasına rağmen, hayata illaki bir anlam aranması da lazım değildir. Hayatın gizemi ve anlamsızlığı, kişi eğer özel olma ve hayata belli değerler yükleme huyundan vazgeçebilirse, korkunç olmaktan çıkıp, güzel bir hale de dönüşebilir. Anlamlandırmaya çalışmadan hayata bakmak, yukarıda sayılan nedenlerden dolayı zor olsa da hayatın gizemine karşı saygılı bir tutumdur. İlla bir anlam yapıştırma zorlantısı olmadan bakabilenler için hayat şaşkınlık veren bir cereyan olacaktır.

Bu bildiriye anlam arayışının tehlikeli yönlerine vurgu yapılacak ve tazelenebilir, sorgulanmaya açık değerler savunulacaktır. Bunun haricinde anlam arayışının motivasyonu olan boşluk hissini de her zaman kötü ve kaçınılması gereken bir duygu değil, tam tersine hayatın gizemli tarafına açılan bir pencere olarak görülmesinin olumlu olabileceği iddia edilecektir.

LOCKE'UN ANLAM TEORİSİNDE “KELİMELERİN MÜPHEMLİĞİ”

S. Atakan ALTINÖRS
Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
aaltinors@gsu.edu.tr

Bu sunuşumuzda, Locke'un *Essay*'deki anlam teorisinde kelimelerin anlamlarının müphemliği konusundaki değerlendirmelerine odaklanacağız. Locke'un anlam teorisinin temelinde, hem ideaların hem de kelimelerin işaret [*signe*] vasfını taşıdığı düşüncesi bulunur. Locke'a göre düşüncelerimizi meydana getiren idealar, başka kimselerce doğrudan doğruya görülemediklerinden, düşüncelerimizi başkalarına iletebilmek ve kendi kendimize yararlanmak üzere idealarımızı kaydetmek için kelimelere ihtiyacımız vardır (IV, XXI, §4). Böylece Locke'un nezdinde kelimeler idealarımızın, idealarımız da şeylerin işaretleridir. Yani kelimeler, şeylerin içsel/zihinsel temsilleri olan ideaların, dışsal temsilleridir. Locke genel terimlerin, şeylerin bir “tür”ünü ifade ettiğini ve her bir genel terimin bunu zihindeki soyut bir ideanın işareti olmakla gerçekleştirdiğini düşünür. Locke'a göre her iki işaret türünü anlamlı kılan şey, bir “yerini tutma” [*to stand for*] olgusudur (III, II, §1).

Locke kelimelerin anlamlarını incelediği bölümün hemen başında, insanların idealdan müteşekkil düşüncelerini, toplumun faydasına dil vasıtasıyla açtığı tespit eder. İnsanlar zihinlerinde görünmez ve kapalı bir şekilde bulunan idealarını birbirlerine iletebilmek için dışsal ve duyulur işaretlere ihtiyaç duymuştur. Bu amaçla en kullanışlı işaret olan eklemli seslere, yani kelimelere müracaat edilmiştir. Böylece Locke'a göre kelimeler ideaların duyulur işaretleridir ve konuşmalarda yerini tuttıkları idealar de bu işaretlerin münhasır ve doğrudan anlamlarıdır (III, II, §1). Demek ki Locke için "anlam", bir yerini tutma işlevini yerine getiren kelimenin, konuşan kişinin zihninde tekabül ettiği ideadır. Diğer yandan Locke, işaretleri anlamayı, "algılama"nın bir türü olarak izah eder. Locke algılamayı üçe ayırır: 1. Zihnimizdeki ideaların algısı. 2. İşaretlerin anlamının algısı. 3. İdeler arasındaki bağdaşma ya da bağdaşmazlığın algısı (II, XXI, §5). İlk algı türü, zihnin kendine saydam olması bakımında dolaysız bir algıdır. İkinci ve üçüncü algı türü ise, müdrikede gerçekleşir.

Locke'a göre hiç kimse, kendi kavrayışlarının [*conceptions*] işaretleri olarak kullandığı kelimeleri başkalarının zihinlerindeki kavrayışların işaretleri olarak veya kendisinde ideaları bulunmayan niteliklerin işaretleri olarak kullanamaz (III, II, §2). Buna ilaveten, birtakım idealara sahip olana kadar, kelimelerin başka bir kimsenin kavrayışlarına tekabül ettiğini varsayamaz (III, II, §2). Demek ki, oldukları haliyle kavrayışlarımızın birbirine benzediği varsayımı, deneysel yollarla sınanabilir olmamakla birlikte, zımnen, kelimelerin konuştuğumuz diğer insanların da kavrayışlarının işareti olduğunu varsayarız (III, II, §4). Locke'un kelimelerin anlamlarının müphemliği konusundaki değerlendirmeleri, esasen onun idealar tasnifine bağlıdır. Locke'un idealar tasnifini hatırlayacak olursak, ilk iki sınıf, "yalın idealar" ve "karmaşık idealar"dır. Yalın ideaların iki alt sınıfı, "yalın duyum ideaları" ile "yalın refleksiyon idealarıdır". Karmaşık ideaların üç alt sınıfı ise, "mod ideaları", "bağıntı ideaları" ve "cevher ideaları"dır. Locke mod idealarını da "yalın modlar" ve "karma modlar" olmak üzere ikiye ayırır. Locke'un bu tasnifi ışığında, her bir idea sınıfını adlandıran kelimelerin anlam müphemliğine ilişkin değerlendirmelerini inceleyelim.

Locke'a göre bir kelimenin yerini tuttuğu idea ne kadar karmaşık ise, yani bir arada bağladığı idea sayısı ne kadar fazla ise, kelimenin anlamı o ölçüde müphemleşir. Yalın duyum idealarını adlandıran kelimelerin anlamları Locke açısından müphemliğe pek mahal vermez; o tür kelimelerin adlarının anlamı, daima yerini tuttuğu bir yalın duyum ideasıdır ve yalın idealar ile onların işaretleri olduğu şeyler arasındaki anlam ilişkisi tabiidir. Yalın idealar tabiattaki birtakım kalıplardan edinildiğinden standart ve değişmezdir ve şeylerin tabii işaretleridir. Locke duyum idealarımızın

çoğunlukla birbirinden ayırt edilemeyecek benzerlikte olduğunu varsayar (II, XXXII, §15).

Locke yalnız dış duyum idealalarının aksine, zihnin karma mod ve bağıntı idealalarının arketiplerini bir gerçek mevcudiyete tâbi olmadan gönlünce oluşturduğu kanısındadır (III, V, §3). Dolayısıyla karma mod ve bağıntı ideaları, herhangi bir gerçek mevcudiyete referans olmaksızın son derece keyfî olarak imal edilir ve bunların adları tabiattaki herhangi bir kalıba işaret etmeyen ve sadece konuşan kişinin zihnindeki soyut ideaların yerini tutan kelimelerdir. Locke'un "mefhumlar" olarak andığı karma mod ve bağıntı idealalarının adlarının yerini tuttuğu idea kombinezonları her birimizde farklı olduğundan, onların anlamları da standart ya da sabit değildir. Hatta Locke, bir kimsenin zihninde bir arada bağladığı bu tür idea kombinezonlarının bugünden yarına çoğunlukla değiştiğini ifade eder (III, IX, §6).

Locke karma mod ve bağıntı idealalarının adları gibi, cevher idealalarının adlarının anlamlarının da -onlardan farklı bir sebeple- standart değil müphem olduğunu belirtir: "Karma modların adlarının anlamları, bu ideaların referans yaptığı ve onlara uygun kılınabilecek gerçek standartların tabiatta olmamasından dolayı müphem hale geliyorsa, cevherlerin adları da, fakat zıt bir nedenle, yani yerini tuttıkları ideaların şeylerin gerçekliğine tekabül ettiği ve tabiatın ürünü olan standartlara referans yaptığı farz edildiğinden, bir anlam müphemliği arz eder."¹

Locke cevher idealalarının adlarının çifte referans ile kullanıldığını savunur. (III, IX, §12). Ona göre cevher ideaları bir yandan şeylerin reel yapısına (III, IX, §12); diğer yandan ise, cevherlerden bir arada edinilmiş yalnız idealara referans yapar (III, IX, §13). Öyleyse, cevherlerin adlarının zihinsel referansı, tek bir yalnız idea değil, daima bir yalnız idealar koleksiyonudur: "Bir ve aynı konuda bir arada var olan ve bütünleşen yalnız idealar çok sayıda olduğundan ve her birinin de spesifik adın yerini tuttuğu karmaşık ve spesifik ideaya katkısı eşit olduğundan, insanlar aynı objeyi göz önünde bulundurduklarını farz ettikleri halde, onun hakkında çok farklı idealar oluştururlar; ve böylece onun için kullandıkları o ad da, farklı insanlarda farklı anlamlara gelir. Karmaşık ideaları oluşturan yalnız ideaların nitelikleri, kendi içlerinde gerçekleştirmeye veya başka cisimlerden almaya yetenekli oldukları değişimlerle bağlantılı kudretler olduklarından, hemen hemen sonsuz sayıdadır [...] İnsanın tam ve kesin sayısını bilemeyeceği kadar fazla olan bu nitelikler, farklı insanlar tarafından farklı beceri, dikkat ve ele alma çeşitlerine bağlı olarak muhtelif biçimlerde keşfedilir; bunun neticesinde, bu

¹ (III, IX, §11)

kimseler aynı cevher konusunda farklı idealara malik olabilir ve onun müşterek adına çok farklı ve bir hayli belirsiz anlamlar verebilir. [...] Bundan, kaçınılmaz biçimde daima çıkacak sonuç, cevherlere ilişkin karmaşık ideaların, onlar için aynı adı kullanan kişilerde çok farklı olacağı ve böylece onların adlarının anlamlarının da ziyadesiyle kesinlikten yoksun olacağıdır.”¹

Locke iletişim bozukluklarına neden olan kelimelerin anlamlarının müphemliğine karşı, Yeniçağ’da filozoflar arasında yaygın olan bir “ideal dil” icat etme fikrine mesafeli yaklaşır. Locke, bir insanın kendi ülkesinde konuşulan dil düzeyinde olmayan başka milletlerin dillerini rehabilite etmeye kalkışmasını da bir hayli iddialı ve gülünç bulur (III, XI, §2). Locke kelimelerin anlamlarının müphemliğine karşı alınacak bir dizi tedbiri sıralar. Özü itibarıyla onun teklifi, iletişimi mümkün olduğu ölçüde açık kılmaya yöneliktir. Bu teklifi, kendisine nakledilmiş olan “konuşan ve soruları anlayıp cevap veren papağan” anekdotu (II, XXVII, §9) hakkındaki yorumuna da ışık tutar. Locke insanların çoğunlukla kelimeleri idealardan önce edindikleri için, kullandıkları kelimelerin zihinlerinde yerini tuttuğu açık seçik idealara sahip olmadan konuştuğu kanısındadır. Buna bağlı olarak da, insanların gündelik konuşmalarında aslında, duyup ezberlediği sesleri ve kelimeleri taklit eden papağanlardan pek farklı davranmadığını düşünür (III, II, §7). Locke’a göre idealara sahip hayvanlar arasında konuşabilenler olabilese bile, bu durum yine de insan konuşmasından farklı olacaktır. Çünkü Locke’un nezdinde beşerî konuşmaların karakteristik yönü, söylediklerimizin muhatabımız tarafından anlaşılır olması niyetiyle açıklayıcı konuşmaktır (III, XI, §11).

ANLAMIN TARİHSELLİĞİ

Doç. Dr. Kubilay AYSEVENER
Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü
kubilaya@omu.edu.tr

Bu bildiriye, Collingwood’un şimdiki zamanda varolan kanıtlara dayanan ve geçmişteki düşüncelerin yeniden canlandırılmasıyla tamamlanan, geçmişin imgelemsel olarak yeniden oluşturulmasını içeren tarih düşüncesinin üzerinde durarak, onun soru ve yanıt mantığı incelenecektir. Bu sürecin amacı, geçmişi geçmiş olarak tanımaktan çok kendi kendini

¹ (III, IX, §13)

tanımaktır. Çünkü, kişinin kendi yaşam deneyimi, ilişkileri, ilgileri, niyetleri ve amaçları yine onun kendi anlam dünyasının ve dolayısıyla da yaşantısının olanaklarının sınırlarını belirler. Yaşamın gerçekleşmiş, kavranmış her anında, anlıksal güçlerimizin tümü etkin haldedir. Bu an içinde geçmiş ve gelecek, yaşanmış kimi şeylerin korunduğu ve yaşanacak kimi şeylerin de tasarlandığı dayanaklar olarak yükselirler. Kişi, bir anlamda geçmişi ve geleceği, diğer bir deyişle tarihsel olanla imgelemel olanı, kendi yaşadığı anda, eyleminde birleştirir. Bunun anlamı şudur: Yaşantı hali, bizim kişiliğimize, kişiselliğimize bağlıdır. Bu hal, belli belirsiz de olsa, içinde bulunduğumuz yaşama ortamından yükselir ve aynı ortam içinde yerini bulur. Yaşantının bu özelliği, diğer kişilerin hal ve tavırlarından onların yaşantılarını imgelemel olarak yeniden üretirken de yinelenir. Kişiler, başkalarının yaşam deneyimlerini kendi yaşam deneyimlerinden kalkarak yeniden üretebilirler.

Yaşama ortamları aynı zamanda değerler alanının varlık bulmasında etkendirler, bu alan bilgilerimizin oluşturulmasında doğrudan bize etki eder; kararlarımızı ve yargılarımızı belirler. Nedir değer? Değer belli bir kültürel çevre ve gelenek içinde kazanılan ve bu çevre içinde bireyin bezendiği yaşama alışkanlıklarının tümünü oluşturan bir kavramlar dünyasıdır. Böylece birey, bu yaşam alışkanlıklarıyla, olguları ve nesnelere bir görme biçimi kazanır. Ahlaksal ve estetik yargıların dayanağı olan değerler, bireylerin yaşam içindeki eylemlerinin ve tavır alışlarının itici gücüdür. Bu anlamda değerler, aynı zamanda bireylerin bilgilerini doğrulama ölçütü olarak işlev görürler. Hermeneutik akışa yön veren şey, soruşturmanın bu diyalektik biçimidir. Bu yüzden, Collingwood'un bilginin nasıl elde edildiği ve geliştiğinin tanımlaması olarak karşımıza çıkan soru ve yanıt mantığı, hem geleneksel biçimsel mantığı hem de modern mantığı aşan bir devrimsel öneri olarak görülebilir.

Burada göz önünde tutulması gereken iki kutup vardır: metin ve yorumcu. Her iki kutbun, anlamın (yeniden) belirlendiği eylem üzerinde etkisi vardır. Soru ve yanıt mantığı, bu anlama (gerçeğe) ulaşmaya çalışmanın bir yoludur ki, Yaşama alışkanlıklarıyla kazanılmış olan bütün bu değerler alanı, insanın geçmişi ayımsamasında ortaya çıkar. Geçmiş ayımsamak demek insanın kendisini ayımsaması anlamına gelmektedir. Bu da bir geçmiş, yani bir tarih bilincini gerektirir. Soru ve yanıt mantığı, bir önermenin mantıksal biçimini araştırmanın ötesine geçtiği için yanıltıcı bir adlandırma olarak düşünülebilir. Çünkü değişmekte olan soru ve yanıtlar üzerinde tarihin etkisi vardır. Soruşturma biçimi, burada, öncelikle gerçekle değil, daha çok insanın nasıl anlamaya başladığı süreçle ilgilenir. Amacı kanıtlamak değil, keşfetmektir ve böyle olduğu için de, biçimsel mantığı

destekler fakat onun yerine geçmez. İnsan bilincinin varoluşunda etkin olan kültürel ve tarihsel geçmişin izleri, bireyin, nesnelere, olaylara ve olgulara bir bakış kazanmasına ve o bakışıyla onlara ilişkin bir yargıya varmasına sebep olur. Bu yargıya varma hali, anlamın tarihsel olarak kurulmasının da dayanağıdır. Soru yanıt mantığı da bu yargıya varma halinin bir çözümlemesidir.

ÖNERMESEL DOĞRU: DOĞUM VE İKÂMETİNE DAİR DÜŞÜNCELER

Murat BAÇ
Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü
muratbac@gmail.com

Bu yazımda, tümcesel veya önermesel doğrunun “doğum ve ikâmetine” dair çağdaş felsefe literatüründe yakın zamanda üretilmiş olan fikirlere genel ve eleştirel bir yaklaşım sunacağım. Burada karşıma aldığım iki temel görüş var: Birincisi, zihinden bağımsız gerçekliğin doğruyu doğurup barındırdığına ilişkin *nesnelci* yaklaşım. Bu görüşe göre, materyal gerçeklik —yani nesnenin alanı— tek başına, zihinden, kavramdan ve her türlü söylemsellikten bağımsız bir tarzda önermeleri doğru veya yanlış kılar. Doğru, kelimenin tam anlamıyla ve bütünüyle metafiziktir; başka bir deyişle, varlık alanının kendisine aittir. Nesnelci görüş genelde görüngüsel boyutu —ya da dünyasal ufku— *by-pass* ederek iş görmeye eğilimlidir. Burada üzerinde durulabilecek bir nokta şudur: ‘Nesne’ kelimesinin Batı dillerindeki etimolojik kökeninin de işaret ettiği gibi (*ob-ject*), fiziksel varlıklar *dış-arıya* yerleşmiş, bilen öznelerin *dış-ına* itilmiş şeylerdir. Nesnelci görüş, kısaca dersek, bu etimolojik tablonun çok radikal bir yorumunu sunar.

İkinci olarak, *özneci* görüşten söz edebiliriz. Özneci perspektife göre, doğrunun doğumu ve ikâmetinde nesnenin kendisinin koyduğu ciddi kısıtlar ve belirlemeler yoktur. Koyu bir ideacılık veya 80’lerde Amerikalı pragmatist düşünür Richard Rorty’nin bir dönem savunduğu toplumsal-uzlaşmacı doğruluk görüşü öznelciliğin paradigmatik örnekleri olarak alınabilir. Özneci görüş, yukarıda etimolojisini aktardığımız “nesne” kavramına da geleneksel metafizik perspektiflerden farklı bir tarzda yaklaşır ve “*ob-ject*” kavramındaki ‘ob’ ön-ekinin felsefi olarak abartılmaması gerektiğini düşünür.

Felsefe tarihinde bu iki tavrın da dışında kalan, yani doğrunun ve nesnenin

konumunu bütünüyle içsel veya tümüyle dışsal olarak belirleme eğiliminde olmayan yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlara verilebilecek iki önemli örnek, görüngübilimsel fikirleri iki farklı tarzda hayata geçiren I. Kant ve M. Heidegger'den gelmektedir.

Kısaca belirtirsek, doğru kavramı konusunda *yeni-Kantçı* diyebileceğimiz yaklaşım, doğrunun dışsal bir bağıntı olarak var- olduğu yönündeki (çok da irdelenmeden kabul edilen) varsayımı felsefi olarak sorunsallaştırmayı hedefler. Böylesi bir yaklaşım, Heideggerci bir dil kullanırsak, insanın doğrunun sahibi değil çobanı olduğu yönündeki bir sezgiyi dile getirmeyi ve bunun kuramsal sonuçlarını sergilemeyi asıl amaç olarak alır. Doğru, zihinden veya söylemsellikten kopuk nesnenin nesnellğinde veya özerk öznenin öznelğinde değil, ancak bu iki unsurun buluşma zemininde/ufkunda bulunabilir. Bu türden bir yaklaşım geleneksel doğruluk kuramlarının çözemediği pek çok felsefi (ontolojik, epistemolojik, vs.) sorunun çözümüne de ışık tutacaktır.

Benim sunmakta olduğum öneri, günlük dilde çok farklı ontolojik ağırlıklarda kullanabildiğimiz “doğru” fiilinin semantik yelpazesinin genişlik ve zenginliğinin hakkının verilmesi ve doğrunun barındığı yörenin görüngüsel olarak tanımlanmasıdır. İnsanın yaşam-dünyasına giren tüm deneyimsel önermelerin (yani, çözümleyici felsefecilerin favori önermesi “Kar beyazdır”ın dışındakilerin de) nasıl doğru statüsü kazandığının açıklanabilmesi ve nesnelliklerinin ve öznelliklerinin sergilenebilmesi, doğru kavramını saran gizemin çözülmesinde anahtar rol oynayacaktır.

MENON DİYALOĞU IŞIĞINDA BİLİM FELSEFESİNDEKİ BAZI MÜNAKAŞALAR İÇİN HÖRİSTİKLER

Doç. Dr. Samet BAĞÇE
ODTÜ Felsefe Bölümü
sbagce@metu.edu.tr

Bu çalışmada Platon'un *Menon* diyalogunda bahsi edilen iki geometri probleminin, nasıl kurulup çözüldüklerinin gösterilmesi temelinde elde edilecek bazı hususların, bilim felsefesinde süregelen birtakım münakaşaların çözümü için, nasıl önümüzü aydınlatabileceğinin tartışılması yapılacaktır. Sözü edilen münakaşalar olarak da, *indirgeme (reduction)* ve *bilimsel gerçekçilik (scientific realism)* ile *instrumentalism* arasındaki meseleler ele alınacaktır.

EĞİTİMDE PRAGMATİST YAPILANDIRMACILIK VE ANLAMIN İNŞASI

Arş. Gör. Kemal BAKIR
Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü
kemalb25@hotmail.com

Anlamlılığı sorgulanan şey, doğal olarak bilgidir. Yapılandırmacılık, geleneksel teorilerin aksine, bilginin kazanım değil, insan zihninin örgütlediği bir oluşum, inşa olduğunu savunan bir teoridir. Yapılandırmacılığı, fayda prensibine dayalı eylemsel sonuçları bakımından irdeleyen ve anlamlılığı da pratik fayda gibi bir ölçüte bağlayan düşünce de pragmatizmdir. Bu sunumun konusu olan yapılandırmacılığın pragmatist biçimi ise, C. S. Peirce ve William James'in bir anlam ve yöntem kuramı olarak ortaya koyduğu pragmatizmin John Dewey tarafından yorumlanması sonucu ve onun pragmatik, araçsal düşüncesi doğrultusunda geliştirdiği bir teoridir. Bu sunumda, Dewey'in eğitim felsefesinde sorun çözücü bir araç olarak ele aldığı bilginin oluşumu ve anlamlandırılması, yine onun daima göz önünde bulundurduğu toplumsal pratikler açısından ele alınarak açıklanmaya çalışılacaktır. Dewey, Hegelci bir mantıkla geleneksel epistemolojik süje-obje ilişkisine karşı çıkarak böyle bir düalizmi reddetmiş, evrimselci bir tutumla, insanı biyolojik evrimin bir ürünü ve dolayısıyla da, organik bir bütün olarak sürekli bir oluşum içerisinde olan doğanın bir parçası olarak düşünmüştür. Ona göre, gerçeklik değişmeye bağlıdır, bu nedenle somut gerçeklik elde edilemez, yapılacak en iyi şey, somut kültürde yerleşik değerlere göre gerçekliğe ne anlam verildiğini bulmaktır. Bu da, amaçları içerisinde barındıran araçlarla, başka bir deyişle, bir bütünlük içerisinde deneyime dayalı insan eylemlerinin sonuçlarıyla mümkündür. Dewey'in pragmatist eğitim felsefesinde eğitimin en temel dinamiği olan öğrenme, ki Dewey öğrenmeyi işlevselci psikoloji ekolü çerçevesinde ele alır, bilginin gündelik sosyal yaşantının içerisinde anlamlandırılma ve zihinde inşa sürecidir. Bu süreçte gündelik yaşamın içinden deneyime dayalı eylemler temele alınır. Eylemlerin sonucu anlamlılık yönünden irdelenir, bu sonuçlar pratik faydaya tekabül ediyor yani gündelik yaşantısında bireye pratik bir fayda sağlıyor, yaşamını kolaylaştırıyorsa hem anlamlı, hem doğru hem de değerlidir. Bilgi, eylemlerin sonuçların fayda prensibine bağlı olarak zihinde anlamlandırılması ve bu anlamsal bütünlüğün inşasıdır. Bu bağlamda eğitimi yaşamın bizzat kendisi olarak ele alan ve sosyal pratikler üzerine yoğunlaşan Dewey'in eğitim modelinde de birey toplumla, bir bütünlük içerisinde doğayla bir anlam bulur. Bu nedenle de okul ya da eğitim

toplumun küçük bir modeli olmak, eğitimin temel dinamiği olan öğrenme de sosyal eylemlerle gerçekleşmek durumundadır ki, tarihsel gelişimin epistemolojik temeli anlamlı hal alsın.

Dewey'in pragmatist yapılandırmacılığını daha iyi anlamak için Rorty'nin "ayna"sına bakmak yararlı olacaktır. Dewey'e ve onun çağdaşlarına ayna tutan Rorty, epistemolojik anlam üzerine yoğunlaşır ve bilgi-öğrenme ilişkisini anlam yönünden sorgulayarak "felsefede bir son mümkün müdür?" sorusuna cevap arar. Tıpkı Dewey'in de eleştirdiği gibi, analitik felsefenin bir sisteme duyduğu ihtiyaçla kartezyen ve Kantçı modele sığınmasını, tarihsel gelişimin tarihsel olmayan şartlarını ortaya koyma gibi bir yapaylığa kaçış olarak görür. Rorty bu bakış açısı ile yapılandırmacı düşünceye önemli katkıları olan Wittgenstein, Heidegger ve Dewey'in kesişim noktasında, yine de Deweyci bir tavırla tarihselciliğin epistemolojik nosyonuna dikkat çeker. Bu bağlamda Rorty'ye göre bu üçlü yaşadıkları dönemin problemlerine çare arayan ve diğer sistematik filozofların aksine, geçmiş ve gelecek arasında bütün problemlere kesin çözüm getirmeye yönelik bir sistem endişesi gütmeyen en büyük öğretici ve sınırlayıcı çağdaş filozoflardır ve bunlar polemik düşünceleri vasıtasıyla bu tür yapaylıkların ve kendi yaptıkları gibi yıkıcı, alaycı tutumların ve dil oyunlarının mevcudiyetinin hiçbir zaman ihtimal dışı olmayacağını ortaya koyarlar. Rorty, bilgi ve öğrenme açısından yapılandırmacı düşünceye etki eden önemli üç etken ortaya koyar ki, bunlar; bilginin anlamı çevreyle etkileşimde ortaya çıkar ve içerik, ilişkiler, öğrenme faaliyeti ve bireysel amaçların işlevi olarak belirginleşir. İkinci olarak, zihinsel bulanıklık, giderilme isteğiyle odaklanılan problemin şekillenmesine, düzenlenmesine ve dolayısıyla deneyim yoluyla anlamın inşasına yönelik olarak öğrenmenin uyarıcı biçiminde bir tetikleyicisidir. Bir diğer unsur da sosyal etkileşimin ve çıkarılan anlamların gerçek yaşamda uygulanabilirlik, yaşanabilirlik düzeylerinin sınanarak gerçekliğe uygunluğunun değerlendirilmesidir. Bu noktada Rorty, anlam üzerine yoğunlaşırken, Dewey'i anımsatan bir yaklaşımla anlamın pratik ve araçsal yönünü vurgular ve anlam bakımından bilgiyi bağımsız gerçekliğin bir kopyası ya da doğruluğun kusursuz yansıması olarak görmez. Doğruluk, bağımsız bir gerçekliğin nesnel benzeşiminin dilsel ifadesinde basitçe mevcut değildir. Bu bağlamda Rorty, anlamsal inşanın betimselliğinde Dewey ile tam bir fikir birliği içerisinde değildir.

Fakat Dewey ve Rorty'nin "anlam" bakımından hemfikir olduğu nokta, daha sonra Wittgenstein'in ikinci dil teorisinde dile getirdiği gibi, dilin, gerçekliğin bir resmi, bir temsil edicisi değil de, anlama giden yolda bir araç olarak göz önünde bulundurulmasıdır. Dewey için dil araçların aracıdır,

insansal eylemler tarihsel olarak geliştirilmiş araçlar ile yönlendirilir, fakat her anlamda bu araçların kullanımı toplumların dilleri vasıtasıyla mümkün olan iletişim ve koordinasyon ile sınırlandırılmıştır. Bu araçlar daima iletişim kurma biçimine bağlı olarak bazı iş bölümlenmesine gidilme noktasında yapılandırılır. Dewey'e göre, bir şey sonuçları bakımından bir anlam taşıdığı, bir anlamda kullanıldığı sürece bir araçtır, sonuçlar ona anlamını verir. Dilin anlamı, ona karşılık gelen şey, onun kullanımında ortaya çıkar. Dilsel anlamın temel dayanağı tamamen zihinsel değil, konuşmacı dinleyici ve üzerinde konuşulan ilgili nesne arasında bir şeydir. Anlamlar organizma ve çevresi arasındaki doğal işlemleri biçimlendiren kiptir. Bu çerçevede anlamlılığı söz konusu olan şey de bilgidir. Bilgi ve öğrenme anlam açısından çevreyle ilişkide yapılandırılır ki, bu çevre insanın doğal ve sosyal çevresidir. Dewey bilginin inşa süreci olarak belirlediği öğrenmeyi, anlamlılık yönünden sorgularken tabii ki pratik/pragmatik yönünü de hiçbir zaman göz ardı etmemiştir.

Bu bağlamda Dewey eğitimi de "inşa etme" olarak görür ve bunu İngiliz evrimci filozof Herbert Spencer'in insan bilgisinin fenomenlerle sınırlı olduğunu ve doğuştan yeteneklerin mevcut olmadığını, fakat bilinebilir olan üzerinden henüz bilinmeyen de bilinebileceğini savunan epistemolojisine dayandırır. Büyük ölçüde evrimsel epistemolojik temeli açıklamaya yönelik bu girişim, Dewey'in dikkatinden kaçmamış, kendisi de evrimselci bir düşünceye sahip olduğundan, bunu genel felsefe problemlerinin yanı sıra eğitimde de etkili bir kuram olarak benimsemiştir. Bu bağlamda eğitim, çağrışım yoluyla dış dünyadan alınan içeriklerin ilişki ve bağlantılarının biçimlendirilerek zihnin yapılandırılmasıdır. Başka bir deyişle eğitim, bir dış etki ve içerik olarak ders aracılığıyla zihinsel örgünün inşa edilmesidir. Zihin etkiye karşı tepkide bulunarak bir takım tasarımlar üretir ve bir kez üretilen bu tasarımlar sonra süreklilik kazanır. Zihnin asıl karakteristiği, birbirinden farklı tasarımları çeşitli özellikler ile ilişkilendiren çeşitli organizasyonlar düzenlemektir. Spencer'in bu düşünceleri Dewey tarafından bazı yönleri ile eleştirilmekle birlikte yine de kendi bilgi ve öğrenme kuramı, özellikle de inşacı bilgi teorisi için güçlü bir referans noktası olmuştur. Dewey'in öğrenme kuramı değişkenlik ve izafiliğe bağlı organik süreçlerle şekillenirken, bilginin yapılanmasına ya da inşasına yönelik stratejiyi de aktif öğrenme olarak belirler ve demokratik eğitim modelinde bunu temel alır. Dewey bilginin anlamlı kılınmasında bireysel olduğu kadar sosyal fenomenleri de temele aldığından ve de demokrasiyi de böyle bir epistemolojik temele dayandırdığından dolayı "demokratik eğitim" evrimsel bütünlüğün anlamlandırılması ve bilgi toplumunun yolunu açması bakımından önemli bir teoridir. Bu bağlamda bilgiye ait eylemler hem zihinsel hem de sosyal açıdan anlamın inşasına yönelik girişimlerdir.

SCHÖNFINKEL'DEN DİLBİLİME ANLAM VE DİZİM

Doç. Dr. Cem BOZŞAHİN
ODTÜ Bilgisayar Mühendisliği ve Bilişsel Bilimler Bölümleri
bozsahin@metu.edu.tr

Moses Schönfinkel, 7 Aralık 1920'de yaptığı kısa bir konuşmayla, matematik dünyasında yeni bir ufuk açtı (sonradan anlaşıldığı üzere, bilişim dünyasında da). Bağımlı değişkenlerin aslında gereksiz olduğunu gösteren Schönfinkel, bu sonucu açıklarken çok basit bir fikirten yola çıkmıştı: Çok ögeli işlevler, her biri tek öge alan bir işlevler dizisi olarak tanımlanabilir. Her türlü işlevin yapılabilmesi için yeterli şart da bu işlevlerin ancak belli bir dizimle basit birkaç birleşimciye (ing. combinator) öge olabilmesidir. (Gerekli şart da, birleştirici kümesinin S ve K'yı kapsamasıdır).

Bu sistem sayesinde Schönfinkel, birleşimsel anlam (ing. compositional semantics) ile dizim arasında doğrudan bir bağlantı kurabilmiştir. Aynı ilişkinin dilbilimin temel sorunlarından biri olduğunu gözönüne alırsak, dilbilimin Schönfinkel'den esinlenebileceği çok şey vardır, örneğin ikili birleşmenin ispatlanabilir bir kuram olması, anlamdan kaynaklanan bir sözdizimin mümkün olması vb.

Bu konuşmada, birkaç örnek üzerinden birleşimsel dilbilgisinin (ing. combinatory grammar) anlam ve sözdizim hakkında öngörülerini üzerine bir değerlendirme yapılacaktır.

Günümüzdeki isimleriyle kullanırsak, en yaygın birleşimciler S, K, B, T ve I, şöyle tanımlanır:

$$Sfga = fa(ga)$$

$$Kfa = f$$

$$Bfga = f(ga)$$

$$Tfa = af$$

$$If = f$$

Görüldüğü gibi birleşimciler belirli sayıda öge almaktadır (ör. B için 3), bu öğeleri sabit bir dizimde almaktadır (ör. $Bfga \neq Bgfa$), ve anlam birleşimi sadece birleştiriciye, öğelerin anlamlarına ve dizimlerine bağlıdır..

Dilbilgisel açıdan bakıldığında birleşimcilerin sözdizimsel ulamlarını belirlemek gerekir. Örneğin B için

Ia = a = SKKa = Ka(Ka)

Dilbilgisel açıdan bakıldığında birleşimcilerin sözdizimsel ulamlarını belirlemek gerekir. Örneğin B için

$X/Y:f \ Y/Z:g \ Z:a \rightarrow X: Bfga = f(ga)$ olabilir.

$S \backslash NP / NP$ gibi. / imi sağa, \ imi sola öge bekler. NP türü ulamlar ise basit ulamlar olarak adlandırılır çünkü ayraç imleri yoktur. Anlambilimsel karşılığı örneğin yukarıdaki a ögesidir. g de fnin ögesidir ama işlevsel bir ulam olduğu açıktır, yani g ayraç imi gerektirir ama a gerektirmez.

Sistemin temel kurucusu bitişiklik (ing. juxtaposition) olduğu için, B birleşimcisi bu işlemden fazlasını yaptığı (yani fuzuli olmadığı) şekliyle biçim bulur:

$X/Y: f \ Y/Z:g \rightarrow X/Z: Bfg = \lambda x.f(gx)$

Bu sistemi bitişikliğin anlam kazanmış türüne çeviren özellik, ulamların anlambilimsel bağlantılarıdır. Örneğin yukarıdaki örnekte B'yi

$X/Y:f \ Y/Z:g \rightarrow X/W$

olarak yazamayız, çünkü f ile g arasındaki anlam bağlantısı W nedeniyle kırılmış olur. f(ga)'da g, a'ya bağımlıdır, f de g'yi öge aldığı için dolaylı olarak a'ya bağımlıdır. Dolayısıyla birleşimci yaklaşımdan ortaya çıkan sözdizimsel birleştiriciler rastgele tanımlanamazlar.

Sadece bitişiklik içeren aşağıdaki örnek, temel kurucu işlem dışında birleşimci gerektirmemektedir:

```
John likes      cats
-----
NP (S\NP)/NP  NP
-----
              (S\NP)
-----
              S
```

Temel kurucunun sözdizimsel karşılığı aşağıdaki gibidir. Dizilimin doğasından dolayı iki farklı biçimde tezahür eder.

$X/Y:f \ Y:a \rightarrow X:fa$

$Y:a \ X/Y:f \rightarrow X:fa$

DİLSEL GÖSTERGEBİLİMDEKİ ÜÇLEMENİN TÜRKÇE KARŞILIKLARINDAKİ ANLAMSAL SORUNLAR

Cemal ÇAKIR
Gazi Üniversitesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü
ccakir@gazi.edu.tr

Dilsel göstergebilimdeki üçleme; ‘syntactics’, ‘semantics’ ve ‘pragmatics’ alt birimlerinden oluşur (bkz. Yule, 1996; Rajagopalan, 2005; ve Szabo, 2005). Geleneksel bölümlendirmede ‘semantics’, bağlamdan bağımsız anlamı incelerken, ‘pragmatics’ kullanımdaki ya da bağlamdaki anlama odaklanır. Bu alt birimler, yukarıdaki tanımlar ya da benzerleri esas alınarak; genelde, ‘sözdizimi’, ‘anlambilim’ ve ‘edimbilim’ (ör. Aksan, 1999; Vardar, 1982) olarak Türkçe’ye aktarılırlar. Ne var ki, bu üç alt birimin kapsamı ve sınırları konusunda kesin bir uzlaşma olmaması dolayısıyla, bu terimlerin Türkçe’ye çevrilmesi pek çok mantıksal sorun yaratabilmektedir. Bunlardan bir kaçını şöyle sıralanabilir:

(1) ‘Syntax/syntaxe’, dil dahil bütün gösterge dizgelerindeki yapı, çatı, sıra, düzen, diziliş, dizininim vb. gibi konuları ele aldığından, sözlerin dizimi ‘syntax’ın yalnızca bir alana, dilbilime, uygulanmasıdır. Bütün diğer bilim dallarında da ‘syntax’ vardır. Öyleyse, ‘syntax’ terimini dilbilimde kullanırken alanaşan bir bakış açısıyla çok genel bir terim kullanmak daha yararlı olabilir. Bu bakış açısı, hem ‘semantics’ hem de ‘pragmatics’ terimlerinin Türkçeleştirilmesi süreci için de geçerlidir. Çünkü alanlararası çalışmaların yaygınlaştığı günümüzde, alanaşan terimlerde uzlaşma sağlamak bilimsel iletişimi kolaylaştırır. Alanaşan bir terimi, her alanın kendine göre Türkçe’ye aktarması karmaşaya ve iletişim sorunlarına yola açabilir. Örneğin, toplumbilim, ekonomi, kültür, temel bilimler, ve teknoloji dallarının incelediği konuların hepsinde ‘syntax’ mevcuttur ve temelde aynı şeyleri sorgularlar: toplumun yapısı, sınıf düzeni, kültürel konumlar, nesnelere dizinimi, bir aletin kurulum sırası, bir binanın çatılması vb. gibi.

(2) Göstergebilim, yalnızca dille sınırlı olmayıp bütün bilim dallarındaki gösterimleri (‘signification’), yani anlam oluşumlarını/ilişkilerini araştırmaktadır; öyleyse, ‘semiotics’/‘sémiotique’ teriminin karşılığı olarak daha kapsayıcı bir terimin kullanılması gerekebilir (örneğin, ‘anlambilim’). Ancak, ‘semiotics’ terimi için önerilebilecek ‘anlambilim’ teriminin, ‘semantics’ alt birimi için kullanıldığını görüyoruz; halbuki, anlam oluşumlarının/ilişkilerinin bir türünü inceleyen ‘semantics’/‘sémiotique’, ‘semiotics’ (‘göstergebilim’= ‘anlambilim’) alanının bir alt birimidir ve onun bu özelliğine uygun bir Türkçe kavramla karşılanması veya

'semantics' teriminin 'semantik' olarak kullanılması kavramsal içerik açısından daha uygun olabilir. 'Semantics' de alanaşan bir kavramdır ve bütün bilim dallarının temel konuları ve sorularıyla ilişkilidir.

(3) 'Pragmatics'/'pragmatique', yine geleneksel sınıflandırmaya bağlı kalınarak 'edimbilim' veya 'kullanımbilim' olarak Türkçe'ye aktarılmıştır, ki burada da bir temsil sorunu yaşanmaktadır. Çünkü, 'pragmatics' de anlamla ilgili olup, anlam oluşumlarının/ilişkilerinin başka bir türünü incelemektedir. Bu yüzden, onun da anlamla ilgili olduğunu çağrıştıracak bir biçimde Türkçeleştirilmesi gerekmektedir.

(4) Anlam sorunu 'semantik' olarak ele alınırken, geleneksel olarak şu soru yöneltilir: 'Gösterge' ne anlama gelir? Böylelikle, anlamın bağlamla ilişkisi kopartılır ve soyut bir anlam sorgulamasına gidilir. Fakat, gerçekte, her tür anlam oluşumu bir ilişkiyi ve iletişimi gerektirir ve bütün bunlar belirli bir bağlam içinde gerçekleşir; bağlamlar gösterge yaratabildiği gibi, göstergeler de bağlam yaratabilir (Kecskes, 2008). Dolayısıyla, anlam oluşumları/ilişkileri için temel koşul olan bağlamı denklemin dışında tutmak pek mantıklı gözüküyor. Wittgenstein'in da dediği gibi, kullanımı olmayan, yani bağlamı olmayan bir göstergenin anlamı da olamaz zaten. Bu mantıktan yola çıkılırsa, hem 'semantics' hem de 'pragmatics' alt biriminin, kullanımdaki/bağlamdaki anlamın oluşumunu/ilişkilerini inceledikleri ileri sürülebilir ve 'pragmatics' teriminin karşılığı olarak önerilen 'kullanımbilim' teriminin de 'pragmatics' kavramını doğru bir şekilde karşılamadığı iddia edilebilir. Ayrıca, 'semantics' teriminin Türkçeleştirilmesinde olduğu gibi, 'pragmatics' teriminin de 'pragmatik' olarak kullanılmasının kavramsal içerik açısından daha uygun olabileceği söylenebilir.

Sonuç olarak, dilsel göstergebilimdeki üçleme, bağlam ve anlam arasındaki sıkı ilişki sürekli akılda tutularak ve alanaşan bir bakış açısıyla yeniden Türkçeleştirilebilir ve bağlam türleri/çözümlenmeleri alanlararası çalışmaların odağına yerleştirilebilir. Bilim dalları arasındaki yatay boşlukları gidermek ve aralarında dikey bir bağ kurmak için anlamın bağlamla ayrılmaz ilişkisinden yola çıkılarak şu önermeler sıralanabilir: (a) Bağlamsız anlam olmaz; (b) Dil bilmek bağlam bilmektir; (c) Kültür bağlamların bireşimidir ve kültürlenmek/çözümlenmek bağlamları içselleştirmektir; (d) Bilgi toplamak bağlam çözmektir; ve (e) Deney yapmak bağlam kurmaktır.

ÖZGÜN BİR DİL ARAYIŞI OLARAK YAZI HEYKELLER

Ali Asgar ÇAKMAKCI

Başkent Üniversitesi Güzel Sanatlar Tasarım ve Mimarlık Fakültesi
aacakmakci@yahoo.com

Bu metinde Ali Asgar Çakmakçı'nın İlk yazı biçimlerinin anlamsal bağlarından koparılarak 3 boyutlu form- mekan içinde yorumladığı heykelerde imgesel ve kavramsal açılımlarının olanakları araştırılmıştır.

Kültürün ve düşüncenin gelişimini bize gösteren dilsel biçimlerin ve sanatın gelişmesi ile bilinç (düşünce) biçimlerinin gelişmesi açısından aralarında karşılıklı tarihsel bir etkileşim ve belirleyicilik vardır. Bu nedenle de, dilsel göstergeler, dile anlambilimsel bir yaklaşım olmaksızın, simgesel kodlara ya da plastik göstergelere dönüştürdükleri zaman, oldukları nesnelere, içerdikleri anlam ve düşünceden, onu dile getirmiş olan bireylerin toplumsal iletişimsel etkinliklerinden kopmuş olurlar. İşte bu kopuş sanat nesnelere çok anlamlılıkla kendisini daha da çok ortaya koymaktadır. Diğer yandan sanatın yönelimlerine baktığımızda, insanın dile gelmeyen, aklının ve mantığının algılayamadığı şeylere işaret ettiğide görülmektedir. Sanat içine aldığı her şeyi eleştirerek ve dönüştürerek insanın içinde saklı bulunan değerleri ortaya çıkarmaya, korumaya yönelik çabası ile dille olan bağlarını koparmıştır. Dil aynı zamanda sosyal bir varlık olarak insanın bağlı olduğu kültüre entegrasyonunu kolaylaştıran ve düşünme biçimlerini belirleyen bir sistemdir.

Plastik bir üst dil olan sanat içeriğini, kendi biçimine karşılık gelen imgeyi dilden alır; ancak belirtilmelidir ki biçimin görece bir bağımsızlığı da vardır. Bu bağımsızlık içeriğin gelişmesini, biçimle içerik arasındaki uyumun derecesine göre etkiler. Genel bir yaklaşımla denilebilir ki sanatsal biçimler daha kalıcıdır, içerik ise daha hızlı değişebilir. Bu ise sanatın kendisinin ona yüklenilen adı ve anlamı aşmasına da neden olabilir. Dolayısıyla sanatın temsiliyeti, anlamı yazılı dilin temsiliyetinden daha kalıcı ve güçlüdür denilebilir.

Dildeki, dolayısıyla yazıdaki temsiliyet ve sanat alanındaki temsiliyet arasındaki ayrım biçimin daha etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Yazının kökenini oluşturan ideogramlar, gelişmiş yazı sisteminin tersine yazıda var olmayan bir boyut özgürlüğüne sahiptirler. Bu özgürlüğünü çizgisel organizasyondan ve grafiklerden alır. Dolayısıyla daimi konuşma ihtimallerinden yoksun bir sistem içerisinde koordine edilmiş figür gruplarını ve sembollerini içerir. Sanat biçimlerinde söz konusu daimi

konuşma ihtimallerinden yoksun plastik bir dil içermesi nedeni ile iki boyutlu düzlemin egemenliği altında olan ideogramlardaki figürler ve sembollerle sanat formu arasında karşılıklı bir benzerlik kurulabilir. Fakat bu benzerlik imgesel boyutuyla farklılığı ve çok anlamlılığı ile sanatı aşkın bir boyuta taşır. Sanatsal düşünme, her şeyi kuru bir açıklama ve anlatma kalıbına sığdırmak istemi ile bir güç kurma mantığını oluşturmaya çalışan dili dışlar.

Dil (yazı) ve sanat, işleyişi bakımından farklı iki sistem oluşturur. Ussal düşünme dile, imgesel düşünme sanata işaret eder. Yaptığım heykellerle bir bakıma özünde temsil ettiği şeylerden koparılan ideogramlar ussal ve imgesel düşünme mantığının ürünleri oldukları için seçilmişlerdir . Piktogramlar ve ideogramlardaki semboller dilin ve sanatın ortak hareket ettiği bir yeri gösterir. Rineel dil sistemi ile sanat ,başlangıçtaki anlaşmalarını bozmuşlardır. Çünkü, dil artık temsil ettiği şeylerin özü ile bağlarını koparmış ve onlardan uzaklaşmıştır. Bu anlamda seçilen farklı kültürlerin ideogramları ve piktogramları, heykel plastiğinin kendi dili ile yeniden yorumlanarak, dilin form üzerine olan egemenliği ortadan kaldırılmaya çalışılmış, anlamı da onlardan sökülüp alınmıştır. Bu ideogramlardan yola çıkılarak oluşturulmaya çalışılan imgelerle, kendisi için varolan, temsil etmeyen biçimlere dönüştürülmeye çalışılmıştır. Yüzeyden koparılan bu semboller üç boyutlu biçimlere dönüştürülerek okuyan değil gören bir izleyici oluşturması amaçlanmıştır. Biçimle aktarılmak istenenle, sesle anlatılmak istenen arasındaki alet kullanımında elin rolü ile sözlü dilin yaratma aracı olan dilin rolü arasında da bir ayrım yaratılmak istenmiştir. bu ayrım aynı zamanda öznel bir dil olması bağlamında heykel biçimleri oluşturulmuştur.

Bu çalışmalarda, ilk yazı biçimlerini oluşturan piktogramlar ve ideogramlardaki sembollerin, yüzeyde varolan çizgisel yapısını, üç boyutlu biçimlerle, metamorfoza uğratılmasının olanakları araştırılmıştır. İlk yazı, semboller bünyesinde sanatsal biçimleri de taşıdığı için ilk insanın dil arayışının ve kendisini, çevresini algılayışının biçimleridir. Semboller, sanatın yazıya dönüşmesinde, yazının da sanatın gelişmesine ve evrimleşmesine neden olmuştur. Bu bağlamda her iki mantığı da bünyesinde barındırmaktadır. Temsil ettikleri şeyler nedeniyle sanatsal biçimler ve ideogramlardaki semboller aynı paralelde buluşmuşlardır. Sembollerin üç boyutun içine çekilmesiyle dilin çizgisel ve mantıksal yapısına müdahale de bulunurken araçlarını yine dilden almıştır. Bu müdahaleyi yaparken sanatın araçları arasında yer alan duyumsal ve imgesel yönelimleri ile de dili dışlamıştır. Yüzeyin egemenliği altında olan ideogramlardaki semboller bir mekan içine çekilerek çok boyutlu bir okuma mantığı ile dilin çizgisel

sınırları aşılmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda okunabilir dilin zaman boyutu içinde ifade ettiği şeyleri suskunlaştırarak mekanda sözü edilen biçimlere dönüşmüşlerdir. Yapılan çalışmalarda çıkış noktası olarak seçilen farklı kültürlerle ait olan ideogram sembolleriyle imgelerle kavramlarla özgün bir dil arayışının biçimleri oluşturulmaya çalışılmıştır.

FELSEFİ SÖYLEM VE ANLAM

Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN
Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
betulc@maltepe.edu.tr

Filozof, felsefi söylemden neyi anlarsa anlansın, sürekli olarak anlamla uğraşandır. Her felsefi söylem, anlamı açık kılmaya, anlamı anlamaya çalışır. Her düşünen, konuşan, yazan, kısaca eyleyen ya anlam yaratır/üretir ya da üretilmiş/yaratılmış anlamları şu ya da bu şekilde anlama yoluyla yeniden üretir. Ancak bu edimleri gerçekleştirenlerin içinde yalnızca filozof “anlamın anlamı”nın peşine düşer, “anlamı anlamaya” çalışır. “Anlam nedir?”, “Anlam nerededir?” türünden temel sorular, felsefenin asıl uğraş alanını, filozofun da asıl gündemini oluşturur.

Bu çalışmada Teo Grünberg’in, üç bölümden oluşan *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* başlıklı yapıtında vardığı sonuçlar üzerinde durularak, filozofun “dışdünya-düşünme-dil” ilişkilerini anlam üzerinden nasıl kurduğunu gösterilmeye çalışılacaktır.

ARİSTOTELES’İN DİYALEKTİĞİNİN İKİNCİ KULLANIMI: TANIM VE ANLAM ÇOKLUĞUNUN AŞILMASI SORUNU

Yrd. Doç. Dr. Engin DELİCE
Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü
edelice@omu.edu.tr

Yargı veren ve verdiği yargıya göre dünyayı tanımlayan; bu tanıma uygun olarak onu sınıflandıran ve sonunda, akılla böyle bakılması gerektiğini buyuran bir teorik yaklaşımın bütün bu rasyonelleştirmeyi nasıl olanaklı kıldığını kavrama işi, uslamlanmanın geçerlilik koşullarının görülmesi ile başlayacaktır. Usamlamanın geçerlilik koşulları, anlamın olanaklılığını verdiği için, bu ‘görme’ iki noktada anlam sorununu içermektedir: 1-

Uslamlamayı, kendi öğeleri ile gerçekliğin öğeleri arasındaki ilişkinin tarzı açısından kavramak (burada anlam, bir hakikat sorunudur ki, uslamlamanın geçerliliğinin denetlenmesi, ontolojik bir soruşturmayı gereksinir). 2-Uslamlamayı, dilin kendi öğeleri arasındaki bağ aracılığı ile kavramak (burada anlam, mantıksal tutarlılık olarak bir doğruluk sorunudur ki, uslamlamanın geçerliliğinin denetlenmesi mantıksal epistemolojik bir soruşturmayı gerektirmektedir). Anlamı bu iki bakış açısından hareketle görmek, onu bir gerçeklik sorunu olarak çözmek olduğu kadar, onu kavramada üçüncü dereceye taşımak demektir Öyleyse, uslamlamanın geçerliliğinin koşulu, anlamın da koşuludur. Tanım ve çok anlamlılıkların neden olduğu gibi, dil ve dil dışı yapılanmalar aracılığı ile bilincin gerçeklikle ilişkisinin koşullarının ihlal edilmesi, uslamlamada hakikati olduğu kadar, bütün anlamları da olanaksızlaştıracaktır. Dilin kullanım anlamındaki belirsizlikler, iletişimde krizi derinleştirerek, sonunda “konuşulmayan konusunda susma” buyruğu ile sonuçlanır. Aristotelesçi diyalektik tam da bu noktada önemli bir işlevi yüklenmektedir. Aristoteles uslamlamalardaki tutarsızlıkları, tasımsal tanıtlamalarda safsatmaları, diyaloglardaki anlaşmazlıkları, bilimsel argümanlardaki gerçekliğe ilişkin yanlışlıkları, retorikteki aldatmaları, etik kurallardaki belirsizlikleri sözcüklerin kullanımındaki anlam çokluklarından ve onların belirsizliklerinden kaynaklı olduğunu varsayarak, önlem olarak diyalektiğe metodik bir işlevsellik kazandırır. O, fizik ya da metafizikte olduğu gibi, etik ya da hukuk konularında kesin tanım ve anlamlar aracılığıyla uslamlamada bulunmanın koşullarını diyalektik ile sağlamaya çalışır. Onun bu yöndeki tartışmaları için *Etik*, *Retorik* ve *Topikler*'deki tartışmaları kaynak olarak ele alınabilir.

ANLAMINI KAYBEDEN SOSYAL BİLİMLER

Dr. Gökhan Yavuz DEMİR
Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü
gokhanyavuzd@gmail.com

“Anlaşılabilen varlık dildir” (Sein dass verstanden werden kann, ist Sprache), Gadamer’in en provakatif tezlerinden biridir. Anlam dildedir. Anlam sadece dile aittir ve anlaşılın şey daima dildir. Max Weber ise sosyal bilimlerin inceleme nesnesini “anlamlı/amaçlı eylem” (sinnhaft orientiertes Verhalten) olarak belirlemiştir. Eyleme kimliğini armağan eden şey amaçtır; amaçsız bir eylem olamaz. Eylemin amacı ise, eylemin anlamı, yani eylemin sonunda ulaşılan veya ulaşılmaması arzulan değerdir.

Sosyal fenomenler, soyut anlam yapıları değildir. “Sosyal” olan topluma ilişkin, topluma özgü olandır. Fakat toplum nedir? Toplum, on dokuzuncu yüzyılın keşfidir. Sosyologlar “toplum” kavramını “sosyal” ilişkilere, daha açık bir ifadeyle bireyler, aktörler, failer, kurumlar arası ilişkilere atıfta bulunmak amacıyla kullanırlar. Söz konusu ilişkiler hiçbir biçimde “nötr,” “saf” ilişkiler, “ilişkiler” olarak ilişkiler değil; daima “hiyerarşik” ilişkilerdir. Demek ki toplum, insanlar, kurumlar vb. somut olduğu halde somut değildir; ilişkiler soyuttur ve yine de vardır. “Sosyal” kavramı karşılıklı etkileşime, karşılıklı ilişkiler ve mütakabiliyete atıfta bulunur. Berger’in verdiği örneği kullanmak gerekirse, sokağın köşesinde laflayan iki kişi, bir “toplum” teşkil etmez, fakat aralarında vuku bulan şey kesinlikle “sosyal”dır. “Toplum” bu tür “sosyal” olaylar kompleksinden meydana gelir. Anlamlar, beklentiler ve müşterek yönelimden kaynaklanan davranış ağı sosyolojik analizin materyalidir.

Fakat, “sosyal”e ilişkin Berger’in ortaya koyduğu görüş kuşkuyla karşılanabilir. Toplum, yani sosyal olan, toplumu toplum yapan unsurlar (sınıflar, bireyler, gruplar, kurumlar, sosyal yapılar) arasındaki ilişkilere. Unsurlar somut, ilişkiler soyuttur. Bu ilişkiler toplumun dilidir ve “dil” olarak toplumu oluşturur. Çünkü ilişkinin olduğu her yerde diyalog (rekabet, çatışma, uzlaşma, savaş vb.) vardır; ve her diyalog dildir. En az iki kişinin olduğu her yerde toplum, yani “sosyal” olan vardır. Diyalogdan yola çıkarak, aslında tek kişinin olduğu her yerde de toplum olduğunu söyleyebiliriz, çünkü insan kendisiyle de konuşan bir varlıktır; kendimizle ilişkimiz, başka benlerimizle, kimliklerimizle ilişkimizdir. İnsan Descartes’ın öznesi gibi saydam değildir. İnsan tekil değil, çoğuldur; tek kişi değil çok kişidir. Bu yüzden sosyal olan insanî, insanî olan sosyaldır.

O vakit, insanı anlamak insanın dilini anlamak; toplumu anlamak toplumun dilini anlamak; sosyal olanı anlamak sosyal olanın dilini anlamak demektir. Özeldir sosyolojiye, genelde sosyal bilimlere anlamını veren sosyal olanın anlamını kavrama çabasıdır. Ricoeur, tam da bu yüzden “anamlı eylemi metin olarak okumak”tan bahseder. Sosyal olan anlamlı olansa ve anlaşılabilir şey daima dilse, sosyal bilimlerin dil ile ilişkisine yakından bakmak gerekir. Bu noktada, sosyal olanın anlamını, yani dilini anlamaya talip sosyolojinin ve hatta sosyal bilimlerin dil ile ilişkisinin problemleri olduğunu söyleyebiliriz.

“Anlamını kaybeden sosyal bilimler” ile “anlamını arayan sosyal bilimler” arasında bir ayırım çok da kaba olmaz. Charles Taylor, dilin doğasına ilişkin tartışmaları iki büyük tip teoriye yerleştirir: “çerçeveleyici” teoriler (enframing theory) ve “teşkil/tesis edici” teoriler (constitutive theory).

Taylor, “çerçeveleyici” teorilerle dile atf yapılmaksızın tanımlanan insan hayatı, davranışı, amaçları veya zihin faaliyeti resminin çerçevesi içinde dili anlamaya çalışan teorileri kastediyor. Bu teorilerde dil bu çerçeve içinde zuhur eden ve yine bu çerçeve içinde bazı fonksiyonları icra eden bir şey olarak görülür; fakat söz konusu çerçevenin kendisi dilden önce gelir veya en azından dilden bağımsız karakterize edilebilir.

“Teşkil/tesis edici” teori ise, sözü edilen ilk teorinin anti-tezidir. Bu teori bize yeni amaçları, yeni davranış seviyelerini, yeni anlamları mümkün kılan dil olmaksızın insan hayatının kavranamayacağı bir dil resmi sunar. Buna göre, dil çerçevelenemez. Aksine, dil çerçevelerin çerçevesidir.

Sosyolojinin ve sosyal bilimlerin dile bakışı, “çerçeveleyici” teoriler içine çok rahat yerleştirilebilir. Bunun için bakılması gereken ilk yer “giriş” kitaplarıdır. Sosyolojinin dilini sosyolojiye yeni başlayanlara öğretmek için yazılan “Sosyolojiye Giriş” kitaplarında, dile ayrılan bölümlere bakarak, sosyal bilimlerin anlamı ıskalayarak kendi anlamını nasıl kaybettiğini anlayabiliriz. Bu kitapların, istisnasız ortak özelliği, dili kültür veya iletişim başlığının altına bir alt-başlık olarak yerleştirmesidir. Bu tavır, tam da Taylor’ın bahsettiği gibi, dili kültürün veya iletişimin bir unsuru, ikincil bir unsur olarak kavramaya ve kavratmaya çalışır.

Sosyoloji, dili daima kültürün veya iletişimin bir unsuru olarak anlar. Sosyolojinin bu tavrı, dili bir zeyl veya bir çerçeve olarak ele alır. Bu da dilin kendi gerçekliğini ortadan kaldırır. Çünkü, dili kültürün veya iletişimin bir unsuru, ikincil bir unsur olarak kavramaya çalışmak, dilin aslı bir unsur, bütün çerçevelerin çerçevesi ve Humboldtçu anlamda *energia* olduğunu görmezlikten gelmek demektir. Oysa, sosyal olan, toplumu toplum yapan unsurlar arasındaki ilişkilerdir ve bu ilişkilerin dili toplumun dilidir ve “dil” olarak toplumu oluşturur. Dil toplumun, kültürün ve iletişimin unsuru değildir. Bilâkis toplum, kültür ve iletişim dildir. İnsanî olan her şey dilde mümkündür. *Energia* olarak dilin aslı unsur olduğunu görmemek, insanî olanı ıskalamak demektir; ve bu da başlıca gayesi sosyal, yani insanî olanı anlamak olan bir disiplini hedefinden uzağa düşürecektir.

Bu anglosakson düşünce geleneğinin sosyal bilimler üzerindeki egemenliğinden kaynaklanır. Bize olgularla ilgilenmemiz söylenir. Evet, olgular kesindir çünkü. Oysa anlam daima belirsizdir. Dilden bağımsız, çıplak olgular yoktur. Bu yüzden, Heidegger’in belirttiği gibi, yalnızca insan bir şeyi bir şey *olarak* kavrar. Bir şeyi bir şey *olarak* kavramak, şeylerin tarihselliğine, yani bizden önce dilde adlandırıldıklarına işaret eder. Bu yüzden, şeyleri daima *olarak* anlarız. Çünkü insan dilden ayrılamaz. İnsan dildir. Hem insan hem de dil canlıdır ve canlı oldukları ölçüde belirsiz

ve açık uçludurlar. Vazgeçmemiz gereken şey, dili olguları ve düşünceleri nakleden bir araç konumuna indirgemek, dili olgulara ve düşüncelere bir zeyl olarak görmek, ve sosyal bilimlerde kesinlik arayışını bir cop gibi kullanmaktır.

Dil belirsizdir. Dil araç olarak değil, doğası gereği belirsizdir. Dil belirsizliğin şiiridir. Ve bu şiire kulak vermek, insanî olana kulak vermektir. Toplumu toplum yapan dil belirsizse, onu bir metin gibi okumak ve yorumlamak, sosyal bilimcilerin en temel görevidir. Başka türlü, dillerini ve metaforlarını anlamadan insanları anlamaktan hangi hakla bahsedebiliriz!

Bu bildirinin amacı, sosyal bilimlerin anlamı ıskaladığını ve egemen paradigmanın aksine kendisini anlamlı kılan “anlam”ı ilgi alanına yeniden alması gerektiğini vurgulamaktır.

VARLIĞIN YARILMA ZAMANI: PARALAKS ANLAMIN POLİTİK KURULUMU

Öğr. Gör. Ersin Vedat ELGÜR
Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü
ersinvedat@gmail.com

*“açlık açlıktır ancak çatal ve bıçak
kullanılarak yenilen pişmiş etle doyurulmuş
açlıkla, el ve turnak yardımıyla yenilen çiğ
etin giderdiği açlık farklı şeylerdir.”
(Marx,1977,92)*

Marx ne yalnızca bir felsefeci, ne yalnızca bir sosyolog ne de **yalnızca** bir iktisatçıdır ama yalnızca bir siyasetçidir. Çünkü siyaset bütün diğer kuramsal ya da pratik disiplinlerin varolma zeminidir, Aristoteles’e gönderme yaparak söylersek *prote-philosophiadır*. Aristoteles *Metafizik*’te ontolojiyi felsefenin temel disiplini olarak konumlandırmaya çabalarken elbette nesnemize yöneldiğimiz her anda varolanın özgül koşullarını göz önünde almamız gerektiği uyarısını yapmaktadır, lakin bu uyarıyı da önceleyen daha köklü bir ontolojik tavır özgül koşulların üzerinde raksettiği ve varlığa varlık olmak bakımından ait olan bir *ilk felsefeyi* de bize önermektedir. Aristoteles’in bu önerisini kabul eden Marx sınıflı toplumların varolma zemininde artık varolanın belirlenimlerinin siyasal olandan ayrı düşünülmemeyeceğini ifade eder ve sınıflı toplumların özgül koşullarını çıkarmak üzere yönetsel bir çabayı bütün çalışmalarının önceleyeni olarak sunar.

Politikanın, bütün disiplinlerin önceleyeni olarak ifade edilmesi Marx'ın bir tercihi değildir; Marx realiteye her bakışında bu durumu sadece görür ve tespit eder; Marx'ın ölümünden yaklaşık dört ay sonra doğan Kafka'nın da aynı çağın tınıyla tespit ettiği gibi: “*Bir elmanın birbirinden farklı görünüşleri olabilir: Masanın üstündeki elmayı bir an olsun görebilmek için boynunu uzatan çocuğun görüşü ve bir de, elmayı alıp yanındaki arkadaşına rahatça veren evin efendisinin görüşü*”. İşte varolanların tözsel bir tanımdan kaçışı ya da onların sıradan varoluşlarının bile **perspektiften** kaçamadığı bu durum Marx tarafından hangi felsefeye (ya da sosyoloji, psikoloji, iktisat ve diğer bütün toplumsal disiplinlerce yapılan) tespitlerin doğru ya da doğru olmadığı yargısının ancak ve ancak **toplumsal yapıdaki iktidar ile varlığa dair bilgi arasındaki tarihsel ilişkiyi** göz önüne alarak verilmesi gerekliliği olarak ifade edilir.

Bu durum bizi hemen epistemoloji içinde bilginin ‘şimdi ve burada’ ele geçirilme olarak değil de tarih içinde üretim olarak kavrandığı yeni bir (Althusser'in kullandığı anlamda) sorunsal içine gönderir. Bu dolayısıyla anlamın kendisi de bulunan değil üretilen bir şey haline gelir. Bilginin ve anlamın üretimi düşüncesi felsefe tarihi içinde ilk olarak özellikle iki düşünürün metinlerinde, iki farklı tarzda ortaya çıkar: Hegel ve Marx. Hegel’de bu üretim bilginin ve varlığın mutlağa doğru olan yolculuğunda tarihsel bir üretim olarak ortaya çıkarken Marx’ta sınıflı toplumların perspektifli bilgisinin politik alanda bir hegemonya olarak üretilmesi söz konusu olur. Marx Varlığın anlamını ezilenlerden yana bir perspektifle politik alanın söylem ve eylem gücü olarak üretme amacındadır. Güncelleştirilmiş bir örnek vermek gerekirse enerji kaynaklarının özelleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan durum bir yandan özel mülkiyet üzerinden yasallık statüsünde üretilen bir bilgiyi karşımıza çıkarır ve ‘meşru’ bir statü içinde *hak* mülkiyet sahibinin tasarrufundadır. Diğer yandan devletin varlık koşulu olarak *yurttaşın* sosyal mücadeleler içinde üretmiş olduğu *yurttaşlık haklarından* türeyen bir enerji hakkı da söz konusudur ve varolduğu coğrafyanın doğal kaynakları üzerindeki tasarruf yetkisi kamuya aittir; dolayısıyla *yurttaş* enerji hakkından mahrum bırakılmaz ve onun bir müşterisi haline getirilemez. Bu iki durumda da ortada bir **bilgi** söz konusudur ve ikisi de belirli bir anlam dünyasının bütünselliği içinde çeşitli ilişkililikler ağı içinde temellendirilebilir. Ve bu iki boyut bildiğimiz *klasik diyalektik* işleyiş içinde birbirleri ile dolayım girip aşılamayacak bir yarığı ve ayrımlaşmayı bize gösterir. Ayrım kesindir ve politik gelişim (özellikle bu konu içinde ekoloji sorunu bağlamında) içinde karşıtlık mutlaktır. Söylem ve eylem alanının hükümlerini ele geçirme ancak iki anlam dünyasından birinin yengisinde kendini varlığa dayatır ve tekrar söylem pratikleri üzerinden meşruluğunu üretebilir.

Bu diyalektik bir dolayımından geçememe durumunu Zizek **Paralaks** kavramı ile karşılıyor. Paralaks; gözlem konumundaki değişikliklerle ortaya çıkan nesnedeki yer değiştirme olarak tanımlanabilir; aralarında tarafsız ortak bir zemine imkan vermeyen yakından bağlantılı iki perspektifin karşı karşıya gelmesidir; “ilk bakışta bu tür bir paralaks yarıklı fikri bir tür Hegel’den alınmış Kantçı intikam olarak görülebilir; paralaks, iki düzey arasında ortak bir dil, paylaşılan bir zemin olmaması sebebiyle, diyalektik olarak daha yüce bir senteze “dolayım lanamayacak / ortadan kaldırılamayacak” temel çatışkının yeni bir ismi” dir (Zizek, 2008:4). Ama Zizek’in yapmak istediği iş hiç de bu ayrıklığı olduğu gibi bırakıp, bu çatışıklardan herhangi birinin tarafında politik bir zemin önermek değildir. O tam da aksine paralaksın diyalektiğe indirgenemez olduğuna karşı çıkararak buradaki gerilimin materyalist bir diyalektiği de rehabilite edeceğini göstermek istemektedir. Fakat Zizek bu tartışmayı tam olarak sonuçlandırmaz. Paralaksın yarattığı anlam dünyaları içinde bilgi üretimine dair yeni bir diyalektik tartışmasını tamamlayan isim ise bu noktada Bertell Ollman olarak ortaya çıkar. *Diyalektiğin Dansı: Marx’ın Yönteminde Adımlar* adlı kitabında Ollman anlamın –ezilenlerden yana- yeniden üretilmesinde ve politik bir güç olarak örgütlenmesinde diyalektiği verimli bir metodoloji olarak kullanır.

Bizimde sunumunu yapacağımız metinde varmak istediğimiz amaç anlamın esas olarak dil ve bilgi bağlamında üretilmediği, dil ve bilginin ancak bu üretim sürecinin birer dolayımı olduğu esas olarak anlamın varlığın siyasal ayrımlarında *bilinçli* bir şekilde üretildiği ve manipüle edici bir söylem olarak ortaya çıktığını gösterebilmektir. Bu gösterme süreci Aristoteles, Hegel, Marx, Ollman ve Zizek üzerinden geçen bir tartışma bağlamı içinde ele alınacaktır.

Kaynakça:

- Aristoteles**, *Metafizik*, (çev: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996
- Marx**, Karl, *Theories of Surplus value, Part 3*, Translated by Jack Cohen and S.W. Ryzanskaya, Moscow: Progress Publishers, 1971
- Marx**, Karl. “Theses on Feuerbach”. *Collected Works* c. 5, New York, 1976,
- Marx**, Karl. *Grundrisse*, Middlesex, London, 1977,
- Marx**, Karl, *Grundrisse*, (çev. Sevan Nişanyan), İstanbul, Birikim Yayınları, 1979
- Marx**, Karl. *Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, (Çev. Kenan Somer), Ankara, Sol Yayınları, 1997
- Ollman**, Bertell, *Diyalektiğin Dansı: Marx’ın Yönteminde Adımlar*, (çev: Cenk Saraçoğlu), İstanbul, Yordam Kitap, 2006
- Zizek**, Slavoj, *Gıdıklanan Özne; Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, Epos yayınları, (çev: Şamil Can), Ankara, 2003
- Zizek**, Slavoj, *Paralaks*, Encore yayınları, (çev: Sabri Gürses), İstanbul, 2008

ARİSTOTELES'İN ANLAM KURAMI YA DA DE INTERPRETATIONE ÜZERİNE

Doç. Dr. Hatice Nur ERKIZAN
Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü
hnerkizan@yahoo.com

Genel olarak Aristoteles'in mantık üzerine olan çalışmaları arasında gösterilen *De Interpretatione* Aristoteles'in *Peri Hermeneias* adlı yapıtının Latince çevirisidir. Fakat yapıtın adının çevirisi bile önemli bir tartışma konusudur ve bu tartışma onun İngilizce'ye nasıl çevrilmesi gerektiği konusunda bugün de devam etmektedir. Gerek *De Interpretatione* ve gerekse *On Interpretation Peri Hermeneias*'ın çok "geniş" bir çevirisidir. Bununla birlikte, Antik dönemde ve Orta Çağ'da yukarıdaki başlık çalışmanın ele aldığı konuları ifade etmesi bakımından doğru olarak kabul edildi. Ve bugün de genel olarak söz konusu yapıtın dile getirmelerin/ifadelerin yapısına yönelik bir inceleme olduğu kabul edilir. Bu bakımdan o, *Kategoriler* ve *Prior Analitik* ile yakından bağlantılıdır. Bu düşünceyi benimseyenler "yorumu" önerme ile sınırlandırır. Böylece *hermeneia* ile önerme birbirine eşit olur; çünkü önerme ruhtaki (*psykhe*) bilgileri (*hermeneuon*) yorumlar. Pacius buradan hareketle, yorumun uzlaşimsal olarak bir şeyi dile getirmenin zihnin deneyimlerinden başka bir şey olmadığını ifade eder. Ancak, Whitaker bu geleneksel kavrayışa karşı çıkarak *hermeneia* teriminin genel olarak herhangi bir dilsel ifadeyi kapsadığını ve hatta hayvanlar arasındaki iletişimi de içine aldığı iddia eder. Dolayısıyla; ona göre, *hermeneia*'nın karşılığı "ifade etme" (*expression*) veya dil (*language*) bile olabilir; örneğin Aristoteles tüm kuşların "ifadelere" sahip olduğunu söyler. Ancak, konuşma diğer tüm ifade biçimlerinden ayrılır; çünkü onun temelinde sözcükler vardır. O nedenle, *De Interpretatione* "Dil Üzerine" anlamına bile gelebilir.

Aristoteles *De Interpretatione 16a*'da önce ad ve yüklemi tanımlamaya sonra da değillemenin, evetlemenin, önermenin ve cümlelerin ne anlama geldiğini araştırmaya yönelir. Aristoteles'e göre, konuşulan söz/konuşma ruh'taki oluşumların/etkilenmelerin sembolleri veya işaretleridir. Yazılı sözcükler ise konuşulan sözcüklerin işaretleridir. Ne konuşma ve ne de yazma tüm insanlar için aynıdır. Fakat aynı imler için ruhtaki etkilenmeler herkes için aynıdır; çünkü tasarımları aynı olanların objeleri de aynı olacaktır. Aristoteles tarafından *16a 3-8 (De Interpretatione)* satırları arasında ifade edilen bu düşünceler Kretzman tarafından semantik tarihinin en etkili "metni" olarak kabul edilir. Ona göre, Aristoteles burada "anlamı"

en açık ve en doğrudan bir biçimde tanımlar.

De Interpretatione 16a 3-8 Aristoteles'in anlam kuramının ifade edildiği esas metin olarak görülmesi bugün de geçerliliğini korur görünmektedir. İlgili çalışmanın ilk bölümünün merkezinde Aristoteles'in semantik kuramı veya dil felsefesi yer alır. Dolayısıyla; anlamın ne olduğu hiç kuşkusuz sorgulamanın merkezindedir. Ancak benim yaklaşımım ilgili çalışmayı bütünsel bir kavrayışla ele almaktır, çünkü; anlamın Aristoteles'in felsefesindeki yerini açık kılmak son derece önemli olmakla birlikte onu Aristoteles'in epistemolojisinden ve ontolojisinden bağımsız olarak ele almak pek de olanaklı görünmemektedir.

Şimdi; Aristoteles'in anlam kuramı modern anlam kuramıyla örtüşür mü? Yukarıdaki satırlarda anlam üzerine ifade edilen düşünceler zor, şaşırtıcı ve karışık görünmektedir. Birinci sorun; bir anlamlı ses ve içsel durum (*state of psyche*) arasındaki ilişki dolayımında; ikinci sorun ise; içsel durum ile durumun dışsal obje ile ilişkisi dolayımında kendisini gösterir. Şimdi; *içsel durum* nedir? O anlamı mı ifade eder, psikolojik bir duruma mı karşılık gelir; yoksa o bir imge (*phantasia*) midir? Bu sorular Aristoteles'in anlam üzerine olan düşüncelerini üçlü bir analiz ışığında ele almayı gerektirir ki bunlar sırasıyla: a) sözcüklerin doğası ve sözcük ile zihinsel durumlar arasındaki ilişki b) anlamın objesi c) benzerlik üzerinden kurulan zihinsel durum ve obje arasındaki ilişki. Ancak bu çalışmada özellikle sözcüklerin doğası ve zihinsel durumlar arasındaki ilişki üzerinde esas olarak durulacaktır. Bu ise hiç kuşkusuz semantik, mantıksal ve epistemolojik soruları ele almayı gerektirir.

GÖSTERGEBİLİM VE SİNEMA SANATI BAĞLAMINDA BOURDIEU'CU BEĞENİ YARGILARI AÇISINDAN İKLİMLER FİLMİNİN GÖSTERGEBİLİMSEL ANALİZİ

Yrd. Doç. Dr. E. Gülbuğ EROL
Beykent Üniversitesi İletişim ve Tasarım Bölümü
egerol@beykent.edu.tr

Sanayi toplumuna geçişle birlikte iletişim bilimi terminolojisinde yer alan terimiyle kitle insanına ve meta üretimine geçiş, kitle iletişiminin hızla gelişmesi modern toplumu yaratmıştır. Modern toplum yalnız insan etkinliğini tüketimle çevreleyen kar anlayışıyla değil, aynı zamanda kitlesel coşkunkluklar aracılığıyla bilimin, sanatın ve siyasetin bir tür vitrin içinde sergilendiği gösteri anlayışıyla kişiliği nesnelleştirmektedir. Modern

endüstriye dayanan toplum raslantısal veya yüzeysel olarak gösterisel değil, gösteri yanlısıdır. Dünyanın gitgide bir gösteriye dönüşmesi görüntülerin çoğalmasının doğal bir sonucudur. Görüntüler, iletiler kesintiye uğramadan birbirini izlemelidir. Sessizliğe zaman yoktur. Çağdaş kültür teorisi, küresel mekanın afallatıcı özelliğini inceleyerek bunun temelinde küresel görüntü mekanının etkisinin önemini vurgular. İmajın hüküm sürdüğü bir dünyadan, gerçekliğin görüntünün soluk yansımından ibaret hale geldiği bir “görüntü medeniyeti”nden bahsedilmektedir. İnsanoğlunun değerleri, değer yargıları kontrol altına alınırken aynı zamanda insanoğlunun içinde kendini hiçbir yerde konumlandıramayacağı bir kültür ortaya atılmıştır. Görüntü toplumunda birey, sadece bir ekrandır; bütün etki ağlarının bir araya geldiği bir merkezdir. Görsel ve işitsel coğrafyalar bundan böyle tek bir ulus-pazar haline dönüştürülmüş ve yeni medya düzeni küresel bir düzen haline getirilmiştir. Yeni multi-medya sadece kablolu televizyon yayını değil, radyo, sinema, roman, afiş, iletişim hizmetleri, bilgisayar oyunları ve yazılımları, ev bankacılığı ve alışveriş, video, CD, VCD ve diğer etkileşimli hizmetleri de temin etmektedir. Amaç bilgi ve iletişim otoyolları geliştirip kitlesel medyanın ötesine geçmek, kişiselleştirilmiş medya ve bireysel seçim çağını başlatmaktır.

Bourdieu, habitus adını verdiği ve estetik ifadelerle sahip olan gündelik yaşam pratiklerinin ve kültürel ürünlerin tüketiminin, kullanımının beğeni yargılarını belirlediğini; habitusun yaşam tarzını, kültürel kimliği ve alışkanlıkları değiştirdiğini, ürettiğini ifade etmektedir. Gündelik yaşam pratikleri veya habituslar haz kavramının açığa vurduğu üretici ve dağıtıcı öğeleridir. Bu nedenle habitus beğeni yargılarının oluşumunda belirleyici rol oynamaktadır. Bourdieu, popüler beğeni ve haz kavramlarını iletişim araçlarının hızla dağıtarak yaygınlaştırdığı global kültürün bir yansıması olarak değerlendirmektedir. İletişim araçları öz ve biçim ilişkisini alt-üst ederek izleyiciler üzerinde görüntüye dayanan sahte bilinçler oluşturmaktadır.

Sinema bu kolektif imajın üretilmesinde, şekillendirilmesinde ve yeniden üretilmesinde rol oynayan çok önemli bir araçtır. Sinema filmleri hangi ad ve biçim altında olursa olsun tasarlanmış olarak gerçek hayatın izlerini taşımakta, dolayısıyla kişiler ve yaşam biçimleri temsil edilmektedir. Bu çalışma Türk sinemasının tasarladığı imgelerdeki üçüncü boyut tasarımının kültürel arka planını irdeleyerek; tasarıma dayanan bu anlatı ortamı “görsel iletişim tasarım” kapsamında göstergibilimsel ve içerik analizi yöntemleri kullanarak sinemanın bir araç olarak söyleminin nasıl okunması gerektiği konusuna bir açılım getirmeye çalışacaktır. İkinci olarak, bu çalışma, filmlerden yayılan kültürel iletişim biçimleri farklı kimlikleri ve yaşam

tarzlarını beslediği için toplumsal eleştiriyi de zorunlu kılmaktadır. Çalışma, sanatsal ürün ile kültürel arka plan arasındaki ilişkiler üzerine odaklanan bir perspektif üzerine kurgulanmıştır. Bu perspektife göre filmler, söylemlerini kültürel epistemeye dayanarak sinemasal anlatılar biçiminde aktaran ve ve bu anlamda toplumsal gerçekliği inşa eden kültürel temsiller sisteminin bir parçası olarak toplumsal yaşamı düşünömsel olarak yeniden üretip yansıtmaktadırlar.

Görselliğin yoğun biçimde yaşandığı bu çağda kısa veya uzun metrajlı, belgesel veya kurmaca sinema salt bir iletişim biçimi değil, aynı zamanda kültürel, sosyal, tarihsel bir olgu olarak bireyler arasındaki sembol ve fikir üretimi sağlayan bir alandır. Bu anlamda sinema, yarattığı ve kamuoyuna sunduğu değerlerini canlı ve cansız çeşitli imgeler aracılığıyla yansıtır. Bu imgeleri okumak bazında göstergebilim oldukça önemli bir bilim dalı haline gelmiştir.

Bu bağlamda Göstergebilim, insanların bildikleri tüm iletişim biçimlerini kullanarak nasıl iletişim kurduklarını inceleyen bir bilim dalıdır. Göstergebilimde iletişim olgusu bir insandan öteki insana aktarılan enformasyon olarak ele alınır. Ancak aktarılan enformasyon tat alma, koku alma, dokunma, görme, duyma ve ses çıkartma gibi bir kısım veya bütün iletişim biçimlerinin kullanılmasıyla ortaya çıkan anlamın bir karışımı, bir bütünü olarak görülür. Çok basit bir şekilde kişi konuşuyor, jest yapıyor, belirli bir mimiği kullanıyor veya başka birine dokunuyor olabilir. Yukarıda sayılanları tek tek veya hepsini bir arada inceleyen göstergebilim bu yolla eylemin tamamını anlamaya çalışır. Bu sebeple, göstergebilimin nesnesi, bir topluluğun iletişim kurmak için kullandıkları sistematik ve basmakalıp değişik vücutsal aktivite örüntülerini analiz etmek, benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya çıkartmaktır. Sinemada anlam mekanizmalarının nasıl oluştuğu ve seyirci tarafından nasıl anlamlandırıldığı sorusunu, perdenin önünde ve arkasında oluşan süreçlerle birlikte çözümlenmek gerekmektedir.

Seyirci görme, işitme gibi fiziksel algısı ile perde üzerindeki görüntüleri görüp, işitir. Ancak gördüklerini kavramaya yarayan zihinsel mekanizma nasıl işlemekte, seyirci film ile nasıl bütünleşmektedir? Bunda göstergebilimin ne kadar katkısı olabilir?

Ve bu bağlamda öğrenciyi de içine alabilecek çağdaş sanat projelerinin günümüz sanat eğitimi açısından ne kadar faydalı olabilir?

Anahtar Sözcükler: Türk sineması, kültürel episteme, ikonografi, görsel kimlik, görsel kod, Bourdieu'cü beğeni yargısı.

FREGE’NİN ANLAM KURAMININ KÖKENLERİ

Doç. Dr. Bülent GÖZKÂN
Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
bgozkan@yeditepe.edu.tr

Bu konuşma, anlam meselesine yaklaşıma Frege’nin getirdiği yeni anlayışın, yani ‘anlam’ ve ‘gönderme’ arasında yaptığı ünlü ayrımın, bir yandan, onun aritmetiğin temelleri hakkında yaptığı araştırmalardan ne şekilde türediğini ele almakta, bir yandan da Frege’nin kuramının Kant’ın Transandantal Felsefesinden ve özelde yargı anlayışından devraldığı mirasa işaret etmektedir.

Frege için mantık, doğruluğun ne olduğunun açığa çıkması ve doğruluğun yasaları aracılığıyla hakikatin örtüsünün açılmasıdır ki, aslında bu son ifade kendisinden önceki pek çok düşünürde atfen de kullanılabilir. Frege’yi kendisinden önceki düşünürlerden ayırt eden, mantığa, mantıkla doğal dilin ilişkisine olan farklı yaklaşımıdır; ve bu yaklaşım, mantıkta bir devrime karşılık gelecek ve Frege’yi modern simgesel mantığın kurucu babası yapacaktır. Frege, mantığı, doğal dilin örgüsünün içinde ve onun zemininde aramış, doğal dili bir yandan mümkün kılan, ama bir yandan da doğal dilin kendisinin üstünü örttüğü bu yapıyı, hem doğal dilden hareket ederek, hem de doğal dili çözümleyerek yapmıştır. Buradaki yeni soru, doğal dilin ‘ne’ aracılığıyla çözümleneceğidir; yani doğal dili, hem onun sınırları içinde kalarak, ama bir yandan da onu ‘aşarak’ inceleyebilmek nasıl mümkün olacaktır. Frege’nin modern mantığın kurucu metni olan *Begriffsschrift*’le başlayarak yapmaya çalışacağı ve bu yolla yeni bir ‘hakikat’ anlayışına doğru evrilecek bir felsefe anlayışının ortaya çıkmasını sağlayacak temel sorunsal budur.

Frege’ye göre doğal dil veya gündelik dil psikolojik yaklaşımlarla örtülmüş olduğu için, mantıksal yasaları ve onların bağıntılarını yeterli hassasiyetle ortaya koyamaz. Bu yüzden de öznel tasarımlara [*Vorstellung*] dayanan, psikolojik kökenli tüm öğeler mantıktan ayıklanmalıdır. Frege, öznel tasarım terimini psikolojik anlamda, yani bir sözcüğü duyduğumuzda veya okuduğumuzda zihnimize oluşan öznel imgeler veya öznel çağrışımlar anlamında kullandığını ifade ediyor. Frege’ye göre *Begriffsschrift*’te yapmış olduğu gibi mantıksal bir dilin inşa edilmesiyle, hem dilin mantıksal formunu psikolojik olandan ayırmak mümkün olacaktır, hem de doğal dilin gramerine dayanan ve mantıksal derin yapıyı örten görünüşteki kılıfı çözebilmek ve asli öğelerine ayırabilmek mümkün olacaktır. *Begriffsschrift*’te ve *Aritmetiğin Temelleri*’nde ‘öznel tasarım’ ve ‘yargı

içeriği' arasında yaptığı ayrım, daha sonra *Anlam ve Gönderim Üzerine*'de 'yargı içeriğinin' sırasıyla 'anlam' ve 'gönderim'e karşılık gelecek şekilde 'düşünce içeriği' ve 'doğruluk değeri' olarak ayırt edilmesi olarak karşımıza çıkacaktır.

Frege'nin *Begriffsschrift*'te geliştirdiği ideografisinin amacı, Boole'unkinden olduğu gibi dili matematikselleştirmek değil, gündelik dilin kullanımları nedeniyle yetersiz, hatta yanıltıcı bir şekilde temsil edilen düşünce içeriklerini saydam bir şekilde ortaya koyabilmektir. Frege'ye göre "Felsefenin görevlerinden biri, kavramların ilişkilerinde gündelik dilin kullanımından kaçınılmaz olarak kaynaklanan yanılgıları ortaya çıkararak ve düşünceyi dilsel kullanım araçlarıyla zehirlenmekten kurtararak, sözcüklerin insan aklı üzerindeki egemenliğine son vermektir." Frege, ömrünün sonlarında yazmış olduğu *Die Verneinung* (Değilleme) makalesinde aynı görüşü tekrar etmektedir: "...mantıkçının önemli görevlerinden biri, dilin düşünürü kurduğu tuzaklara dikkat çekmektir".

Çalışmalarına bir matematikçi olarak başlayan ve matematiğin temellerine yönelen araştırmalarıyla felsefeye yeni bir anlayış getiren Frege, yöneliminin ardındaki saiki şöyle ifade ediyor: "Matematik ile başladım. Bu bilimde daha sağlam temeller için çaba göstermek bana en acil gereksinim olarak göründü. Kısa sürede anladım ki, sayı bir yığın, bir şey dizisi veya bir yığına ait bir özellik değildir; sayma işleminin sonucunda ulaştığımız sayı hakkında bir bildirimde bulunduğumuzda, bir kavram hakkında bildirimde bulunmuş oluruz. Dilin mantıksal yetersizliği böyle araştırmalar için ciddi bir engel oluşturuyordu. Buna *Begriffsschrift* (Kavram Yazısı) ile bir çare buldum. Böylelikle matematikten mantığa geçmiş oldum."

Matematiğe daha sağlam temeller bulmak çabasının ardındaki ana fikir ise aritmetiğin kavramlarının saf mantıksal kavramlar aracılığıyla tanımlanabileceği ve aritmetiğin yasalarının sadece mantık yasalarından türetilebileceğiydi; başka bir deyişle, sayal sayının [*Anzahl*] genel kavramının, hem a posteriori görü (Mill gibi deneyselcilerde olduğu gibi), hem de a priori görü (Kant'ın sentetik a priorisi) zemininden kopartılarak sadece mantık temelinde, sadece kavramsal olarak tanımlanabileceğini ortaya koymaktır.

Frege'nin *Aritmetiğin Temelleri*'nde sayal sayının genel kavramının tanımlanma çabasında izlediği yol, kullandığı yeni kavramlar ve yaklaşım, içinde öylesine yeni ve daha önce hiç düşünülmemiş öğeleri barındırmaktadır ki, bu yaklaşımın *Aritmetiğin Temel Yasaları*'nda geliştirilen aksiyomatik yapısında ortaya çıkan Russell paradoksuna rağmen, Frege'nin yapıtı, kendisinden sonra bu yöndeki çalışmaların

neredeysel hareket ve başvuru noktasını oluşturacaktır. Dolayısıyla aritmetiğin mantığa indirgenmesi girişimi başarısızlığa uğramış olsa da, geliştirdiği yaklaşım ve doğal dilden hareketle dilin mantıksal yapısının incelenmesinde izlediği yol, doğal dilin mantıksal yapısının arkaplanını açığa çıkarma girişimi, kendinden sonraki çalışmalarda derin izler bırakacak, kendisinden sonra, (muhtemelen kendisinin onaylamayacağı şekilde) analitik felsefenin ortaya çıkmasını sağlayacak felsefi bir yönteme dönüşecektir.

Frege üzerine en kapsamlı çalışmaları yapmış olduğunu söyleyebileceğimiz Michael Dummett, Frege'nin mantık ve dil filozofu olarak şöhretinin 1950'lerden itibaren giderek arttığını ve genelde analitik felsefenin kurucusu olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Dummett'a göre *Aritmetiğin Temelleri*, Frege'nin başyapıtıdır; onun felsefi yazıları arasında en güçlü ve en doğurgan olanıdır ve Aristoteles örneğinde olduğu gibi, dilsel sorular sorup dilsel yanıtlar veren birçok filozof olmasına karşılık, Frege, dilsel olmayan bir soru sorup, ona dilsel bir yanıt veren ilk filozoftur.

Özellikle modern simgesel mantığın ve dil felsefesinin kurucusu olarak kendisinden sonraki dönemlere çok büyük bir etki yapmış olan Frege'yi analitik felsefenin kurucusu olarak nitelendirmek, aslında daha çok Wittgenstein üzerindeki etkisi ve *Aritmetiğin Temelleri* kitabıyla, *Anlam ve Gönderim Üzerine* başlıklı, anlam sorununa yaklaşımda çağ açan makalesinin, kendisinden sonra çok farklı bir felsefe anlayışı içinde değerlendirilmesi nedeniyledir. Frege'nin kendisi, felsefe hakkında, *Tractatus*'ta sözü edildiği şekliyle bir değerlendirme yapmamış olsa da, bu anlayışın kilometre taşları, onun, felsefi meseleleri dilin mantıksal yapısından bağımsız bir şekilde ele almayan ve aritmetiğin temellerinin felsefi olarak incelenmesinde önkoşul olarak gördüğü dilin mantıksal yapısını bizzat bir araştırma konusu haline getiren çalışmalarından kaynaklanmaktadır.

Frege, kıta felsefesinin ve özellikle Kant'ın felsefi yaklaşımının etkisinde yetişmiş bir Alman filozofudur ve bugünden geriye bakıldığında Frege'nin analitik felsefe geleneği içinde kalan bir düşünür olduğunu öne sürmek son derece zordur. Bu noktada Frege'nin Kant'tan devraldığı mirasa da işaret etmek gerekir; ama öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki, Frege'nin aritmetiğin temellerine yönelen araştırmalarının Kant'ı aşmayı amaçlayan yönleri, kendisinin amaçlamadığı bir şekilde Kant'ın transandantal felsefesine karşıt bir konumda bulunan ve (özellikle Eukleidesçi-olmayan geometriler ve Einstein'ın görelilik kuramlarının verdiği ivmeyle) Kantçı *sentetik a priori*'nin reddiyesinden de beslenen bir felsefi tavır olan mantıkçı pozitivistin ve analitik felsefenin ortaya çıkmasının da arka

planındaki düşünsel zemini oluşturacaktır.

KAPLAMSAL ANLAM, İÇLEMSEL ANLAM VE TEORİK TERİMLER

Doç. Dr. David GRÜNBERG
ODTÜ Felsefe Bölümü
david@metu.edu.tr

Dil felsefesinin en önemli amaçlarından biri çeşitli türden dilsel ifadelerin (bundan böyle “deyim” diyeceğiz) anlamlarının aydınlatılmasıdır. Bu deyimlerden bazıları “bilgisel-anlam” taşır bazıları da taşımaz.¹ Bilgisel-anlam taşıyan deyimler, *kategoremantik* (tek-başına anlamlı) ve *sinkategoremantik* (birlikte-anlamlı) olmak üzere, *kategoremantik* olanlar da *önermeler* ve *terimler* olmak üzere ikiye ayrılırlar. Terimler, bilindiği gibi, *tekel* ve *genel* terimlerden oluşur.²

Geleneksel olarak genel terimlerin *kaplamından* ve *içleminden*, dolayısıyla da *kaplamsal* ve *içlemsel* anlamından söz edilir. Örneğin “iki ayaklı” genel teriminin *kaplamı* ve dolayısıyla *kaplamsal* anlamı tüm iki ayaklıların kümesi iken aynı terimin *içlemi* ya da *içlemsel* anlamı iki-ayaklılık ya da iki-ayaklı olma özelliğidir. Biz bu yazıda, belli bir bağlamda, birer genel terim türü olan ve bilimsel bir teorinin dilinin ana öğelerini oluşturan *gözlemsel* ve *teorik* terimlerin anlamları üzerinde duracağız. Genel kabul gören bir tez, bir genel terimin *içlemsel* anlamının *kaplamsal* anlamını belirlediğidir. Carnap, bu tezin *gözlemsel* terimler için geçerli olmasına karşın *teorik* terimler için geçersiz olduğunu, tam tersine *kaplamsal* anlamlarının dolaylı ve çok özel bir anlamda *içlemsel* anlamını belirlediğini savunmaktadır. Biz önce Carnap’ın bu tezini açıklamaya çalışıp sonra da bir bilimsel teoride geçen tüm *teorik* terimlerin (*kaplamsal* ve *içlemsel*) anlamlarının tek tek değil bütüncül bir biçimde belirlendiğini savunacağız.

¹Bkz. Teo Grünberg, “Anlama, Belirsizlik ve Çok Anlamlılık Üzerine Bir Araştırma”, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), s. 108.

²Bkz. a.g.y., s. 113.

ANLAM KAVRAMI VE METAFİZİK ÖNERMELER

Prof. Dr. Teo GRÜNBERG
ODTÜ Felsefe Bölümü
teog@metu.edu.tr

Bir bilgi sisteminin (bilimsel bilgi ve sağduyu bilgisi gibi) kavram çerçevesi içinde yer alan önermeler birer varlık iddiası olup, bilgi sisteminin *ontolojisi*ni (yani varlık alanını) dile getirir. Bu varlık iddialarına dile getiren önermelere *metafizik önermeler* diyoruz. Ancak metafizik önermeler genellikle *örtüktür*, yani tam olarak dile getirilemeyen, bilincine tam olarak varılamayan, kapsadıkları ilkel terimlerinin anlamı da açık ve belirgin olmayan önermelerdir.

Metafizik önermeler ne analitik ne de empirik önermelerdir. Günümüzün analitik felsefesinde bu türden, dolayısıyla sentetik *a priori* denilebilen, anlamlı önermelerin bulunduğu görüşü yaygındır. Özellikle empirik bilimlerin temel ilkelerinin empirik değil sentetik *a priori* olduğu savunulmuştur.¹ Öte yandan, matematiğin aksiyomlarının önermeleri analitik sayılan temel mantığa dayanarak indirgenmediği anlaşıldığından, analitik sayılamazlar. Her iki durumu göz önünde tutarak, metafizik alanında da sentetik *a priori* önermelerin olabileceğini savunmak artık olanaksız değildir. Ben de buna uyararak, bugünkü anlayışında sentetik *a priori* önermeleri kabul edip örtük metafizik önermeleri anlamları tam olarak belirlenmiş olan *aydınlanmış* metafizik önermelere dönüştürmeyi felsefenin amacı sayıyorum.

Bir bilgi sisteminin kavram çerçevesini oluşturan örtük metafizik önermelerin anlamlarının aydınlatılmasının yöntemi aşağıdaki aşamalardan oluşur. 1. Örtük metafizik önermeler tam olarak biçimselleştirilmiş bir üst-dilde dile getirilir. 2. Dile getirilmiş bu önermelerin ilkel terimleri ortaya konulur. 3. Bu terimlerin ait oldukları bilgi sistemindeki sezgisel anlamları, yani kullanışları saptanır. 4. Temel aşama olarak terimlerin anlamlarının aydınlatılması işlemine geçilir. Bu aydınlatmalar yapılırken, verilen yeni anlamların bir yandan eski sezgisel anlamlarına hiç olmazsa bir ölçüde uygun olması, öbür yandan ise metafizik önermeler sisteminin bu yeni anlamlara göre tutarlı olması gerekir. Oysa örtük metafizik önermeler

¹ Bkz. T. Kuhn, "The Road Since *Structure*", in A. Fine, M. Forbes, and L. Wessels (eds.), *PSA 1990*, Vol. 2 (East Lansing: Philosophy of Science Association, 1991), s. 3 – 13 ve G. Irzik ve T. Grünberg, "Whorfian Variations on Kantian Themes: Kuhn's Linguistic Turn", *Studies in the History and Philosophy of Science* 29 (1998), s. 217

sistemi tam olarak tutarlı olmayabilir. O zaman da terimlerinin eski anlamlarını bütünüyle korumak olanaksız olup, tutarlılığı sağlamak üzere bu anlamları uygun bir biçimde değiştirmek gerekir. Bu aydınlatmalar sonucunda, örtük metafizik önermeler anlamları tamamen açık ve belirgin olan önermelere dönüştürülmüş olurlar. 5. Anlamları aydınlanmış ve birlikte tutarlı olan bu önermeler biçimselleştirilmiş aksiyomatik bir sistem durumuna getirilir.

Sonuç olarak metafizik önermeler, kendileri analitik olmayan ama analitik önermelerde olduğu gibi salt içerdikleri terimlerin anlamları gereği doğrudur. Ancak bu terimlerin anlamları içinde geçtikleri metafizik önermelerce belirlenir. Bu döngüsellüğün kısır olmadığını göstereceğiz.

WITTGENSTEIN'DA ÖZEL DİL VE ANLAM SORUNU

Arş. Gör. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN
Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
acultekin@yahoo.com

Wittgenstein'in '*Felsefi Soruşturmalar*' adlı yapıtında işlendiği biçimiyle özel dil sorununun açılması ve bu yolla felsefi sorunlarla ilişkisinde dil hakkında bir açıklığa ulaşılması, anlam sorununa farklı bir bakış açısı sağlamaktadır. Wittgenstein dilin edimsel kullanımının betimlenmesinin, felsefi karışıklıkların önüne geçilmesi ve kendini sürekli yineleyen sözde sorunların çözülmesi noktasında kritik bir öneme sahip olduğunu ortaya koyar. Dilin kullanımı ekseninde dilin nasıl anlamlandırıldığı sorusu da, dilsel pratiğin sosyal doğasını açığa çıkarmakta ve sosyal bir bağlamı ortaya koymayı gerektirmektedir. Dolayısıyla dilden ayrı düşünülemeyecek olan anlam sorunu, dilsel ve sosyal bir bağlamın içinden anlaşılmalıdır. Wittgenstein'in dil kullanımı ile yaşam biçimini ilişkilendiren yaklaşımı, özel dili reddeden argüman temelinde dile getirilmekte ve kişiye özgü olduğu iddiasındaki bu dilin olanaksızlığı da dilin sosyal bağlamı zemininde ortaya konulmaktadır. Özel dilin olanaklılığına karşı geliştirilen argüman bu doğrultuda dilin yanlış anlaşılmasından ve yanlış kullanılmasından kaynaklanan felsefi yanılsamaların alt edilmesine dönük bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Özel dil sorunu bağlamında dilin ve anlamın, yaşam biçimiyle ilişkisinde nasıl konumlandırıldığı çok daha açık bir biçimde gösterilebilmektedir. Özel dil sorunu bu açıdan dili kullanmanın ve anlamının koşulu olarak yaşam biçimine, yani yaşayan insanların sosyal bağlamına vurgu yapar.

Soruşturmalar'da gündelik kullanımından soyutlanmış bir dil anlayışı, dilin asıl işleyişine aykırı olduğu için bir kenara bırakılmakta ve dili anlamının onun kullanımında yattığı açığa çıkarılmaktadır. Bu noktada özel dilin reddedilmesi, insanın içinde bulunduğu sosyal çevreyi gözetken ve dilin edimsel işleyişini açımlayan bir anlayışın sonucu olarak kendisini göstermektedir. Wittgenstein'a göre dil; etkinlikleri, ilgileri ve amaçları bağlamında yaşayan insanların dilidir ve anlamlandırılmasının koşulu sosyal ve kurumsal olmasıdır. Özel dilin olanaklılığı düşüncesi de sosyal bağlamı devre dışı bırakmış olması nedeniyle reddedilmektedir.

Dile bu yeni yaklaşımda sözcükler, dilin örüldüğü eylemler bütünü olarak dil oyununda insanlar arasındaki uzlaşım yoluyla anlam kazanırlar. Sözcükler anlamını kişiye özel bir anlamlandırmadan ya da sadece tek bir kişi için bilinebilir olan şeyden değil, sosyal bağlamından ve ait oldukları dil oyunu pratiğinden almaktadır. Dilin ve sözcüklerin doğru kullanılması ve anlaşılması sosyal bir pratiğin içinde olunduğunun farkındalığı yoluyla olanaklıdır. Kişisel duyumlara işaret eden bir dil tasarımı olarak özel dil düşüncesi ise, sözcüklerin anlam kazanabilmesi için özel bir nesne varsayımı ile sözcüklere karşılık gelecek bir gönderge aramak eğilimi içindedir. Wittgenstein için bu eğilim tam da zekamızın dil aracılığıyla büyülenmesine karşılık gelir ve sözde felsefi sorunların kaynağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda kişisel duyumlara gönderme yapan ve konuşucusundan başka kimsenin ilkece anlayamayacağı bir dil tasarımı, dilin asıl işleyişini vurgulamak için oluşturulmuş bir düşünce deneyi olarak yorumlanabilir. Sonuç olarak dildeki ifadelerin anlamının dili kullananlar arasındaki sosyal etkileşimlerde ve paylaşılan yaşam biçimi temelinde olanaklı olduğu iddia edilmektedir. Bundan dolayı yaşam biçimsel etkinliğimizden koparılan bir dil anlayışı, anlaşılmayı ve iletişimi olanaksız kılan tutarsız bir dil tasarımı olarak sunulmaktadır.

Burada özel dilin olanaksızlığına ilişkin geliştirilen savların dili kullanmanın koşullarını betimlediği gösterilecek ve *Soruşturmalar*'da verilen dil anlayışının özel dilin olanaksızlığını mantıksal olarak içerdiği ortaya konulacaktır. Bu noktada anlama ve anlamlandırmanın da bir etkinliğin ya da yaşam biçiminin parçası olduğu öne çıkarılacaktır. Sosyal bağlamından ve kurumsal pratiğinden soyutlanmış kişiye özgü bir anlamlandırma da olanaklı değildir. Sonuç olarak özel dilin reddedildiği argümana dayanarak dili anlamının ve kullanmanın koşulu ortak yaşam biçimi olarak belirlendiğinden, yalnızca tek bir kişiye ait olan bir anlamlandırmanın da söz konusu olamayacağı söylenebilir. Dilin doğru bir şekilde kullanılması ve anlaşılmasında, yani dilin asıl işleyişinde sözcükler yaşamın ve sosyalliğin akışı içinde anlam kazanırlar. Dolayısıyla özel dil

sorunu, kişiye özgü özel bir anlamın da ilkece olanaklı olmadığını tanıtlıyor olarak değerlendirilebilir.

20. YÜZYIL BİLİM FELSEFESİNİ İÇ-DİŞ SORULAR AYRIMI ÇERÇEVESİNDE YENİDEN YAZMAK

Prof. Dr. Gürol IRZİK
Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü
irzik@boun.edu.tr

Bu yazımda Carnap'ın felsefesinde merkezi bir yer tutan iç-dış sorular ayrımını yeniden ele alacağım. Tezim, bu ayrımın kapsamının zannedilenden çok daha geniş olduğudur. Kanımca Carnap'ın felsefesi itibarıyla bu ayrım üç şeye uygulanabilir: (1) felsefi varlık ya da gerçeklik sorularına, (2) tümevarım mantığına, (3) bilimsel kuramlara. Söz konusu ayrımın kapsamını genişleterek 20. yüzyıl bilim felsefesi tarihinin farklı bir şekilde yorumlanabileceğini savunuyorum.

Anahtar sözcükler: İç-dış sorular ayrımı; tümevarım mantığı; bilimsel kuram; bilim felsefesi tarihi

TARİH İÇERİSİNDE KURULAN ANLAM

Arş. Gör. Aret KARADEMİR
ODTÜ Felsefe Bölümü
aret@metu.edu.tr

Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*da bir önermenin anlamlı olabilmesinin, başka bir deyişle, anlam ifade edebilmesinin tek koşulu olarak o önermenin doğruluk değerine sahip olmasını gösterir. Örneğin P Q'dur gibi bir önermenin bir anlama sahip olması bu önermenin ampirik olarak doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olmasına bağlıdır. Ampirik olarak doğruluk değeri olmayan tüm önermeler, Wittgenstein için anlamsız söz yığınlarıdır. Dahası, Wittgenstein bu savını bir adım öteye taşıyarak anlamsız olanın konuşulmaması gereken alana ait olduğunu ve birçok felsefe probleminin bu alan sınırlamasını ihlal ettiği için ortaya çıkıp aslen anlamsızlıklar üzerine kurulduğunu belirtir.

Wittgenstein, daha sonra tamamen reddedeceği bu yaklaşımı, *Tractatus Logico-Philosophicus*da kelimenin anlamı, dilin doğası ve dil ile olgu

arasındaki ilişkinin yapısı hakkındaki varsayımlarla temellendirir. Onun için bir kelimenin anlamı, o kelimenin referansında, yani kelimenin işaret ettiği şeyde veya olguda yatar. Zaten dil de doğası gereği şeyleri ve olguları resmeder. Bir başka deyişle, dilin dünyası ve olguların dünyası birbirinden ayrılır; şeylerin ya da olguların şu veya bu şekilde sıralanmış biraradalıklarına, o şeylere ve olgulara gönderme yapan kelimelerin şu veya bu yolla sıralanmış biraradalıkları denk düştüğünde önerme doğru, denk düşmediğinde ise yanlış olacaktır. Şeyler dünyası ile kelimeler dünyasının bu tür bir karşılaştırılmasına izin vermeyen önermeler ise anlamdan yoksun kalacaktır. Sonuç olarak, Wittgenstein kelimeleri, şeyleri ve anlamı “verili” kabul edip kelimeler ve şeylerin uyumuna dayanan kriteri ile neyin anlamlı ve neyin anlamsız olduğunu belirlemeye çalışır.

Peki kelimeleri, şeyleri ve anlamı verili kabul etmek yerine özellikle anlamı ortaya çıkartacak, onun ete kemiğe bürünmesini gerçekleştirecek ve hatta onu belirlemede kullanacağımız kriterlerin kabul edilebilir olmasını sağlayacak tarihsel koşulları çalışarak anlamın sözde verililiğini yadsımak mümkün müdür? Michel Foucault özellikle 1970 öncesi yazılarını özetleyen metodolojik kitabı *Bilginin Arkeolojisi*nde, anlamı verili kabul etmeden, onu oluşturan koşulları araştırarak bir çalışmanın taslağını sunar. Foucault, bu koşulları Kant’a gönderme yaparak “tarihsel *a priori*” olarak adlandırır. Bu koşullar tarihseldir çünkü tarihin farklı evreleri farklı koşullara gebedir; ancak bu koşullar aynı zamanda *a prioridir* çünkü ancak onlar sayesinde farklı söylem türleri ve bu söylemlerin gönderme yaptıkları şeyler ile olgular meydana gelebilir; böylece ancak ve ancak bu koşullar sayesinde ki kelimeler şeyler ile karşılaştırılabilir, önermeler doğruluk değerine sahip olabilir ve Wittgensteinci bir dille söylersek, bir anlam ifade edebilir.

Bu tür bir çalışmada ilk olarak, Foucault için söylemler kendi bireyselliklerinde analiz edilmelidir. Örneğin, 20. yüzyıl psikiyatri-söylemini ele alırsak bu dönem psikiyatrik söylemin kullandığı karşılaştırma yöntemleri, metaforlar, kullanılan *taksonomi*, niceliksel ölçümlerin niteliksel atıflara dönüştürülme teknikleri, genel-geçer kurucu kavramlar, kullanımı kabul gören deneyler ve bu deneylerin sonuçlarının söylem içerisinde eritilme yolları, anatomi ve fizyoloji gibi diğer disiplinlerle olan ilişkiler, bu disiplinlerden ödünç alınan önermelerin hangi kriterler ile seçilip, hangi fonksiyonlarla psikiyatrik söylemde işlev gördükleri tasvir edilmeli ve 20. yüzyıl psikiyatrik söylemin hangi tarihsel kurallara uyarak hareket ettiği belirlenmelidir. Dahası, bu söylemlerin gönderme yaptıkları obje veya özneler de verili kabul edilmemeli, fakat onların söylem içerisinde var olabilmesini sağlayacak tarihsel koşullar araştırılmalıdır. Örneğin, Wittgensteinci anlamda kelime (Foucault’da

psikiyatrik veya kriminolojik söylem) ile eşleşecek bir obje (Foucault'da deli veya suçlu) yerine o objenin var olma koşulları belirlenmelidir. Bu bağlamda kriminolojik söylemin yarı deli yarı suçlu objesinin var olma koşullarını kavrayabilmek için toplumsal ve hukuki davranış normları ile psikiyatrik sınıflandırma, kavramsallaştırma ve terapi yöntemleri; hukukun hafifletici sebepleri ile psikiyatrinin istem dışı ve içgüdüsel tepki kavramları arasındaki ilişkiler araştırılmalıdır. Foucault için ancak tarihsel koşulların var olmasına izin verdiği bu tür söylemler ve bu söylemler içinde kurulabilen objeler arasında bir eşleşmeden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla, Wittgenstein'in aksine ancak tarihsel koşullar sayesinde eşleşme gerçekleşebilir, bir önerme doğruluk değerine sahip olabilir ve bir ifade anlamlı olabilir.

Ben de bu çalışmamda aslen Foucaultcu olan bir metodoloji ile 19. yüzyıl psikiyatrik söylem içerisinde doğrulanabilir/yanlışlanabilir olan, öğeleri ampirik dünyaya gönderme yapan, dolayısıyla Wittgensteinci analizde bir anlama sahip olan "Eşcinsellik patolojik bir davranış bozukluğudur" tarzındaki önermeler üzerine eğiliyorum. Eşcinselliğin modern insan için sadece cinsel birlikteliği değil, aynı zamanda bir "tür" olarak öteki-cinselliği, farklı bir hayat tarzını, uygulayıcılarına çeşitli davranış şekilleri, tutum ve jestler, fizyolojik ve hatta anatomik özellikler atfedilen bir zevk alma biçimi olarak göründüğünü vurgulayıp bu haliyle önermemizin gönderme yaptığı eşcinsel öznenin Antik Yunan cinsellik-söyleminde niçin ortaya çıkamayacağını sunarak Wittgensteinci analizin aksine kelimeler ve şeylerin ayrılmasına müsaade etmiyorum. Dahası, özellikle 18. yüzyıl ile başlayıp 19. yüzyılın ikinci yarısında kısmen tamamlanan ve toplumsal normlardan sapan her türlü davranışın patolojikleştirilmesine; "homoseksüellik" ve "heteroseksüellik" kurmalarına izin veren "erkeklik" ve "dişilik" tanımlarına; psikiyatrinin, eşcinselliği doğurganlıkla sonuçlanmayan bir çok cinsel birliktelik formundan ayırarak nevi şahsına münhasır bir tür haline getirmesine olanak sağlayan psikiyatrik paradigma değişimlerini sunuyorum. Bu noktadaki amacım yukarıdaki örnek formuna sahip önermelerin gönderme yaptıkları öznenin veya objenin ancak söylem içerisinde var olabileceğini ve bu önermelerin Wittgensteinci analizle 19. yüzyıl öncesi anlamsızken bugün doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olduğunu göstermektir.

Sonuç olarak Wittgensteinci analizin aksine, anlam verili olarak kabul edilemez ve ancak tarih içerisinde "kurulabilir" çünkü tarihten bağımsız bir şekilde kelime ile şey birbirinden ayrılıp ampirik bir analiz sonucu eşleşmeleri kontrol edilerek önermenin bir anlam taşıyıp taşımadığı belirlenemez. Bu sebeple aynı önerme farklı zamanlarda farklı doğruluk

değerleri alabilir veya bazen anlamlı bazen anlamsız olabilir.

Anahtar Sözcükler: anlam, cinsellik, tarihsel *a priori*.

“DİL OYUNU”NUN METAFİZİK STATÜSÜ ÜZERİNE

Umut KARAGÖZ
ODTÜ Felsefe Bölümü
umutkr@yahoo.com

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

Wittgenstein’in felsefesi iki dönemde incelenmektedir. Birinci dönem resim anlam teorisini temel almaktadır. Buna göre, ‘cümle’, hal/durumları sunmakta/yansıtmaktadır. Wittgenstein’in *Tractatus*’taki ideal dil tasarımı, ‘nesne’, ‘ad’ ve ‘önermeler’ gibi ifadelerin metafizik kurgulamasıdır. Erken dönemdeki iddiası, dildeki “genel önermeler”in, ‘basit (simple)’, ‘gerçek ad’ ve ‘önerme’lere, hatta dünyayı oluşturan elementlere, indirgenebilmesidir. (objects- elemental complexes). Öte yandan, ikinci dönem, insanların sosyal ve dilsel eylemlerine önem vermektedir. Wittgenstein geç döneminde, sözcüklerin asıl evi olan “dil oyunu”nda gerçekten de hiç böyle kullanılır mı? soruşturmasını yapar. Çünkü “filozoflar, bir sözcük- “bilgi”, “varlık”, “nesne”, “ben”, “ad”- kullandıkları ve şeyin *özünü* yakalamaya çalıştıkları zaman” sorulması gereken budur. Wittgenstein’in geç döneminde asıl dönemeç, onun ifadesiyle, “sözcüklerin metafizik kullanımlarından günlük kullanımlarına geri getirmektir.”

Birinci dönem, olaylara dayanan ve bilişsel olan anlamı yok saymakta ve hal/durumların cümlelerle yansıtılmasından hareket etmektedir. Bu yüzden, Wittgenstein’in birinci dönemi, "konuşamadığımız yerde, susmalıyız." ifadesiyle özetlenebilmektedir. Bu düşünce, birinci dönem Wittgenstein’in metafizik düşüncesi hakkında ipuçları vermektedir. Böylece dil, insan eylemlerinden soyutlanarak incelenmiştir. Wittgenstein ikinci döneminde, emir verme, tavsiye verme, ölçme ve sayma vb. nin sosyal eylemleri olarak nitelendirdiği “dil oyunu”nda dilin günlük kullanımını esas almaktadır.

Farklı şekildeki dil oyunları çeşitli "yaşam formları" oluşturmaktadır. Bunun yanında, "dil oyunu", Wittgenstein'in diğer önemli kavramları, "yaşam formu" (form of life) ve "görüş birliği" (agreement), ile birlikte dil matrisini oluşturmaktadır. Bu yüzden Wittgenstein, ikinci döneminde, kendisinin birinci dönemine karşı çıkmaktadır.

İkinci döneminde Wittgenstein "anlam kullanımdır" prensibine odaklanmaktadır. "Anlam = kullanım" prensibine göre kelimeler bağlanlarında belli amaçlar dahilinde anlam ifade ederler. Açıkçası önemli olan kelimenin hangi durumda veya bağlamda işlevinin ne olduğudur. Wittgenstein, "dil oyunu" kavramını, " dili konuşmanın bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu öne" çıkararak kullanır. Böylece "dil oyunu" ve "yaşam biçimi/formu" arasında dilin insan etkinliği olarak bir organizma olması açısından yakın bir ilişki gerçekleşmektedir. Bu düşünce bağlamsal anlam teorisi olarak adlandırılır. İkinci döneminde Wittgenstein'in amacı kelimeleri metafizikten, günlük kullanımlarına getirmektir. Ancak, Wittgenstein'in bu düşüncesini ikinci döneminden tümüyle değiştirdiği yönünde yorumlar yapılmasına rağmen, metafiziğin, ikinci dönem Wittgenstein'da, birinci dönemde olduğu gibi, bir rolü olduğu görülmektedir. Bu anlamda dil oyunu kavramsal bir devrimdir. Çünkü metafizik statüsü erken dönem Wittgenstein felsefesinden farklı olarak, dilin kullanımına dayanır. Bu şekilde Wittgenstein sözcükleri günlük kullanımlarına geri getirmiştir. "Anlam" konusunda belirli bir şema veya dilden bağımsız bir sistem yoktur. "Her yeni kavram bir dil oyunudur." Dolayısıyla Wittgenstein, ideal bir tasarım sunmaz. Yaşama ilişkin bir felsefe ortaya koyar. Anlam aramızdadır. Öte yandan, geç dönem Wittgenstein'da ironik bir durum söz konusudur. Wittgenstein açık bir şekilde metafiziği reddetmesine rağmen, *Nachlass*'ında ifade edilemeyen bazı kavramlardan ve durumlardan söz eder ve bunları "mistik" olarak tanımlar. Bir anlamda erken döneminden miras "metafizik" bir iz taşır. Aslında, "dil oyunu" kavramı, dil oyunu kurallarından kavramsal ve ontolojik önceliğe sahiptir. Bu durumda, Wittgenstein "dil-oyunu" nu insanların eylemlerine model olacak şekilde biçimlendirmiştir. Wittgenstein'in "dil-oyunu"nu dil ve gerçek arasında bir köprü olarak görmesi, "dil-oyunu" kavramının devrimsel rolünü ortaya koymaktadır.

KURGULAR ARASI KARŞILAŞTIRMALAR VE ANLAM

Besim KARAKADILAR
ODTÜ Matematik Bölümü
bessumi@yahoo.com

Verili bir durumu anlamayı onu bir bütün olarak kurgulamak olarak düşünelim. Kurgu basit bir gösterge de olabilir, karmaşık bir yapı da olabilir; belli belirsiz bir iz veya izler toplamı da olabilir. Kurgunun işlevini yerine getirmesini sağlayan gerek ve yeter koşul verili olan durum ile kendi yapısı arasında bir karşılaştırma olanağını sağlamasıdır. Nitekim, en bilindik anlamda bir durumu kurgulamak onu bir başka durumla karşılaştırmaktır. Bu yüzden de karşılaştırma yapmayı anlama yetimiz için öndayanak olan bir alt-yeti olarak tanımlayabiliriz. Bu alt-yetin edimsel doğasına ilişkin bazı sorulara yanıt aramak istersek, karşılaştırma dediğimiz edimin doğal koşullarını incelememiz gerekir. Bu bildiride karşılaştırma ediminin doğal koşullarını betimlemeyi amaçlayan bir çerçeve çizmeye ve böylelikle anlama yetimizin öndayanaklarının edimsel doğasını uygun bir biçimde nasıl yorumlayabileceğimiz sorusuna yanıt bulmaya çalışacağım.

Bir önermeyi anlamak yerine bir durumu anlamaktan sözaçarak başladım. Böyle yapmaktaki amacım anlama yetimizin doğasını öncelikle çeşitli durumlarla ilişkilendirmek ve çeşitli durumlarla karşılaşmalarımız için sorgulamak. Bir anlamda konuyu yaşama ilişkin bir soru olarak ele alıp gündelik anlamda çok yalın bir soruya, "Bir durumu anlamak nedir?" sorusuna yanıt vermek istiyorum.

Karşılaştırma yapma dediğimiz edimi kurgular arası geometrik bir dönüşüme tanıklık etmek olarak tanımlayalım. Bu tanıklığın süreklilik veya süreksizlik içeren algısal içeriğiyle olduğu kadar yine süreklilik veya süreksizlik içerebilen fiziksel anlamıyla da ilgilenmemiz beklenir. Söz konusu tanıklığın kurgular arasında hangi bakışlılık özelliklerini koruduğunu, hangilerini korumadığını bu sayede araştırabiliriz. Sözü geçen geometrik dönüşümlerin ve anlamanın edimsel doğasının mantığa dayalı işleyiş biçimini de bu sayede daha iyi irdeleyebiliriz.

Geometrik dönüşümlerin deneyimi ve ele alınan karşılaştırmaların mantıksal biçimi iki kurgu arasında bire bir örtüşme olup olmadığını sorgulayabileceğimiz bir oyun gibi ele alınabilir. Birebir örtüşme arayışı ve oyunlar kabaca iki kısımdan oluşur. Birinci kısım arama ve ikinci kısım da bulmadır. Aramayı "soru sormak" ve bulmayı da "kurguları karşılaştırmak" olarak düşünelim. Böylelikle anlama yetimizi soru sordumuz ve kurguları

karşılaştırdığımız oyunlar aracılığıyla incelemeye başlamış oluruz. Bu ve benzeri incelemeler, temelleri 1970lerde atılan oyun-kuramsal anlambilgisinin de başlangıcı olarak yorumlanabilir. Oyun-kuramsal anlambilgisinin yapıtaşları anlam-bilgisel oyunlardır. Bu oyunlar iki oyuncu arasında, örneğin ben ve doğa arasında oynanır. Ben sözgelimi bir öbek önermeyi doğrulamaya çalışırken doğa da seçimleriyle benim nerde yanlış olduğumu nerde yanlış olmadığını ortaya çıkaracak bir karşılaştırmayı yapabileceğim kurguların bilgisini oyuna sokar.

Genel anlamda anlambilgisel oyunlar doğrulayıcı ve yanlışlayıcı diye adlandırılan iki oyuncu arasında oynanır. Buradan yola çıkarak doğruluk kavramı oyunda doğrulayıcının kazanma yolunun varlığıyla tanımlanır. Örneğin ben doğrulayıcıysam ve doğa da yanlışlayıcıysa benim seçimlerime karşı doğanın seçimleriyle oynanan bir anlambilgisel oyunda doğrulanmaya çalışılan önermeler veya kuramlar ancak ve ancak benim için bir kazanma yolu varsa doğrudur. Aksi halde, eğer doğanın bir kazanma yolu varsa o zaman önerme veya kuram yanlıştır. Eğer ne doğrulayıcının ne de yanlışlayıcının bir kazanma yolu varsa o zaman da verili olan önerme veya kuram ne doğrudur ne de yanlış.

Bu tanımlar öncelikle şunu gösteriyor: Benim seçimlerime karşı doğanın seçimlerinin yapıldığı kurgularda uygun karşılaştırmalar ve bire bir örtüşmeler sağlanabiliyorsa o kurgularda verili önermelerin doğruluğu ve yanlışlığı bulgulanabilir. Eğer kurgular birebir eşlemeyle karşılaştırılmayan öğeler içeriyorsa o zaman üçüncü halin olanaksızlığı ilkesinden vazgeçmek oyun-kuramsal görüşün kaçınılmaz bir sonucu olarak gerekiyor. İkincil olarak, geometrik bir dönüşüme tanıklık etme anlamında bir anlama yetisinden bahsederken sözü geçen anlambilgisel oyunların birbirlerinden bağımsız oynanabildiğini varsaymak gerekiyor. Aksi halde Heraklitos'un "Herşey akar" gözleminde öteye gidemiyoruz. Tabi şu açık ki zaten geometrik bir dönüşümün sürekliliğini de ancak bu süreklilik içinden yapabildiğimizi varsaydığımız seçimler (örneğin noktalar, nokta kümeleri) aracılığıyla tanımlayabiliyoruz. O halde, açık ki sözü geçen akış, içinde hali hazırda arama ve bulmaların, yani soru sormanın ve kurgu karşılaştırmalarının barındığı bir akıştır.

Başta söylediğimiz gibi verili bir durumu anlamak onu bir bütün olarak kurgulamak ise ve bu kurgulayış bir anlamda geometrik bir dönüşüme tanıklık etmek ise bir durumu anlamak dediğimiz de bu dönüşümün hazırlayıcı koşullarını, ardından gelecek başka dönüşümlerle beraber seyretmek gibi düşünülebilir. Sözü geçen seyir kendi başına eylemden yoksun olduğu için verili bir durumu anlayan birini eyleme yöneltecek olan yavaşsalsal bir itici güce gereksinimi vardır. Bu gereksinimi nasıl gideriyoruz?

Kişi bunu kendi duruşunu anlamayı verili bir durumu anlamasıyla karşılaştırabildiği ölçüde mi yapabiliyor; kendi durumunun verili bir duruma dönüşmesine tanıklık edebildiği ölçüde mi eyleme geçebiliyor?

ANLAM KAVRAMI TEZİNE BİR YAKLAŞIM

Yrd. Doç. Dr. Ali KARATAY
Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü
karatay@boun.edu.tr

Yirminci yüzyılın ilk yarısında felsefe tarihinde esi görülmemiş bir heyecan ve canlılık yaşanmıştı: Mantıkçı Pozitivizm akimi. Bu akimin bir yankısı 1960'larda Türk felsefesinde duyuldu: Teo Grünberg hocamızın “Anlam Kavramı” üzerine doktora tezi. Günümüzde Mantıkçı Pozitivizm felsefe tarihi araştırmalarında başlı başına bir alan oluşturmaktadır; ancak biz hocamız Grünberg'in tezine tarihsel bir olaydan daha fazla bir ilgiyle yaklaşabiliyoruz. Tez ele aldığı konular ve ileri sürdüğü savlarla, Türk felsefesini Mantıksal Pozitivizme bağlayan bir köprü değerindedir. Tezin hangi etkilerle yoğrulduğu ve Mantıkçı Pozitivizmin günümüzdeki değerlendirilmeleri karşısında nasıl durduğu sorusu Türk felsefecilerini Mantıkçı Pozitivizm ile hesaplaşmaya yöneltecek ve kuskusuz felsefemizin olgunlaşmasına katkıda bulunacaktır. Bu düşünceden kalkarak, konuşmamda Tez'in, felsefe tarihi özellikle yirminci yüzyıl felsefe tarihi kısaca da Türk felsefe tarihi içindeki yerini değerlendirdikten sonra, Tez'den kalkarak ülkemizdeki felsefe etkinliklerine nasıl zenginlik katabiliriz bunu araştıracağım. Bu yolda, 80 yıl önce Viyana'da esen rüzgarların 45 yıl önce Feneryolu-Erenköy hattında ne esintilere yon verdiği; değişik Mantıkçı Pozitivist konular karşısında Grünberg'in Tez'de benimsediği yaklaşım; günümüz felsefesince bu yaklaşımların nasıl değerlendirileceği gibi sorular akla geliyor. Konuşmamın sonunda, önerdiğim yaklaşıma bir örnek olarak, Tez'de öne çıkan matematik felsefesi anlayışının Mantıkçı Pozitivist matematik felsefesiyle nasıl ilişkilendiğini ve matematik felsefesi üzerine bize neler öğrettiğini araştıracağım. Unutmayalım ki, Viyana Çevresi'ndeki heyecanlı tartışmalar, Quine, Dummett, Sellars, Putnam, Davidson gibi önde gelen felsefecilerinin beslediği ve hesaplaştığı kaynaklardır; bizi bu kaynağa geri götüren hocamız Teo Grünberg'in eş heyecanla yazılmış tezi de Türk felsefecilerini besleyen bir kaynak olarak islenebilir ve islenmelidir.

MEMETİK MODELLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ İÇİN ÖLÇÜT GELİŞTİRME DENEMESİ

Utku KAYA
ODTÜ Bilişsel Bilimler Bölümü
c156438@metu.edu.tr

Ayhan SOL
ODTÜ Felsefe Bölümü
asol@metu.edu.tr

Çeşitli bilim dalları kültürü ve zaman içindeki değişimini geleneksel (sosyal bilimsel) modellerle açıklamaya çalışmaktadır. Son yıllarda bunlara evrimci açıklama modelleri de eklenmeye başlamıştır. Çoğu Darvinci olan evrimci modeller, kültürü biyolojik evrimin devamı ya da son birkaç on bin yıldır onunla birlikte ilerleyen bir görüngü olarak ele aldıkları veya sadece Darvinci kuramın biyolojideki başarısından etkilendikleri için kültürel değişimi çeşitli seçilimsel evrim modelleri ile açıklamaya çalışmaktadır.

Darvinci kurama göre, bir canlı topluluğunda herhangi bir zamanda bireyler arasında farklılık (çeşitlilik) varsa, bu bireysel farklılıklar sonraki kuşaklara aktarılabilirse (çeşitlilik kalıtımsalsa) ve bu kalıtımsal özellikler bireyler arasında uyum (fitness) farkı yaratıyorsa (uyumu daha yüksek olan özelliklere sahip bireylerin sayısı artıyorsa) o canlı topluluğunda doğal seçim meydana gelmektedir. Kültürel evrimcilere göre bu koşullarda ortaya çıkan doğal seçim sadece biyoloji ile sınırlı olmak zorunda değildir, çünkü daha da genelleştirilebilecek bu koşulları sağlayan herhangi bir sistem benzer bir seçim sürecine girmek zorundadır. (Ayrıca doğal seçim, bilinen karmaşıklık oluşturan en etkili sistem olduğundan insan kültürü gibi karmaşık bir görüngüden sorumlu olabilir.) Dolayısıyla eğer kültürel seçimin, doğal seçim gibi üzerinde çalışacağı ve kültürel evrime yol açacağı biyolojik özelliklere veya genlere benzeyen birimler varsa kültürel değişim de Darvinci seçim mekanizmasıyla açıklanabilir. O halde amaç kültürün seçim biriminin keşfedilmesi ve bunun tanımlanması olmalıdır.

Bugün yeni bir bilim dalı olarak önerilen memetik, kültürel evrimin açıklanmasını sağlayacak birimin mem olduğunu iddia etmektedir. Her ne kadar memetikçiler bu varlığın adı konusunda büyük ölçüde uzlaşıya varmış olsalar da, memlerin ne olduğu (ne tür varlıklar olduğu), nere(ler)de (ne tür ortam(lar)da) ve nasıl bulunduğu, nasıl çoğaldığı (kopyalandığı) veya iletildiği, nasıl değişime (mutasyona) uğradığı (çeşitliliğin kaynağı), nasıl seçildiği, nasıl daha karmaşık yapılar oluşturduğu, biyolojideki

karşılıklarıyla ne gibi bir paralellik gösterdiği ve beyin gibi biyogenetik oluşumlarla nasıl bir ilişki içinde olduğu konularında tartışmalar sürmektedir.

Memlerin ne tür varlıklar olduğu hakkındaki görüşler iki başlık altında toplanabilir: davranışçılık ve zihinselcilik. Davranışçılar memleri zihin dışındaki davranışlar ve yapıntılarda (artifacts) ararken zihinselciler memlerin zihinde/beyinde bulduklarını ve davranışsal ve benzeri etkinliklerle kopyalandıklarını iddia etmektedirler. Zihinselcilerin bir kısmı memleri fikir, inanç, kavram gibi soyut varlıklara gönderme yaparak, beyindeki bulunuş hal ve biçimlerini sorgulamaktan kaçınarak betimlemeye çalışırken diğerleri onları beyindeki, sinir gibi varlıklar ve/ya bunların oluşturdukları yapılar veya bunların özel halleriyle açıklamaya çalışmaktadırlar.

Biz bildirimizde davranışçı ve zihinselci memetik modellerin değerlendirilmesi için, aşağıda bazılarını sıraladığımız ölçütler geliştirmeye ve bu ölçütleri literatürdeki çeşitli modellere uygulayarak test etmeye çalışacağız.

- Davranışlar ve yapıntılarla ilişkilerinin açıklanabilmesi için memler beyin durumları ve yapıları gibi fiziksel varlıklar olmalıdır.
- Eğer memlerin sadece insan kültürünün bir ögesi olduğu iddia ediliyorsa insanlar ve diğer canlılardaki mem olmayan birimlerden ayırt edilebilmelidirler.
- Memetik model biyolojik gen ve fenotiplerle benzerlik üzerine kurulduysa bu varlıklarla aralarındaki farklılıkların da açıklanabilir olması gerekmektedir.
- Memlerin kopyalanması ve seçilimi Darvinci kurama uygun olmalıdır.
- Anlam, sembol ve sembol-anlam ilişkisi gibi konulara açıklama getirilebilmelidir.
- Beynin biyogenetik gelişimine memlerin soyoluşsal ve bireyoluşsal katkılarının gösterilebilmesi gerekmektedir.
- Mem gibi basit yapıların insan kültürü gibi karmaşık bir görüngüyü açıklayabilmesi için memlerin mem-karmaşıkları oluşturabilmesi açıklanabilmelidir.

SİYASETEN ANLAM VAR MIDİR?

Arş. Gör. Sibel KİBAR
ODTÜ Felsefe Bölümü
skibar@metu.edu.tr

Dil dünyayı anlamının en temel aracıdır. Düşüncenin varlık ile ilişkisi dil aracılığı ile kurulur. Siyasi gerçekliği de dil yoluyla kavrarız. Ama dilin dışında, dile indirgenemeyecek bir siyasi gerçeklik vardır. Örneğin açlık bazı toplumlarda ve bazı çağlarda fiziksel dünyadan arınma, özüne dönme gibi anlamlar çağrışırsa da açlık gerçektir. Ancak açlığın siyasi bir sorun olarak görülüp görülmemesi onu anlamlandırma ile ilgilidir. Yaşanan siyasi deneyimler kuram yüklü deneyimlerdir. Politik gerçeğin nasıl anlamlandırılacağı epistemolojik bir sorundur. Klasik epistemolojiye göre, bir tarafta doğru diğer tarafta inançlar vardır. Kanıtlanmış doğru olan inançları yanlış olanlardan ayırt etmek, klasik epistemolojinin hedefidir. Klasik epistemolojinin aksine, sosyal epistemoloji doğru veya kanıtlanmış kavramlarla ve inançlarla ilgilenmez. İnanılan bilginin toplumsal, kültürel, bağlamsal boyutlarıyla ve bilginin oluşum sürecinde bu boyutların rolüyle ilgilenir. Sosyal epistemolojistlerden birisi sayılan Michel Foucault'ya göre bilgi gücün ve toplumsal baskılamının bir aracıdır, iktidara hizmet eder. Özellikle bugünkü politik ortama baktığımızda, kavramların iktidarın elinde birer oyuncak olduğunu görürüz. İktidar sahipleri kavramlara istedikleri anlamları yükleyerek, kendi meşru pozisyonlarını devam ettirmektedirler.

Siyasette anlamların egemenler tarafından belirlenir ve istenildiğinde değiştirilebilir olduğunu kabul etmek durumunda mıyız? Olan durumun bu olduğunu rahatlıkla söyleyebilirken, olması gerekenin bu olduğunu söyleyemem. Kavramlar ve onlara yüklenen anlamlar siyasetin önemli unsurlarıyken, onları egemenlerin eline terk etmek politik yaşamımızı da egemenlere teslim etmek demektir. Bu nedenle, kavramların kendinden menkul anlamları olmadığını, kavramların ve anlamlarının sürekli bir biçimde inşa edildiklerini kabul ederken, bu inşanın keyfilğine karşı çıkmak ve siyasette bazı kavramlara ve anlamlara sahip çıkmak gerektiği inancındayım. Bu karşı çıkışın referans noktası ne olmalıdır sorusuna vereceğim yanıt, maddi koşullardır.

Maddi koşulların üretim süreci, tarihin ve tarih içerisinde dilin, siyasetin, kurumların, insanlar arasındaki ilişkilerin kaderini çizmiştir. Politik ilişkilere baktığımızda üretim sürecinin öznesi olanların, egemen siyasetin nesnesi olduklarını görürüz. Egemenler ise aldatıcı toplumsal inançlar, kavramlar, anlamlar yaratarak, üretim ilişkilerini kendi lehlerine olacak

şekilde sürdürürler. Bu aldatıcılığın içinden sıyrılmak, politik ilişkilerin temelini bakmaktan geçer. İktidarın maddi temelini, yani üretim ilişkilerine bakıldığında ancak tarihsel olarak hangi kavramın hangi anlamının hakikate işaret ettiği söylenebilir. Hakikat elbette ki değişmeyen, keşfedilmeyi bekleyen bir olgu değildir, maddi süreçlerin oluşturduğu tarihsel ayrışmanın kendisidir. Yukarıdaki örnekle devam edersek, açlık bir sınıfın açlığıdır, açlığın bir tür erdem olarak sunulması, başka bir dünyada ödüllendirileceğinin söylenmesi iktidardaki sınıfın çıkarıdır. Dolayısıyla anlamların kimin çıkarına hizmet ettiğinin tespit edilmesi gerekmektedir. İktidarda olan sınıfın çıkarlarıyla üreten sınıfın çıkarları çatışıyorsa, üreten sınıfın iktidarın anlamlarıyla da çatışması ve kendi kavramlarını, kendi anlamlarını üretmesi gerekmektedir.

Özetle, siyasette anlam vardır; İktidarın çıkarına hizmet edecek şekilde sürekli değişir. Buna karşı çıkmamanın yolu, ne sabit bir anlamda diretmek ne de iktidarın kavramların efendisi olduğunu kabul etmektir. Anlam hegemonyası ile mücadele sınıf mücadelesinin bir parçasıdır, sınıf çıkarları doğrultusunda tavır alınmalıdır. Bu bakımdan, siyasal öncelikler ile ilgili bir mücadele, aynı zamanda dil üzerindeki egemenlik, ya da o egemenlik üzerinde gedikler açma mücadelesi olacaktır.

YAPISALCILIK VE GILLES DELEUZE: ANLAMSIZLIĞIN TOPOLOJİSİ

Emre KOYUNCU
Purdue University Department of English
ekoyuncu@purdue.edu

P. Burcu YALIM
Bilkent Üniversitesi Grafik Tasarım Bölümü
piraburcu@gmail.com

Mauss'un 20. yüzyılın başında önce büyü daha sonra toplumsala dair kurucu bir olgu olarak "armağan" alışverişi etrafında tartıştığı "mana" kavramı, Strauss'un Mauss'un üzerine yazdığı çalışmada eleştirel bir perspektifle gözden geçirilmiştir. Strauss'a göre Mauss'un "armağan" kavramı yapısal bir unsur olarak uygun bir biçimde değerlendiriliyorsa da "mana"ya atfedilen tanımlanamazlık ve olumsuzluk ile, bu kavramın içsel ve kutsal bir değer taşıyormuş gibi değerlendirildiği söylenebilir. Strauss, "mana"nın bu tanımlanamaz yapısını kutsallığa yormaktansa herhangi bir

sabit değerden yoksun, boş ve sembolik değeri sıfır olan bir gösteren şeklinde ele almıştır. Mana, gösteren ve gösterilen arasında bu serilerden hiçbirini tarafından bütünüyle kapsanmadan gidip gelen üçüncü bir unsurdur ve topolojik olarak konumlandırılmaması yapısal şemanın işleyebilmesi için elzem bir nitelik taşımaktadır. Gösteren ve gösterilen kategorilerinin her ikisine birden ait olmadan bu serilerin işlerliğini sağlayan üçüncül unsur dil açısından düşünüldüğünde 'anlam'dır. Gilles Deleuze'un yapısalcılığı değerlendirdiği yazılarında yaygın kanının aksine kendini yapısalcı düşünceyle hizalarken vurguladığı nokta budur. Anlam gösteren ya da gösterilen serileri üzerinde kendine bir yer bulamaz ve ancak bu topoloji içerisinde bir etki olarak gerçekleşebilir. İçsel bir değer taşımaması dolayısıyla anlamsızlıkla yakından ilişkilidir. Anlamsızlık, anlamın yokluğu ya da anlamın zıttı değil, topolojik dolanımının bir etkisi olarak anlamı mümkün kılan anlam fazlalığıdır. Böylece, anlam ya da anlamsızlık ifade sonrası oluşan durumlar olarak değil; bir birliktelik içerisinde, ifade süreci boyunca ve bu sürece dahil olarak kavranır. Deleuze'un anlamın mantığına dair yaptığı incelemenin en önemli açılımlarından biri, anlam ve anlamsız arasındaki ilişkiyi doğru ve yanlış kategorileri arasındaki ilişkiye endeksli değerlendirmekten kurtarmaya çalışmasıdır.

Bu çalışmanın amacı, anlamsızlık konusundaki vurgularıyla yakınlaşan yapısalcı semiyoloji ile Deleuze'un *Anlamın Mantığı* çalışmasında sunmaya çalıştığı anlam felsefesinin birbirinden ayrıldığı noktaları tartışabilecek bir eksen sunmaktır. Bu yolla yapısalcı düşüncenin de müstakil olanaklarını ve muğlaklıklarını teslim ederek dil felsefesinin ve semiyolojinin yeniden düşünülebileceği bir düşünce düzlemi ortaya koymaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, Deleuzeyen düşüncenin iki hareketine işaret etme gereği doğmuş oluyor: içkinlik ve fark düşünceleri. Deleuze'un yaptığı serisel incelemeye göre anlam önermenin dışında bir yerde değildir, başka bir deyişle, ifade edilen şey ifade bulduğu önerme dışında farklı bir ontolojik statüye haiz değildir. Bu beraberlik, öbür taraftan, anlam ve önermenin bütünsel bir birleşmesi anlamına da gelmez zira anlam, önermeye dair bir yüklem olmaktansa durumlara dair bir yüklem olmaya devam eder. Burada durumlarla kastedilen olayların zaman ve mekan içerisinde gerçekleştikleri, aktüelize oldukları halleri değil, saf Olay'dır. Bu yönüyle, Deleuze'un düşüncesinde anlam, Olay'a denk düşer: olayın anlamından bahsedemeyiz, Olay bizatihi anlamdır. Deleuze'un önermeler, şeyler ve anlam arasında kurduğu bu üçlü ilişki, koruduğu müstakil muğlaklıklar ve vurguladığı içkinlik düşüncesiyle böylelikle Straussçu bir yapısalcılık düşüncesinden ayrılır. İkinci olarak ve bu içkinlik sorunsalıyla ilintili bir biçimde, fark kavrayışlarının farklılığı önemli bir ayrılma eksenini teşkil etmektedir. Yapısalcılığın içsel değerlere ya da özlere bağlı değil diferansiyel bir

çalışma mantığı vardır, tekil unsurların kendi değerleri değil, birbirleriyle girdikleri fark ilişkileri yapısal bir sistemin işleyişini temin eder. Bu yönüyle yapı, Deleuze'un virtüel kavramına yakınlaşır çünkü virtüel de bütün aktüel belirlenimlerin ötesinde ve içerisinde bulunan aşkınlıklarından arındırılmış Idea'ya denk düşmektedir. Gilles Deleuze önerdiği 'differentiation' ve 'differentiation' kavramlarıyla bahsi geçen farklılıkların en nihayetinde ortadan kaybolacağı tek yönlü bir tarihsellik kurmaktan kaçınır; Olay'ı ya da anlamı ikili bir farklılaşma ekseninde ele alır. Başka bir deyişle, Deleuze, yapısalcılığı tarihsel olmadığı için değil tarihselliği kurma biçimi sebebiyle eleştirir. Bu tarihsellik, sahil bir fark kavramı ortaya atma sorununa ilişkindir.

THOREAU'DA YAŞAMIN ANLAMI

Güncel ÖNKAL
ODTÜ Felsefe Bölümü
gonkal@metu.edu.tr

Henry David Thoreau, Amerika'da 1817 -1862 tarihleri arasında yaşamış bir doğa filozofudur. Doğa sevgisi çerçevesinde şekillendirdiği örnek yaşamı sayesinde "korulukların bilgisi" olarak da anılır. Ancak, Thoreau felsefesi sadece doğal yaşam felsefesinin değil; aynı zamanda sivil itaatsizlik doktrinin de oluşumunda bir köşetaşdır. Thoreau felsefesi, bir başkaldırı ve transendentalist doğa felsefesidir. Günümüz çevre felsefesi kuramlarından biri olan Derin Ekoloji akımı Thoreau'nun düşüncelerinden fazlasıyla etkilenmiştir. Thoreau'nun söylemi, sadece doğanın neliği üzerine değil; insanın doğadaki konumu, insanın doğa ile, doğanın insan ile ilişkileri üzerine bir felsefedir.

Thoreau'nun yaşam felsefesi, gücünü Doğu ve Batı Medeniyetleri arasında bir sentez olmasından alır. Hint kutsal metinlerinden ve Antik Yunan felsefesinden düşüncelerini olgunlaştıran Thoreau'nun, *Walden* isimli eseri, özünde "yaşamın bütün ilğini emmek" prensibini barındırır. Bu ilke Thoreau'nun felsefesinin temelini oluşturacaktır. Thoreau'ya göre insanların özgürlüğü doğuştan verilir. Ancak insan eliyle kurulan devlet mekanizmaları insanların özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Sadece devlet eliyle bir esaret durumu söz konusu değildir. Asıl insanlığın içinde bulunduğu para hırsı bizleri, yaşamın özü olan doğal yaşam tarzından, yaşamın zenginlikleri olan şiiirden, felsefeden ve sanatın tüm dallarından uzaklaştırır. Bu kirlenme sanatın anlamında da bir yapaylaşmaya ve tüketime endekslenmeye yol açar. Teknolojinin hunharca kullanımı, insanın kendisini doğaya karşı

konumlandırması hem doğayı hem de insanlığın doğasını kirletmektedir.

Diğer yandan Thoreau felsefesi yalnızca doğal yaşam felsefesi ekseninde ele alınırsa eksik kalır. Birey-devlet ilişkisi, sivil itaatsizlik kavramları açısından da siyaset felsefesi başlığı altında düşünülebilecek pek çok açılıma sahip olan filozofumuza göre; yaşam doğal olduğu kadar politik de olmak zorundadır. Etik bir yaşam bu iki alan arasındaki gerilime karşın, insanın başkaldıran ve bireyselliğini feda etmeyen tavrında yakalanabilir. Özellikle küreselleşme olgusu sonrasında tartışmaya açılan; demokrasi, özgürlük, vatandaşlık hakkı, sivil toplum gibi çoğu siyaset felsefesi kavramının temelinde Thoreau'nun sivil itaatsizlik söyleminin önemli yer tuttuğunu görüyoruz. Amerika'da Thoreau'nun "Sivil İtaatsizlik" başlıklı makalesi ile karşılaşan Gandhi, ülkesine döndüğünde metni ana diline çevirip halkına dağıtmıştır. Böylelikle Thoreau söylemi kaynağını kutsal metinlerinde bulduğu coğrafya dönmüş oluyordu. Thoreau'nun başkaldırısı, doğal yaşamın yok edilmesinden başlayan, bireysellik ve adalet duyguları ile sosyolojik açılımları olan sistematik bir süreç izler. Thoreau'nun çağı, Amerika kıtasının sanayileşme ve teknoloji tüketimi ile tanıştığı aşırılıklar yüzyılına denk gelir. Öyle ki; diğer kıtalardan insan akımına uğrayan Kıta, insanların ihtiyaçlarının çoğalması ve endüstriyel yapının oluşması ile adeta dev bir şantiyeye dönmüştü: Demiryolu hatlarının inşası için ormanların yok edilmesi, fabrikaların çoğalması, dolayısıyla bu baş döndürücü değişim karşısında etik sorunların artması hep bu yıllara denk gelir. Thoreau, yazılarında insanlığın doğadan kopuşuna tarihi olarak tanıklık eder. Böylece kendisi, toplumsal yaşamın bireyin yaşamını kirlettiğinin somut örneklerini yaşayarak, doğanın vazgeçilmezliğini insanlığa anlatmayı yaşamsal bir görev olarak benimsemekle kalmaz; yaşamımızın kontrolünü kendi ellerimize almamızı, dünyanın 'uygarlaşma' adı altında kirlenen yüzüne başkaldırmamız gerektiğini de vurgular.

Thoreau'nun yaşamı, bizatihi, doğadaki saf güzelliği, beden-zihin-ruh üçlemesi içinde aramakla geçmiştir. Thoreau'ya göre, yaşamın 'gerçek' anlamı doğanın ta kendisinde gizlidir. O'nun için, yaşam, bizi doğamızdan uzaklaştıran çeldiricilere itaatsiz olduğu ölçüde anlamlıdır. Doğa ile olan birebir ilişkimizden konfor ve modernizm adına koparılmamız, insan olma durumumuzdan tüketim tuzakları yordamıyla uzaklaştırılmamız, yaşamımızın gerçek anlamının farkına varmamıza gölge düşürür. Bu nedenlerle, Thoreau felsefesinde yaşamın anlamının sağlıklı kuruluşu, sadelik söyleminden ve pratiğinden geçer. Yaşamın anlamı, yaşamın kendisi ile sağlıklı ve mutlu bir ilişki kurmakla mümkün kılınabilir. Filozofa göre; yaşamlarımızı basitleştirerek, doğaya yakın ve onunla uyumlu ilişkiler kurarak bunu gerçekleştirebiliriz. İnsanın çok boyutlu varoluşu teknoloji ve

iktisat ile yerini tek boyutlu ekonomik rutinlere bırakmıştır.

Gerçek yaşamdan, doğadan, dolayısıyla doğamızdan uzaklaşmamız varoluşsal bunalımımızı tetikler. Yaşamın anlamını sürekli olarak aramamız, bu zihinsel ve bedensel arayışın bizi fazlasıyla yorması, hatta ölümlerle bile son bulmaması gerçek olanın ne olduğuna ilişkin bilgimizin yaşamımızdan kaynaklanmayan, yapay müdahalelerce eksik bırakılmasından kaynaklanır. Önümüze sunulan gerçek adı altındaki söylemler, bilgi kırıntıları, yaşam düsturları en usta ağızlardan da gelse hemen kabul edilmemelidir. Başkaldırı bu noktada metodolojik bir anlam taşır. Yaşamın anlamı, rahatsız olma durumunu seçmektir. Bu rahatsızlık bilincinden doğal itaatsizlik durumu Thoreau felsefesinde metodolojik ve varoluşsal boyutlar taşır: İnsanın, bir parçası olduğu doğayı araştırmaya yönelmesi, olanı verildiği gibi değil kendince yeniden kurma cesaretini taşıması, değerler felsefesi üzerinde yoğunlaşan erdemli bir yaşam eğitiminin aktörü olması ve nihayetinde bu kaygılar ile yaşamını olabildiğince sadeleştirmesi ve doğallaştırması temel amaçlar olarak gözetilmelidir. Yaşamın anlamı, bu bağlamları dikkate aldığımızda, kendimizi var etme gayretimize duyduğumuz hayranlık ile şekillenebilir.

Thoreau felsefesini kendi yaşamında uygulama cesaretini göstermiş ender yaşam bilgelerinden biridir. Walden Gölü kıyısında kendi emeği ile yaptığı kulübesinde iki yıldan fazla bir süre doğa ile birebir ilişki içerisinde yaşamıştır. Günümüzde, organik yaşam, köy hayatı, doğal yaşam gibi turistik söylemlere ya da emeklilik planlarının popüler seçeneği haline gelen doğal yaşamı deneyimlemek Thoreau için felsefi bir önem taşımaktaydı: Yaşamın sadece zaruri ihtiyaçları ile karşı karşıya kalarak, yaşamın kendisine öğretebileceklerini öğrenmek; böylece yaşayıp yaşamadığının farkına vararak ölmek.

Thoreau felsefesinde açıklanan “yaşamın anlamı” kavranabilirse; işi ile evi arasında sıkışmış mutsuz kişiler topluluğundan, parçası olduğu doğa ile uyum içinde yaşayan, kendi olma durumunu sağlamak adına başkaldıran bireylere geçiş reformu mümkün kılınabilir. Bu geçiş ütöpik ve yalnızlaştıran bir çağrı olmaktan çok, arka planında güçlü bir felsefi dayanağı barındırır. Otomatlaşan insanlığın toplumsal yaşamda kendini güvende hissetmesi sanıldığı gibi bireyselliği özgür bir alan olarak desteklememektedir. Aksine yapay yaşam modellerini sürdüren, doğadan ve doğasından uzaklaşmış, yaşamının anlamını tüketim ve nesneleştirme yoluyla vareden, sıradanlaşan bir insanlık ile karşı karşıyayız. Thoreau felsefesi yaşamın yapaylaşan tüm anlam alanlarına karşıdır. Bildirim Thoreau'nun gerek doğal yaşam bilgeliğini, gerek başkaldırı tavrının felsefi dayanaklarını açıklamak ve anılan bireysel reformu en azından

zihinlerimizde mümkün kılabilmek umudu ile yazılmıştır.

Anahtar Kelimeler: 1)Henry David Thoreau 2)Transendentalizm 3) Sivil İtaatsizlik 4)Doğal Yaşam Bilgeliği 5)Walden

TOTOLOJİ, DÖNGÜSELLİK VE SONSUZ GERİLEME KISKACINDA ANLAM SORUNU

Doç. Dr. Örsan K. ÖYMEN
Bahçeşehir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
ooymen@yahoo.com

Antik Çağ'daki Pironcu kuşkuculuktan kısmen yararlanarak, ancak onun üzerine bir şeyler de koyarak, anlam konusuna şöyle yaklaşabiliriz.

Anlam kavramı iki biçimde anlaşılabilir. Birincisi bir şeyin tanımını, ne olduğunu ortaya koymak bağlamındadır. Yani "X ne anlama gelmektedir?" diye bir soru ortaya atıldığında, "X" in tanımı, ne olduğu sorulmaktadır. Buna bir yanıt olarak da, "X a,b,c anlamına gelmektedir" dendiğinde, "X" in "a,b,c" anlamına geldiği, tanımının "a,b,c," ile ortaya konduğu söylenmektedir. Bu aynı zamanda "X" i anlamamız için ortaya konan bir şeydir. Bu anlamda anlam, anlamayı amaçlayan bir işleve sahiptir. "Anlam kavramının anlamı nedir?" sorusunun bir yanıtı budur.

"Anlam kavramının anlamı nedir?" sorusunu yanıtlamaya kalktığımızda ikinci bir yaklaşım daha söz konusu olabilir. "Bu aşk benim için çok anlamlı" veya "Bu dava yaşamımın anlamı haline geldi" veya "Benim için yaşamın bir anlamı kalmadı" dendiğinde, bir şeyin tanımına yönelik bir durum değil, bir şeyin, örneğin, yaşamın, aşkın veya davanın, bizim içimizde uyandırdığı ve önem verdiğimiz bir duygu anlatılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda anlam ve anlamsızlık, tanım ve tanımsızlık ile ilgili değil, belli bir duygunun varlığı veya yokluğu, kişinin kendi ruhundaki olgusal bir durumu anlatmasıyla ilgilidir.

Birinci anlamda anlama dönecek olursak, buradaki sorun, bir şeyin anlamı ortaya konurken totolojik ve/veya dögüsel bir durumla karşılaşmak veya ortaya konacak her tanımın kendisinin de bir tanıma gereksinim duyması ve bunun bizi bir sonsuz gerilemeye götürmesidir. Bu açıdan kavram çözümlemesine dayalı bir felsefenin sınırları vardır ve çok ciddiye alınırsa bizi bir çıkmaza sokar. Öte yanda, ikinci anlamdaki anlama, birinci anlamdaki anlam açısından yaklaşacak olursak, bu da bizi bir totolojiye ve/veya dögüsellğe veya bir sonsuz gerilemeye ve çıkmaza götürecektir,

zira bu durumda söz konusu duygunun da tanımlanarak anlamının ortaya konması ve ardından ortaya konan her tanımın tanımının verilmesi gerekliliği ortaya çıkacaktır. Daha da ileriye gidecek olursak, anlam kavramının anlamını araştırmanın kendisi, yani “Anlam kavramının anlamı nedir?” sorusu da, bizi bir totolojiye ve/veya bir döngüsellığe veya bir sonsuz gerilemeye götürecektir. Örneğin, “Anlam tanımdır” dediğimizde totolojik bir şey söylüyorsak, bu çok fazla aydınlatıcı değildir; bunun da ötesinde, totolojik olsun veya olmasın, anlamı tanımla, tanımı da anlamla anlamaya çalışmak, döngüsel bir durumdur; bunlardan bağımsız, tanımı veya anlamı başka bir biçimde anlatmaya çalıştığımızda ise, sonsuz gerileme ortaya çıkacaktır.

Bu çıkmazlardan kurtulmak amacıyla, bir tanıma gereksinim duymayan, anlamının ortaya çıkartılmasına gereksinim duymayan, temel varsayımların veya tanımların veya anlamların olduğunu iddia etmek de bir yoldur. Ancak bunun da felsefi olarak ne kadar başarılı bir biçimde temellendirilebileceği, kendi kendini aldatmanın bir göstergesi olmadığını kanıtlanabileceği tartışma konusudur. Başka bir yol ise, bir şeyi anlama takıntısından ve saplantısından kurtulmayı önermek olabilir. Bu da insan doğası dikkate alındığında ne kadar olanaklıdır ve özgür iradeye bağlıdır, o da ayrıca bir tartışma konusudur. Başka bir yol ise, kavram çözümlemesine girmeden, yukarıdaki ikinci anlamda anlam ile yetinmek ve birinci anlamdaki anlamla bu ikinci durumu hiç ilişkilendirmemek, duygunun tanımına girmemek ve sadece kişinin kendi ruhindaki olgusal bir durumu, ruhindaki bir duygunun, örneğin önemsendiği bir heyecanın, coşkunun varlığını veya yokluğunu anlatmak için anlam sözcüğüne başvurmakla yetinmektir. Bu durumda bu olgunun epistemolojik bağlamda kanıtlanması beklentisine girilirse, bu sefer kanıt bağlamında, sonsuz gerileme sorunundan yine kurtuluş olmayacaktır. Ancak kesin kanıtlar ve fiziksel gözlemler yerine, içsel sezgilerle yetinmek olanaklıysa, bu da bir yol olarak görülebilir.

Sonuç olarak, aklın, algının, düşüncenin ve dilin sınırlarını kabul ederek, Antik Çağ’da Pironcu kuşkucuların yaptığı gibi, inanmayı, içgüdüsel sezmeyi, algılamayı, hissetmeyi, düşünmeyi ve konuşmayı dışlamadan, bu konudaki nesnelci ve/veya evrenselci bir yargıyı askıya almak, mutlakçı bir sonuçtan kaçınmak, en uygun, dürüst ve mütevazı yol gibi görünmektedir. Ancak bu boyuttaki yargıyı askıya almanın, yine Pironcuların öne sürdüğü gibi, bizi bir ruh dinginliğine götürüp götürmeyeceği, belirsizliğini korumaktadır.

ANLAMDAKİ YORUM, YORUMDAKİ ANLAM

Prof. Dr. Doğan ÖZLEM
Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
dozlemhermes@hotmail.com

Anlam sorunu felsefe tarihi boyunca Platon'un *Kratylos* diyalogunda dile getirilmiş olan iki karşıt görüş doğrultusunda işlenmiştir. Herakleitos, Parmenides ve Aristoteles sözcüklerin nesnelere denklik içinde olduklarını, bu nedenle ancak *tekanlamlı* olabileceklerini ileri sürerlerken; Demokritos'tan Port Royal Okulu dilbilimcileri ve son olarak hermeneutik geleneği içinde çalışan filozof, filolog ve semantikçiler ise sözcüklerle nesnelere arasında bir denklik olmadığını, sözcüklerin *tekanlamlı* kalamayacaklarını, onların hep *çokanlamlı* olduklarını ileri sürmüşlerdir.

Bildiride, 20. yüzyıl felsefesinde anlam sorununu çoğunlukla tekanlamlılık doğrultusunda ele almış olan Anglosakson dil felsefesi geleneği ile aynı sorunu çokanlamlılık doğrultusunda işleyen hermeneutik geleneği arasındaki bazı temel farklılıklar üstünde durulacak ve Anglosakson geleneğinin hermeneutik gelenek açısından birkaç noktaya sınırlı bir eleştirisine yer verilecektir.

ANLAM(LAMA) PARADOKSLARI: GILLES DELEUZE & LEWIS CARROLL

Haydar ÖZTÜRK
ODTÜ Felsefe Bölümü
hayfesul@yahoo.com

Anlamın Mantığı (Logic of Sense) kitabında Gilles Deleuze temel olarak anlam paradokslarını sunar. Lewis Carroll'un kitapları bu sunumda özel bir yere sahiptir. Deleuze'e göre Carroll çoğunlukla derinliklere gömerek kurtulduğumuz anlam paradokslarını tekrar yüzeye çıkarmıştır. Bu durum (kendi felsefesini yerleştirdiği) yüzey felsefesi ve derinlik felsefesi arasında yapılan bir ayrıma tekabül etmektedir. Derinlik felsefesinde durum (state of affairs) anlatımı söz konusuysen, yüzey felsefesinde vurgu maddi varlığı olmayan olaylar (incorporeal entities) yönündedir. Paradokslar ise en genel biçimiyle durumların anlatımı ve olaylar arasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, her ne kadar olaylar durumların sonuçları olsalar da anlamlandırma açısından farklı doğalara aittirler.

Örneğin, herhangi bir şeyi kesmek bir olaydır ve kesicinin fiziksel özellikleri vb. durumların sonucudur. Fakat, kendisini oluşturan durumlardan farklı olarak bir süreci içerir. İçinde olduğu sürecin her hangi bir anındaki anlamı hiçbir zaman olayın kendi anlamını teşkil etmez. Genelleştirerek ifade edersek, Deleuze felsefesinde fiiller olaya karşılık gelirken, isim ve sıfatlar durumlara karşılık gelmektedir. Bu noktada Deleuze'e göre olay söz konusu olduğu zaman geçmiş ve gelecek, önce ve sonra arasında yapılmış olan durumsal ayrımlar geçerliliğini yitirir.

Deleuze'un ifadesiyle, Lewis Carroll'da her şey derinlik ve yüzey arasındaki korkunç bir savaşla başlar. *Alice Harikalar Diyarında*'da Alice tavşan deliğinden inerek derinliği değil, yavaş yavaş yüzeyleri fetheder. Tekrar tekrar yüzeye çıkar. Yüzeyler yaratır. Batma ve gömülme hareketleri, yerini hafifçe yana kayma hareketlerine bırakır. Bunlar olurken Alice ismini yitirmektedir ve bu durum basit bir unutma durumundan öte bir şekilde romanın temel yapı taşlarından biridir. Alice ismini aramamaktadır aslında, o başka bir anlamlama biçiminin parçasıdır artık. Alice bize oluşu (becoming) sunmaktadır. O "büyüyüp küçülerek", "hangi yön" sorusunun anlamından vazgeçerek sağduyunun (good sense) hüküm sürdüğü durumlar anlatımının sınırları dışındadır. Alice'in karşılaştığı "snark", "phlizz" vb. herhangi bir dille anlamı olmayan kelimeler bu durumun temel ifadeleridir. Diğer bir ifadeyle, Deleuze bu kelimeleri anlamdan geçirmedi, anlamsızın içinde oynamak olarak ifade etmektedir. Onlar majör bir dilden ve durumlar anlatımından, minör bir dile ve olay anlatımına geçişin simgeleridir. Deleuze'un cümleleriyle söylersek, "hiçbir şeyi anlamdan geçirmedi, her şeyi anlamsızın içinde oynamak Carroll'ın işidir, çünkü anlamsızın çeşitliliği, bütün evrenin, görkemlerin olduğu, kadar dehşetlerin de farkına varmaya yeter: derinlik, yüzey, hacim ya da sarılı yüzey."

Sununum da benim amacım da Deleuze'un paradoksal bir anlam kazandığını ifade ettiği "olay" felsefesini, Lewis Carroll'ın Alice'e yüklediği derinlik ve yüzey analogileriyle birlikte sunmak, anlamın ve anlamsızın oluşumunu Deleuze felsefesi çerçevesinde tartışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Paradoks, Derinlik, Yüzey, Olay, Durum,

JOSEPH CONRAD'DA GÜÇ - ANLAM İLİŞKİSİ VE NİHİLİZM

N. Ayşim PARLAKYILDIZ
minervaysim@mynet.com

Felsefi bir kavram olan Nihilizm edebiyatta da konu belirlemede sıkça başvurulan bir akımdır. Bu akım özellikle romanlarda birtakım kavramlarla birlikte işlenerek karşımıza çıkar. Karanlık kavramı edebiyatta önemli bir yere sahiptir. Bu kavramın taşıdığı anlamlar açısından Joseph Conrad'ın "Gizli Ajan" adlı romanı ise ayrı bir değer taşır. Oldukça iyi işlenmiş bir olay örgüsüne sahip olan bu romanda "karanlık" kavramı hedef kavram olarak "terör" kavramıyla özdeşleşmektedir. Değişen ve gelişen dünya koşullarında her geçen gün kendini fazlasıyla hissettiren terörün; günümüzle sınırlı kalmadığı, insanoğlunun yaradılışından bu yana onu sürekli huzursuz kılan ve toplumsal kaygı haline gelen bir olguya dönüştüğü gerçektir. Joseph Conrad'ın "Gizli Ajan" romanında işlenen terör imgesi romanın her tarafına nüfuz etmiş olan karanlık kavramıyla anlam kazanmaktadır. Karanlık denildiği zaman akla gelebilecek olan sadece fiziksel anlamda karanlıkla sınırlı kalmamakta, sıkıntı, kötülük, gizem, anlaşılmazlık, korku ve belirsizlik gibi kavramları da çağrıştırmaktadır. Roman; parçalanmış hayatlar, ölüm, belirsizlik, yıkım ve sonuçsuzluk üzerinde temellenir. Tüm bunlar nihilizmi bir ölçüde açıklayan oluşumlardır.

İnsanın varoluş amacını bulma çabasını ve bu anlamda kendi kendini sorgulama eylemi içerisinde oluşunu, Conrad yarattığı kahramanlarla bu romanında çok iyi bir şekilde göz önüne serer. Romanın karakterleri yapıp ettiklerinden dolayı kendilerini sorgulama aşamasında çoğu zaman da kendilerine yabancılaşırlar ve kendilerini tanıyamaz hale gelirler. Anarşi ve cinayet üzerine kurulu olan bu romanda insanoğlunun varoluşu yaklaşım içerisinde yerini tayin etmesi çabasına tanık oluruz. Conrad bu romanıyla insanın saçmalıklarla dolu olan bu dünyada, hayata dair gerçekçi duruşunu "terör" ve onun "karanlık" yüzüyle anlatmak istemiştir. Söz konusu romanın, her ne kadar politik şiddet romanı olduğu iddia edilse de aslında romandaki kahramanların psikolojik açıdan tahlilleri yapıldığında onun aynı zamanda psikolojik roman sınıfında da yer alabileceği rahatlıkla söylenebilir. Romanın kahramanları kendi yarattıkları dünya ile saplantıları içerisinde kaybolan, güvenlik duyguları sarsılıp yok olmuş bireyler olarak karşımıza çıkar. Roman; gerçekte 1894 yılının Şubat ayında yaşanmış olan Greenwich Gözlemevi'ne düzenlenmek istenen bombalı saldırı olayı üzerine kurulmuştur. Romandaki söz konusu bombalı saldırı olayı Victoria

Çağı olarak adlandırılan dönemin sonlarına rastlar. “Güneşi Batmayan Ülke” olarak bilinen İngiltere; romanda anlatılan saldırı olayı ile “karanlık” a gömülmüştür. İşte tam da bu noktada terörün bir anlamda nihilizmi açıkladığı rahatlıkla söylenebilir.

Bu çalışmada, Conrad’ın genel olarak romanlarında egemen olan karamsar havayla birlikte onu edebiyat dünyasında zirveye ulaştıran ünlü romanı Gizli Ajan’da terör eyleminin anlamıyla birlikte terör eylemini gerçekleştiren ve bu eylemi azmettirenlerin de ruhlarındaki “karanlık”ın anlamı nihilizm açısından irdelenecektir. Bundan başka, bu romanda hal-i hazırda düzeni değiştirme arzusunda olan anarşistlerin düzeni değiştirme konusundaki umutsuzlukları da nihilizm ile açıklanabilir. Romanda terörle birlikte ahlaki normların farklı boyutlar kazanması ve bu sayede var olan ahlaki değerlerin birer güç olma özelliğinin yok oluşu anlatılmaktadır. Denilebilir ki her anlamda var olan güç anlamında otorite terör ile birlikte anlamını yitirir. İnsanoğlunun yaşadığı hayal kırıklıkları, geleneklere olan inancın gittikçe azalması ve ümitsizlik norm ve gücün anlamını yok eder. Zaten yazarın da amacı budur. İnsanın var olan sorunlarını çözmede bilimin ve teknolojinin yetersiz kalışını daha doğrusu bu sorunlara çözüm üretmede kayıtsız kalışını da bizlere göstererek güç ve normlara olan inancımızın azalışını anlatır. Böylelikle çok büyük felaket olarak adlandırabileceğimiz terör karşısında insanın hayatın anlamsızlığını keşfedişini göz önüne serer.

Joseph Conrad’ın bu romanının 11 Eylül saldırılarını anımsatması gayet doğaldır. Çünkü bombalı saldırın yapılacağı mekânın Greenwich gözlemevi oluşu tesadüf olmamakla birlikte tam tersine oldukça akıllıca planlanmış bir oyunun gerçekleşeceği yerdir. Gözlemevi tüm insanlığın ortak malı olan bilimi temsil etmekte ve buraya yapılan saldırının o mekândan çok bilime zarar verecek şekilde olması da terör yoluyla insanoğlunun bilime olan güvenini yok etmesi düşünülmektedir. Zira bilim aslında bir güç ve normdur. Gözlemevinin bulunduğu nokta meridyenlerin başlangıcı sayıldığından burası “zaman”ı temsil etmekte ve insanların belleklerinde zamana vurulmuş bir darbe olması bakımından unutulmayacak bir olay olarak kalması sağlamaktadır. Burada da nihilizmin izlerine rastlamak mümkündür. Bütünüyle ele alındığında romanın tam anlamıyla nihilizme hizmet ettiğini söylenebilir.

Anahtar Sözcükler: Joseph Conrad, Gizli Ajan, karanlık, terör, nihilizm, anlam, güç.

‘HIÇLIK’İN ANLAMI

Doç. Dr. Erdinç SAYAN
ODTÜ Felsefe Bölümü
esayan@metu.edu.tr

Hiçlik nasıl bir şeydir? Neye benzer? Birçoklarına göre, varlığımızın en temel, en önemli sorusu niçin yok değil de var olduğumuz sorusudur. Bu soru “Niye bir şeyler var da hiçlik yok?” sorusu olarak bilinir, ki çok gizemli ve insanı derin düşüncelere götüren bir sorudur.

Bu soruyu “Varız, yani bir şeyler var, çünkü Tanrı o bir şeyleri yarattı” şeklinde cevaplamak bizi tatmin etmez. Çünkü aynı soruyu Tanrı için de sorabiliriz: Niçin hiçlik değil de bir Tanrı var? Tanrı da bir “şey” olduğuna göre, niye bir şeylerin olup da hiçliğin olmadığını soran birisi, niçin Tanrı ve yarattığı şeylerin olup da hiçliğin olmadığını soruyor demektir.

Her ne kadar dünyada hiçliğin değil bir şeylerin olduğu son derece açıksa da, biz yine de hiçliğin *olanaklı* olup olmadığını sorgulayabiliriz. Olabilir ki, hiçlik olanaklı değildir. Eğer öyle ise, o meşhur “Niye bir şeyler var da hiçlik yok?” sorusuna cevap bulmuş oluruz: Hiçlik olanaklı olmadığı için, onun mantıksal tersi, yani bir şeylerin varlığı—ki buna “bir-şeylilik” diyeceğim—zorunludur.

Ben bu bildirimde o meşhur soruya cevap aramayacağım. Benim burada cevaplandırmaya çalıştığım daha öncelikli bir soru. Ben hiçliğin nasıl bir şey olduğunu araştırmak, diğer bir deyişle “hiçlik” kavramımızın içinde ne olduğunu düşünmek istiyorum. Bunun için de ‘hiçlik’ teriminin bir tanımını ya da kavramsallaştırmasını önereceğim. Elimizde bir tanım olduktan sonra, bu şekilde tanımlanmış bir hiçliğin olanaklı olup olmadığı, niye hiçliğin değil de bir-şeyliliğin olduğu gibi sorulara daha güvenle cevap arayabiliriz belki de. Böyle bir tanım arayışı yolunda karşılaşacağımız güçlükleri sergilemek de amacım.

Benim burada sözünü ettiğim “hiçlik” kavramı insandan bağımsız, objektif bir “hiçlik” kavramı. “İnsan (doğduğunda) hiçlikten gelip (öldüğünde) tekrar hiçliğe döner” ifadesinde geçen türden kişisel veya insansal hiçliklerle ilgilenmiyorum.

Bu belirttiğim anlamdaki hiçliği anlama yolunda önümüze hemen bir sürü kafa karıştırıcı bilmece çıkıyor. Bu bilmecelerden bir tanesini şöyle bir dilemma şeklinde sergileyebiliriz:

Hiçliğe ya gönderim (reference) yapılabilir (yani: ‘hiçlik’ terimi gönderim yapan bir terimdir) ya da yapılamaz. Gönderim yapılabilirse, o zaman hiçlik bir *şeydir*, dolayısıyla hiçlik değildir. Gönderim yapılamazsa, o zaman hiçlik hakkında konuşulamaz ve düşünülemez. Ama bütün bunları söylerken hiçlik hakkında pekâlâ konuşuyor ve düşünüyoruz. O halde hiçliğe ne gönderim yapabiliriz ne de yapamayız. Veyahut: Hiçliğe ilişkin söylediklerimiz ve düşündüklerimiz aslında tamamen anlamsız, boş sözler ve düşüncelerdir—bütün bu paragraftakilerin ve hatta bütün bu bildiridekilerin hepsi dahil!

Eğer hiçlik hakkında bir şey söylemek istediğimizde ona mecburen gönderim yapıyorsak, gönderim yapar yapmaz da onu *şeyleştirmiş* oluyorsak, o zaman hiçlik hakkında hiçbir şey söyleyemememiz gerekir. O halde hiçlik hakkında hiçbir şey söyleyemeyip suskun mu kalalım? İyi ama, “Hiçlik hakkında suskun kalmamız gerekir” derken bu suskunluğu kendim bozmuş, dolayısıyla kendimle çelişmiş olmuyor muyum?

Aslında biz mantıksal çelişkiler, hatta paradokslar hakkında bile suskun kalmak gereğini duymayız. Örneğin,

P&~P bir çelişkidir, bu yüzden hiçbir mantıksal-olarak-olanaklı dünyada doğru değildir

derken ya da

‘Bu cümle yanlışır’ cümlesi paradoksaldır, çünkü ... falan filân ...

derken hiç de suskun değiliz; hiçlik konusunda niçin suskun kalalım? Eğer gerçekten de suskunluk gerektiriyorsa, “hiçlik” kavramı bir mantıksal çelişkiden ve bir paradokstan bile “daha beter” bir şey olmalıdır. Peki ama ne demektir “bir mantıksal çelişkiden, bir paradokstan bile daha beter olmak”?

Belki de şu demektir: Hiçlik hiçbir tanımını veremeyeceğimiz bir şeydir. (Burada lâfin gelişi “şey” diyorum hiçliğe tabii.) Yani dilimizin “kapsama alanı dışında”dır. Onun hakkında ne tutarlı ne tutarsız, ne doğru ne yanlış hiçbir anlamlı şey söyleyemiyoruzdur. Hatta, hiçlik hakkında sadece hiçbir şey söyleyememekle kalmıyor, onun hakkında hiçbir şey düşünemiyoruzdur da. Yani, belki de hiçlik, dilimizin ve düşüncemizin sınırlarına gelip dayandığımız bir yerdir. Tabii o zaman, eğer tutarlı olacaksak, bunu bile söyleyemememiz ve düşünemememiz gerekmez mi?

Hiçlikle ilgili linguistik ve epistemolojik konumumuz bu kadar ümitsiz midir gerçekten? Hiçlik bu kadar gizemli bir şey midir?

Şunu belirteyim ki, ben ‘hiçlik’ten gayet “radikal” bir hiçliği anlıyorum, daha doğrusu anlamayı öneriyorum. Benim anladığım saf ve mutlak hiçlikte sadece somut nesnelere değil, soyut nesnelere ve hiçbir fizik, hatta mantık yasası (ve tabii herhangi bir tanrı) da olmamalıdır. Ya da şöyle diyeyim: Ben öyle bir “mutlak hiçlik” kavramının içeriğini anlamaya çalışıyorum. (Kuşkusuz, böyle bir mutlak hiçliği hayal edebildiğimi söylüyor değilim.)

O halde “mutlak hiçlik” derken, her türlü nesnenin, yasanın, ilişkinin ve soyut ya da somut, zorunlu ya da zorunsuz, akla gelebilecek—ve gelmeyecek—her şeyin çıkarılıp atıldığı bir durumdan bahsediyoruz demektir. Yani hiçlik, tam anlamıyla hiçbir şeyin olmama durumudur. Böylece, ‘hiçlik’ için şu tanımları öneriyorum:

Hiçlik =tn Soyut veya somut, zorunlu veya olanaklı her türlü nesne, olgu, nitelik, nicelik ve ilişkilerin yokluğu durumu.

Hiçliğin bu şekilde bir *durum* (state) olarak tasarımı ya da tanımı karşısında sorulması gereken bir soru, bu tasarımın tutarlı, yani herhangi bir mantıksal çelişme içermeyen bir tasarım olup olmadığı. Örneğin, böyle bir hiçlik durumu eğer bir *şey* ise (çünkü, denebilir ki durumlar da birer şeydir (entity)), o zaman tanımımız hiçliği yakalayamamış, ortada bir *şey* bırakmış demektir. Bu da tanımın tutarsız olduğu, hiçliği yakalamak isterken ortaya yine de bir *şey* (yani bir durum) koymaktan kaçınmadığı anlamına gelir.

Bildirimde bu tanımın sorunlarını irdeleyeceğim ve bu tanımla ilgili olarak düşünce sınırlarımızın zorlandığı bazı noktaları ortaya koymaya çalışacağım. Örneğin, olanaklı dünyaları bile dışlayan böyle “zorunluluklar-üstü” ve “olanaklılıklar-üstü” bir hiçliğin *olanaklı* olup olmadığını sorgulayabilir miyiz? Ancak tek bir hiçlik mi tasarımılayabiliriz, yoksa değişik “hiçlikler” mi? Hiçlik ya da hiçlikler sayılabilir mi? Tek bir hiçlikten de, birden fazla hiçlikten de bahsetsek hiçliği bir nesne (sayılabilir bir nesne) haline getirmiş olmaz mıyız? Hiçliğin hiçlik olabilmesi için hiçbir niteliği bulunmamalıdır, oysa hiçlikte en azından *hiçbir şey barındırmama niteliği* var. Bir niteliği olduğuna göre ve nitelikler hep *şeylere* ait olduğuna göre, hiçliğin bu niteliğe sahip bir şey olması gerekmez mi?

AŞIRI YORUM SORUNU VE GRÜNBERG'DE ANLAMIN SINIRLARI

Tuncay SAYGIN
Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü
tuncaysaygin@yahoo.com

Teo Grünberg, 1963'de *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* adlı çalışmasının girişinde, felsefede Sokratik anlam analizinin yeniden canlanarak felsefi tartışmaların merkezine yerleştiğini ileri sürmekteydi. Grünberg, bu düşünceleri özellikle pozitivist analitik felsefe geleneğindeki temel sorunlar bağlamından hareketle ileri sürmekteydi kuşkusuz. Ancak bugünkü felsefi tartışmalar bağlamında bu cümleler çok farklı bir haklılık taşımaktadırlar. Günümüz felsefe tartışmalarında hala felsefi sorun olmak bakımından yeterli onayı veya görüş birliğini kazanamamış olmakla birlikte çağdaş felsefenin en popüler tartışması olan postmodernizmin ve onun yanı sıra yapısalcılık, postyapısalcılık gibi akımların da temel probleminin anlam analizi olduğu görülmektedir.

Bu bildiride, giriş itibarıyla anlam analizinin İlkçağdan başlayarak tarihsel süreçte nasıl ilerlediği ve bu süreçte ne tür büyük dönüşümler geçirdiği çok kısa olarak açıklanarak Grünberg'in bu gelenek içerisinde nasıl bir yere sahip olduğu ele alınacaktır. Anlam analizine ilişkin Grünberg'in nominalist davranışçı yaklaşımının ait olduğu geleneği aşan yönleri ve bunun felsefeye getirdiği olanaklar değerlendirildikten sonra güncel bir felsefe sorunu olan *aşırı yorum* probleminin ve bir yönüyle *anlam bunalımının* Grünbergçi anlam analiziyle nasıl çürütülebileceği/aşılabilceği ve *aşırı yorum* sorununun hangi yönleriyle sürekliliğini sağlayacağı tartışılacaktır.

Anlam analizi, öncelikle bir dilsel veya imgesel aktarım etkinliğinin, daha açık ve bilinir kılınması olarak tanımlanacak olursa. Bu çabayı en bariz şekliyle ilk ortaya koyan kişinin Sokrates olduğu görülecektir. Sokrates'ten günümüze uzanan anlam analizi geleneğinde felsefenin hep bir kesinlik arayışında olduğu görülür. Ancak bu kesinlik arayışının tarihsel sürece bağlı olarak çok farklı amaçlarla yapıldığı görülür. Sokratik anlam analizinde amaç, doğrudan ahlaki bir konsensüs yaratmak iken çağdaş anlam analizinde bilime yaklaşmak amacı güdülmektedir. Bu tarihsel değişimin çok farklı nedenleri olmakla beraber toplumsal dönüşümlerin önemli bir etki sahibi olduğu rahatlıkla dile getirilebilir.

Platon, Sokratik anlam analizinin takipçisi olmakla beraber daha orfik bir anlam arayışını temsil eder. Bu yönüyle sözcüklerin, imgelerin Platon felsefesinde olağan anlamlarının ötesinde bir yere sahip olduğu görülür.

Yorumsama geleneğine bir bakıma kapı aralayan bu yaklaşımın günümüzdeki yorum (bir yönüyle aşırı yorum) endeksli anlam analizlerinin kökeninde olduğu ileri sürülebilir. Öte yandan önemli ölçüde bilimsel olma kaygısı taşıyan Aristoteles'in anlam analizini Grünberg'in ifadesiyle *belgeleme*yle ilerlettiği ve çağdaş analitik anlam analizinin hazırlayıcısı olduğu görülür. Bu iki ayrı geleneğin bugünkü tartışmalar içindeki uzantıları özelinde ele alındığında anlam tartışmasında analitik ve yorumsamacı yaklaşım olarak iki ana yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Bu konuşmada yorumsamacı gelenekteki Schleiermacher, Dilthey, Betti, Gadamer ve bunu daha ileri bir uca taşıyan aşırı yorumcu Derrida ve Jonathan Culler gibi düşünürlerin anlam için belirledikleri analiz biçimlerinin yarattığı bazı imkanlar ve problemler ile Grünberg'in temsil ettiği analitik analiz biçiminin ve daha özelde de Grünberg'in kendi analiz ve önerilerinin bu problemlere getirdiği cevaplar ve eleştiriler ile birlikte yarattığı imkan ve problemler de ele alınmaya çalışılacaktır.

Bu amaçla yorumsamacı geleneğin genel hatlarıyla “anlam”, “anlama”, “anlamlandırma”, “yorum”, “yazarın niyeti”, “hermeneutik döngü”, “yapı-bozum” vb. terimlerden ne anladığı ve bu kavramsal tartışmaların bir mesajı anlamamıza katkıları ortaya konulduktan sonra, analitik geleneğin ve özelde de Grünberg'in “felsefe”, “metafizik”, “terim”, “anlam”, “anlam bağıntısı”, “tanımlama”, “belirtik ve örtük tanımlar” gibi kavram ve analizlerle anlama çizdiği sınırların yorumsamacı geleneğin hangi açmazlarına ne tür cevaplar ve çıkış noktaları sunduğu ele alınacaktır.

Yorumsamacı gelenek, özellikle metnin veya mesajın gizil ve örtük anlamlarına odaklanırken bir yönüyle olmayanı veya doğrudan dile getirilmeyeni ortaya koymak çabası içerisindeyken bazı yönleriyle yazarın veya söyleyicinin vermek istediği mesajın oldukça ötesine geçebilmektedir. Bunun en somut örneği olarak yapı ve yapı-bozum geleneği gösterilebilir. Bu gelenek içinde anlamın sınırlarının olmayışı felsefi anlam kaygılarının tamamıyla terk edilmesi (bir yönüyle de gerçekliğin terk edilmesi) olarak görülebilir. Analitik geleneğin, en başından bu problemleri aşma girişiminde olduğu görülür ancak bunun yarattığı pozitivist çıkmazlarda göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla Grünberg'in ortaya koyduğu ve pozitivist bazı çıkmazları da aşama niyetindeki anlam analizi hem yorumsamacı geleneğin bir eleştirisi hem de analitik geleneğin söz konusu sorunlarının aşılması için önemli imkânlar sağlamaktadır.

**GÜNDELİK YAŞAMIN LAİKLEŞTİRİLMESİ BAĞLAMINDA
AKLIN YENİDEN TANINMASI:
KANT'IN "İÇİMDEKİ AHLAK YASASI'NIN" DOĞURDUĞU
SORUNLARA BLOCHÇU ÇÖZÜM DENEMESİ**

İsmail SERİN
Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü
iserin@uludag.edu.tr

Bu çalışmada, Kant'ın sınırlarını çizdiği aklın, gündelik yaşamdaki rolünün, bireylerin iç dünyalarında doğurduğu çelişkiler gözetilerek yeniden tanınması amaçlanmaktadır. Reformasyon'la Avrupa'da başlayan ve Türkiye'de de etkilerini gözlemlediğimiz dinin yaşamı anlamlandırmasını sınırlayarak asıl düzenleyici görevi akla veren anlayış, aklın almayacağı herşeyi en hafif deyişle anlamsız, çoğunlukla da saçma bulmaktadır; aklın eleştiri süzgecinden geçmeyen hiçbir şey değerli görmeyecektir. Kuşkusuz her tür metafizik ya da bu çalışmanın sınırları gözetildiğinde dinsel etkilerden sıyrılmış olmak, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki ünlü paragrafta (Pra. Akl. Elş. 289) ortaya koyduğu gerilimi bertaraf etmiş olmak anlamına gelmemektedir. İnsanlar dinlerin ortaçağlar boyunca dayattığı sistemden yakalarını kurtarmaya başlamışlardır, fakat Kilisenin "doğrusunun" dışarıda bırakılması yeterli olmamıştır. Çünkü insanın içindeki ahlak yasası, dışındaki yıldızlı gök kadar nesnel olamamıştır. Modern dünya kabaca iki tür insanın yaşam tarzlarına tanıklık etmektedir. a) Büyük oranda Batı uygarlığıyla bir tutulan bireylerin "laik" yaşamları ki, yukarıda anılan aklın tek otorite sayıldığı yaşamlardır bunlar. b) Aklın en azından belirleyici olmadığı ya da ikinci planda kaldığı, belirli bir dinsel kurallar bütünüyle tarif edilen yaşamlar. Her iki kümenin de ötekenden öğreneceği birşeyler bulursa da bu iki küme içindeki insanların gerçek bir iletişime girmeleri, pratik nedenlerle, olanaklı görünmemektedir. Bu çalışmada, az önce anılan iki ana yaşam tarzının, yaşamın kaçınılmaz biçimde etkilendiği dine gösterilen düşmanca/dostça tavır nedeniyle, yapay kaldıkları ileri sürülecek, bu iki yaşam tarzını bertaraf edeceğini düşündüğümüz daha anlamlı bir dünyanın varolabileceği savlanacaktır.

Asr-ı Saadet geçmişte kalmış ise inananların ibadet etmeleri kaçınılmazdır. Çabuk unutan, hatırladıklarını geçmişte olmuş-olanla bir tutmaya eğilimli insanların hakikati bilmelerine imkan olmadığından, ibadet, kusurları telafi etmenin biricik yoludur. Kuşkusuz ibadet, kutsal olanın önünde eğilmekle sınırlı değildir; aynı zamanda gelecekte yaşanacakların şimdiden terbiye edilmesinin de başat yoludur. O nedenle ibadetin tüm çabalamalara karşın

özü insanileştirilemez. Geçmişin, ne zaman ve nerede başladığı asla bilinemeyecek geçmişin duymaktan kaçamadığımız sesi, görmekten kurtulamadığımız “hayaletleri” bugünün içini kendinden olanla doldurup duracak; yaşanan her an geçmişin öyle ya da böyle bir tekrarı olacaktır.

Anlamını geçmişte bulan “bugün” Bloch’a göre burjuvazinin kendi bataklığını olanaklı tek dünya diye göstermesinin en belirgin işaretidir. Oysa “geçmişin gelecekteki felsefesi Marksizm’e” uygun biçimde bugün, gelecekle, henüz-olmamış olanla anlam bulabilir.

Laiklik dinin dünya ve özellikle devlet işlerinden ayrılmasından öte aklın evrenselliğinin ve egemenliğinin tanınması olarak anlaşılmalıdır. Böylece Türkiye’nin önündeki ödev genel olarak dinin özel olarak da İslam’ın laikleştirilmesi olacaktır. Bu çetin ve aslında toplumsal koşullar nedeniyle olanaksız işlemin yerine daha dolaylı olsa da ve sonuç almak daha çok zaman gerektirse de Blochçu bir Umut İlkesi’nin örgütlediği bir siyasal program, ülkenin geleceğini yekpare bir hatırlama üzerine bina edilmiş geçmişin elinden kurtaracaktır.

F. W. NIETZSCHE’NİN FELSEFESİNDE BEDENİN ANLAMI ÜZERİNE

Evren SOYTOK
ODTÜ Felsefe Bölümü
e158701@metu.edu.tr

20. yüzyıla “beden” fenomeninin önemine vurgu yapılan bir yüzyıl gözüyle bakmak yerinde olacaktır. Bu yüzyılda Kartezyen felsefenin temel ögesi olan beden-zihin ikileminin gölgesinde silikleşen bedene bir anlam verme çabaları başlatılmıştır. Filozoflar, psikanalistler, bilim adamları ve antropologlar için beden artık sadece biyolojik bir nesne olmaktan çıkmış, her yerinde yoğunluk, akış ve belirli bir sürecin etkilerini taşıyan kültürel ve tarihsel bir fenomen olarak yeniden değerlendirilmeye alınmıştır.

Bedeni günümüz felsefe alanına taşıyan, beden üzerine yapılan çalışmaların ete kemiğe büründüğü ve günümüzde çalışmaları üzerine yoğunlaşan filozof hiç kuşkusuz Maurice Merleau Ponty’dir. Fransız filozof Maurice Merleau Ponty "varoluşçu fenomenoloji (varoluşçu görüngübilim)" adıyla anılan felsefesini bedenini yeni anlamlarına adanmıştır. Felsefi düşüncede her şeyin karşısında algıya verilen öncelikli rolün sonucu olarak bedeni yeniden değerlendirir. Beden kavramı üzerinden özne-nesne ikiliğini yeniden ele

alır. Neredeyse tüm yazılarında bedenın dünya ile girdiği ilişki açılımlarını betimleyen Merleau Ponty, en önemli eserlerinde bedenın dünya ile olan ilişkisinin niteliğini resmetmeye çalışmıştır.

Bedeni felsefe alanına taşıyan ve ona felsefi kuramlarının oluşumunda rol veren bir diğer önemli filozof ise kuşkusuz F. W. Nietzsche'dir. 19. yy'da insan bedeni belki de en çok Nietzsche tarafından öne çıkarılmıştır. Nietzsche felsefesi, 20.yy "kıta fenomenolojisi" ve "varoluşçuluk" ile genişletilmiş ve dönüştürülmüştür. Bütün eylemleri bedenden ayıran yani akılı ve düşünme eylemini bedenden üstün kılan Kartezyen "Cogito"su karşısında Nietzsche bedeni ile felsefe yapar. Nietzsche, zihin-beden ayırımının her iki tarafında da durmayı reddeden bir tavırla bedeni akıl karşısında bir metafor olarak kullanır. Beden-zihin ikilemini yenmek için Nietzsche bedenın olağanüstü zekasını öne çıkararak egoya bedenın bir enstrümanı gibi yaklaşır ve üstün ferdiyeti bedene yerleştirir. Nietzsche kendi monodramında bedeni ile tek başınadır. Bir türlü yakasını bırakmayan tarifi güç ağrıların ve hastalığının savunmasını yapar, belki de hiçbir şeye hasta bedenine olduğu kadar bağımlı ve borçlu değildir çünkü hasta bedeni ona özgürlüğünü sunmuştur. Nietzsche her defasında kendini yeniden yaratarak, ızdırap ve acıdan kendine bir inanç kurar, bir değer yaratır. Nietzsche sadece hasta bedenın değerini keşfetmez, karşı kutup olan sağlıklı bedenın değerini de ortaya çıkarır. Her ikisi de gereklidir hayat için, iki durum da değerışimden daha fazlasını sunar insana; Nietzsche için sağlık anlatılamaz bir ışıkla parlar, ruhun bir yükselişi ve bir incelişidir. Ama o hasta bedenini daha derin bir anlamda görür, onu kaderine kabul eder. Nietzsche beden ile düşünceinin zımni etkileşimini gözlemleyebilmiş ve kendi hasta bedenini düşünsel yaratımları için eşsiz bir deney laboratuvarı olarak kullanabilmiştir. Hastalıklı bedenın ona sağladığı bilinç durumları birer kaybediş değil eşsiz birer kazanç haline gelmiştir. Neredeyse her felsefe kuramı, hasta bedeninin izlerini taşır, bedeniyle olan mücadelesi bir nevi varoluş mücadelesine dönüşür ve felsefesinde vücut bulur. Bedeninin zayıflığını bedenın gücü haline getirerek beden bilgeliğine erişebilmiştir denilebilir. Nietzsche'nin hasta bedeni adeta varoluşsal kesinliğinin denektaşı haline gelmiş, düşünen ve yorumlayan bir hal almıştır. Kendi hasta bedeninin bilincine sahiptir ve perspektiften bağımsız bir dünya olamayacağını söyleyen Nietzsche için dünya bilgisi artık beden olmadan elde edilemez. Bedenini, felsefesi aracılığıyla bedeninin ötesinde taşıyan Nietzsche hasta bedenine yüklediği anlamlarla adeta kendini amaç edinerek, bedenini kaderine ve hayata açmıştır.

Bu bildirideki amacım Nietzsche'nin beden filozofu olarak önemini yeniden değerlendirmek ve batı değerlerine bu denli cüretkar bir saldırıda bulunan

bu filozofun kuramlarının oluşumundaki hastalıklı bedene ve o beden, felsefesindeki yadsınamaz etkisine değinmek olacaktır. Günümüzde popülerleşen beden felsefesinden ve bu bağlamda beden felsefesinin açığa çıkmasındaki en önemli isim olan Merleau Ponty'nin felsefesinden de çok kısa bahsederek Nietzsche'nin felsefesindeki beden kavramının anlamı üzerine yoğunlaşılacaktır. Bir yaşam filozofu olan Nietzsche'nin hasta bedeni üzerinden yaptığı felsefenin anlamı ve değerin betimleyerek, önemli felsefe kuramlarından "bengidönüş" ve "güç istenci"nin oluşumunun arkasındaki hasta beden, nasıl bir motivasyon haline geldiğini ve bu süreçte oluşan Nietzsche'nin kendi beden bilincinin, diğer bir deyişle beden bilgeliğinin betimlemesini yapılacaktır.

"BUNUN ANLAMI NEDİR?"
JOSEPH KOSUTH, KAHİRE BİENALİ

Seval şENER
Hacettepe Üniversitesi Heykel Bölümü
seval.sener@gmail.com

Sanat eserinde, eserin adı izleyiciye o eseri yorumlama ve anlama konusuna dair lütfedilmiş bir ipucu gibidir. Anlam ve yorumdan kaçmaya çalışan Minimalist Sanatçılara baktığımız zaman işlerini "isimsiz" olarak isimlendirdiklerini görürüz. Burada Minimalist Sanatçılar izleyicinin çağrışım üzerinden işe anlam yüklemesine de diğer birçok şeyin yanında karşı durmak istemektedirler. Eserin anlamdan soyutlanıp malzemeye indirgenmesi, temel geometrik formlar kullanılarak biçimsel benzerliklerden kaynaklanan çağrışimsal anlamlardan kaçınması, malzemeyi doğal rengine bırakarak veya sadece beyaza boyayarak diğer renklerin oluşturduğu duygusal etkiden kaçınmaya çalışmaları gibi. Eserlerin üretiminde endüstriyel üretim mantığıyla oluşturulan biçimlerle sanatçının egosunu ortadan kaldırarak sanatçı "ne demek istiyor" sorusunu da ortadan kaldırmayı hedeflemişlerdir. Sanat izleyicisinin bir iş ile karşılaştığında ilk verdiği tepki "sanatçı ne anlatmak istemiş" tir sorusudur. Realist, empresyonist, romantik ressamların eserleri karşısında sorulabilecek ve soruya cevap bulanabilecekken Minimalizm ve Kavramsal sanatla birlikte durum karmaşıklaşmıştır. Karmaşanın nedenini üretilen sanat eserleri ile karşı karşıya kalan izleyici arasındaki anlam arayışı çerçevesinde oluşan boşluktur. Bu durumda Kavramsal Sanatın temsilcilerinden Joseph Kosuth'un kendisi tarafından büyük puntolar ve neon ışıklar ile bu sorunun sanat eseri olarak izleyiciye geri yöneltmesi halinde durum nedir? Bu yazıda

Joseph Kosuth'un beş farklı dilde, büyük puntolar ve neon ışıklarla oluşturulmuş ekranlarla Kahire Bienalinde sergilediği "Bunun anlamı nedir?" işi üzerinden sanat eserinde anlam sorgulanmaya çalışılacaktır. Değişen ekonomik ve sosyal düzen ile birlikte her çağın her dönemin sanatçısının sanata ve sanatsal değerlere bakış açısı farklılaşmıştır. Fakat sanat izleyicisinin "Bunun anlamı nedir?" sorusuna Marcel Duchamp ile başlayıp Minimalizm ve Kavramsal Sanata kadar gelen süreçte göze değil beyne hitap eden bir sanat eseri için cevap bulamayacağı açıktır. Joseph Kosuth'a kadar sanat izleyicisi ön bir koşullanma ile üretilmiş olan sanat eserlerine sanat nedir? diye sormak yerine onu sanat eseri olarak görüp bu sanat eserinde anlatılmak istenen nedir? diye soruyordu. Fakat Joseph Kosuth sanatın en temel sorusuna cevap aramaya çalışıyordu. Bu cevapta sorunun kendisiydi. Sanat nedir? Bu durumda izleyici sandalyenin heykelini görmek yerine sandalyenin duvarda tanımını okuduğunda bunun sandalye olmadığını bildiği halde sandalyenin görsel imgesi dışında sözlük tanımını da gerçekliğini inkar edemez hale geliyor . Bu durumda sanatçı bu iş ile ne anlatmak istiyor sorusunun yerini bu bir sanat eseri mi? sorusu alıyor. Bu durumda Joseph Kosuth'un sanat yaparak, sanata dair kendisine sorduğu soru ile izleyicinin esere sorduğu soru çakışır. Diğer sanatçılar sanat nedir? sorusunu sanatın kendi biçimleri ve formları ile sordular. Örneğin; Duchamp bu soruyu sorduğunda hala boya, tuval ile hazır nesnelere kullanarak sordu. Joseph Kosuth'a geldiğimizde ise sanatın kendi biçimlerinin dışında anlamı üreten saklayan dili kullandı. Bu bir anlamda görsel sanatçının bir dil bilimcinin malzemeleriyle çalışmasıydı: kelimeler, gramer yapısı, cümlede anlam... Dili kullanarak sanat üreten ve sanatta anlamı sanat nedir? diye sorgulayan, sanatı da "dil" gibi bir sistem olarak gören, dahası bunu hem görsel sanatların görselliğinden kaçarak yapmaya çalışmak ve aynı anda temsilin üç farklı biçimini birlikte kullanarak yapan Joseph Kosuth'un işleri üzerinden anlamın –anamların olasılığına dair bir okuma yapılacaktır. Ele alınacak işler yine Joseph Kosuth'un "Bir ve Üç Sandalye", "Bir ve Üç Saat" gibi aynı nesnenin sözlük tanımı, fotoğrafı ve nesnenin kendisini içeren düzenlemelerinden, sadece çok büyük ölçeklerde duvarlara astığı "Sanat", "Soyut", "Dil" gibi büyük ölçekli sözlük tanımlarından oluşan işleridir.

DENEME'DE ANLAM METAFİZİĞİ

Yrd. Doç. Dr. İskender TAŞDELEN
Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü
itasdelen@anadolu.edu.tr

Profesör Teo Grünberg'in, felsefe literatürümüzün klasikleri arasında sayılan *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* isimli eseri, felsefenin en temel problemlerinden biri olan anlam sorununu tartışmak bakımından ilham verici fırsatlar sunmaktadır. Eserde, analitik felsefenin ve mantığın imkanları, metafiziğin bu köklü sorununun ele alınmasında ustalıkla kullanılmaktadır.

Deneme, ilk bölümü itibarıyla, Carnap'çı hoşgörü ilkesini benimsiyor görünmektedir. Carnap'ın *hoşgörü ilkesi*, birbirlerinden farklı olan ama olguları eşit ölçüde ifade edebilen dil sistemlerinin kurulabileceğini belirtir. Bu ilkede dile getirilen görüşü *dilsel çoğulculuk* olarak adlandırabiliriz. *Varlıkbilimsel çoğulculuk* anlayışında ise, birbiriyle çelişen varlıkbilim sistemleri arasında felsefi gerekçelere dayanılarak nihai bir seçim yapılamayacağı savunulur. Metafizik sistemleri dil sistemleri olarak kabul edersek, *Deneme*'nin ilk bölümündeki yaklaşımın, varlıkbilimsel çoğulculuğa yakın olduğu izlenimi oluşur: Dil sistemleri hür uzlaşımlara dayalı sistemler olduğundan, bilimsel teorileri dil sistemleri olarak ele alan analitik felsefe “dogmatik *a priorizmi* çürütürken, öbür yandan dogmatik bir empirizm sayabileceğimiz *dar pozitivist* görüşe de yıkıcı bir vuruş indirmektedir.” (*Deneme*, s. 24). *Deneme*, “uzlaşımçılık” diyebileceğimiz bu görüşü savunmakta fakat varlıkbilimsel çoğulculukla bağdaşmamaktadır: Profesör Grünberg *Deneme*'de anlam metafiziği bakımından katı bir adcı görüşü savunmaktadır. Öyle ki, küme adcılığını bile, kümelerin ancak içlemlere başvurularak belirlenebileceği düşüncesiyle reddetmektedir.

Carnap'çı çoğulculukta, farklı dil sistemleri, problem ve amaca yönelik ölçütlere başvurularak kıyaslanabilir. Böylesi bir kıyaslama, herhangi bir dil sistemini *göz önünde bulundurulmuş ölçütler bakımından* diğerlerinden başarısız kılabilir ama bu durum söz konusu dil sisteminin nihai olarak reddedilmesini gerektirmez. Oysaki, *Deneme*'nin felsefeye yönelik yaklaşımına göre, dil sistemleri “klasik” metafizik ölçütlere göre değerlendirilerek reddedilebilir. Bu nedenle, *Deneme*'deki uzlaşımçılığın Carnap'çı dilsel çoğulculuktan farklı değerlendirilmesi gerekir. *Deneme*'nin hiçbir yerinde çoğulculuğun açıkça savunulmamakta olması buna elvermektedir. Bana göre, *Deneme*'yi okumanın en temel güçlüklerinden biri ondaki uzlaşımçılığın Carnap'çı çoğulculuktan farkının açıkça ortaya

konmasıdır.

Deneme'de anlam, bilgisel anlamla sınırlandırılır. Anlamın belirlenmesinde önermelerin doğruluk değerleri esas alınır ve bir terimin anlamı, o terimin, içinde geçtiği önermelerin doğruluk değerine etkisiyle belirlenir. Önermelerin doğruluk değerini temel alan bu yaklaşım Tarski'nin semantiğe yönelik yaklaşımının tam tersidir: Bir dil için Tarski tarzı bir semantik tanımlanırken, önce en basit terimlerin anlamlarının belirlenmesi gerekir. Karmaşık ifadelerin —karmaşık terimlerin ve önermelerin— anlamları basit terimlerin anlamlarına yinelgen bir tanım aracılığıyla geri götürülür. Türkçe için bir Tarski semantiği tanımlanmış olsa, “Sokrates” adının ve “insandır” yüklemine (kaplamsal) anlamı bilindiğinde “Sokrates insandır” önermesinin de (kaplamsal) anlamı belirlenebilir.

Tarski'nin yaklaşımı, önermelerin doğruluk değerlerini esas alan yaklaşıma kıyasla, ilk bakışta daha makul görünmektedir. Bunun nedeni, muhtemelen, pek çok terimin “anlamını” önermelerden bağımsız olarak öğrendiğimize inanıyor olmamızdır: Sokrates'le aynı dönemde yaşayan birine, elimizle Sokrates'i işaret ederek “Sokrates” diye haykırılmış olsaydı, o kişi “Sokrates” sesli işaret dizisinin Sokrates'in adı olduğunu öğrenmiş olacaktı. Diyelim ki, bir terimin anlamının önermelerden bağımsız olarak öğrenebileceğimize yönelik inancımız doğru olsun. Bu durumda bile, zengin bir dilin tüm terimlerinin anlamlarının bu şekilde belirlenemeyeceği açıktır. Sözelimi, bağlaçların anlamları işaret etme yoluyla belirlenemez.

Önermelerin doğruluk değerini esas alan görüşün —anlam değişimi olgusunu gerçekçi yoldan açıklama imkanı sunması gibi— olumlu sonuçlarının yanı sıra, olumsuz sonuçları da vardır: Doğal dillerde tüm tümcelerinin doğruluk koşulları açıkça ortaya konamaz. Bu nedenle, doğal dillerde, bazı terimlerin anlamlarını, içinde geçtikleri tümcelerinin doğruluk değerlerinden yola çıkarak belirleyebilmek mümkün değildir. Bu da, —*Deneme*'de olduğu gibi— anlam sorununun sadece belirli biçimsel sistemler için çözülebileceği sonucunu doğurur. Ama bir biçimsel sistemin diline ait düzgün ifadelerin anlamı sorunu, *Deneme*'de kabul edilen anlam görüşüne göre çözmeye çalıştığımızda, o biçimsel sistemin çıkarım kurallarını temellendirme sorunuyla karşılaşırız. Eserde de açıkça değinilmekte olan bu sorun, ufuk açıcı her felsefe eserinden bekleneceği üzere, bize canlı bir tartışma fırsatı sunmaktadır.

Doğal dilin her teriminin ‘anlam’ı belirli olmadığı için, onun öndayanaksız bilgi sistemleri oluşturmakta yetersiz olduğu kabul edilir. Fakat, aynı gerekçe, bir başka bakış açısından değerlendirildiğinde, doğruluk koşullarına dayalı anlam kuramının, doğal dilin anlam kuramı olmakta

yetersiz olduğu savı lehine de yorumlanabilir. Bu savı güçlendiren başka gözlemler de vardır. Örneğin, yaygın bir görüşe göre anlam doğruluktan önce gelmektedir: Önermenin doğruluğu, önermenin anlamının ve dil-dışı durumların belirlenmesiyle ortaya konur.

MANTIKA VE DOĞAL DİLDE ANLAM

Ceyhan TEMÜRCÜ
ODTÜ Bilişsel Bilimler Bölümü
temurcu@ii.metu.edu.tr

Mantıktaki anlam bazı yönleriyle dilsel anlamdan farklıdır. Mantık sistemlerinde bildiriler (önermeler) gerçek dünyada ya da olası dünyalardaki doğruluk değerlerine göre yorumlanır. Bu model-kuramlı anlamsallık dilsel anlam alanının bir bölümünü kapsarken kimi yönlerini dışarıda bırakır. Mantıkta bir bildirinin anlamı “doğru” ya da “yanlış” değerlerine indiregenebilirken, doğal dillerde herhangi bir doğruluk değeri atfedilemeyecek olan tümcelere sıkça rastlanır (örneğin emir tümceleri). Yerleşik mantık sistemlerinde anlam yalnızca nesnel gönderim (referans) içerirken, doğal dilde tümceler konuşmacının öznel zihinsel tutumlarını da yansıtır. Benzer şekilde, mantıksal anlam ifadelerin bağlamlarını göz ardı ederken, doğal dillerde tümcelerin yorumlanması yüksek derecede bağlam-duyarlıdır. Üstelik, mantıksal dillerde yalnızca açık göndermeler (adlandırma) yer alırken, doğal dillerde farklı kapalı ya da yarı kapalı gönderme türleri de gözlenir; örneğin, uzlaşımsal ima, bağlamsal ima, gösterimsel anlatım, artgönderim, vs.

Mantık dilinin içine daha fazla doğal dil olgusunu dahil etmek amacıyla çeşitli kipsel mantık sistemleri geliştirilmiştir. Benzer şekilde, Richard Montague'nun 1970'lerde başlattığı biçimsel anlambilim geleneğinde, daha fazla doğal dil ulamını temsil edebilen ve anlamsal birleşimi daha açık bir şekilde gösteren biçimsel diller geliştirilmiştir. Yine de bu kipsel mantık dillerinin ve diğer biçimsel dillerin doğal dillerdeki anlamın bağlama ve konuşmacıya duyarlı boyutlarını yeterince temsil edebildiği söylenemez. Bu sistemler özellikle, iyi tanımlanmış tek bir üstdil içinde çeşitli zamansal ve kipsel ulamların birleşimlerini temsil etmekte yetersiz kalır.

Temürcü (2007) tarafından geliştirilmiş olan 'çapa ilişkileri' çerçevesi, bütün doğal dillere uygulanabilen kapsamlı bir zaman, görünüş ve kip ulamları kuramı sunar. Bu kuram, farklı zaman, bilgi, istek ve edimsöz gücü boyutlarını tutarlı bir şekilde bir araya getiren bütünüyle anlamsal bir üstdil

içerir. Konuşmamda, çapa ilişkileri üstdilinin şimdiye değin önerilmiş olan bütün mantık sistemleri kadar sağlam bir sözdizimsel yapıya ve ifade gücüne sahipken, bunların anlamsal yetersizliklerinden muaf olduğunu göstereceğim. Bu anlamsal üstdil var olan mantıksal ve diğer biçimsel dillere göre şu yönlerden üstün olduğunu savunacağım: (i) görüngübilimsel açıdan daha yetkindir çünkü gerçek anlamda 'konumlandırılmış' bir anlamsallık içerir, (ii) farklı gönderim türlerini (adlandırma, imleme, gösterimsel anlatım, uzlaşım ve bağlamsal ima, artgönderim) ayırt edip temsil edebilir, (iii) varlıkbilimsel yönden daha akla yakındır çünkü olası dünyalar üzerinden değil zihinsel yapılar üzerinden niceleme öngörür, (iv) bilişsel yönden daha açıklayıcıdır çünkü zihinsel yapıların bilişsel sistem içinde nasıl bir organizasyona sahip olabileceğiyle ilgili içgörü sağlar, (v) tümcelerın durağan anlamlarını temsil etmekle kalmayıp bunların kullanımsal (edimsel) anlamlarının nasıl iletildiğini de açıklar, (vi) yalnızca bildirimsel ifadeleri değil bütün edimsözleri/tümce türlerini temsil edebilir, (vii) alttümcelerın temsil edilmesine olanak verir, (viii) doğal dillerde rastlanan çeşitli olumsuzlama türlerini ayrımsal bir şekilde temsil edebilir, (ix) anlamsal genellik (soyutlama) düzeyinde esneklik sağlar ve (x) ifadelerin değerlendirilmesi için gerçeklik modelleri varsaymayı gereksiz kılmakla birlikte, yalnızca doğruluk koşullarını değil aynı zamanda uygunluk, zamansallık ve yerindelik koşullarını da içeren karmaşık modeller üzerinden değerlendirme yapılmasına olanak verir.

Konuşmamın sonunda, anlam kavramına görüngübilimsel bir yaklaşımla (i) anlamın açıkça gösterilebilen bir nesne ya da başka nesnelere gösteren bir işaret (temsil) değil, işaretlerin oluşturulması ve yorumlanması edimlerine ilişkin ilişkisel bir zihinsel görüngü olduğunu ve dolayısıyla (ii) anlamın işaretlerden bağımsız bir varlığı olmayıp ancak başka bir (üst)dile ya da işaret sistemine çeviri yoluyla korunabileceğini/aktarılabileceğini savunacağım.

KAYNAK:

Temürcü, C. (2007). *A Semantic Framework for Analyzing Tense, Aspect and Mood: An Application to the Ranges of Polysemy of -Xr, -DIr, -Iyor and -Ø in Turkish*. Doktora tezi. Anvers Üniversitesi.

ANLAM NEDİR?

Prof. Dr. Afşar TİMUÇİN
afsartimucin@yahoo.com

Anlam sorununu kökten tartışabilmek için onu bilgi kuramı çerçevesinde yani belirleyen ve belirlenen ya da özne ve nesne ilişkisi içinde ele almak gerekir. Sorunu öncelikle algı sorununa indirgemekte yarar var. Buna göre anlam bilinçlerin alışverişinde ortaya çıkan ileti olmalıdır. Öyleyse anlamı iletilebilen duygu ve düşünce bütünü olarak tanımlamak doğru olur. Anlam daha çok ortak bilincin koşulları çerçevesinde kendini ortaya koyar, ama ayrı bilinç öğelerinin iletilmesi de olasıdır. Bu da bize her şeyden önce alıcının ve sunucunun bilinç yeterliği ya da yetersizliği sorununu düşündürür.

ANLAM[A]'NIN KAYNAĞI OLARAK KALP-RUH-NEFİS [לב-רוח-נפש=LÎB-RUAH-NAFES] ÜÇLÜSÜ: MOSES MAIMONIDES ÖRNEĞİ

Dr. Mehmet Sait TOPRAK
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
sait.toprak@deu.edu.tr

Bu bildiri de, Ortaçağ'ın Yahudi filozoflarından Moses Maimonides'ten hareketle, onun kalp-ruh-nefis üçlüsünün Yahudî kutsal metinleri çerçevesinde *anlam* ve *anlama*'yı nasıl oluşturduğunu inceleyeceğiz. Bu incelemede, temelde felsefe, dilbilim, anlambilim, yorumbilim ve teoloji ile psikoloji ve antropolojinin ve destek bilimlerin yardımları esirgenmeyecek, multi/interdisipliner bir yöntem takip edilecektir.

[Lisan olmasaydı insan, İnsan olmazdı]
"Mâ'l-insân levlâ'l-lisân".

[Kişi dili'nin altında saklıdır, giysisinin değil] "el-mer'u mahbû'un tahte tayyi lisânihi lâ taylasânihi". Hz. Ali

Bildiri üç ana başlık altında ele alınıp sunulacaktır: 1. Anlam[a]'da Kalp, 2. Anlam[a]'da Ruh, 3. Anlam[a]'da Nefis.

1. Anlam[a]'da Kalp: 'Anlama' bir 'irâde' ise irâde beyânı da bir 'anlam'dır. Anlam, irâde edilene [kasd edilene] mümkün olduğu ölçüde

yaklaşma ise, irâde’de bir istikâmet’e meyiletme vardır. Moses Maimonides’in kalp [ibranca lib] tanımından hareketle sürdürdüğümüz bu çıkarım, ‘Kalb’in duygusal-anlam ve anlama’yı hedefine alır. Dilimizde “Dervişin fikri ne ise zikri odur” tabiri, eylem ile eyleyen, eyleyen ile eylediği iş, ve eylediğine tanıklık eden dili arasındaki bağı kuranın gönülden geçirilenler olduğunu anlamak mümkündür. Maimonides, kalb ile dil arasındaki bağı, kalbin dili tabiriyle karşılar ki, bu bir tanımlama’dır, tanımlama ise “anlama”nın özel bir şeklidir¹.

Dilde ‘tam on ikiden vurma’; ‘işin kalbi burada’ merkezi anlamında; gaddar ve insanlık dışı karar ve uygulamalarda bulunanlara ‘kalpsiz’; hareketlerinde samimiyet gözetmeyene, yerli yerinde olmayan donuk ve anlam-sız-mânâsız olan şeyler için ‘ruhsuz’; bir şeye karşı hareketlerini sınırlama ya da orada bir sınır koyma gerektiğinde ‘nefsine hâkim olma’ vb. tabirler kullanılması anlam’a ve anlama’ya bu üçlünün ne denli bir etkisinin olduğuna işaret eder.

1.1. Kalp-Anlam-Anlama ilişkisiyle İlgili Örneklemeler

1.1.a. Yahudi Kutsal kitabı Tanah’ta “Ve kendim için sadık bir kâhin çıkaracağım, o yüreğimden-**kalbim**den/içimden geçene göre amel edecek”² [יְעֹשֶׂה יְיָ אֱלֹהֵינוּ לְךָ אֶת הַכֹּהֵן הַצַּדִּיק כִּי יִשְׁמַע בְּקוֹלֵךְ וְיִשְׁמַע בְּקוֹלֵךְ] = ka’âšer bilbāî ûḡnafāšî y’âšeh]³ cümlesi, anlam ve anlama’da anlaşılacak kişi, metin veya olayın ne’yi kastettiğini hissetmenin kalbî birliktelikle ancak mümkün olacağına delalet eder.

1.1.b. “Ve hiçbirini fikrine / **kalbine** / aklına getirip teemmül etmiyor⁴...”⁵ [לֹא יִתְאָמֵל בְּלִבּוֹ] = wəlō’-yāšîb ’el-libwō] cümlesinde kalp [lib] kelimesi teemmül ve tefekkür anlamında kullanılmıştır. Bu ve benzeri kullanımlarda akıl, akletme, düşünme, anlama ve anlam’ı itibare almakastedilir.

1.1.c. “Fakat bugüne kadar Rab size **anlamanız** [li-yefhemû] için **kalpler** [kulûb] vermedi...”⁶ pasajında ise, *Anlam-Anlama* ile *Kalp* arasında doğrudan bir ilişkiden söz eder.

Buna göre bildirinin ilk kısmını, kalp ile anlam-anlama ilişkisinin,

¹ Tanımlama’nın anlama’nın özel bir şekli olduğu fikri için bkz. Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, “Tanım Çeşitleri” başlığı altında, s. 166.

² I. Samuel 3:35.

³ Tanah, I Şmuel 3:35.

⁴ DH’de: [Lâ yete’emmelü fi **kalbi**hi = لا يتأمل في قلبه].

⁵ İşaya 44:19.

⁶ Tesniye 29:4.

Maimonides özelinde Yahudî Kutsal metinleri ışığında ele alındığı ve kutsal metinlerin tanımlama kategorileri içerisinde tanımlama ve anlama çabası oluşturacaktır.

2. Anlam[a]'da Ruh: Stoalı filozofların “*apospasma tou theu*” Tanrı'nın bir parçası şeklinde tanımladıkları/anladıkları ruh, 'anlam' ve anlama'nın kaynağıdır. Bu anlama faaliyeti, ruh ile onun bineği bedeninin sahip olduğu yetileriyle gerçekleşir. Acaba İnsan ne ile düşünür ve anlar? İnsan, sadece dil ile, anlam'ı anlama'sının ve anladığı'nın anlamı'nı nasıl terkip eder? Bu sürecin bir bütün halinde İnsan'daki cereyan şekli nasıl gerçekleşmekte?. Yoksa 'anlam'ı ya da anlama'yı anlamak' kalp-ruh-nefis üçlüsünün bir bütün halindeki bileşimiyle mi gerçekleşir? Kim bilir Seneca “İnsanı soylu yapan ruhu'dur” derken onu erdemini kendisinde gerçekleştirdiği 'şey'i mi kastetmişti. Platon'un Phaedrus'ta ruh'u savaş arabasının sürücüsü olarak tanımlaması ile Muhammed'in nefis'i bedeninin bineği şeklinde tarif etmesi ya da antik zamanlarda Babil'de ruhun seyis olarak tanımlanması, onun anlam'a ve anlama'ya medar olmasından mıydı?. Dört elementten biri olan Hava ile aynı anlama gelen İbranca ruah terimi, insana “hayvan-ı natik” yani 'konuşan hayvan' vasfını veren *anlam* ve *anlama* yetisidir.

2.1. Ruh-Anlam-Anlama ilişkisiyle İlgili Örneklemeler

2.1.a. “Ve senin üzerinde olan **ruh**'tan alıp üzerlerine koyacağım”¹
cümlesinde ruh anlam, anlama ve anladığını yorumla gücüdür.

2.1. b. “Ve onun üzerinde olan ruhdan alıp yetmiş ihtiyarın üzerine koydu ve ruh onların üzerinde sâkin olduğu gibi ilhamla söylediler”². Bu pasajda ise ruh, ilham ve vahiy anlamı yanında, sükunetle ilâhî bilgiyle konuşma anlamına gelir ki, burada ontolojik kategorideki bir anlam'ı anlama çabası da sezilmektedir.

2.1.c. “Benim vâsıtamla Rabbin ruhu konuştu”³ [rûhu'r-Rabb tekelleme fiyye]. Burada Rabbin ruhu tabirinin bir kişi vasıtasıyla konuşması demek, Tanrı'nın dili gibi eşyaya isimler vererek ya da yeni bir hüküm bildirerek anlama'yı ifade etmektedir.

Bildirinin bu ikinci kısmında detaylı bir şekilde ruh teriminin anlam ve anlama ile ilgili bağlamı irdelenmektedir.

3. Anlam[a]'da Nefis: Aristoteles “Seste olanlar *nefis*teki duygulanımların, yazılanlar da *seste* olanların simgeleridir. Yazı herkes için aynı olmadığı

¹ Sayılar 11: 17.

² Sayılar 12: 25.

³ II. Krallar 23:2 .

gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için nefisteki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır”¹ derken nefis’in sesi, ses’in de yazıları yani metn’i simgelediğine dikkat çeker. Zira “sesle çıkan şey, nefiste olanlara delalet eder, bunlar da “tesirler/eserler” ve rumuzlardır. Bunlar aynı zamanda “nefsin maksatları”dır. Nasıl ki, eserler, lafızlara kıyasla anlamlar olarak biliniyorsa, nefistekilerden işlere/emirlere delalet edenler, “anlamlar/mânâlar” olarak isimlendirilir”².

3.1. Nefis-Anlam-Anlama ilişkisiyle İlgili Örneklemeler

3.1.a. “Ve kendim için sâdık bir kâhin çıkaracağım, o gönlümden ve içimden (fî nefsi) geçene göre hareket edecek”³ [אֲנִי אֶעֱשֶׂה לְךָ אֶנְפֵשִׁי]⁴. Burada Tanrı’nın ne demek istediğini anlamak ya da Tanrı’nın muradına uygun olarak hareket etmek anlamı çıkar ki, bu aynı zamanda anlam’ı anlama ve yorumlama’dır.

ANLAM, NORM VE GÜÇ İLİŞKİSİNİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK AUSTİN’İN HUKUKİ POZİTİVİZMİ

Doç. Dr. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ

Galatasaray Üniversitesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı
auturkbag@gsu.edu.tr

18. Yüzyılda yararçı felsefenin insan psikolojisine ilişkin kurmasal açıklamaları, döneminde egemen olan mekanik fizik anlayışı ve sosyoekonomik gelişmelerden etkilenen Anglosakson hukuki pozitivizmi, uzun süre (uzantı ve versiyonlarıyla birlikte günümüze değin) İngilizce konuşan dünyadaki hukuk yaşamına egemen olmuştur. Asker, hukukçu ve iyi bir reformcu olan J. Austin geliştirdiği hukuki pozitivizm anlayışıyla, dönemdeki entelektüel iklimi özümseyerek, genişlemekte olan İngiliz İmparatorluğu’nun sosyal ve ekonomik gelişimini destekleyip sürdüreceği bir hukuki yapıya kavuşması için hem kuramsal hem de eylemsel düzeyde çalışmalar yapmış ve dönemin reformlarının yönünü belirlemiştir. Temel ilkesi “ayrılık tezi” (separation thesis) yani hukuk ve ahlakın ya da onun ifadesiyle “olan hukuk” ile “olması gereken hukukun” ayrılığı olan hukuki

¹ Aristoteles, Yorum Üzerine, s. 7/ 16a.5.

² İbn Sina, Kitâbü’ş-Şifâ: el-İbâre, s. 3.

³ I. Samuel 2: 35. [يعمل على وفق ما في قلبي وفي نفسي]

⁴ Tanah, 1 Şmuel 2:35 (İbranca).

pozitivizmin hedefi hukuku bir bilim yapmak, böylece de üst düzeyde güvenilir kılmak, tarihten ya da kültürden olabildiğince bağımsızlaştırma yoluyla genel geçer bir kurallar sistemi oluşturmaktır. Bu sayede dönemin dünyasında “sınırlarında güneş batmayan imparatorluğun” artan ve çeşitlenen uzak erimli ticari yaşamının gereksinimlerine ve taleplerine yanıt verecek bir hukuk sistemini yapılandırmak mümkün olacaktır. Öyle ki, bir hukuk kuralının getirdiği çözüm Londra’nın gelişen burjuvazisinin aralarında çıkan uyuşmazlıklara uyduğu ölçüde, onların denizaşırı halklarla alış verişlerinde ortaya çıkan sorunlara da uygun olmalıdır. Bunun için de hukuk her tür gelenek ile tarihsel ve kültürel gelip geçici öğeden sıyrılmış olarak, bilimsel bir niteliğe sahip olmalıdır.

Bu bilimsellik Austin’in döneminde “geometrik yöntem” ile “Philosophia Naturalis Principia Mathematica” içinde yani Newton fiziği ekseninde bulunmaktadır. Mekanığın hakim olduğu bir evrende, yani mekanik evrende insan psikolojisi Bacon, Locke, Hume ve Bentham çizgisinde metafizik karşıtı, gözleme dayanan, ampirik karakterdedir; yalnızca Dünya’da yaşayan bir canlı türü olarak insanın temel özelliklerini, yalın biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. İşte Austin psikolojik yapısı şematik biçimde yararcı anlayış tarafından belirlenmiş olan insanın, daha nitelikli bir toplumsal düzen içinde yaşayabilmesinin, uyumlu bir toplumsal yapının temeli olan normların çözümlenmesi yoluyla mümkün olduğunu kabul etmektedir. Bu noktada izlenecek sıra, öncelikle pozitif hukuk normlarının saptanması, onların diğer toplumsal normlardan ayrılması, hukukun temel taşı olarak tek bir normun ayrıntılı analizi ile hukukun kullandığı yaptırım, yüküm vb. kavramların belirlenmesi ve sonuçta da Analitik Hukuk Bilimine (Analytic Jurisprudence) ulaşılmasıdır.

Bu büyük ve tutkulu çabanın üzeri ne kurulduğu temel yapı taşlarına, normlara bakıldığında, onların esas dilsel içeriklerinin, anlamlarının, amaçlarıyla bağlantılı olduğu görülür. Her normun özel amacının yanında, tüm normlar için geçerli olan (normatif sıfatında içkin bulunan) bu amaç; kuşkusuz uygulanma, yani muhatabının hareketlerini ya da davranışlarını normun anlamı yönünde etkileme, onların bu yönde hareket etmelerini ya da davranışta bulunmalarını sağlamadır. Bu yönlendirmenin gerçekleşme olanağını ya da güvencesini yararcı psikolojinin sağladığı veriler doğrultusunda “güç” oluşturmaktadır. Böylece normun anlamı muhatabı üzerindeki etkisini güç desteği ile gerçekleştirmiş olacaktır.

Bu makalenin amacı, yukarıdaki özetin de ima ettiği gibi anlam norm ve güç ilişkileri açısından temsil edici bir örnek olan, hem kuramsal hem de eylemsel yönü bulunan özel bir hukuki pozitivizm versiyonu olarak

Anglosakson hukuki pozitivizmini açıklamak yoluyla bu üçlü arasındaki ilişkileri sağlıklı biçimde ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda, öncelikle tarihsel ve düşünsel arka plan saptandıktan sonra; dönemin hukuk felsefesi anlayışları içinde (özelde doğal hukuk – hukuki pozitivizm karşıtlığında) ve özellikle diğer hukuki pozitivizm görüşleri arasında (örneğin Fransa’da Yorumcu Okul ve Almanya’da Tarihi Hukuk Okulu) Austin’in pozitivizminin konumu belirlenecektir. Bu yaklaşımın açıklanmasının ardından anlam, norm ve güç bağlamındaki içsel denge yapısının, dolayısıyla özgün yanının ortaya konulması ile çalışma tamamlanmış olacaktır.

YAPISALCI HUKUK GÖSTERGEBİLİMİ VE HUKUKTA ANLAM YARATILMASI

Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul UZUN
Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Kamu Hukuku Bölümü
erugrulu@anadolu.edu.tr

Ferdinand de Saussure-Algirdas Julien Greimas çizgisindeki ‘yapısalcı’ olarak isimlendirilebilecek göstergebilim geleneği, anlamın dilin dışında kendi başına bir varlığa sahip olmadığını, göstergeler arası ilişkilerle yaratıldığını söylemektedir. Bu bakış açısının hukuka uygulanmasıyla ortaya çıkan ‘hukuk göstergebilimi’, hukuku, kendine has anlamlar yaratan, bu anlamların göstergeler vasıtasıyla insanlar arasında mübadele edildiği bir gösterge sistemi olarak görmektedir.

Greimas’a göre, doğal diller, kendinden beslenen ikincil gösterge sistemleri üretmeye yetkindirler. Böyle bir ikincil gösterge sistemi olan hukuk da, kendi söylemine sahiptir. Greimas, hukuka ait bir dilin varlığını kabul etmenin, bu dilin iki temel bileşene, bir sözlüğü ve gramere de sahip olduğunu kabul etmek anlamına geldiğini belirtir. Hukuk dilinin kendine has gramatik ve sözlüksel özellikleri, hukuk söylemini diğer ikincil söylemler ayırmaktadır.

‘Hukukun neliği’ üzerine yapılan tartışmalar, çeşitli hukuk felsefesi okulları oluşturmuştur. En kaba ayırımla üç okuldan bahsedilebilir: ‘Doğal hukuk okulu’, ‘hukuksal pozitivizm’ ve ‘hukuksal gerçekçilik’. Hukuk göstergebiliminin hukuksal anlam konusunda getirdiği açıklamalar, doğal hukuk okuluna tam bir karşıtlık sergilemekte, hukuksal pozitivizmle bazı ortak noktalara sahip bulunmakta, hukuksal gerçekçilikle ise büyük ölçüde

örtüşmektedir.

Hukuk göstergebilimi, kanunlaştırma ile zaten hukuksal olan terimlerin kullanıldığını ima eden doğal hukukçu görüşün açıkça karşısındadır. Hukuk göstergebilimine göre, doğal dile ait olan sözcükler, yasakoyucunun hukuku üretmesinden önce, hukuksal olmayan söyleme aittirler. Bu açıdan hukuken anlamsızdırlar. Hukuk evrenine dahil edilmeleri, yasakoyucunun bunları dile getirmesine bağlıdır. Eğer bir şey, hukuk içerisinde ifade edilmemiş ise, bu durumda hukuksal bir statüye de sahip değildir. Bu aynı zamanda, hukuk sözlüğünün kurulması anlamına da gelmektedir. Hukuk sözlüğü, doğal dile ait sözlüksel parçaların, özgün ve özerk bir hukuksal sözlüğe dönüşümüyle kurulmaktadır.

Yapısalcı hukuk göstergebilimi, hukuksal anlamın yaratılmasını (hukukun üretilmesini) yasakoyucunun kanunlaştırmasına dayandırmakla birlikte, bildirişim sürecinin henüz tamamlanmadığını savunur. Günlük hayatta meydana gelen ve bir yargılamanın konusu olacak olaylar, bu olaylar hakkındaki konuşmalar, hukuksal evrene ait değildirler. Bu olaylar hakkında konuşmak, bu olayları, hukukun göndergesel düzlemine ait kılar. Ancak hukuk grameri içerisinde yer almadıklarından, agramatiklerdir. Bu olayların hukuk söylemine dahil edilmesi, hukuku diğer gösterge sistemlerinden ayıran ikili bir gösterge sistemine sahip kılan bir özellikte, yargıç faaliyetiyle mümkün olur.

Yasakoyucunun dile getirmesiyle yürürlük kazanmış ifadeler (yasalar), bir müzik eserinin kağıda dökülmüş notaları gibidirler. Bir anlama sahip olmakla birlikte, notaları müzik eseri yapan, icra edilmesidir. Hukuksal anlamın icrası da, yargıç eliyle olmakta ve böylece hukuksal bildirişim tamamlanmaktadır.

Yapısalcı hukuk göstergebiliminin hukuksal anlam evrenini yasakoyucunun ifade etmesine, bir başka deyişle kanunlaştırmaya dayandırması, onu hukuksal pozitivizme yaklaştırır. Zira hukuksal pozitivizmin hukuk algısının temelinde, egemenin koymuş olduğu kurallar bulunmaktadır. Ancak hukuksal bildirişimin tamamlanması için yargıcın hukuksal söyleme ait olmayan ifadeleri hukuk gramerine dahil etmesini gerekli görmesi, hukuksal gerçeklik olarak bilinen hukuk felsefesi okulunun yargıç faaliyetine verdiği önemi hatırlatır. Hukuksal gerçekçilik, yargı kararından önce mevcut bir hukukun varlığı konusunda ciddi bir şüphe içerisindedir.

Burada ortaya çıkan önemli bir sorun, hukuksal anlamın 'hukuksal anlam evreni' olarak tanımlanan yasakoyucunun ifadeleri mi, yoksa bunun yargıç tarafından icra edilmesi mi olduğudur. Zira, Greimas'ın yaptığı analiz, yargıcın salt bir uygulayıcı olarak sunmakta, en azından, yargıcın anlam

yaratılmasına etkisi konusunda suskun kalmaktadır. Bu suskunluk, yargıcı sadece işlem yapan ve hukuksal anlama etkisi olmayan, bununla birlikte varlığı da zorunlu bir aracı olarak göstermektedir. Notalar ve müzik eseri arasındaki ilişkiye dönecek olursak, Greimas'ın analizi, notaların icrasının her müzisyen tarafından aynı olacağı izlenimini doğurmaktadır. Oysa, aynı müzik eseri, farklı icracılar tarafından farklı şekillerde yorumlanabilmektedir.

Dolayısıyla, hukuk açısından ortaya çıkan sorun, yasakoyucunun hukuksal anlam evreninin salt edimsiz bir evren mi olduğu, yoksa, bu hukuksal anlam evreninin esasında belirsiz olup aynı zamanda hukuk aktörlerince her hukuk uygulamasında yeniden mi yaratıldığıdır? Eğer bunlardan ikincisinin daha doğru olduğu kabul edilecek olursa, hukuksal anlam evreni hukuk aktörlerince yaratılan ve yaratılmasından önce de ne olduğuna ilişkin kesin bir bilgiye sahip olunamayacak bir anlam evreni olarak belirlenmek durumundadır. Bu ise, hukuksal anlam oluşumunu, hukuk uygulamasındaki anlam yaratımıyla açıklamak demektir.

SARTRE'DA FLAUBERT ÖRNEĞİ MERKEZİNDE BAŞKASINI ANLAMA

Dr. Ogün ÜREK
Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü
ogunurek@hotmail.com

Sartre'a göre Tanrı olmadığı için yaratılmamış, belirlenmemiş ve bundan dolayı özgür olmaya mahkum bir varlık olarak insan, bu ontolojik yapısı nedeniyle ancak kendi dışına çıkarak varolabildiğinden bir yanıla praksis varlığıdır (1969, s. 21-23). Asıl yapısını oluşturan bu praksis varlığı olma yanıla insan, projeler varlığı olarak aşkın amaçları kovalayarak varolabilir. O, projeleriyle praksis'ine amaçlar koyar, bu amaçlar da praksis'e anlam katar. Diğer yanıla insan, sahip olduğu bedensel yapısı gereği bir organizma olarak biyolojik bir varlık, bir gereksinimler varlığıdır.

Sartre'da praksis'in kendini gerçekleştirdiği varlıksal ortam, akış halindeki tamlama etkinliğinin gerçekleştiği yerdir. Bu varlıksal ortamda praksis, gereksinimlerini gidermek ya da eksiklerini tamamlamak (la totalisation) için kendisini kuşatan madde dünyasını tamlattırırken aynı zamanda kendisini de tamlattırır. Çünkü insan maddeyi ürettiği, işlediği ve kullandığı ölçüde, işlenmiş madde (la matière ouvrée) de insanı üretir, işler ve kullanır. Sartre'a göre, insan ile madde arasındaki bu tamlama etkinliğinin de iki

temel özelliği vardır. İlkin bu etkinlik akış halindedir. İkinci olarak o, diyalektik olan bir tamlama etkinliğidir. Sartre'da tamlamanın akış halinde olması demek, diyalektik olan bu etkinliğin geçmişte, şimdide ve gelecekte gerçekleşen hiç son bulmayan bir etkinlik olması, başka bir ifadeyle tarihsel olması demektir. Sürekli akış halinde olan tarihsel tamlama etkinliğinde diyalektik olan bireyin praksis'i (Sartre 1985, s. 212) kendini tamlama doğrultusunda üç andan oluşan bir harekette gerçekleştirir. Diyalektik tamlama hareketinde her bireyin zorunlulukla geçtiği anlardan ilki bireyin meydana getiren praksis'i (la praxis constituante), ikincisi anti-praksis ve üçüncüsü meydana getirilmiş praksis (la praxis constituée), yani grubun praksis'idir.

Toplum anlayışında tamlama hareketinde bireyin diyalektik praksis'inin ilerleyiş serüvenini ortaya koyan Sartre'a göre insan, her şeyden önce belli bir durumun ötesine geçişiyle, kendini oluşturan şeyi yapmadaki başarısıyla seçkinleşir. Bu aşma olgusu insanın özüdür ve bu öz de ancak varlığın olanaklarıyla kurduğu bir ilişki olarak düşünülebilir. Olanaklar alanıysa nedenli kısıtlanırsa kısıtlanısın her zaman için vardır. Birey verilmiş olanı olanaklar alanına doğru aşarak ve bütün olanakları arasında bir olanağı gerçekleştirerek tarihi yapmaya katkıda bulunur. "Ancak, tarih benden uzaklaşıyorsa, bu onu yapmadığımdan dolayı değil, söz konusu tarihi başkası da yaptığı içindir" (Sartre 1985, s. 74). Bireyin tarihi yapmasına katkıda bulunmasını sağlayan aşma edimi, anlık bir hareket değil, uzun süreli bir çalışmanın ürünü olan diyalektik bir tamlama hareketidir. Tamlama hareketi içinde insana düşen teorik ve pratik görev, bu tamlamayı her gün daha yakın kılmaktır (Sartre 1985, s. 75).

"Bu çok anlamlı dünyadaki tarihsel görevimiz, tarihin yalnız tek bir anlam taşıyacağı anı yakınlaştırmak ve tarihin yapılmasına ortak olarak katkıda bulunan somut insanlar arasında onun çözüneceği zamanı hızlandırmaktır" (Sartre 1985, s. 75-76).

Bu düşünsel zemin üzerinde Sartre, tamlama hareketi içinde olan kişinin yaşamının belli bir kesitindeki projesini anlamak için ileriye yönelik-geriye dönük metot (la méthode progressive-régressive) olarak nitelendirdiği buldurucu bir metot önerir. Bu metodun nasıl işletilebileceğini göstermek için de Madam Bovary'nin yazarı Flaubert'in "*Madam Bovary*, benim" sözünden hareketle yaşamının belli bir kesitinde yapıtıyla ilişkisi temelinde Flaubert'i anlamaya çalışır.

Flaubert örneğindeki bütün çabası başkasının praksis'ini kendine özgü nesnellikteki içkinlikte doğrudan ve içten anlamak olan Sartre sonuç olarak anlamaya ilişkin şu çıkarımlarda bulunur: Anlama (la

compréhension) ne kendine özgü bir yetenek, ne de özel bir sezgi yetisidir. Anlama hareketi aynı anda hem nesnel sonuç doğrultusunda ileriye yönelik, hem de başlangıçtaki ilk koşula ulaşma doğrultusunda geriye dönüktür. “Anlama gerçek yaşamımdan başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle anlama, yakınlığı, kendimi ve çevremi nesneleşme sürecinin sentetik birliği içinde biraraya getiren tamlamacı hareket...(Sartre 1985:116) her türlü praksis’in tamlama kavrayışıdır” (Sartre 1985:190).

Sonuç olarak, yalnızca insan dünyasında varolan tamlama hareketiyle sınırladığı anlam dünyasında Sartre’in Flaubert örneği merkezinde başkasını anlamada geliştirdiği diyalektik anlama metoduyla nesnel olarak geçerli bir anlama çabasına girdiği görülmektedir. Bu çaba ise şu bakımdan eleştirilebilir: Kişinin bir eyleminden, bir yapıtımdan ya da söylediği tek bir sözden hareketle bir kişiyi anlamaya çalışmak ancak öznel bir doğruluğa götürebilecek bir anlama olabilir. 20. yüzyılın ünlü Fransız sosyolog ve filozofu Raymond Aron’un bu konuda söyledikleri dikkat çekicidir:

“Belli bir eylemin anlaşılması ancak kişinin tam olarak anlaşılmasıyla olanaklıdır. Güçlük özellikle yazılı bir yapıt söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Bağlamından koparılmış bir sözcüğün anlamı kullanımla az çok sabitleşmiş olsa da, sözcüğün ele alınan tümcedeki anlamını bilmediğimiz sürece, her zaman kısmen belirsiz kalır. Tümcenin anlaşılması sayfanın anlaşılmasını gerektirir ve bu böyle sürer gider. En küçük parçayı anlamak için, bir insanın ya da bir yapıtın ruhunu kavramak gerekir” (Aron 1969: 83-84).

KAYNAKÇA

Aron, R. (1969). *La Philosophie critique de l'histoire*, J.Vrin, Librairie philosophique, Paris.

Sartre, J.P. (1960). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Editions Nagel.

Sartre, J.P. (1985). *Critique de la raison dialectique*, t.I Paris: Editions Gallimard.