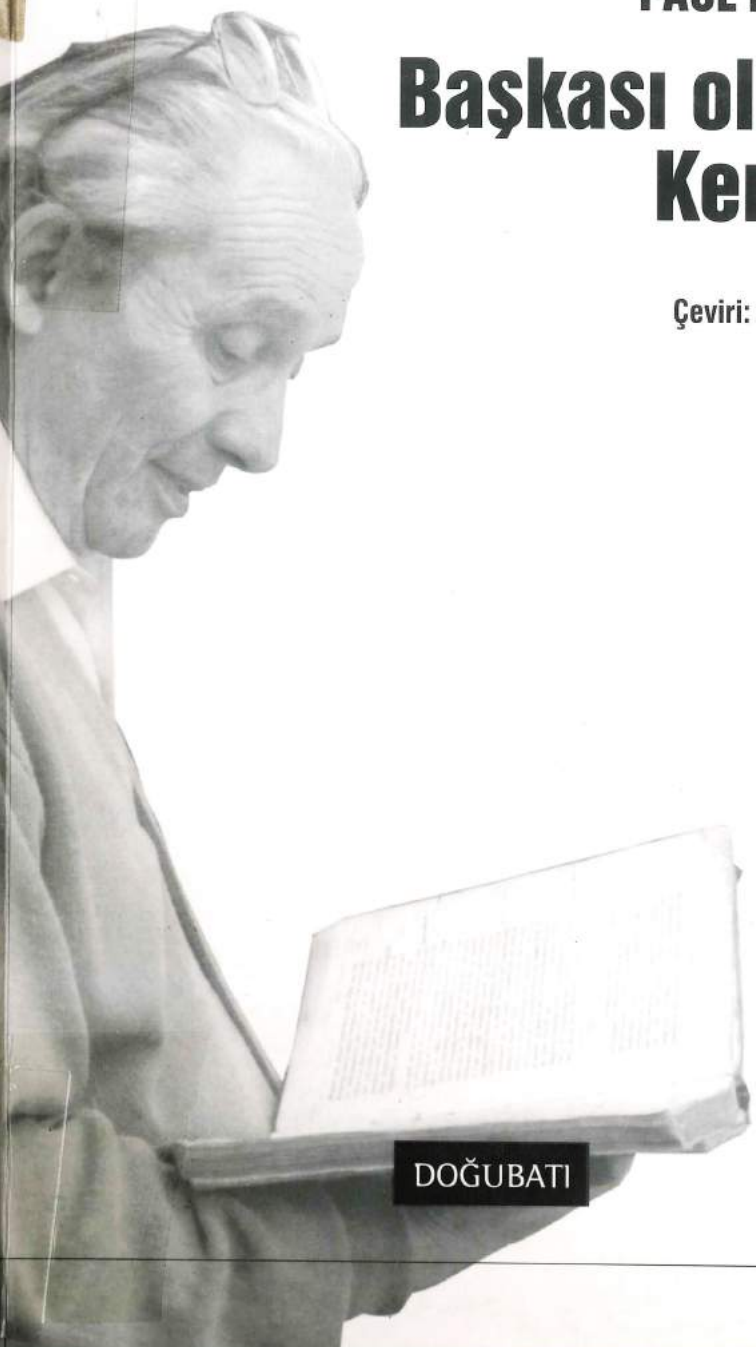
PAUL RICOEUR

Başkası olarak Kendisi

Çeviri: Hakkı Hünler



DOĞUBATI

194

P. RICOEUR

Başkası olarak Kendisi

DOĞU 53893

Paul Ricoeur

Başkası olarak Kendisi

Paul Ricoeur

Başkası olarak Kendisi

Çeviri: Hakkı Hünler

DOĞUBATI

Paul Ricoeur (1913-2005). Fransız felsefecisi ve yorumbilimcisi. Rennes Lisesini bitirdikten sonra Rennes Üniversitesi ile Sorbonne'da öğrenim gördü. Strasburg, Sorbonne ve Nanterre Üniversiteleri (Fransa) ile Yale, Columbia, Chicago Üniversitelerinde (ABD) ders verdi. Fenomenoloji ve Yorumbilim İncelemeleri Merkezi'ni (Paris) yönetti. Çalışmalarıyla özellikle de anlatı yorumbilimi alanındaki önemli araştırması olarak kabul edilen *Zaman ve Anlatı* adlı yapıtıyla hem yorumbilimin hem de çağdaş anlatı kuramlarının gelişmesine katkıda bulundu. **Başlıca Yapıtları**: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Karl Jaspers ve Varoluş Felsefesi) (M. Dufrenne ile birlikte 1947); *Philosophie de la volonté* (İrade Felsefesi) (3 cilt, 1950-1960); *Histoire et vérité* (Tarih ve Gerçeklik) (1955); *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Yorum Hakkında. Freud Üstüne Deneme; Yoruma Dair. Feud ve Felsefe, Metis, 2007) (1965); *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Yorumların Çatışması. Yorumbilim Denemeleri) (1969); *La Métaphore vive* (Canlı Eğretileme) (1975); *Temps et récit* (Zaman ve Anlatı 1: Zaman- Olayörgüsü-Üçlü Mimesis, YKY, 2007; Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı, YKY, 2009) (4 Bölüm 1983-1985); *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Metinden Eyleme. Yorumbilim Denemeleri II (1986)

© Tüm yayım hakları Doğu Batı yayınlarına aittir.
1990/ Yayın Hakları Seuil Yayınevinden alınmıştır.

Fransızca Orijinal Metin: Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Mars 1990.
İngilizce metin: Ricoeur, Paul, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, University of Chicago Press, 1992.
(Bu çeviri, iki metnin karşılıklı okunmasına dayanmaktadır. Metni İngiliz diline çeviren Kathleen Blamey California State University ve Paris'teki American University çatısı altında felsefe okutmanlığı yapmıştır)

Yayına Hazırlayan
Taşkın Takış
Şermin Korkusuz

Kapak Fotoğrafı
Paul Ricoeur

Kapak Tasarımı
Aziz Tuna

Baskı
Cantekin Matbaacılık
Şubat2010
www.dogubati.com

Doğu Batı Yayınları – 48 Felsefe – 16

ISBN: 978-975-8717-53-8
Sertifika No: 15036

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR
ÖNDEYİŞ
"Kendilik" Sorunu 1
1. *Cogito*'nun Koyuluşu 6
2. *Cogito*'nun Parçalanışı 15
3. Bir "Kendi" Hermeneutiğine Doğru 21

BİRİNCİ ÇALIŞMA
"Kişi" ve Özdeşleyici Gönderim: *Semantik Yaklaşım* 36
1. Birey ve Bireyselleştirme 37
2. Bir Temel Tikel olarak Kişi 41
3. Cisimler / Bedenler ve Kişiler 44
4. İlk(s)el "Kişi" Kavramı 46

İKİNCİ ÇALIŞMA
Sözlendirme ve Konuşan Özne *Pragmatik Yaklaşım* 54
1. Sözlendirme ve Söylem Edimleri / Söz-Edimleri 56
2. Sözlendirmenin Öznesi 61
3. Dil Felsefesinin İki Yolunun Kavuşması 71

ÜÇÜNCÜ ÇALIŞMA
Bir Failsiz Eylem Semantiği 75
1. Eylemin Kavramsal Şeması ve "*Kim?*" Sorusu 77
2. İki Söylem Evreni: Eylem *versus* Olay, Güdü *versus* Neden 81
3. Niyetin Kavramsal Analizi 89
4. Eylem Semantiği ve Olay Ontolojisi 97

DÖRDÜNCÜ ÇALIŞMA
Eylemden Faile 117
1. Bir Kadîm Problem ve Bir Yeni Problem 119
2. Yüklemenin Açmazları 129

BEŞİNCİ ÇALIŞMA
Kişisel Özdeşlik ve Anlatısal Özdeşlik 151
1. Kişisel Özdeşlik / Kimlik Problemi 154
2. Kişisel Özdeşliğin Paradoksları 168

ALTINCI ÇALIŞMA
"Kendi" ve Anlatısal Özdeşlik 188
1. Anlatısal Özdeşlik ve Kendilik – Aynılık Dialektiği 189
2. Betimleme ile Değerlendirme Arasında: Anlatma 204
3. Anlatının Ethik İçerimleri 222

YEDİNCİ ÇALIŞMA
"Kendi" ve Ethik Erek 231
1. "...İyi Hayat"ı Ereklemek 234
2. ...Başkalarıyla beraber ve Başkaları için 246
3. Âdil Kurumlar içerisinde... 270

SEKİZİNCİ ÇALIŞMA
"Kendi" ve Moral Norm 284
1. "İyi Hayat" Ereği ve Yükümlülük 285
2. Üzerine-Titreme ve Norm 307
3. Adalet Duy(g)usundan "Adalet İlkeleri"ne 318

DOKUZUNCU ÇALIŞMA
"Kendi" ve Pratik Bilgelik: *Kanâat* 338
Aradeyiş: Eylemin Tragik Niteliği 340
1. Kurum ve Çatışma 355
2. Saygı ve Çatışma 374
3. *Autonomi* ve Çatışma 391

ONUNCU ÇALIŞMA
Hangi Ontolojiye Doğru? 426
1. Tanıklığın Ontolojik Bağlanımı 428
2. Kendilik ve Ontoloji 434
3. Kendilik ve Başkalık 460
a. Kendinin-Bedeni veya Etten-ten 462
b. Başkalarının Başkalığı 478
c. Vicdân 500

ANILAN ESERLER 535
ADLAR DİZİNİ 553
TERİMLER DİZİNİ 558
ESERLER DİZİNİ 567

FRANÇOİS WAHL'a

minnet ve dostluk
nişanesi olarak

TEŞEKKÜR

"Kendilik Üzerine: Kişisel Özdeşlik Sorunu" başlığı altında 1986 Gifford Derslerini verme onuruna erişmemden ötürü rektörünün şahsında Edinburgh Üniversitesine teşekkür ederek başlamak isterim.

Aynı zamanda, yine 1986'da *Schelling Vorlesungen* çerçevesinde orijinal derslerin ikinci bir versiyonunu vermeme izin veren Munich Üniversitesinden Profesör Spaemann'a minettarlığımı ifade etmek de isterim.

Yine, 1987'de tarafıma emanet ettiği derste bana çalışmamın ethik kısmını geliştirme fırsatı veren Roma "La Sapienza" Üniversitesinden Profesör Bianco'ya teşekkür etmeme de izin verin.

1988 yazında düzenledikleri ve yürütücülüğünü üstlendikleri "*décade de Cerisy*" sırasında bu çalışmanın tamamlanmasını sağlayan ontolojik irdelemelerin taslağını çizmeme imkân tanımış olmalarından ötürü dostlarım Jean Greisch'a ve Richard Kearney'e müteşekkirim.

Son olarak, bu çalışmanın yazımı ve tashihi sırasında bana uzattığı yardım elinden ötürü Éditions du Seuil'den François Wahl'a derin minnettarlığımı ifade etmek isterim. Hazırladığı daha önceki kitablarımın tümü gibi, bu eser de, ifade edebileceğim herşeyin ötesinde, onun kılıkırkyarıcı zihnine ve yazıya adanmışlığına borçludur.

ÖNDEYİŞ

"KENDİLİK" SORUNU

Başkası olarak Kendisi başlığıyla, bu eseri meydana getiren çalışmaların işlenişine önayak olan üç ana felsefî niyetin birbirine kavuşma noktasını işaretlemek istiyorum.

Birinci niyet, birinci tekil şahısta ifade edildiği şekliyle öznenin dolayımsız koyuluşu —"[Ben] düşünüyorum," "[Ben] varım"— karşısında kendine-dönüşlülük [düşünüm] dolayımının (*médiation réflexif / reflective meditation* [*sic!*]) önceliğini belirtmekti. Bu ilk niyet, "kendi" (*soi / self*) ile "ben" (*je / I*) arasındaki karşıtlığa izin verdikleri ölçüde doğal dillerin gramerinden destek bulur. Bu destek, herbir dilin kendine özgü özelliklerine göre farklı biçimlere bürünür. Fransız dilindeki *soi*, İngiliz dilindeki "*self*", Alman dilindeki "*Selbst*", İtalyan dilindeki "*se*" ve İspanyol dilindeki "*sí mismo*" arasındaki kuşatımsal bağlaşıklığın ötesinde, gramerler birbirinden farklıdır. Fakat herbir gramatik tikelliğin aranan temel anlamın bir yönünü aydınlatması ölçüsünde bu farklılıkların kendileri öğreticidir. Fransız diline bakıldığında, *soi* doğrudan doğruya bir *dönüşlü* zamir (*pronom réfléchi / reflexive pronoun*) olarak tanımlanır. Bu çalışmalar boyunca terimin felsefî kullanımının gramercilerce vurgulanan bir kısıtlamayı, yani *soi*'nın bir *üçüncü-şahıs* dönüşlü zamiri ([onun] kendisi; *il, elle, eux / himself, herself, itself*) olduğu kısıtlamasını ih-

lâl ettiği doğrudur. Bununla beraber, "*soi*" terimini bizzat mastar hâlindeki fiillerle bağıntılı olan "*se*" [kendi(ni)/kendi(ne), kendisi(ni)/kendisi(ne)] terimiyle karşılaştırırsak bu kısıtlama kalkar —biz "*se présenter*" [kendini-sunmak, adanmak], "*se nommer*" [kendini-adlandırmak, adını taşımak, atanmak] deriz. Bu tipik kullanım, mastar hâlinde ve yine belli bir ölçüye kadar da sıfat-fiil [ortaç] hâlinde, fiilin, zaman kipleri ve gramatik şahıslar arasında dağılmadan önce kendisinin en geniş anlamını ifade ettiğini gözlemleyen dilbilimci G. Guillaume'un[1] öğretilerinden birini doğrular. O hâlde, "*se*", *tüm* şahıs zamirlerinin, hatta bu soruşturmaların akışı içerisinde sık sık gönderimde bulunacağım "herbiri," "herhangi biri," "biri" gibi gayri-şahsî zamirlerin dönüşlü (*réfléchi* / *reflexive*) karakterini imler. Mastar hâlinde *se*'ye eklendiğinde *soi* dönüşlü zamirinin de tüm zamanları kuşatan (*omnitemporelle* / *timeless*) aynı zamanaşırı erime erişmesi ölçüsünde, "*se*" sapağından bu dolanış boşuna değildir: "*se désigner soi-même*"* [bizzat kendi kendisini imlemek] ("*soi-même*" ifadesinde "*même*"e yüklenen anlamı şimdilik bir kenara bırakıyorum). "*Soi*" terimini, yukarıda anılan gayri-şahsî ifadelerden söz etmezsek tüm gramatik şahıslara ait bir dönüşlü zamir olarak felsefî bir bağlamda kararlılıkla kullanmam — tartışmasız Fransız dilinin "güzel kullanımı"na ait!— bu son söylenen kullanım temeline dayanır. Sırası geldiğinde, tüm şahısları kapsayan (*omnipersonnel* / *omnipersonal*) bir dönüşlü zamirin bu değeri, "*soi*" bir adın nesnesi olarak işlevde bulunduğunda da muhafaza edilir: Michel Foucault'nun muhteşem başlığını ödünç alırsak "*le souci de soi*" (kendine özen / *care of the self*). "*Soi*"yı dolaylı hâlde alan adların kendilerinin mastarlardan türetilmiş isimler olmaları ölçüsünde bu deyiş dönüşümünde şaşırtıcı birşey yoktur, şu ifadelerin eşdeğerliğinde görüldüğü gibi: "*se soucier de soi(-même)*" [bizzat (kendi) kendi(si)ne özen göstermek / (kendi) kendi(si)ni sakınmak] ve "*le souci de soi*" [kendine özen / kendini sakınma]. Dilin herhangi bir ögesini ad hâline getirmeyi sağlayan gramatik yeterlikten ötürü bu ifadelerin birinden ötekine geçişe izin vardır: "içki", "güzel", "bu ışıltılı gün" demez miyiz? Aynı gramatik yeter-

---

[1] G. Guillaume, *Temps et Verbe*, Paris, Champion, 1965.

* İngilizce çeviride muhtemelen bir dizgi hatası olarak bu ifade yerine *se décider soi-même* (bizzat kendi kendine karar vermek) yazılmıştır —*çn*.

likten ötürü "kendi" (*le soi / the self*) diyebilir, bu ifadeyi "ben," "sen," "onlar" vb. şahsî özne zamirlerinin ad hâline getirilmiş öteki biçimleriyle aynı hizaya yerleştirebiliriz. Fransız dilinde İngiliz ya da Alman dilinde olduğundan daha az kabul gören bu ad hâline getirme, ancak *désignation de soi* (kendini-imleme) ifadesine nakşedilen dolaylı hâlden hareketle bu gramatik kanbağı unutulduğunda bir dil suistimâli hâline gelir, ki başlangıçta bu ifadenin kendisi de "*se désigner soi-même*" (bizzat kendi kendisini imlemek) dönüşlü mastarının bir ad hâline getirilişinden türetilmiştir. Bundan böyle işte bu son biçimi kuralı belirleyen bir biçim olarak alacağız.

Bu eserin başlığında "kendi" (*même*) sözcüğüne örtük olarak kazınmış ikinci felsefî niyet, "özdeş"ten (*identique / identical*) Latin dilindeki "*ipse*"nin° mi yoksa "*idem*"in† mi eşdeğerini anladığımıza bağımlı olarak "özdeşlik"in (*identité / identity*) iki başat anlamını birbirinden ayırmaktır (bu "özdeşlik"in "kendi" (*même*) terimiyle bağıntısı hemen aşağıda kısaca tartışılacaktır). "Özdeş" (*identique / identical*) teriminin eşsesliliği [iki-anlamlılığı] (*équivocité / equivocalness*) kişisel özdeşlik (*l'identité personelle / personal identity*) ve anlatısal özdeşlik (*l'identité narrative / narrative identity*) üzerine düşünümlerimizin merkezinde ve "kendi"nin (*soi / self*) başat bir özelliğiyle, yani zamansallığıyla bağıntılı olacaktır. "*İdem*" anlamında özdeşlik beşinci ve altıncı çalışmalarda açacağımız tüm bir anlamlar hiyerarşisini ortaya serer. Bu hiyerarşi içerisinde, *zaman içinde kalıcılık*, karşıt ucunda değişen, çeşitlenen anlamında farklı olan şeyin bulunduğu en yüksek kerteyi oluşturur. Bizim tezimiz, başından sonuna dek, "*ipse*" anlamında özdeşliğin değişmeden kalan bir kişilik çekirdeğiyle ilgili hiçbir sav içermediği olacaktır. Ve bu da, söz verme analizinde görüleceği gibi "kendilik" (*ipséité / selfhood*) beraberinde kendine özgü özdeşlik kiplerini getirdiğinde bile doğru olacaktır. Özdeşliğin eşsesliliği [iki-anlamlılığı], en azından Fransız dilinde "*même*" ("aynı" / *same*) ile "*identique*" ("özdeş" / *identical*) arasındaki kısmî eşanlamlılık yüzünden bu kitaba verdiğimiz başlıkla ilgilidir. Değişik kullanımlarında,[2] "aynı" (*même / same*) bir *kıyasla-*

° *ipse*: kendi —*çn.*

† *idem*: aynı —*çn.*

[2] *Robert* sözlüğü, *même* sıfatı başlığı altına soktuğu maddelerin başına, mutlak özdeşliği (aynı [*même*] kişi, bir ve aynı [*même*] şey), eşzamanlılığı (aynı

ma [*karşılaştırma, benzeştirme*] çerçevesinde kullanılır; onun karşıtları şunlardır: "başka," "öteki," "karşıt," "zıd," "değişik," "farklı," "eşitsiz," "oransız," "benzemez," "ters," "aksi". "Aynı" teriminin bu kıyaslamaya [karşılaştırmaya, benzeştirmeye] bağlı kullanımı bana o denli büyük bir önem taşır görünüyor ki, buradan hareketle "aynılık"ı (*mêmeté / sameness*) *idem*-özdeşliğiyle eşanlamlı olarak alıp, *ipse*-özdeşliği olarak anlaşılan "kendilik"le (*ipséité / selfhood*) karşıtlaştıracağım. *Başkası olarak Kendisi* (*Soi-même comme un autre / Oneself as Another*) başlığında "aynı" (*même / same*) teriminin eşsesliliği [iki-anlamlılığı] ne kertede yansıtılıyor? Ancak dolaylı olarak, "kendisi" (*soi-même / oneself*) "kendi"nin (*soi / self*) yalnızca pekiştirilmiş vurgulu bir biçimi olduğu ölçüde; burada *même* ifadesi, onun tam da soru konusu yapılan varlıkla veya şeyle ilgili bir mesele olduğunu belirtmeye hizmet ediyor (işte bu yüzden de, az önce dile getirilen pekiştirme ve vurgu etkisi bir kenara bırakılırsa, *le souci de soi* [kendine özen / *care of the self*] ile *le souci de soi-même* [kendisine özen / *care of oneself*] arasında pek de fark yoktur.) Bu böyle olsa da, "*soi*"nın ardına yerleştirilmiş "*même*"i özdeş, aynı veya benzer anlamında "*même*" sıfatıyla bağlayıp birleştiren incecik ip kopmuş olmaz. Pekiştirme ve vurgu hâlâ daha bir özdeşliği belirtmektedir. "*Selfhood*"u veya "*Selbstheit*"ı ["Kendilik"i] bir kıyaslamanın, karşılaştırmanın, benzeştirmenin sonucu olarak açıkça "aynılık"tan türeten felsefeler dışında, "*same*"in "*self*"le, "*der*"in, "*die*"nin, "*dasselbe*"nin veya "*gleich*"ın "*Selbst*"le karıştırılamayacağı İngiliz dilinde ya da Alman dilinde durum böyle değildir. Burada, İngiliz dili ve Alman dili, söz konusu eşsesliliğe ve iki-anlamlılığa Fransız dilinden daha az kaynaklık ederler.

Başlığımızda açık bir şekilde içerilen üçüncü felsefî niyet önceki niyete zincirlenir, şu anlamda: *ipse*-özdeşliği, kendilik ve aynılık (*l'ipséité et la mêmeté / selfhood and sameness*) dialektiğini tamamlayan bir dialektiği, yani *"kendi"* ve *"kendi"den başka* (*soi et l'autre que soi / self and the other than self*) dialektiğini devreye sokar. Aynılık-özdeşliği çemberi içerisinde kaldığımız kadarıyla, "kendi"den başkanın başkalığı orijinal hiçbir şey sunmaz: "başka", lâf arasında

---

[*même*] zamanda), benzerliği (ki bu da, "aynı"yı [*même*] "benzer"le, "andırır"la, "tıpkı"yla, "gibi"yle eşanlamlı kılar) ve eşitliği, denkliği (aynı [*même*] mikdarda) yerleştirir.

değinilebileceği gibi, "karşıt," "farklı," "değişik," vb. ile yanyana "aynı"nın karşıt anlamlıları listesinde boygösterir. Başkalık ve kendilik bir çift olarak eşleştirildiğinde ise durum tamamen farklı olacaktır. Başlığımızca sezdirilen başkalık, kıyaslamayla [karşılaştırmayla, benzeştirmeyle] ilgili olmayan (ya da sadece bunlarla ilgili olmayan) bir başkalıktır, bizzat "kendilik"in kendisinin kurucu ögesi olabilecek türden bir başkalıktır. *Başkası olarak Kendisi*, "kendisi"nin kendiliğinin (*l'ipséité du soi-même / the selfhood of oneself*) başkalığı en içten bir derecede içerdiğini ta en baştan itibaren sezdirir; öylesine en içten bir derecede ki, Hegel'in diliyle dile getirilebileceği gibi, biri öteki olmaksızın düşünülemez, tam tersine biri ötekiyle içiçe geçer. Başlıktaki "olarak"a (*comme / as*) güçlü bir anlam yüklemek isteğindeyim: yalnızca bir kıyaslama [karşılaştırma, benzeştirme] anlamı (başkasına benzer kendisi) değil, fakat aslında bir içerme anlamı (başka olmak bakımından kendisi, başka olduğu denli kendisi).

✶

Birinciden üçüncüye kadar tüm bu irdelemelerde temel gramerin telkin ettiği düşüncelerden destek aldık, fakat bizim kendi ana dilimizde bu kavramsal analizi destekleyen kural-koyucu biçimleri aynı zamanda felsefî sorgulamanın rehberliği altında saptadık. Şimdi artık "başkası olarak kendisi" ifadesine, temel gramerin kısıtlamalarını ve telkinlerini gözden kaybetmeksizin tek bir dil olarak bizim kendi ana dilimize özgü deyiş biçimlerininin ötesine geçen felsefî geliştirimler kazandırma görevi bu ândan itibaren kendini dayatmakta.

*Özne felsefeleri*nin iki yönlü —hem olumlu hem de olumsuz— mirasıyla kısa yoldan çarçabuk bir yüzleşme, *Cogito* etrafındaki ağız dalaşının bundan böyle niçin aşılmış sayılacağını anlaşılır kılmak için bana upuygun bir öndeyiş oluşturabilir gibi geldi. Burada "giriş" (*introduction*) demektense "öndeyiş" (*préface*) demeyi bu yüzden yeğliyorum. Elbette ki, bu çalışmanın akışı içerisinde *ipse*-özdeşliği ve *idem*-özdeşliği dialektiğinin, "kendi" ve "onun başkası" dialektiğinin başrollerde oynayacağı başka tartışmalar boygösterecek. Fakat o zaman yükünü sırtlayacağımız polemikler, problematiğimizin özne felsefelerinin problematiğiyle yolları ayıracağı noktanın ötesine konumlanmış olacak.

"Ben" ister empirik "ben" (*moi*) ister *transcendental* "ben" (*je*) olarak tanımlansın, ister mutlak olarak, yani "başka"ya gönderimde

bulunmaksızın ister göreli olarak, yani aslen öznelerarasılık tümlecini gerektiren egoloji olarak koyulsun, burada, öznenin birinci şahıs — *ego cogito* ["düşünüyorum"]— hâlinde formule edilişini özne felsefelerinin paradigmatik durumu olarak görüyorum. Bu örnek hâllerin tümünde özne "ben"dir. Bu nedenle "*özne felsefeleri*" ifadesini burada "*Cogito felsefeleri*"ne eşdeğer sayıyorum. Yine bu nedenle, "ben"in birbiri ardısıra bir güçlü bir zayıf konumda bulunduğu *Cogito* etrafındaki ağız dalaşı, burada formule ettiğim iddiayı, yani "kendi" hermeneutiğinin *Cogito* savunusundan da onun çökertilişinden de eşit bir mesafeye yerleştiği iddiasını daha öte soruşturmalarımızın da teyid etmesi koşuluyla, "kendi" problematiğini ortaya sermenin en iyi yolu gibi geliyor bana. Özne felsefelerinin, sanki kendisinden doğdukları *Cogito* sırayla ardı arkasına değerinin bir yükseltilip bir alçaltılmasına kaçınılmaz olarak tutsakmış gibi sunar göründükleri sersemletici yalpalayışların önceden bir dökümü çıkartılırsa, "kendi" hermeneutiğinin özgül üslûbu en iyi şekliyle anlaşılır. Kimilerinin baba hakkında söyledikleri gibi, bu felsefelerin "ben"i hakkında da, onun daima ya haddinden fazla ya da haddinden az olduğunu söylemeye gerek var mı?

1. *COGİTO*'NUN KOYULUŞU

Koyuluşu son, nihaî bir temellendirme hırsıyla donatılmadıkça *Cogito*'nun sahici herhangi bir felsefî imlemi yoktur. Önce "ben düşünüyorum"un "ben"inin ortaya çıkmasına, sonra ifrat derecesinde bir ilk hakikat düzeyine yükseltilmesine ve en sonunda da bomboş bir yanılsama düzeyine düşürülmesine neden olan muazzam yalpalayıştan bu hırs sorumludur. Bu nihaî temellendirme hırsı Descartes'tan Kant'a, sonra Kant'tan Fichte'ye ve en sonunda da *Cartesian Meditasyonlar*'ın Husserl'ine varıncaya dek köktenleşmiş görünse de, onun doğum yerinde, yani felsefesi *Cogito*'nun *krizi*nin *Cogito*'nun *koyuluş*uyla eşzamanlı olduğunu teyid eden Descartes'ın kendisinde odaklanmak bana yeterli görünüyor.[3]

---

[3] R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979. [İngiliz dilindeki çeviride takib edilen kaynak: René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett, 1979), bundan böyle *Med.* kısaltmasıyla gösterilecek.] Aynı zamanda yukarıda anılan Fransız dilindeki standard Adam-Tannery (bundan böyle AT kısaltmasıyla gösterilecek) basımındaki (Paris, Garnier-Flammarion, 1979)

Cartesian *Cogito*'ya iliştirilmiş temellendirme hırsı, *Meditasyonlar*'daki soruşturma alanını açan kuşkunun *hiperbolik* karakterinde ta en başından itibaren tanınabilir. Tasarının kökten doğası,[4] böyle olmakla, sağduyuyu, bilimleri —matematik ve fizik bilimleri— ve hattâ felsefî geleneği "kanı" alanı içerisine sokan kuşkuyla aynı erimi kuşatır. Daha tam olarak, bu köktenlik, az önce sözü edilen üç alan içerisinde sergilenebilecek kuşkularla hiçbir ortak ölçüsü olmayan bir kuşkunun doğasından kaynaklanır. Bütün herşeyi kuşatan bir hile hipotezi, Descartes'ın tikel belli bir kesinlik alanı içerisindeki herhangi bir içsel kuşkuyla orantısızlığı belirtmek üzere "metafizik" diye adlandırdığı bir kuşkudan ileri gelir. Bu kuşkuyu dramatize etmek maksadıyla, Descartes, kendisi de salt kanı statüsüne indirgenmiş hakikatlı bir Tanrı'nın tersyüz edilmiş bir imgesi olan inanılmaz ölçüde masalsı bir büyük yalancı veya bir kötü cin hipotezi yaratır.[5] *Cogito* bu aşırı kuşku hâlinden doğabiliyorsa, kuşku duymakta olan biri olduğundandır.[6]

Şurası kesin, bu kuşku öznesi, kendi bedeni tüm fizik cisimlerin yıkımıyla sürüklenip götürülürken demir attığı zeminden kökten bir şekilde sökülüp koparılır. Gelgelelim şunları söyleyecek biri hâlâ daha kalır: "... kendimi aldatmayı ve belli bir süre boyunca düşüncelerim bütünüyle sahte ve hayalîymiş gibi yapmayı pekâlâ beceriyordum" (*Première Méditation*, AT, IX : 16; *Med.*, "First Meditation," 16). Hattâ kötü cin hipotezi bile ben'in oluşturduğu bir kurgudur. Fakat bedenimin uzay-zamansal bağlarından böyle köklenip kopartılan bu kuşku duyan "ben" nedir? *Yöntem üzerine Konuşma*'nın (*Discours de la méthode*) —izi *Meditasyonlar*'ın açılış

---

bölüm ve sayfa numaraları da verilecek. [Türkçe çevirilerin tümü, iki metnin karşılaştırmalı okumasına dayalı olarak Türkçeye çevirene aittir —*çn.*]

[4] "Eğer bilimlerde sağlam ve istikrarlı herhangi bir şey tesis etmek istiyorsam, bir kere olsun hayatımdaki herşeyi tekrar ilk temellerden başlayacak şekilde ta en dibinden yıkıp kazımak durumunda olduğumu farkettim" (*Première Méditation*, AT, IX : 13; *Med.*, "First Meditation," 13).

[5] "İkiyle üçü topladığım her seferinde aldatılmadığımı nasıl bilirim?" (*Première Méditation*, AT, IX : 16; *Med.*, "First Meditation," 14).

[6] "... daha önceki kanılarımın genel yıkımına ciddiyetle ve açıkyüreklilikle kendimi de katacağım" (*Première Méditation*, AT, IX : 13; *Med.*, "First Meditation," 13).

satırlarında kalan[7]— otobiografik öznesinin yerine geçirilen bu kuşku duyan ve *Cogito*'da kendisi üzerine geri bükülüp düşünümde bulunan "ben", tam da tüm bilgiyle ilgili kuşkunun kendisi kadar metafizik ve hiperboliktir. Ona, doğrusu ya, kişi denmez.[8]

Bu başıboş "ben" hakkında söyleyecek başka ne kalıyor? Bu "ben", tam da kuşku duymak isteme dikkafalılığı içerisinde, kendisinin kesinlik ve hakikat (bu aşamada, bu ifadeler arasında ayrım yapmamaktayız) isteğini tasdik eder, bu yüzden de kuşkuya böyle bir yön verir: bu anlamda, Cartesian kuşku Kierkegaardcı umutsuzluk değildir. Tam tersine, onu güdüleyen şey keşfetme isteğidir; bu "ben"in keşfetmek istediği şey şeylerin kendilerinin hakikatidir. Bu "ben" aslında şeylerin fiilen göründükleri gibi olduklarından kuşku duyar. Bu bakımdan, kötü cin hipotezinin büyük yalancı hipotezi olması manidardır. Aldatma, tam da "hakikî olan"ın yerine görüneni geçirmekten ibarettir. Kuşku sayesinde, "ben, bu şeylerden hiçbirinin ... asla varolmadığına inanacağım"; "ben"in keşfetmek istediği ise "kesin ve kuşku duyulmaz bir şeydir" (AT IX:19; *a.g.e.*, 17).

Bu son nokta, "İkinci Meditasyon"da kuşkunun tersine çevrilip *Cogito*'nun kesinliğine döndürülüşünü anlamamız için son derece önemlidir. Kuşkunun ontolojik niyetiyle uyuşacak bir şekilde, ondan türeyen ilk kesinlik varoluşumun kesinliğidir; bu kesinlik, tam da büyük yalancı hipotezini oluşturan düşüncenin sınanışında içerilir: "Eğer o beni aldatıyorsa, o hâlde varolduğuma hiç kuşku yok. Ve beni dilediği gibi ne şekilde aldatırsa aldatsın, ben, birşey olduğumu düşündüğüm sürece benim yok olmama asla neden olamaz" (*a.g.e.*). Bu aslında varoluş veya mevcudiyet bildiren bir önermedir; burada, "olmak" (*être* / *to be*) fiili, mutlak anlamda alınır, koşaç (*copule* / *copula*) olarak değil: "Varım; mevcudum" ("*je suis, j'existe*" / "*I am; I exist*").[9]

---

[7] "Gençliğimde doğru saydığım ne kadar çok yanlış kanı bulunduğunu ilk fark edişimin üzerinden bugün artık yıllar geçti" (*a.g.e.*)

[8] İşte bu yüzden de, kuşkuya gömülmüş "kimse" herhangi bir türden başkasının yokluğuna kayıtsızdır, zira demirlediği zemini yitirmekle dialogun konuşma koşullarını geride bırakmıştır. Hattâ, bir monologun dialogun kesintiye uğratılışını öngerektirmesi anlamında bunun bir monolog olduğunu bile söyleyemeyiz.

[9] *Yöntem üzerine Konuşma*'yla tanışık olan okur ünlü *Cogito ergo sum* formulünü burada bulamadığı için şaşırabilir. Yine de o, "kuşku duyuyorum,

İlk başta "*kuşku duyan kim?*" sorusuyla bağıntılı "*kim?*" sorusu, "*düşünen kim?*" ve daha kökten bir şekilde "*varolan kim?*" sorusuyla bağlanıp birleştirildiğinde yeni bir dönemece varır. Yanıtın son derece belirlenimsiz oluşu —kuşkunun başlangıçtaki hiperbolik doğasından miras alınan bir belirlenimsizlik—, ulaşılan kesinliği ayrıntılandırmak için Descartes'ın ona yeni bir soru eklemeye, yani "ben"in *ne* olduğunu bilme sorusunu eklemeye mecbur kaldığını belirtir.[10] Bu soruya verilen yanıt, *Cogito*'nun daha geliştirilmiş bir ifadesine götürür: "O hâlde, ben, tam da yalnızca düşünen bir şeyim; yani bir zihin veya ruh veya zekâ veya akıl —önceden anlamını bilmediğim sözcükler" (AT, IX : 21; *Med.*, 19). "*Ne?*" sorusu, bizi, "kendim hakkında sahib olduğum bu anlamaya ait olan"ın veya daha da açıkçası "onun doğasına ait olan"ın (AT, IX : 22; *Med.*, 19) ne olduğuna ilişkin bir yüklemleme soruşturmasına götürür.[11] Bu noktada "ben", düşünce —yani anlama kabiliyeti— hâline gelmekle tüm tekil belirlenimini yitirir. Öyle dersek bu epistemolojikleştirme eğilimi

---

o hâlde varım" formulünde örtük olarak vardır. Bunun çeşitli şekilleri vardır: ilkin, kuşku duymak düşünmektir; sonra, "varım", her türlü kuşku duyma sebebiyle pekiştirilmiş bir "o hâlde" aracılığıyla kuşkuya bağlanır, öyle ki şunu okuyalım: "Kuşku duymak için, biri var olmak zorunda." Son olarak, ilk kesinlik duygu düzeninden değildir; bir önermedir: "Bu yüzden kabul edilmek zorundadır ki, herşeyi dikkatle ve yeterince tarttıktan sonra, irdelenen şu yargıya varılması zorunludur: 'Varım, mevcudum' ("*je suis, j'existe*" / "*I am; I exist*") ifadesi, benim tarafımdan söylendiği veya benim zihnimde tasarlandığı her seferinde zorunlu olarak doğrudur" (AT, IX : 19; *Med.*, 19). Bu "benim tarafımdan söylendiği ... her seferinde" şartını şimdilik bir yana bırakalım; o, daha sonra *Cogito*'nun krizi diye adlandıracağım şeyde belirleyici bir rol oynayacaktır.

[10] "Fakat benim kim olduğumu —şimdi artık varolduğumdan emin olan 'ben'i— henüz pek yeterli bir şekilde anlamıyorum". Ve yine "varolduğumu biliyorum; şimdi kendisini bildiğim bu 'ben'in kim olduğunu soruyorum" (AT, IX : 21; *Med.*, 19). "*Kim?*" sorusundan "*ne?*" sorusuna bu geçişi hazırlayan şey, "olmak" (*être / to be*) fiilinin, mutlak "varım, mevcudum" ("*je suis, j'existe*" / "*I am; I exist*") ile "Ben birşeyim" ("*Je suis quelque chose*" / "*I am something*") yüklemlemesi arasında gidip gelen bir kullanımıdır. Birşey, ama ne?

[11] Burada, yöntemsel kuşku yoluyla kanıların yeni bir elenişi başlar; "Birinci Meditasyon"da sahnelenene koşut giden, fakat bu kez "varım"ın ("*je suis*" / "*I am*") çıplaklığı içerisinde varolmaktan emin "ben"e yüklemlenebilir yüklemlerin listesini içeren bir elemedir bu.

(ki "İkinci Meditasyon"un "balmumu parçası" adıyla bilinen ünlü geliştirimi aracılığıyla pekiştirilmiştir), düşünme ediminin real iç çeşitliliğini muhafaza eden sayımda ifade edilen bir "fenomenolojikleştirme" eğilimiyle dizginlenir: "Düşünen bir şey nedir? Kuşku duyan, anlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, reddeden ve aynı zamanda da düşleyen ve hisseden bir şeydir" (*a.g.e.*) Bu sayım öznenin özdeşliği / kimliği sorununu ortaya koyar, fakat somut bir kişinin anlatısal özdeşliğinden / kimliğinden bütünüyle farklı bir anlamda. Bu, işlemlerinin çeşitliliği içerisinde "ben"in bir tür tarihdışı noktamsı özdeşliğinden / kimliğinden başka birşeyi içeremez; bu özdeşlik / kimlik, *Cogito* âna bağlı olduğundan, zamanda devamlılık ve değişme alternativlerinden kaçan *aynı*'nın (*mêmе* / *same*) özdeşliğidir / kimliğidir.[12]

"İkinci Meditasyon"un sonunda meditasyonu gerçekleştiren öznenin statüsünün, ilerideki soruşturmalarda *konuşmacı*, *fail*, *anlatı karakteri*, *moral yüklemin öznesi* vb. diye adlandıracağım şeyle hiçbir ortak yanı yok gibidir. Kendisini büyük yalancı meseliyle köktenleştirilmiş bir kuşku olarak kendi kuşkusu üzerine düşünüm yoluyla koyan öznellik, kendilerinden koptuğuna inandığı felsefelerin tözselci vokabulerini muhafaza eden Descartes'ın bir *ruh* olarak adlandıracağı başıboş dolanıp duran bir öznelliktir. Fakat Descartes'ın kastettiği bunun tam tersidir; geleneğin ruh diye adlandırdığı şey hakikatte *özne*dir (*sujet* / *subject*) ve bu özne en yalın ve en çıplak edimine, yani düşünme edimine indirgenebilir. Buraya dek herhangi bir belirlenimli nesneden yoksun bu düşünme edimi kuşkuyu alt etmeye yeter, zira kuşku zaten bu edimi içerir. Ve kuşku iradî ve özgürce olduğundan, düşünce kendisini kuşkunun koyuluşunda koyar. "Düşünen varım"ın ("*j'existe pensant*" / "*I exist thinking*") bir ilk hakikat —yani başka hiçbir şeyin kendisinden önce gelmediği bir hakikat— olması işte bu anlamdadır.

O zaman şu soru başgösterir: Descartes'ın kendisinde, "düşünen varım" acaba kuşku üzerine düşünümde bulunmakla dolayımsızca

---

[12] Arguman burada alıntılanmaya değer: "Zira kuşku duyanın, anlayanın, isteyenin ben olduğu öylesine apaçıktır ki, onu daha açık bir şekilde açıklayabilecek birşey yoktur" (AT, IX : 22; *Med.*, 20). Buradaki apaçıklık, benim bizzat kendim hakkında, bu yüzden de kendi öz ve hakikî doğam hakkında sahib olduğum bilme tarzlarını bölümlemenin imkânsızlığından ileri gelir.

bilinen bu ilk hakikat pozisyonunda mı durur? Sebebler düzeninde öteki tüm hakikatler *Cogito*'nun kesinliğinden türemiş olsaydı hâl böyle olurdu. Gelgelelim, Martial Gueroult'nun *Sebebler Düzenine göre Yorumlanan Descartes'ın Felsefesi*'nde[13] formule ettiği itiraz benim gözümde çürütülmezliğini sürdürüyor. *Cogito*'nun kesinliği tam anlamıyla öznel bir hakikat versiyonu verir; kesinliğin herhangi bir nesnel değeri olup olmaması bakımından kötü cinin sultası sürer. Ruhumun sâf düşünce (*intelligence*) olduğu kesindir, fakat bu yalnızca içsel bir bilim zorunluluğudur: "Bu bilim benim anlamayetim için *Cogito* kadar kesin olmakla birlikte, yalnızca anlamayetim içerisinde, yani kendi içine kapanmış kendim için kesinliğe sahibdir" (*anılan eser*, s. 87). Güçlük bu şekilde ifade edildiğinde, Descartes'ta "ancak Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanması sorunu çözmemi olanaklı kılacak" gibi görünür (*a.g.e.*, s. 137).[14] Bununla birlikte, "Üçüncü Meditasyon"da boygösterdiği şekliyle bu kanıtlama, *Cogito* her bakımdan ilk hakikat olsaydı, "ben"den Tanrı'ya, oradan matematik özlere, oradan da duyulur şeylere ve cisimlere götürecek tek düzen olması gereken keşif düzenini veya *ordo cognoscendi*'yi• tersine çevirir. Sözkonusu kanıtlama bu düzeni bir başka düzenin, "şeylerin hakikati"nin düzeninin veya *ordo essendi*'nin† yararına tersine çevirir: ilk düzende sadece bir eklenti olan Tanrı'nın ilk halka hâline geldiği sentetik bir düzen. *Cogito*'nun gerçekten ilk başta durduğu yalnızca tek bir düzenin var olduğu ve *Cogito*'nun ikinci sıraya geriletildiği öteki düzenin ilkinden türediği gösterilebilseydi, *Cogito* sahiden de her bakımdan mutlak olurdu. İmdi öyle görünüyor ki, "Üçüncü Meditasyon" *Cogito*'nun kesinliğini "şeyin hakikati" ("*vérité de la chose*" / "*truth of the thing*") uyarınca ilk olan tanrısal sahîhliğe (*véracité* / *veracity*) göre ikincil bir konuma yerleştirerek düzeni tersine çevirir.[15]

---

[13] M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1953.

[14] Martial Gueroult, *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons*, vol. 1, *The Soul and God*, trans. Roger Ariew (Mineapolis-University of Minnesota Press, 1984), pp. 52, 88.

• *ordo cognoscendi*: bilme düzeni —*çn.*

† *ordo essendi*: var olma düzeni —*çn.*

[15] Hiç kuşku yok ki, Descartes için bu ne sofistik mugalâta ne de kısır döngü anlamına geliyordu. Fakat bunun karşılığında ödenecek bedel dikkate değer.

Cogito'nun kendisi için bunun sonucu nedir? Bu yeni kesinliğin (yani Tanrı'nın varoluşunun kesinliğinin) *Cogito*'nun kesinliğine çarpışının yol açtığı bir tür sekme etkisiyle benim kendim'in idesi derinden dönüşüme uğramış görünür ve bu da, bende kendisinin temsilinin varlığına neden olan bu Başka'yı sadece tanıyıp bilmemden ötürü olur. *Cogito* tökezleyip ontolojik olarak ikinci seviyeye düşüverir. Descartes şunu yazmakta tereddüt etmez: "Demek ki bende sonlu'nun [nosyonundan] önce sonsuz'un nosyonu vardır, yani benim kendim'in [nosyonundan] önce Tanrı [nosyonu] vardır" (*Troisième Méditation*, AT, t. IX, p. 36 / *Med.*, "Third Meditation," trans. modified, p. 30; AT 9 : 36). Dolayısıyla, şunu söyleyecek denli ilerlemek zorunludur: Tanrı benim kendimin *ratio essendi*'si* ise, böyle olmakla benim kendimin *ratio cognoscendi*'si° hâline gelir, çünkü ben mükemmel olmayan bir varlığım, yoksun olan bir varlı-

---

Arguman, ideleri karakterize etmenin iki tarzı arasındaki ayrıma dayanır. "Formal varlıkları" bakımından —yani temsil değerlerinden soyutlanmış bir hâlde bende mevcud oldukları şekliyle— ideler hepsi aynı düzeyden olmak üzere basitçe bende bulunurlar, çünkü hepsi aynı ölçüde benim tarafımdan düşünülür. İdelerin "nesnel varlık" denen temsil değerlerine gelince, bu, değişik mükemmellik dereceleri gösterir: düşünceler olarak eşit olan ideler temsil ettikleri şey bakımından artık böyle değillerdir. Buradan çıkan sonucu biliyoruz: felsefî Tanrı idesiyle eşanlamlı sayılan mükemmellik idesinin benim iç varlığımla orantısız bir temsil içeriği taşıdığı meydandadır; hakikate zahmetli kuşku yoluyla yürümeye mahkûm olduğumdan benim iç varlığım mükemmel olmayan bir varlığa sahibdir. Buradan çıkan şaşırtıcı sonuç şudur: bir içerik vardır ki kendisini içeren taşıyıcısından daha büyüktür. Bu durumda bu idenin nedenine ilişkin şu sorun doğar: öteki tüm ideler bakımından nedenin ben olduğumu iddia edebilirim, zira onlar benim sahib olduğumdan daha fazla varlığa sahib değillerdir. Gelgelelim, Tanrı idesi hakkında "kapsar" neden ben değilim. Tanrı idesi benim içime tam da temsil ettiği varlık tarafından yerleştirilmiş kalır. Argumanın uğraklarından her biriyle ilgili sayısız güçlükleri burada tartışmayacağım: idelerin nesnel varlığını formal varlıklarından ayırmanın, idenin mükemmellik derecelerini bu şekilde temsil edilen varlıklarla orantılı olarak düşünmenin, Tanrı'yı bizdeki idesinin varlığının nedeni saymanın meşruluğu gibi güçlüklerdir bunlar. Doğrudan doğruya, kendisinin sonlu varlık olma koşuluyla ölçüştürülemeyen sonsuzluk veya mükemmellik idesi tarafından bu şekilde bastırılan *Cogito*'nun kendisiyle ilgili sonuçlara geçeceğim.

* *ratio essendi*: var olma sebebi —*çn.*

° *ratio cognoscendi*: bilme sebebi —*çn.*

ğım; kuşkuya ilişik mükemmel olmayış ancak mükemmellik idesinin ışığı sayesinde bilinir. "İkinci Meditasyon"da kendimi varolan ve düşünen olarak biliyordum, fakat henüz sonlu ve sınırlı bir doğa olarak değil. *Cogito*'nun zaafiyeti aslında çok ötelere uzanır: yalnızca kuşkunun mükemmel olmayışına değil, tam da kuşkuyu alteden kesinliğin çürüklüğüne, özünde bu kesinliğin süreksizliğine dek varır. Kendi başına bırakıldığında, *Cogito*'nun "ben"i, ân be ân kuşku yokuşuyla boğuşa boğuşa kendi kesinliğinin kayasını yukarıya itmeye mahkûm edilmiş Sisyphos'tur. Bunun tersine, Tanrı, beni varoluşta tuttuğu için, benim kendimin kesinliğine kendi içerisinde sahib olmadığı sürekliliği verir. Tanrı'nın idesinin ve kendimin idesinin bu katı eşzamanlılığı, ideler üretme gücü açısından irdelendiğinde, şunu söylememe yol açar: "tıpkı kendimin idesi gibi, [Tanrı idesi de] ben yaratılırken benimle birlikte doğuruldu ve üretildi" (AT, t. IX, p. 41 / *Med.*, "Third Meditation," trans. modified, p. 33; AT 9 : 41). Daha yerinde bir söyleyişle: Tanrı idesi, bende, tam da yaradanın kendi eseri üzerindeki damgası olarak vardır, yani aramızdaki benzerliği temin eden bir damga olarak vardır. Öyleyse şunu itiraf etmek durumunda olurum ki, "bu benzerliği ... kendimi idrak etmemi sağlayan yetinin aynısıyla ... idrak ederim" (AT, t. IX, p. 41 / *Med.*, "Third Meditation," trans. modified, p. 33; AT 9 : 41).

Kendimin idesi ile Tanrı idesi arasındaki kaynaşmayı daha da öte bir noktaya zorlamak pek mümkün değildir. Fakat sebebler düzeni için bundan çıkan sonuç nedir? Düzen şimdi artık düz bir zincir şeklinde değil, bir kıvrım şeklinde sunulur; varış noktasının kalkış noktasına doğru bu geri yansıtılışıyla ilgili olarak, Descartes yalnızca bunun sağladığı yararları görür; yani en hiperbolik kuşkuyu besleyen o sinsi "yalancı Tanrı" hipotezinin elenişini görür; gerçekten varolan ve bütünüyle sahici Başka onun yerini alır almaz, bende büyük yalancının hayalî imgesi altedilir. Bununla birlikte, Descartes'a ilk karşı çıkanlar için olduğu gibi bizim için de şu soru kalır: sebebler düzenine bir çember biçimi vermekle, Descartes, *Cogito*'yu, dolayısıyla da "ben"i başlangıçtaki yalnızlığından çıkartan adımı devasa bir kısır döngü hâline getirmiş olmuyor mu?

Bu durumda bir alternatifler kümesi açılır görünür: ya *Cogito* bir temel değerine sahibdir, fakat sebebler düzenini bozmaksızın kendisinden hiçbir şeyin çıkamayacağı kısır bir hakikat olur; ya da onu

kendi sonlu varlık koşulu içerisinde temellendiren mükemmellik idesidir ve bu ilk hakikat ilk temel olma aylasını yitirir.

Bu alternatiyler Descartes'ın mirasçıları tarafından bir ikileme dönüştürülmüştür: bir yanda "Üçüncü Meditasyon"un ortaya koyduğu tersine-çevirmenin sonuçlarını çıkarsayan Malebranche ve daha da ziyadesiyle Spinoza, *Cogito*'yu herhangi bir itibardan yoksun soyut, budanmış bir hakikatten öte birşey saymadılar. Bu noktada en kararlı duran Spinoza'dır: onun *Ethica*'sında, tek başına sonsuz töz hakkındaki söylem temel değere sahibdir; *Cogito* yalnızca ikinci sıraya gerilemekle kalmaz, birinci-şahsa dayalı formulasyonunu da kaybeder. Bundan dolayı *Ethica*'nın II. Kitabında 11. Aksiyom altında şunu okuruz: "İnsan düşünür." Bu gözkamaştırıcı formulden önceki aksiyom ikincisinin bağımlı karakterini daha da vurgulu bir şekilde belirtir: "İnsanın özü zorunlu varoluşu içermez; yani Doğa'nın düzenine göre şu ya da bu belli bir insanın varolması ya da varolmaması eşit ölçüde mümkündür."[16] "Kendi" (*soi / self*) hakkındaki problematiğimiz felsefî ufkun ötelerine uzanır. Öte yandan, Kant, Fichte ve Husserl (en azından *Cartesian Meditasyonlar*'ın Husserl'i) yoluyla idealism hareketinin tamamı için, *Cogito*'ya ilişkin tek tutarlı okuma şöyledir: Tanrı'nın varoluşunun iddia edilen kesinliği benim kendi varoluşumun kesinliğiyle aynı öznellik damgasını taşır; o hâlde, tanrısal sahîhlik tarafından oluşturulan bu garantilerin garantisi sadece birincil kesinliğin bir eki olarak durur. Eğer bu böyleyse, *Cogito* ardından bir ikincinin, bir üçüncünün vb. geleceği bir ilk hakikat değil, fakat tüm önermelerle, yalnız empirik değil *transcendental* önermeler de dahil tüm önermelerle ortak-ölçülemez, kendisini temellendiren temeldir. Bir öznelci idealisme doğru kaymaktan kaçınmak için, "Düşünüyorum"un herhangi bir psikolojik tınıdan koparılması zorunludur ve bu böyle olunca onun herhangi bir otobiografik gönderimden de koparılması haydi haydi zorunludur. *Cogito, transcendental* deduksiyonun benim tüm edimlerime eşlik edebilmesinin zorunlu olduğunu söylediği Kantçı "Düşünüyorum" hâline gelmek zorundadır. "Kendi" problematiği bir anlamda büyütülmüş bir hâlde ortaya çıkar, fakat konuşan şahısla, karşılıklı-konuşmanın

---

[16] Spinoza, *Éthique*, Livre II, texte et trad. Fr. de C. Appuhn, Paris, Vrin, 1977. [İngiliz dilindeki çeviride takib edilen kaynak: Baruch Spinoza, *The Ethics*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 1982), p. 64.]

(*interlocution*) *ben-sen*'iyle, tarihsel bir şahsın kimliğiyle (*identité / identity*), sorumluluğun taşıyıcısı olan "kendi"yle bağıntısının yitimi pahasına. *Cogito*'nun yüceltilmesi için bu bedelin ödenmesi zorunlu mudur? Modernite, en azından böyle başaçıkılmaz alternatiylerin önüne yerleştirilmiş olduğu için Descartes'a borçludur.

2. *COGİTO*'NUN PARÇALANIŞI

Cogito'nun parçalanışı: bu, bir geleneğin, ömrü belki *Cogito*'nunkinden daha kısa ama öldürücülüğü Nietzsche'yle doruğuna ulaşan ve Nietzsche'yi Descartes'ın ayrıcalıklı hasmı hâline getiren bir geleneğin simgesel adı olabilirdi.

Nietzsche'nin özellikle son dönem fragmentlerinde Cartesian *Cogito*'ya karşı yürüttüğü saldırıyı anlamak için, *Tragedyanın Doğuşu*'nun kaleme alınışıyla aynı döneme denk düşen bazı yazılara geri dönmek faydalı olur; bu yazılarda, rhetorik karşıtı savunu, temel bir disipline ilişkin kuvvetli anlamda, felsefenin kendisini bilim olarak kurma iddiasını yıkma doğrultusunda yönlendirilir.[17]

Felsefenin temel iddiasına karşı saldırı, felsefenin kendisini ifade ettiği dilin bir eleştirisine dayandırılır. İmdi kabul edilmek durumundadır ki, Herder dışında, öznellik felsefesi, "[ben] varım" ve "[ben] düşünüyorum" hakkındaki argumantasyonda dolayımlayıcı dil etmenini bütünüyle görmezden gelmişti. Nietzsche, felsefî söylemin bu

---

[17] Bu noktada dikkatimizi gerektiren iki Nietzsche metni vardır. İlki, 1872-73 kış trimestri boyunca Basel'de verilen bir dersin içeriğini oluşturan *Rhetorik Dersi*'dir (*Cours de rhétorique / Course on Rhetoric*). *Ders*, Kröner-Musarion edisyonunun 5. Cildini oluşturur (Fransız dilinde P. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy tarafından çevrilir ve yayımlanır [*Poétique*, n° 5, 1971 içinde] ve İngiliz dilinde "Nietzsche's Lecture Notes on Rhetoric" başlığıyla Carole Blair çevirisi olarak yayımlanır [*Philosophy and Rhetoric* 16 (1983) içinde, 94-129]. "Ahlâkî-olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Hakkında" (*Introduction théorétique: sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral* / "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense") başlıklı ikinci metin 1873 yazında kaleme alınmış ve *Das Philosophenbuch* (*Filozofların Kitabı*) diye adlandırılacak ve *Tragedyanın Doğuşu*'nu tamamlayan theorik bir ek görevi görecek bir eserin bir bölümü olması niyetiyle oluşturulmuştu (*Le Livre du philosophe*, éd. bilingue, trad. fr. de A. K. Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969 / *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of Early 1870s*, trans. Daniel Breazeale, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979, 79-97).

boyutunu vurgulayarak, düşünümün dolayımsızlığı adına gömülüp üstü örtülmüş, unutulmuş ve hattâ riyâkârca bastırılmış ve yadsınmış rhetorik stratejileri günışığına çıkartır.

Rhetorik Dersi şu yeni fikri önerir: mecazlar —eğretileme (*métaphore / metaphor*), kapsamlama (*synecdoque / synecdoche*), düzdeğişmece (*métonymie / metonymy*)— yasaca düzanlamlı ve mecazî-olmayan bir söyleme eklenmiş süslemeler oluşturmayıp, en temel dilsel işleyişin kurucu ögeleridir. Bu anlamda, dilin rhetorik-olmayan "doğallığı" diye birşey yoktur. Dil bütün bütüne mecazî-dir.[18]

"Ahlâkî-olmayan Anlamda Hakikat ve Yalan Hakkında" başlıklı yazı[19], bütün bütüne temsilî-mecazî olan ve bu yüzden yalancı sıfatı yakıştırılan dil paradoksunu en uç noktasına vardırır. İkili anlamda bir paradokstur bu: ilk anlamda, ilk satırlardan itibaren, görünüşte gönderimli ve temsilî-mecazî olmayan bir anlamda alınan yaşam, onun kendisini sürdürmesini sağlayan fabllerin kaynağı sayılır. Sonra ikinci anlamda paradoksal olan şu ki, Nietzsche'nin bir yalan olarak hakikat hakkındaki kendi söyleminin, yalancı paradoksunun uçurumuna sürüklenmesi gerekir. Fakat Nietzsche tam da bu paradoksu son noktasına taşıyan düşünürdür; Yaşam, güç İstemi savunusunu tam da *Cogito*'yla aynı yere ve aynı temellendirici iddialarla yerleştirilmiş yeni bir dolayımsızlık ifşası olarak gören yorumcular bunu ıskalarlar. Bunu söylemekten kasdım, Nietzsche'nin, nihilismi aşma çabası içerisinde, akılda böyle bir *yeniden-yapılandırma*yı bulundurmadığı değil. Bununla birlikte, önemli olan nokta, bu yeniden-yapılandırmanın ondan önce gelen metafiziğin tâbi tutulduğu bir

---

[18] *Rhetorik Dersi*, yazar Jean-Paul'un *Vorschule der Aesthetik*'inden şu cümleyle biten bir pasajı hayranlıkla aktarır: "Böylece, tinsel ilişkiler bakımından, herbir dil soluklaşmış eğretilemelerden oluşan bir sözlüktür" (Blair, "Nietzsche's Lecture Notes of Rhetoric", 123'te alıntılanır). Eğretileme (*métaphore / metaphor*), burada, tüm mecazlar arasında ayrıcalıklı biçim olarak görünür, fakat düzdeğişmece (*métonymie / metonymy*) —bir sözcüğün yerine bir başkasını geçirme— bu suretle elenip bir kenara bırakılmaz: etkinin yerine nedenini geçirme (*métalepsis / metalepsis* [öteleme, ön-söyleme]), *Güç İstemi*'nin fragmentlerinde, *Cogito*'nun gizlenmiş sofistliğinin ana mekanizması hâline gelecektir.

[19] F. Nietzsche, *Vérité et Mensonge au sens extra-moral*, in *Œuvres philosophiques complètes*, I, vol. 2, *Écrits posthumes*, 1870-1873, éd. Colli-Montinari, Paris, Gallimard, 1975.

yapısöküm (*déconstruction / deconstruction*) tavrının insafına kaldığıdır. Bu anlamda, eğer *Cogito*'ya yönelik arguman her dilin temsilî-mecazî ve yalancı karakteri adına Cartesian kötü cin argumanını bizzat *Cogito*'nun kendisine genişletecek şekilde yorumlanabiliyorsa, kendisini yalancı paradoksunun kalkanı altına yerleştirmekle, Nietzsche'nin, felsefenin bütünü hakkında ortaya attığı rhetorik yorumuyla zincirlerinden boşanmış yapısöküm etkisinden kendi felsefesini korumayı becerdiği kesin değildir.

İlk paradoks, yaşamın korunmasından yana "çâre" olarak iş gören bir "yanılsama" paradoksudur.[20] Bununla birlikte, doğanın kendisi bu yanılsamayı deşifre etme gücünü insanın elinden almıştır: "O [Doğa] anahtarı uzaklara fırlatmıştır" (*op. cit.*, 175; "On Truth and Lies," 80). Ama yine de Nietzsche bu anahtara sahib olduğunu düşünür: bu, yanılsamanın *Verstellung** olarak işlev görmesidir. Bu sürecin, riyâkârlığı da imleyen yerine-geçme anlamını korumak önemlidir, çünkü o, yanılsamanın yalnızca dilsel değil, aynı zamanda münhasıran *rhetorik* işleyişinin gizine işaret eder. Bu noktada Platon'un *Kratūlos*'unun konumuna ve şeylerin sözcükler yoluyla adlandırılmasının "doğal" kökeni ile "alışkanlığa dayalı" kökeni arasında bu Sokratik diyalogda ifade edilen hesablaşmaya geri döneriz. Nietzsche kararında hiç duraksama göstermez: model, deyim yerindeyse, tekrarlanan "keyfî ad ikâmeleri veya hattâ tersyüz-edişleri"yle (*aynı yerde*; "On Truth and Lies," 81) dili yanlış kullanan yalancıdır. Bununla birlikte, önceki metinde mecazî dil nasıl ki artık herhangi bir türden düzanlamlı dile karşıt olamıyorduysa, yalancının dilinin

[20] İnsan aklının, akletmeyi icad eden zeki hayvanın doğuştan kabiliyeti olarak doğaya ait olduğu söylenir: "Bu akıl için onu insan yaşamının ötesine sürecek ek bir görev yoktur" (*Le Livre du philosophie*, *op. cit.*, 171; "On Truth and Lies," 79).

* *Verstellung*: yer veya kılık değiştirme, rol yapma, -mış gibi yapma, aldatma, takıyye. Alman dilindeki "*Stelle*"nin ("yer") ve "*stellen*" fiilinin (yerleştirmek, koymak, dikmek, düzenlemek vb.) anlamlarıyla oynayan bu terimi dilimizde harfi harfine karşılayabilmek zordur. Bu bağlamda "özü sözü bir olmama", "olduğundan başka türlü görünme", "riyakârlık etme", "ikiyüzlü davranma", "takıyye yapma" anlamlarına yakın düşer —*çn*.

gönderimi de artık yalancı olmayan bir dil değildir, çünkü kendi sıfatıyla dil bu ikâmelerden ve tersyüz edişlerden doğmuştur.[21]

Burada Cartesian *Cogito* hiç değilse dolambaçlı yoldan hangi anlamda hedeflenmektedir? "Varım"ı, "düşünen-varım"ı kuşatan, idelerin ve nihaî olarak onların temsilî değerinin biçimsel gerçekliğine kanat geren aynı kesinliğin burada bildirilen türden tropolojik indirgemenin (*réduction tropologique / tropological reduction*) pençesinde olması ölçüsünde, onun genelleştirilmiş kuşkuya bir istisna oluşturamayacağı anlamında. Descartes'ın kuşkusunun düş görme ile uyanıklık arasında varsayılan ayrım yokluğundan kaynaklanmasıyla aynı yolda, Nietzsche'nin kuşkusu da yalan ile hakikat arasında daha da hiperbolik ayrım yokluğundan kaynaklanır. *Cogito*'nun kötü cinin bizzat hiperbolik bu uyarlamasına yenik düşmek durumunda kalmasının sebebi aslında budur, çünkü bu kötü cin uyarlaması hakikat içgüdüsünü kuşatamıyordu. İmdi "muamma" hâline gelen tam da budur. Kötü cinin *Cogito*'dan bile daha zeki olduğu meydana çıkar. Nietzsche'nin kendi felsefesine gelince, bu felsefe ya kendisini *Verstellung*'un evrensel sultasından muaf tutar (fakat o, hangi daha yüksek kurnazlıkla yalancının sofistliğinden kaçabilirdi?) ya da bu sultaya boyun eğer (fakat bu durumda da güç isteminin, üstinsanın ve aynı'nın öncesiz-sonrasız geridönüşünün ilân edilmesini sağlayan ifşa tonu nasıl haklıçıkarılabilir?). Nietzsche'yi düşünmekten ve yazmaktan alıkoyar görünmeyen bu ikilem, onun iki kampa bölünmüş yorumcularının ikilemi hâline gelmiştir: imanlılar ve ironistler.[22]

---

[21] Şu bildirimin haşmetli tonu bundandır: "Peki o hâlde hakikat nedir? Kıpır kıpır hareket eden bir sürü eğretileme, düzdeğişmece ve insanbiçimcilik: kısaca, poetik ve rhetorik olarak yoğunlaştırılmış, dönüştürülmüş ve allanıp pullanmış, ama uzunca bir süre kullanıldıktan sonra bir halka değişmez, çiğnenmez ve bağlayıcı gibi görünen insan ilişkilerinin bir toplamı. Hakikatler, yanılsamalar olduklarını unuttuğumuz yanılsamalardır; onlar, artık kullanılmaz hâle gelmiş ve canlılık kuvvetini yitirmiş eğretilemelerdir, üzerlerindeki tuğraları silinmiş ve şimdi artık madenî para olarak değil de metal parçası olarak görülen madenî paralardır" (*ibid.*, 181-183; "On Truth and Lies," 84).

[22] Fransız yorumcular, genellikle, Paul de Man'ın "Rhetoric of Tropes" (*Allegories of Reading* içinde, New Haven: Yale University Press, 1979, 103-118) başlıklı çalışmasında eşlik ettiği ikinci kampta yer alırlar.

Az önce tropolojik indirgeme denen şey[23], *Nachlass*'ın 1882 ile 1884 arasına dağılmış fragmentlerinde okunabilecek cepheden *Cogito* eleştirisini yorumlamak için oldukça faydalı bir anahtar oluşturur.[24] En apaçık anti-*Cogito* içeriğe sahib fragmentlerin seçilişi, Hristiyanlık eleştirisinin güç istemi, üstinsan ve öncesiz-sonrasız geridönüş gibi muammalı temaların geliştirilmesiyle yanyana bulunduğu bu devasa çabanın üzerine atılmış örtünün yalnızca bir ucunu kaldırır. Ama burada oluşturulan dar seçki benim amacıma uygun düşer; amacım, Nietzsche'nin anti-*Cogito*'sunda Cartesian *Cogito*'nun tersini göstermek değil, tam da *Cogito*'nun mutlak bir yanıt verdiği düşünülen sorunun kendisinin çöküşünü sergilemektir.

Cogito'ya karşı yöneltilmiş bu aforismaların fragmenter karakterine karşın, onların iz sürdükleri bağlam, bu fragmentlerde bizzat Nietzsche'nin kendisinin kötü cin olacağı kılıkırkyarıcı bir hiperbolik kuşku sınaması görmemize olanak tanır. Kasım 1887-Mart 1888 tarihli şu fragmente[25] bakın: "*İç* dünyanın da fenomenal olduğu kararına vardım [*ich halte*]: bilincimize ulaşan herşey baştan sona bütünüyle düzenlenmiş, yalınlaştırılmış, şematize edilmiş, yorumlanmıştır —*gerçek* iç 'algı' süreci, düşünceler, duygular, arzular arasındaki *nedensel bağlantı*, özne ile nesne arasındaki bağlantı gibi bizden mutlak olarak gizlenmiştir ve katıksız bir şekilde hayalî olabilir."[26]

---

[23] Nietzsche'nin eserlerine ayrılan bir çalışmada, bu tropolojik indirgeme, *Ahlâkın Soykütüğü*'nde işbaşında olan soykütüksel indirgemeyle tamamlanmak durumunda kalırdı. Böyle bir çalışmada tıbbî semptomatoloji ile metin deşifre etme arasında bir ittifak bulurduk. Eldeki çalışmanın sonundaki vicdân eleştirisi bana bu büyük metne tam hakkını verme fırsatı tanıyacaktır.

[24] Colli-Montinari edisyonundan önceki, kapsamlı *in-octavo* edisyonunda, bu fragmentler, hiç gün yüzü görmemiş ve *Güç İstemi* başlığı altına özensizce yerleştirilmiş bir çalışmanın 3. kesiminde biraraya toplanmışlardı. Bu fragmentler, Colli-Montinari'nin uzmanca edisyonunda şimdi artık kronolojik sırada tekrar yerliyerine yerleştirilmişlerdir.

[25] Trad. fr. de P. Klossowski, *Fragments posthumes*, *Œuvres philosophiques complètes* içinde, *op. cit.*, t. XIII, 248. Eski *in-octavo* edisyonunda, *La Volonté de puissance*, n° 477.

[26] Nietzsche, *Will to Power*, vol. 15 of *Complete Works*, trans. Anthony M. Ludovici (Edinburgh: T. N. Fowlis, 1910), no. 477, 7. Bu aktarımın ardından şunları okuruz: "Bu 'görünen iç dünya' tam da 'dış' dünyayla aynı formların

İç dünyanın fenomenal karakterde olduğunu ilân etmek, ilkin, iç dünyayı dış dünya denen şeyle bir hizaya getirmektir, ki burada fenomenallik hiçbir şekilde Kantçı anlamda nesnellik anlamına gelmeyip, tam da "düzenleme, yalınlaştırma, şematize etme, yorumlama" demektir. Bu noktayı anlamak için, pozitivisme yönelik saldırıyı akılda tutmak zorunludur; pozitivismin yalnızca *olgular* vardır dediği yerde, Nietzsche olgular değil yalnızca yorumlar vardır demektedir. Eleştiriyi "iç deneyim" denen şeye doğru genişletmekle, Nietzsche, Descartes'ın düşler dünyası ile uyanıklık dünyası arasındaki ayrıma yönelttiği kuşku bakımından *Cogito*'nun istisnaî karakterini ilkece çökertir. İç dünyanın fenomenal olduğunu iddia etmek, buna ek olarak, iç deneyimin bağlantılanışını dış "nedensellik"le bir hizaya sokmaktır, ki dış nedensellik de güçler *oyunu*nu düzen yapıntısı altında gizleyen bir yanılsamadır. Dahası, bu, bütünüyle keyfî bir birliği, "düşünme" denen kurguyu içgüdülerin zengin çokçeşitliliğinden ayrı koymaktır. Ve nihayet, düşünme edimlerinin kökeni olan bir "özne tözü" hayal etmektir. Bu son yanılsama en tehlikelisidir, çünkü fail ile fiili arasındaki bağıntıda, etki ve neden arasındaki ilişkiyi yukarıda *metalepsis* [öteleme / ön-söyleme] biçiminde düzdeğişmece (*métonymie* / *metonymy*) mecazıyla bağıntıladığımız türden tam tersine-çevirme işlemini yürürlüğe sokar. Bu şekilde, nedenin etkisinin etkisi olan şeyi "ben" başlığı altında bir neden olarak alırız.

---

ve işleyişlerin boyunduruğu altındadır. Biz asla 'olgular'la karşılaşmayız: hoşlanma ve hoşlanmama daha sonradan türetilmiş zihinsel fenomenlerdir—

" 'Nedensellik' bizden kaçar; Mantık'ın yaptığı gibi, düşüncelcr arasında dolayımsız bir nedensel bağlantı olduğunu varsaymak en kaba en hantal gözlemin sonucudur. İki düşünce arasına *her türlü tutku* girip oyununu oynayabilir: fakat onların hareketleri o kadar hızlıdır ki —bu yüzden onları *tanımayı beceremeyiz*, onların varoluşunu *yadsırız*—

" 'Düşünme', epistemologların anladığı şekliyle hiçbir zaman olmaz: o, bu süreçten tek bir ögeyi seçip ayırarak ve geri kalanların tümünü bir kenara bırakarak ulaşılmış büsbütün keyfî bir kurgudur —anlaşılabilirlik amacıyla kurgulanmış yapay bir düzenlemedir—

" 'Zihin', *düşünen şey*: hattâ kimi zaman 'mutlak, sâf zihin' —bu kavrayış, 'düşünme'ye inanan yanlış içebakışın ikinci dereceden türetilmiş sonucudur: ilk başta gerçekte hiç olmayan bir edim, yani 'düşünme' hayal edilir; ve ikinci olarak da, başka hiçbir şeyin değil her düşünme ediminin kökeni olan bir özne-töz hayal edilir —yani hem fiil hem de fail hayalî kurgulardır" (*Fragments posthumes*, 248; *Will to Power*, 7-8).

Apaçık ki, arguman, ancak nedenselliği, bu yüzden de belli bir söylemselliği *Cogito*'nun iddia edilen dolayımsız kesinliği altına sokarsak işgörür. Nietzsche'nin sınırına taşıdığı hiperbolik kuşku sınamasında, "ben" *Cogito*'nun özüne ait bir kurucu bileşen olarak değil, nedensel tipten bir yorum olarak görünür. Daha önceki tropolojik argumanımızla burada yine karşılaşıyoruz: aslında, *Cogito*'nun *altına* bir töz yerleştirmek veya onun *gerisine* bir neden yerleştirmek "sadece gramatik bir alışkanlıktır, her fiili bir faille bağlayıp birleştirme alışkanlığıdır." Yirmi yıl önce açığa vurulan "sözcüklerin tersyüz edilişi"ne geri kayıyoruz.

Benim görüşümce, kendilerinde Descartes'ınkinden daha ileriye götürülmüş ve onun tam da kuşkudan ayrı tutabildiğine inandığı kesinlik aleyhine döndürülmüş bir hiperbolik kuşku sınamasından başka birşey görmeyeceğimiz bu argumanları daha da uzun uzadıya irdelemeyeceğim. En azından bu fragmentlerde, Nietzsche sadece şundan başka birşey söylemez: *Descartes'tan daha iyi kuşku duyuyorum. Cogito* da kuşkuya açıktır. Şunun gibi ifadeleri bu hiperbolik tarzda anlıyorum: "benim hipotezim, çokçeşitlilik olarak özne." Nietzsche, öznenin çokçeşitlilik olduğunu burada dogmatik bir şekilde ifade etmez (her ne kadar başka yerlerde böyle ifade etse bile): o, bu fikri *sınamaktadır*; bir bakıma, tıpkı hâkim otoriteye başkaldıran pek çok sayıda "hücre" gibi, kendileri arasında mücadele eden bir özneler çokçeşitliliği fikriyle oynamaktadır. Bu şekilde Nietzsche şuna tanıklık etmektedir ki, en azından kuşkuya karşı mutlak garanti olacak bir kesinlik arayışıyla sınırlanmış problematik içerisinde kalındığı sürece, bu en fantastik hipoteze direnecek hiçbir şey yoktur.

3. BİR "KENDİ" HERMENEUTİĞİNE DOĞRU

Yüceltilmiş özne, alçaltılmış özne: özneye her zaman için bunun tam tersi bir yoldan yaklaşılır gibi görünüyor; buradan hareketle, özne felsefelerinin "ben"inin söylem içerisinde güvence altına alınmış herhangi bir yerden yoksun bir hâlde *atopos** olduğu sonucu çıkartılabilirdi. Burada geliştirilen "kendi" hermeneutiğinin *Cogito* ve anti-*Cogito* alternativinin ötesine konumlanmış bir epistemolojik yer (aynı zamanda onuncu çalışmada ifade edeceğim gibi bir ontolojik yer) işgal ettiği hangi ölçüde söylenebilir?

---

* *atopos*: yersiz —*çn*.

Hep birlikte "kendi" hermeneutiğini oluşturan dokuz çalışmayı hızlı bir şekilde gözden geçirme, okura, felsefî söylemin yukarıda anılan üç gramatik özelliğe —yani "*se*" ve "*soi*"nın dolaylı hâllerde kullanımı, "aynı"nın *idem* ve *ipse* alanlarına yarılması ve "kendi" ile "kendi"den başka arasındaki karşılıklı-bağıntı— kavramsal düzeyde yanıt verme tarzı hakkında genel bir fikir verebilir. Bu üç gramatik özelliğe "kendi" hermeneutiğinin üç ana özelliği karşılık gelir: analiz yoluyla düşünüm sapağı, kendilik ve aynılık dialektiği ve son olarak da kendilik ve başkalık dialektiği. Hermeneutiğin bu üç özelliği, ilerledikçe, bu eseri oluşturan çalışmalar dizisi içerisinde, az önce sayıldıkları sırayla açılacaktır. "Kendi" problematiğiyle ilgili tüm savları "*kim?*" sorusu yoluyla sunup bu şekilde "*kim?*" sorusuna ve yanıta —*kendi*— aynı oylumu tanıyarak, bu perspektive soru sorucu bir biçim vereceğim. Dolayısıyla dört alt-kategori şu dört soru sorma tarzına karşılık gelecek: Kim konuşuyor? Kim eyliyor? Kim kendisini anlatıyor? Kim moral isnad öznesi? Şimdi bunlara daha ayrıntılı bir şekilde bakalım.

İlk alt-küme (1. ve 2. çalışmalar), semantik ve pragmatik olmak üzere ikili bir perspektivden bir *dil felsefesine* aittir. Daha bu ilk çalışmalarda, okur, İngiliz dilindeki analitik felsefenin belli önemli fragmentlerini "kendi" hermeneutiğine dâhil etme girişimiyle karşı karşıya gelecektir. Bu tür bir hermeneutik, gördüğümüz gibi, (başlangıç itibarıyla adalı olan bir felsefenin mirasçıları tarafından gülünç bir şekilde Kıt'a felsefesi diye adlandırılan) Avrupa felsefesinin harcında bulunan tartışmaların mirasçısıdır. İkinci ve üçüncü alt-kümelerde devam edecek olan bu ödünçler keyfî değildirler; onlar, büyük ölçüde yabancı iki geleneğin karşılıklı kültür alışverişini üstlenmeye yönelik *a priori* bir iradenin ürünü değildirler; birbiriyle pek sıkı fıkı olmayan iki zihin ailesi arasında zorla bir evlilik gerçekleştirmeye yönelik buyurgan bir hırsı ise daha az temsil ederler. Analitik felsefenin bu terime verdiği anlamda *analize başvuru "kendi"yi dolaylı tarzda koymakla karakterize edilen bir hermeneutiğin ödeyeceği bedeldir.* Bu ilk özellikten hermeneutiğin bir sapaklar felsefesi olduğu anlaşılır: analitik felsefe yolundan dolanan sapak, oldukça yalın bir şekilde bana vaadleri ve sonuçları bakımından en zengin olanı gibi görünüyor. Bununla birlikte, yürütücü güç aslında "*kim?*" sorusunda yatar. Bu soru şu ikiz sorulara bölünür: gönderimli tarzda, şeylerden ayrı olarak kişileri belirtirken *kim hakkında* konuşulur? Ve

kendisini (bir muhataba hitabeden) "konuşan" (*locuteur / locutor*) olarak belirterek *kim* konuşur?

İkinci alt-küme (3. ve 4. çalışmalar), bu terimin temelde analitik felsefede kazandığı sınırlı anlamda bir *eylem felsefesine* aittir. Bu alt-kümenin önceki alt-kümeyle karmaşık bir ilişkisi vardır; bir anlamda, bu alt-küme, eylem hakkında konuştuğumuz bildirimlerde —bu yüzden de özelde fiiller ve eylem cümleleri temelinde önermelerde— bulunduğu ölçüde ve eylemin failinin kendisini eyleyen biri olarak belirttiği konuşma edimlerinde bulunduğu ölçüde *organon* olarak işgörür. Bir başka anlamda, ikinci alt-küme, konuşma edimlerinin kendileri eylem olduğu ve içerim gereği konuşanların kendileri eyleyenler olduğu ölçüde ilkini ilhak eder. "*Kim konuşuyor?*" ve "*Kim eyliyor?*" soruları bu tarzda birbiriyle sımsıkı bağlantılı görünür. Burada yine, okur, analitik felsefe ile hermeneutik arasında yapıcı bir yüzleştirmeye katılmaya davet edilecektir. Aslında, analitik felsefe, "*kim?*" —eylemin faili *kim*?— sorusuna geri getiren dönüş yolunu her yönüyle sonuna dek takib edemeyecek olsa bile, "*ne?*" ve "*niçin?*" soruları aracılığıyla bu engin sapağı yönlendirecektir. *Cogito*'ya ait dolayımsızlık talebiyle katı bir karşıtlık içerisinde, bu uzun analiz kıvrımlarının bir "kendi" hermeneutiğinin dolaylı üslûbunun karakteristiği olduğunu yinelememe izin verin.

Analitik felsefe ile hermeneutik arasındaki bu tür rekabet üçüncü alt-kümede (5. ve 6. çalışmalarda) devam eder; orada *kişisel özdeşlik / kimlik* sorunu iki felsefî gelenek arasındaki kesişme noktasına koyulur. Zamansallık sorununa bağlanmış özdeşlik / kimlik sorunu *Temps et Récit III*'da (*Zaman ve Anlatı*, üçüncü cilt) [*Time and Narrative 3*] "anlatısal özdeşlik / kimlik" başlığı altında bırakıldığı noktada tekrar ele alınacaktır, fakat nesnel özdeşleme / kimliklendirme (*identification*) ölçütleri çerçevesinde kişisel özdeşlik / kimlik analizi aracılığıyla elde edilmiş yeni kaynakların yardımıyla. Hemen yukarıda iki felsefî gelenek arasındaki rekabet denen şey, "kendi"nin (*soi / self*) karakteri içerisinde, *soi-même*'in ikinci gramatik özelliği olarak andığımız *idem*-özdeşliği ve *ipse*-özdeşliği dialektiğinin hakemliğine bırakılacaktır. Anlatısal özdeşlik / kimlik temasının bu yeni geliştirimi sayesinde, eylem kavramı —ki hatırladığımız gibi, anlatı eylemin *mimesis*'idir—, önceki alt-kümede eylem semantiğince (analiz amacıyla belki haklıçıkarılmış olsa da) insan eylemine koyulan şiddetli sınırlamalara karşıt bir şekilde, Aristotelesçi *praksis* kavra-

mına ait tüm anlam alanını yeniden kuşatacaktır. Aynı zamanda ve buna bağlaşık olarak, anlatılan eylemin öznesi, analitik-hermeneutik usûlümüzün açığa çıkarabileceği daha kapsamlı *eyleyen ve maruz-kalan* birey kavramına karşılık gelmeye başlayacaktır.

Dördüncü alt-küme (7., 8. ve 9. çalışmalar), sırasıyla *iyi* ve *yükümleyici* (*l'obligatoire / the obligatory*) kategorileriyle bağıntılı olarak, eylemin *ethik ve moral* belirlenimleri yolundan dolanan son bir sapak önerme görevi üstlenecektir. Bu yolla, iyi olsun olmasın, ödevden hareketle yapılsın yapılmasın bir eylemin kendisine *yüklemlenebileceği* bir öznenin ethik ve moral boyutlarını ışığa çıkartacağım. Birinci ve ikinci çalışmalar analiz ve düşünüm işlemini işlerliğe sokan ilk adımlarsa ve beşinci ve altıncı çalışmalar özelde kendilik (*ipséité / selfhood*) ile aynılık (*mêmeté / sameness*) arasındaki karşıtlığa odaklanıyorlarsa, *aynı* (*même / same*) ve *başka* (*autre / other*) dialektiği de kendine has felsefî geliştirimini bu üç çalışmada bulacaktır. Aslında, kendisi (*soi-même / oneself*) ile başkası (*autre / other*) dialektiği, bu önceki çalışmalarda ya da *idem* ve *ipse* dialektiğinde bütünüyle kaybolup gitmiş olmayacaktır. "Kendi", herhangi bir evrede asla kendi başkasından ayrılmış olmayacaktır. Bununla birlikte şu var ki, eserin başlığının hatırlattığı gibi bunların tümünden daha zengin olan bu dialektik, en tam geliştirimini yalnızca ethika ve moralite alanlarındaki çalışmalarda bulacaktır. İşte o zaman, "kendi"nin *autonomi*sinin, komşunun *üzerine-titreme*yle, komşuya *ihtimam*la (*sollicitude / solicitude*)* ve herbir insana *adalet*le sımsıkı birbirine bağlı olduğu görünecektir.

Bu eseri oluşturan çalışmalar hakkında az önce sunulan taslak bakış, "kendi" hermeneutiğini *Cogito* felsefelerinden ayıran boşlukla ilgili bir ön fikir verir. *Kendi* (*soi / self*) demek *ben* (*je / I*) demek değildir. *Ben* koyulur —ya da kovulur. "*Kendi*" ise, analizin bu "*kendi*"ye geri dönüşten önce geldiği işlemlerde dönüşlü bir şekilde (*réfléchi / reflexively*) içerilir. Bu analiz ve düşünüm (*réflexion / reflection*) dialektiği üzerine *idem* ve *ipse* dialektiği örülür. En sonunda da, aynı ve başka dialektiği ilk iki dialektiği taclandırır. Bu öndeyişi, yalnızca *varım*'ın (*je suis / I am*) *dolayımsızlığına* değil, aynı zamanda onu *nihaî temel* konumuna yerleştirme hırsına da taban tabana karşıt iki özelliğin altını çizerek bitireceğim. Burada,

* Terim için bkz. s.266 —*çn.*

birbirini tümleyen bu iki özelliği az önce taslağını çizdiğim perspektivi tamamlamak için kısaca sunuyorum.

İlk özellik burada sunduğum çalışmalar dizisinin *fragmenter* karakterine ilişkindir. Bu ilk özellik, *Cogito*'nun dolayımsızlığı tezine eklemlenen *Cogito*'nun ayrıştırılamaz *yalınlığı* tezine meydan okur. Bu ilk özelliğin, düşünümsel (*réflexive / reflective*) yalınlık tezine, Nietzscheci yapısöküm tarafından amansızca takib edilen "kendi" *paralamasının* yarattığı başdönmesine teslim olmaksızın meydan okuduğunu göreceğiz. O hâlde meydan okunan her iki yönü dikkatle gözden geçirelim.

Bu çalışmaların fragmenter karakteri, daha ilk çalışmadan başlayarak hermeneutiğimize çetin sapaklar dayatan analitik-düşünümsel (*analytique-réflexive / analytic-reflective*) yapının ürünüdür. "Kendi" problematiğini "*kim?*" sorusuyla takdim ederken, aynı darbeyle bu sorunun bizzat içyapısına ait halis çok-anlamlılığın (*polysémie / polysemy*) yolunu açtık: Kim ne konuşuyor? Kim ne yapıyor? Kim hakkında ve ne hakkında anlatı kurulur? Kim ne'den moral olarak sorumludur? Bunlar, "*kim?*"in ifade edilmesinin türlü çeşitli tarzlarından başka birşey değillerdir. İmdi "*kim?*" sorusunu sormanın bu türlü çeşitli tarzları belli bir sorgulama olumsallığından, yani doğal dillerin gramerinin (bu öndeyişin ilk satırlarında bunun bazı örnekleri verildi), sıradan gündelik dil kullanımının ve nihayet tarihin akışı içerisinde felsefî sorgulamanın ortaya çıkışının sırasında meydana getirdikleri bölünmelerin olumsallığıyla bağlantılı bir olumsallıktan yakasını sıyıramaz. Hermeneutik burada sorgulamanın tarihselliğine vardırılır, ki sorgulama sanatının fragmenter hâle gelişi bunun sonucudur.[27]

Bununla birlikte, bu fragmenter hâle geliş, söylemi sessizliğe geri götürecek şekilde dağılmasını önleyen *tematik bir birliğe* sahibdir. Bir anlamda, hep birden bu çalışmaların tematik birliğinin *insan eylemi*nde bulunduğu ve çalışmaların akışı boyunca eylem kavramının giderek artan bir kaplam ve somutluk kazandığı söylenebilir. Bu ölçüde, bu eserden çıkan felsefe, pratik felsefe adıyla anılmayı ve

[27] Bu fragmenter hâle geliş, soruşturmalarımızın herbirinin okura herhangi bir noktadan bu araştırmaya girme izni veren bütünlüklü bir parça oluşturduğu kabul edilirse, "çalışma" başlığının "bölüm"e yeğlenişini haklıçıkarır.

Manfred Riedel'in[28] *Cogito*'nun ilk felsefe olarak kurulma ve nihaî temeli belirleme sorununu çözme başarısızlığının ardından bu terime verdiği anlamda "ikinci felsefe" olarak alınmayı hak eder. Gelgelelim, insan eylemine yönelik ilginin bir bütün olarak bu çalışmalara kazandırdığı birlik nihaî bir temelin bir dizi türetilmiş disipline kazandırdığı birlik değildir. Bu birlik, daha ziyade, az önce değindiğimiz gibi çok-anlamlılığını, "kendi" üzerine düşünüme (*réflexion / reflection*) geri götüren analizleri harekete geçiren soruların çeşitliliğinden ve olumsallığından alan "eyleme" (*agir / acting*) teriminin çokçeşitli kullanımları arasında kurulan sırf analojik bir birliktir.[29]

Analojik birlikten söz etmek bile haddinden fazlasını söylemektir, zira gönderimin ilk veya tek teriminin seçimi konusunda tereddüde düşülebilir. İnsan eyleminin birincil anlamı konuşan bir öznenin kendini-imlemesinden mi ibarettir? Yoksa bir eylem failine ait eyleme gücünden mi? Yahut da moral eylem yüklemlenişinden mi? Bu yanıtların herbiri meşrudur. Yolda yürüdükçe eyleme üzerine çalışmalarımızın çeşitliliğine şöyle üç-adımlı bir ritm dayattığımız itirazı yöneltilecektir: betimleme, anlatma, değerlendirme. Göreceğimiz gibi, bu üçlü, — *Temps et Récit III*'da (*Zaman ve Anlatı*, üçüncü cilt) [*Time and Narrative 3*] anlatısal özdeşlik / kimlik nosyonunu bir tür en yüksek noktaya yerleştiren— anlatısal yaklaşıma, analitik eylem felsefelerinde yürürlükte olan betimleme ile eylem belirlenimlerinin tümünü "iyi" ve "yükümleyici" yüklemlerini kullanarak bir türeyimli-kök terim aracılığıyla imleyen değerlendirme arasında bir geçiş ve bağıntı işlevi kazandırmamıza olanak tanıyacaktır. Bununla birlikte, bu sıralama, okura eylemin çok-anlamlılığı yolundan geçerken yol gösterme niyeti taşıyan sırf didaktik bir işlev hizmeti görür. Gelgelelim, bu üçlü, sorulan soruya bağımlı olarak farklı bir sırada okunabilir. Her bakımdan birincil hiçbir yaklaşım yoktur.

---

[28] Manfred Riedel, *Für eine zweite Philosophie, Vorträge und Abhandlungen*, Francfort, Suhrcamp, 1988.

[29] Burada "analojik birlik" terimini işin içine sokmakla, Aristoteles'teki varlık kategorileri mirasının ortaya koyduğu probleme ve bütün dizinin Latin diline *substantia* terimiyle çevirilen *ousia* diye anılan bir ilk terime (*pros hen*) gönderimi hakkında verdikleri yoruma anıştırma yapıyorum. Elbette, "analojik birlik" terimini farklı bir problematiğe uyguluyorum. Bu soruna onuncu çalışmada geri döneceğim.

Bu fragmenter üslûbun yarattığı kafakarışıklığı, henüz hiç sözünü etmediğim son çalışmada —şimdi bile *keşifçi* doğasının altını çizmek istediğim bir çalışmadır bu— kesinlikle dağılmaz. Ontolojik bir üslûba sahib bu çalışmada, tartışılan konu aslında insan eyleminin analojik birliğidir. İnsan eylemini temel bir *varlık tarzı* olarak ele alıp işlemek için, hermeneutiğin, âdetâ temâsıyla yeniden uyandırılabilecek, özgürleştirilebilecek, yeniden doğurulabilecek geçmişteki ontoloji kaynaklarının otoritesine sahib olup olamayacağı sorulur. İlkece, Aristoteles'e göre "varlık" teriminin muazzam çok-anlamlılığının fiil ve kuvve olarak varlığın anlamını yeniden değerlendirmemize, bu şekilde eylemenin analojik birliğini istikrarlı bir ontolojik anlam üzerinde güvence altına almamıza izin verip veremeyeceğini soracağız. Fakat varlığın çoğu kez töz-olarak-varlığa kurban edilen bir anlamının bu yeniden değerlendirilişi, ancak tüm diğerlerinden daha kökten bir çoğulluk zemininde, yani varlığın anlamlarının çoğulluğu zemininde ortaya çıkabilir. Üstelik, fiil ve kuvve ontolojisinin sırası geldiğinde çokçeşitli tarihsel ifadelerinden ötürü saptanması güç anlam çeşitlemeleri açacağı hemen görünür hâle gelecektir. Sonunda ve hepsinden önce, "kendi" ve onun başkası hermeneutiğimizin boyutlarına yeniden ayarlanmış aynı ve başka dialektiği, fiil ve kuvve ontolojisinin bir totoloji içerisine kapatılmış hâle gelmesini önleyecektir. Onuncu çalışmada öne süreceğim başkalığın çok-anlamlılığı, *Cogito* felsefelerinin karakteristiği olan nihaî bir temele varma hırsını bozguna uğratan anlam çeşitliliğinin damgasını bütün eyleme ontolojisi üzerine basacaktır.

Bir ikinci özellik bizim hermeneutiğimiz ile *Cogito* felsefeleri arasındaki yarığı daha da büyütecektir. Bu özellik, ilkinin özlem duyabileceği ve onu ikincisinin kendini-temellendirme iddiasına ait olandan kesin bir şekilde ayıran *kesinlik* tipine ilişkindir. İlk çalışmaların akışı boyunca tanıklık (*attestation*) nosyonunun belirişini, sonra ortadaki çalışmalarda kuvvetlenişini ve nihayet son çalışmalarda tam ifadesine varışını göreceğiz; bu tanıklık (*attestation*) terimiyle, analizin ve düşünümün (*réflexion / reflection*) birbirine kenetlenişine, kendilik ile aynılık arasındaki farkın tanınışına ve kendi ve başka dialektiğinin serimlenişine has —kısaca, üç-katmanlı yapısı içeri-

sinde düşünülen "kendi" hermeneutiğine has— üslûbun *alethik*[□] (veya hakikate dayalı) tarzını karakterize etmeyi amaçlıyorum. Benim düşünceme göre, tanıklık, yalnızca *Cogito*'nun Descartes'taki epistemik yüceltilişine nazaran değil, aynı zamanda Nietzsche'deki ve ardıllarındaki alçaltılışına nazaran hermeneutiğin iddia edebileceği kesinlik türünü tanımlar. Tanıklık bunların birinden daha azını öbüründense daha fazlasını gerektirir görünebilir. Aslına bakılırsa, onların her ikisiyle kıyaslandığında tanıklık da kendine özgü bir şekilde *atopos*'tur.[‡]

Bir yandan, tanıklık, *Cogito*'nun iddia ettiği kesinliğe nesnel bilimin doğrulama ölçütüne olduğundan daha büyük bir karşıtlık içerisinde durur. Analiz yolundan dolanan sapak aslında "kendi"ye herhangi bir geri dönüşün dolaylı ve fragmenter tarzını dayatır. Bu anlamda, doğrulama düşünüm sürecinde (*procés réflexif / process of reflection*) zorunlu bir epistemik uğrak olarak içerilir. Tanıklığa karşıt olarak koyulan şey, temelde, nihaî ve kendini-temellendirici bilgi anlamında alınan *epistēmē*, bilim nosyonudur. Ve bu karşıtlık içinde tanıklık nihaî temellendirmeye ait olan kesinlikten daha azını taleb eder görünür. Tanıklık aslında kendisini ilkin bir tür inanış, kanı olarak sunar. Fakat o, *doksa*'nın (inanışın, kanının) *epistēmē*'den (bilimden veya daha doğrusu bilgiden) daha az saygın olması anlamında doksik [kanıya dayalı] bir inanış değildir. Doksik inanış "... olduğu inancındayım"ın ("*je crois-que*" / "*I believe-that*") gramerinde içerilirken, tanıklık "...'ya inanırım"ın ("*je crois-en*" / "*I beliveve-in*") gramerine aittir. Bu yüzden o, inandığına şâhidlik (*témoin / testimony*) eden birinin sözün*de* bulunduğu ölçüde, etimolojinin bize hatırlattığı gibi, şâhidlikle (*témoignage / testimony*) bağlantılıdır. Düşünüm (*réflexion / reflection*) ve analiz, kendilik ve aynılık ve kendi ve başka şeklindeki üç-katmanlı dialektiğe ait olan inanışınkinden —veya dilerseniz *inancınkinden*— daha yüksek bir epistemik uğrağa başvuramayız.

Tanıklığa başlangıç niteliğindeki bu yaklaşımın *Cogito*'nun kesinliğinden öyle ilk başta göründüğü kadar uzak düşmediği yönünde itiraz edilebilir: kötü cin hiperbolü ilk hakikat problematiğini yalan ve

---

□ Yani, *alētheia*'da, hakikatte, gizinden-çıkışta ve açıklık-kazanışta köklenen, dolayısıyla da ontolojik zeminde temellenen anlamında *alethik* —*çn.*

‡ *atopos*: yersiz —*çn.*

sahîhlik boyutunda konumlamadı mı? Ve bütün Cartesian bilgi binası Tanrı'nın sahîhliğine dayanmıyor mu? Bu gerçekten doğrudur: bu anlamda, tanıklık problematiği, kaynaklarından birini *Cartesian* yalancı Tanrı problematiğinde bulur. Fakat tanıklık, Tanrı'nın varoluşunu iddia edilen tanıtlayışıyla *Cogito*'ya ait olan bir garanti karakterini, yani sonunda sahîhliği kendini-temellendiren theorik bilgiye ilişkin vurgulu anlamda hakikatin içerisine yeniden-özümseten bir garanti karakterini kendisi için iddia edemez. Bu bakımdan, tanıklık hem bu garantiden hem de ona ait olan aşırı-kesinlikten (*hypercertitude* / *hypercerteainty*) yoksundur. Hermeneutiğin daha önce anılan öteki özellikleri herhangi bir nihaî temellendirme iddiası bakımından tanıklığın zayıflığını doğrular: "*kim?*" sorusunun çokanlamlılığından kaynaklanan fragmenter hâle geliş (henüz gelecekte bulunan birçok analizin sıkça rastlanan açmazlı doğasından hiç söz etmezsek, tekrarlayalım, doğal dillerin gramerinin ve sıradan gündelik dil kullanımının olduğu kadar felsefî sistemler tarihinin de ürünü olan bizzat soruşturmanın kendisinin olumsallığı), tanıklığa kendine özgü kırılganlığını verir, buna bir de kendi temel yokluğunun farkında bir söylemin saldırıya açıklığı eklenir. Bu saldırıya açıklık, şüphenin ve zannın, kanıklığın ve sanıklığın (*soupçon* / *suspicion*) *tanıklığın* özgül karşıtı olduğunu kabul edersek, daimî bir *şüphe* ve *zann, kanıklık* ve *sanıklık* tehdidi içinde ifade edilecektir. Tanıklık (*attestation*) ile şâhidlik (*témoignage* / *testimony*) arasındaki akrabalık burada doğrulanır: "yalancı" şâhid olmaksızın "sahici" şâhid olmaz. Fakat yalancı şâhidliğe daha inanılır bir başka şâhidliğin dışında çâre yoktur; şüpheye ve zanna, kanıklığa ve sanıklığa da daha *güvenilir* bir tanıklıktan başka çâre yoktur.

Öte yandan —şimdi de tanıklık karşıt tarafla, alçaltılmış *Cogito* tarafıyla yüzleşmektedir— az önce "güvenilir tanıklık" ifadesinin belirttiği gibi, inanma aynı zamanda (ve söylememiz gerekir ki, herşeye rağmen) bir çeşit *güvenme*dir de. *İnanma aynı zamanda güvençtir de.*[#] Analizimizin tekrarlanan temalarından biri bu olacak-

[#] "*...la créance est aussi ... une espèce de* confiance.... Créance est aussi fiance" (*"...credence is also ... a kind of trust*.... Credence is also trust"). O büyüleyici güzellikteki kadîm kelimelerle dile getirecek olursak Ricoeur'ün sözünün derinliklerini yoklama tanıklığına belki erebiliriz: zira, "iman etmek aynı zamanda bir tür *emin* olmaktır da. *İman aynı zamanda yemindir de*" — *çn*.

tır: tanıklık temelde "kendi"*nin* tanıklığıdır (*attestation* de *soi* / *attestation* of *self*). Bu güven, yeri geldiğinde, söyleme gücüne, yapma gücüne, kendisini bir anlatı içerisinde bir karakter olarak tanıma gücüne, nihayet ithama (*accusation*) itham(lı)-yükleme (*accusatif* / *accusative*) formunda karşılık verme gücüne güven olacaktır: Lévinas'ın çok sevdiği bir ifadeyi ödünç alırsak, *me voici!* ("*It's me here*" ["*İşte ben!*"])[†]. Bu aşamada, tanıklık, ortak olarak yaygın bir şekilde vicdân (*conscience*) denen ve Alman dilinde *Gewissen*[*] terimiyle adlandırılan şeyin tanıklığı olacaktır (*Gewissen* sözcüğü, hem *Bewusstsein*'ın[°] hem de *Gewissen*'in çevirisi olan Fransız dilindeki *conscience*'tan daha iyidir; Alman dilinde *Gewissen*, *Gewissheit*'la, "kesinlik"le semantik akrabalığı hatırlatır). Ve bu sorgulamaların tümünü biraraya toplayan analojik birliği oluşturanın eyleme problematiği olduğu kabul edilirse, tanıklık, *eyleyen ve maruz-kalan kendisi olma güvencesi, teminatı* [başka bir deyişle, *eyleyen ve maruz kalan kendisi-olmaktan eminlik*] olarak tanımlanabilir. Bu güvence, bu

---

[†] Dolayımsız özne olarak "*je*" veya "*I*" ("ben") değil, fiilin mefulü veya yüklemin yükleneni kılınmış *accusativ* kipteki "*me*"ye (fiilden veya yüklemden sonra gelmek ve fiile veya yükleme bağımlı olmak koşuluyla hem "ben" hem de "beni / bana") özellikle dikkat edile, zira bu yapıyı dilimizde dakik ve eksiksiz bir şekilde kurarnıyoruz. Bu yapıda "ben" fiili değil, fiil "ben"i alır, yani kuşatır, mazruf kılar, sarıp sarmalar; başka deyişle, "ben" itham etmem veya yüklemem, tam tersine fiil "ben"i itham eder, yükler; dolayısıyla da "ben" itham edilirim, yüklenirim, fiil ister varlık ister eylem, ister ödev veya buyruk yüklesin hiç farketmez. Bu itibarla "İşte ben!"i şöyle okumak lâzım: "ben"in dolayımsız koyumu olarak "Ben'im" veya "Ben varım" değil, fiil veya yüklem yüklenmenin dolayımından geçmiş "fiilde(ki) ben", "Ben'dir". Burada, genelde "ben"e, özelde "bana" "sen" hitabıyla seslenen bir karşılıklı-konuşma muhatabı olarak yalın hâldeki "ben" değil, fakat "seni", hatta "seni seni!" ithamıyla yönelen eğitici, öğretici, öğütleyici, tenbihleyici, emredici, yasaklayıcı, terbiye edici bir mutlak "başka"nın tam karşı-pozisyonunda duran ithamlı hâldeki bir "beni", naçâr emre itaatle yükümlü, dolayısıyla da sorumlu bir "beni beni!", "oy beni! vay beni!" nidâsı söz konusudur. "İthama (*accusation*) itham(lı)-yükleme (*accusatif* / *accusative*) formunda karşılık verme gücü"nü bu karinelerden hareketle anlamak mümkündür —*çn*.

[*] *Gewissen*: vicdân, bulunç ya da duyunç. Bkz. aşağıda "Yedinci Çalışma", s. 255, dipnot 21 ve takiben çevirenin notu —*çn*.

[°] *Bewusstsein*: şuur, bilinç. Bkz. aşağıda "Yedinci Çalışma", s. 255, dipnot 21 ve takiben çevirenin notu —*çn*.

teminat, bu eminlik her şüpheye ve zanna, her kanıklığa ve sanıklığa karşı nihaî çâre olarak kalır; bir anlamda daima bir başkasından alınsa bile, yine de *kendi*'nin tanıklığı (*attestation* de soi / self-*attestation*) olarak kalır. *Kendi*'nin tanıklığı, her düzeyde —dil, eylem, anlatı ve değerlendirme düzeylerinde— "*kim?*" sorusunu, yerine "*ne?*" ve "*niçin?*" sorularının geçirilmesinden koruyacaktır. Buna karşın, açmazın bunaltıcı çukurunda, yalnızca —bir bakıma bir karşı-yanıt olmayışı yüzünden çıplak bırakılmış— "*kim?*" sorusunun direngen kalıcılığı kendisini tanıklığın yıkılmaz barınağı olarak açığa vuracaktır.

Güvencesiz inanç olarak, fakat aynı zamanda şüpheden ve zanndan, kanıklıktan ve sanıklıktan daha güvenilir olarak, "kendi" hermeneutiği, Descartes'ın yücelttiği *Cogito*'dan da Nietzsche'nin yenik ilân ettiği *Cogito*'dan da eşit bir uzaklıkta durduğunu iddia edebilir. Aşağıdaki sorgulamaların bu iddiayı haklıçıkarıp çıkarmadığını okur yargılayacaktır.

*

Okurlarıma bir açıklama borcum var: 1986'da Edinburgh'da verilen *Gifford Dersleri*'nin son iki konferansını niçin bu esere dâhil etmemeye karar verdiğimi açıklamam gerekiyor. Bu konferanslar, tasarısını *Du texte à l'action*'da[30] (*From Text to Action* / *Metinden Eyleme*) anahatlarıyla oluşturduğum Kutsal Kitab hermeneutiğiyle ilgiliydi. "Le soi dans le miroir des Écritures" ("The self in the mirror of Scripture" / "Kutsal Kitabın aynasında kendi") başlığını taşıyan ilkinde, Northrup Frye'nin *Le Grand Code*'da[31] (*The Great Code*) yaptığı gibi, Yahudî ve Hristiyan, Kutsal Kitab tarafından örülen *sembolik ağ*dan yayılan öğretme ve çağırma türünü sorguladım. Ana vurgu, büyük bir çeşitlilikteki edebî *genre*'lar aracılığıyla bu Kutsal

---

[30] P. Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Éd. Du Seuil, 1986 [Paul Ricoeur, *From Text to Action*, trans. Kathleen Blamey and John Thompson (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1991)].

[31] N. Frye, *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, préface de T. Todorov, trad. fr. de C. Malamoud, Paris, Éd. du Seuil, 1984 [Northrup Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982); Frye, Northrop, *Büyük Şifre: Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı*, çev. Selma Aygül Baş, İz Yayıncılık, İstanbul 2006-*çn*.].

Yazıların *kerügmatik* [muştucu]* boyutunu ait olduğu poetik boyut içerisinde felsefenin argumantativ boyutundan ayıran "Tanrı'nın adlandırılması" üzerine koyulmuştu. Eski ve Yeni Ahid'de (veya Paul Beauchamp'ın adlandırdığı şekliyle *l'Un et l'Autre Testament*'de[32] [*Bu (Bir) ve Şu (Başka) Ahid*'de]) geçen, peygamberlerin ve havarîlerin "Tanrı yoluna çağrılma anlatıları"nı rehber edindiğim "*Le soi mandaté*"[33] ("*The mandated self*" / "Vesayet altına alınmış kendi") başlıklı ikinci konferansta ise, "kendisi" (*soi même / oneself*) kavrayışının, "kendi"ye (*soi / self*) hiçbir zorlama dayatmayan bir çağrı tarzında seslenen öğretmeye ve çağırmaya en iyi yanıtı vermesini sağlayan özellikleri araştırdım. Dolayısıyla, çağrı ve yanıt arasındaki bağıntı bu iki konferansı kuvvetle birbiriyle bağlayıp birleştirmekteydi.

Peki o hâlde, bizzat orijinal *Gifford Dersleri*'nden hareketle geliştirilen bu esere bu konferansları niçin dâhil etmedim? Her ne kadar bu düşünce kararımda önemli bir rol oynadıysa bile, sadece onların zaten böyle hacimli bir eseri aşırı uzunlukta dallanıp budaklandıracakları gibi teknik bir mazeretten daha öte sebeblerim var.

Bu konferansları dışarıda bırakmamın tartışılması ve belki de yakınılması mümkün birincil sebebi, en son satıra dek *autonom*, felsefî bir söylemin izinden yürüme kaygımla ilgilidir. Bu eseri oluşturan on çalışma, beni Kutsal Kitab imanına bağlayan inançların bilinçli ve kararlı paranteze alınışını gerektirir. Derin güdülenimler düzeyinde bu inançların şu ya da bu probleme, hattâ en kapsamlı "kendi" problematiğine gösterdiğim ilgi üzerinde hiçbir etkisi olmadığı iddia-

---

* *kerügmatik* (*kérygmatique / kerygmatic*): Yunanca *kērūssein* (çağırmak, çığırmak, ilân etmek, duyurmak) fiilinden ve *kērūks* (çağrıcı, çığırtkan, tellal, müjdeci, muştucu) sözcüğünden köklenen *kerügma* bir çığırtkanın veya tellalın ilân ettiği duyuru anlamına gelmekte olup, Kutsal Kitabın özel bağlamı içerisinde resuller aracılığıyla kurtuluş müjdeleyen Söz anlamı kazanmıştır. Ricoeur burada Kutsal Kitabdaki yazıların resuller vasıtasıyla ebedî kurtuluş müjdeleyen boyutunu kastetmektedir —*çn.*

[32] Paul Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament. Essai de Lecture*, Paris: Éd. du Seuil, 1977.

[33] Bu konferans, *Revue de l'Institute catholique de Paris*'de "Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique" başlığıyla yayımlandı (octobre-décembre 1988, 88-89 [83-99]).

sında değilim.[34] Fakat okurlarıma yalnızca *argumanlar* sunduğumu düşünüyorum, öyle ki bunlar okurun kutsal kitab imanıyla ilgili herhangi bir şeyi reddetme, kabul etme ya da askıda bırakma yükümlülüğü altına girmesini gerektirmesin. Tüm felsefî eserlerime damgasını bastığına inandığım bu arguman çileciliğinin, Tanrı adının fiilen anılmadığı ve onuncu çalışmanın son satırlarının tanıklık edeceği gibi felsefî bir sorun olarak Tanrı sorununun kendisinin agnostik diye adlandırılabilecek bir şekilde askıya alındığı bir felsefe tipine götürdüğü farkedilecektir. Bir felsefî hermeneutik boyutu içerisinde götürülen dokuz çalışmaya eklenen tek genişletmenin, terkibinde hiçbir ontotheolojik öge içermeyen bir ontolojik soruşturmadan ibaret oluşu bu askıya alma hâline bir istisna oluşturmama çabasındandır.

"*Grand Code*" ("*Great Code*") yorumumun dayandığı kutsal kitab tefsiri denemelerinin burada biraraya toplanan çalışmalarla taşıdığı bağıntıya ilişkin bir başka sebebi bu ilk sebebe eklemek isterim. Felsefî yazılarımı kripto-theoloji suçlamasına karşı nasıl savunuyorsam, kutsal kitab imanına kripto-felsefî bir işlev yüklemekten de aynı tedbirlilikle sakınırım, ki temelde pratik, anlatısal, ethik ve moral düzlemlerde *ipse*-özdeşliğinin statüsü konusunda felsefenin bol bol ürettiği açmazlara kutsal kitab imanından kesin bir çözüm bekleyecek olsaydık böyle birşey kesinkes sözkonusu olurdu.

İlkin soru ve yanıt şemasının felsefe ile kutsal kitab imanı arasında durmadığını söylemek zorunludur. "Vesayet altına alınmış kendi" üzerine verilen konferans *yanıt* nosyonunu içeriyorsa, bu, *soru* nosyonunun değil, *çağrı* nosyonunun karşısına koyulmuştur. Ortaya koyulan bir problemi çözmek anlamında bir soruya yanıt vermek başka bir şeydir; "*Grand Code*"'un ("*Great Code*") öne sürdüğü varolma tarzına karşılık verme anlamında bir çağrıya yanıt vermek yine bambaşka bir şeydir.

Bunun ardından, ethik ve moral düzlemde bile kutsal kitab imanının, eyleme uygulandıkları şekliyle "iyi" ve "yükümleyici" yüklemlerine hiçbir şey katmadığını ileri sürmek zorunludur. Kutsal Kitaba

---

[34] Bernano'nun *Journal d'un curé de campagne*'ının sonundaki şu pasajın bende yarattığı büyülenmeyi gizleyecek değilim: "Kendinden nefret etmek sanıldığından daha kolaydır. Lütûf kendini unutmak demektir. Fakat bizde her gurur ölmüş olsaydı, İsa Mesih'in çile çeken mensublarından herhangi birini sever gibi kendini alçakgönüllülükle sevmek lütûfların lütûfu olurdu."

özgü *agapē** metaethik karaktere sahib bir *bağış ekonomisine* aittir; belki zihniyetler (*mentalités*) tarihi düzeyinde olmak dışında Hıristiyan ahlâkı diye birşey yoktur, fakat kutsal kitab imanının sevgiyi "Tanrı'nın adlandırılması"na bağlayan yeni bir *perspektive* yerleştirdiği ortak bir ahlâk (ethikaya, moraliteye ve pratik bilgeliğe ayrılan üç çalışmada açıklık kazandırmaya çalıştığım bir ahlâk) vardır dememi sağlayan da budur. Pascal'ın merhameti bedenler ve zihinler düzeyinden daha yükseğe yerleştirmesi bu anlamdadır. Bundan sonuçta bir sevgi ve adalet dialektiği çıkıyorsa, bu dialektiğin kendisi terimlerden herbirinin ait olduğu düzene bağlılığını korumasını öngerektirir. Bu anlamda, eylemin ethik ve moral belirlenimleri hakkında öne sürdüğüm analizlerin *autonomi*si, bu eserin analizlerince bile isteye paranteze alınan *agapē* poetikasına aşılanmış bir dolayım tarafından doğrulanır.

Son olarak —ve belki de en önemlisi—, bu eserde "kendi"yle ilgili belirlenimler "vesayet altına alınmış kendi" ve "yanıtlayan" başlığı altında kutsal kitab imanının önerdiği *özlüleştirme* gereği yoğunlaştırılmış ve dönüştürülmüş bulunurlarsa, bu özlüleştirme benim hermeneutik felsefemin savaşmaktan asla geri durmadığı nihaî temellendirme hırsından sinsice bir intikam alış hizmeti hiç görmez. Kutsal kitab imanının kültürel bakımdan olumsal bir sembolik ağa gönderimi, bu imanın kendine has güvencesizliğini varsayar; ona, farklı seçimlerin kılıkırkyarıcı dikkate alınışı içerisinde sürekli yenilenen bir seçim sayesinde yazgıya dönüştürülmüş olma şansı veren budur. "Kendi"nin, var olma cesaretini hep teşvik eden şanını elinden alan bir söze bağımlılığı, bundan böyle boş nihaî temellendirme rolünü üstlenmeye yönelik burada kripto-felsefî diye adlandırdığım ayartmadan kutsal kitab imanını azade kılar. Sırasında, Lutherci theolog Eberhard Jüngel'in *Dieu le mystère du monde*'da (*God as the Mystery of the World*)[35] verdiği yorumuna göre, kendisinin güvencesiz olduğunu bilen bir iman, felsefî hermeneutiğin, onu *Cogito* felsefelerinin mirasçışı ve onların nihaî kendini-temellendirme

---

* *agapē*: şefkat, merhamet, hayırseverlik ve bunlara dayalı sevgi —*çn.*

[35] E. Jüngel, *Dieu le mystère du monde*, 2 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1983 [Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World* (Edinburgh: Clark, 1983)].

iddialarının sürdürücüsü olarak kuracak kibirden korunmasına yardım edebilir.

Bu konularda eldeki eser Jean Greisch'in hermeneutik akıl çağı diye adlandırdığı[36] daireye ait olduğunun ayırdındadır.

[36] Jean Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison*, Paris, Éd. Du Cerf, 1985.

BİRİNCİ ÇALIŞMA

"KİŞİ" VE ÖZDEŞLEYİCİ GÖNDERİM
SEMANTİK YAKLAŞIM

Bu ilk çalışmada, *özdeşleme* (*identification*)* nosyonuna verilebilecek en vasat anlamla başlayacağım. Birşeyi özdeşlemek, aynı tipten tikel şeyler dizisi içinden *hangisi* hakkında konuşmaya niyetlendiğimizi, başkaları için bilinir kılabilmektir. Bu özdeşleyici gönderim yolunda, bu şeyi fizik cisimlerden bütünüyle ayırdetme gibi aynı ölçüde vasat bir anlamda kişiyle ilk kez karşılaşırız. Bu en yalın aşamada, özdeşleme henüz kendisini özdeşleme değil, "birşey"i özdeşlemedir.

---

* Burada daha uygun bir terimin yokluğundan ötürü "özdeşleme" terimiyle karşılamaktan başka çıkar yol bulamadığımız "*identification*"un ve türevlerinin "kimliklendirme", "teşhis etme", "müşahhas hâle getirme", "eşkallendirme", "kimliğini veya neliğini belirleme" vb. boyutları daima eşzamanlı bir şekilde akılda tutulmak zorundadır ki terimin "kişi" veya "şahıs" nosyonuyla yakın bağı gözden kaçırılmasın. Yine bu bağlamda, "*identité* / *identity*" terimi karşılığında "özdeşlik"in yanısıra yeri geldikçe kullanılan "kimlik" teriminin ana vurgusunun, herhangi bir sosyolojik, sosyopsikolojik, etnik, politik, dinî, siyasî, kültürel vb. kimlikten ziyade, felsefî "İnsan nedir?" veya "İnsan kimdir?" veyahud da "Ben kimim?" sorularına verilen yanıtları kavramsallaştıran "mahiyet"le, "nelik"le sımsıkı bağıntılı "hüviyet", "kimlik" anlamı üzerine vurulduğuna dikkat çekmek önemlidir —*ç.n.*

1. BİREY VE BİREYSELLEŞTİRME

Burada, kişinin ilk başta özdeşleyici gönderim yoluyla ayırdettiğimiz şeylerden biri olduğunu saptamak istiyorum. Bu amaçla, genelde "birşey"i bireyselleştirmemizi ve onu bir tür içerisinde bölünmez bir örnek saymamızı sağlayan işlemlere ilişkin bir ön araştırmaya girişeceğim.[1] Dil, aslında, Bergson'un uzun zaman önce ileri sürdüğü gibi, bizi kavramsal-olan ile dillendirilemez-olan arasında seçime mahkûm etmeyecek bir şekilde yapılanır. Dil, bireyleri imlememize izin veren özgül bağlayıp birleştirme birimleri içerir. Bireyden ziyade bireyselleştirme demeyi yeğlersek, doğal dillerin farklı söz dağarcığı kaynaklarına bağımlı olarak bireysellik yüklemlemenin alabildiğine çeşitli özgülleşme derecelerine dayanabileceği belirginleşir. Bir dil belli bir alanda bir diğerinden daha ince ayrımlar yapabilir ve bu, herbir doğal dilin kendine has empirik özelliklerine göre olur; hepsinde ortak olan şey ise bireyselleştirmedir, yani sonuçtan ziyade işlemdir.

Bir süreç olarak, bireyselleştirme, anahatlarıyla, kavram adına tekillikleri ortadan kaldıran sınıflamanın tam tersi olarak karakterize edilebilir. Fakat sadece "tam tersi" sıfatını vurgularsak, bu durumda bireyin tamamen negativ iki özelliğinin, yani onun başkalaşmaksızın ne tekrarlanabilir ne de bölünebilir olan bir tip olduğunun altını çizeriz. Bu olumsuzlamalar aslında bizi dillendirilemez-olanın tarafına doğru taşır. Fakat bunun sadece tam tersine bir hareket olmasından, dilin sanki sınıflamayla ve yüklemlemeyle sınırlıymış gibi çâresiz olduğu anlamı çıkmaz.[2] Bireyselleştirici hedef, sınıflamanın ve

---

[1] Söz konusu işlemi imlemek için "özdeşleme" yerine İngiliz dilinde Fransız dilinde olduğundan daha yaygın olan "bireyselleştirme" (*individualisation / individualization*) terimini öneriyorum. Nitekim, bu çalışmanın ikinci kısmında dikkatimizi bir hayli üzerinde yoğunlaştıracağımız Peter Strawson da tikelleri özdeşleme konusuna ayrılmış eserine *Individuals* (*Bireyler*) adını vermiştir (London: Methuen, 1957; trad. fr. d'A. Shalom et P. Drong. *Les Individus*, Paris, Éd. du Seuil, 1973; köşeli parantezler içindeki rakamlar Fransızca baskıda gösterilen orijinal sayfa numaralarına gönderir). Jean-Claude Pariente'ın *Le Langage et l'Individuel* (Paris, A. Colin, 1973) adlı eserine borcumu ifade etme fırsatını burada kullanmak isterim.

[2] Bireyselleştirmeyi türsel sınıflamanın tam tersi olarak karakterize etmek, Leibniz'in "tümel karakteristikler" dediği şeyle attığı adımdan vazgeçmek

yüklemlemenin durduğu, fakat bu işlemlerden destek aldığı yerde başlar ve göreceğimiz gibi onlara yeni bir soluk kazandırır. Ancak kavramsallaştırırsak bireyselleştiririz ve daha fazla betimleme amacıyla bireyselleştiririz. Kavramlarla düşündüğümüz ve konuştuğumuz için, dil, kavramsallaştırmanın neden olduğu kaybı âdetâ onarmak durumundadır. Gelgelelim, bunu yerine getirmek için, dil, yalnızca kavramsallaştırmasını sağlayan işlemlerle aynı işlemleri, yani yüklemlemeyi kullanmaz. Bu işlemler nelerdir?

Mantıkçılar ve epistemologlar, belgili betimlemeler (örn., ayda yürüyen ilk adam, matbaanın mucidi), özel isimler (Sokrates, Paris, Ay) ve ben, sen, bu, burası, şimdi gibi belirteçler kadar birbirinden farklı işlemleri "bireyselleştirme işlemcileri" ortak başlığı altında biraraya toplarlar. Soruşturmamızın bu evresinde, insan bireyine bu üç işlemci sınıfından herhangi birinde, hattâ bir uğrakta göreceğimiz gibi belirteçler sınıfında bile bir ayrıcalık tanınmadığını vurgulayalım. Bir ve yalnızca tek bir bireyi imlemek bireyselleştirici hedeftir. Örnekleri seçimimizde insan bireyine tanınan ayrıcalık —... ilk adam, Sokrates, ben, sen vb.—, özellikle söylem ve eylem faillerini bireyselleştirmekle ilgilenmemizden ileri gelir. Bunu, özdeşleme sürecinin ilerdeki çalışmalarda tartışacağımız sonraki evrelerinin sonuçlarını irdelenen bu ilk evreye geri yansıtmakla yapıyoruz.

Üç işlemci kategorisinin herbiri hakkında bir söz: belgili betimleme, iyi seçilmiş sınıfların (insan, yürüyüş, ay) kesişmesi yoluyla yalnızca tek bir üyeye sahib bir sınıf yaratmaktan ibarettir. Mantıkçılar bu sürece iki sebebten ötürü ilgi gösterirler: (1) sınıflamayla ve yüklemlemeyle süreklilik taşır göründüğü için ve (2) aslında diğer işlemciler bunlara indirgenebilseydi, özel isimler ve belirteçler (yani şahıs ve gösterme zamirleri) barındırmayan bir dilin inşasını teşvik eder görüneceği için. Esasında, Quine'ın ve başkalarının gösterdiği gibi böyle bir dil inşa edilebilir. Fakat Pariente'ın ikna edici bir güçle ifade ettiği gibi, bu, somut bir karşılıklı-konuşma (*interlocution*) konumunda konuşulabilir bir dil olmaz; yalnızca yazılabilir ve okunabilir yapay bir dil olur. Bu bakımdan, belgili betimlemeler sınıflama ve yüklemleme işlemlerine başvuruyorsa, buradaki hedef artık sınıflamak değil, bir sınıfın tek bir üyesini tüm diğerlerinin karşısına

---

olur (karş. J.-C. Pariente, *Langage*, 48 *vd.*; P. Strawson, *Individuals*, 131 [117] *vd.*).

koymaktır. Gerekli olan asgarî başkalık: sınıfın *bu* ögesi, ama sınıfın geri kalanı değil. Tüm diğerlerinin belirgin bir şekilde karşısına koyulmuş tek biri. Bu anlamda, belgili betimlemelerin hedefi, işlem yüklemleyici olsa bile, aslında örneklendiricidir.

Özel isimlere gelince, bunlar, tekrarlanamaz, bölünemez bir şeyi, karakterize etmeksizin, yüklemleyici düzeyde göstermeksizin ve bu yüzden de hakkında herhangi bir malûmat vermeksizin tekilleştirmekle sınırlıdır.[3] Bireylerin adlandırılmasında (daha sonra geri döneceğimiz) isimle çağırmanın rolünden soyutlama yaparak katıksız mantıksal bir bakış noktasından bakıldığında, tekil adlandırma, olup bitme hâllerini gözönünde bulundurmaksızın bir şeyin tekrarlanamaz ve bölünemez karakterine *kalıcı* bir imlemin karşılık getirilmesinden ibarettir. Aynı birey aynı adla imlenir. Nasıl? Basitçe, tüm olup bitme hâlleri içerisinde aynı bireye aynı ses zincirini yükleyerek. Fakat, bu bire-bir-karşılıklılık bağıntısının iki terimi arasında hiçbir ilişki yok diyebilirsiniz. Gelgelelim, tam da tek bir hamlede hem tekil hem de kalıcı olan bu imleme betimleme niyeti değil, boş imleme niyeti taşır. Nerdeyse anlamsız (Pariente) özel isim tüm yüklemleri kabul eder ve bu yüzden de daha öte belirlenim gerektirir. Başkalık, ikinci bir kez, imlemenin bünyesine katılır: elde bulunan adlar listesi içerisinden tekil bir ad, aynı sınıftan tüm diğerleri karşısında tekil bir bireyi kalıcı bir şekilde imler. Bir kez daha, insanlara verilen özel isimlere tanınan ayrıcalık, onların özdeşliğini ve kendiliğini teyid etme doğrultusunda sonradan oynadıkları rolle ilişkilidir.[4] Ve sıradan günlük dil içerisinde özel isimler üzerlerine düşen rolü tam mânâsıyla yerine getir-

---

[3] Frege'nin semantiğinde, mantıkta özel isimler gerçek varlıkları imlerler. "Sokrates" gerçek Sokrates'in adıdır. Dolayısıyla isim, şeye iliştirilen bir etikettir. Hamlet ve Raskolnikov gibi kurmaca varlıkların özel isimlerinin ortaya koyduğu problemi daha sonra inceleyeceğiz.

[4] Aslında, sıradan günlük dilde yalnızca insanları imleyen özel isimlerle tanışık olmakla kalmayız, çünkü halklara, ailelere ve bireylere ait belli bir kalıcılıkla, bireyselleştirme işlemcilerinin işlediği düzeyden başka bir düzeyde kurulan belli bir kalıcılıkla başka sebeblerden ötürü de ilgileniriz. Şehirleri, ırmakları ve hatta yıldızları onlarla ilgili insan davranışıyla bağıntılı bir şekilde adlandırırız (ikamet etme, gemicilik, işleri ve günleri takvim zamanı içerisinde ilişkilendirme). Bu anlamda, adlandırarak özdeşleme bireyselleştirmeden daha fazlasını ifade eder.

meseler bile[5], aslında onların hedefi, en azından, herbir durumda, ele alınan sınıf içerisindeki tüm diğerleri dışında kalan tek bir bireyi imlemektir.

Bireyselleştirme işlemcilerinin üçüncü sınıfı olan belirteçler sınıfı, şahıs zamirlerini ("ben", "sen"), işaret terimlerini biraraya toplayan gösterme zamirlerini ("bu", "şu"), yer zarflarını ("burada", "şurada", "orada"), zaman zarflarını ("şimdi", "dün", "yarın") ve fiil kiplerini ("geldi", "gelecek") içerir. Özel isimlerden farklı olarak, bunlar herbir durumda farklı şeyleri imleyen —burası son derece önemli— geçici belirteçlerdir. Burada tek belirleyici olan, sabit bir nokta olarak alınan sözlendirmeyle (*énonciation / utterance*) bağıntıdır. "Burada", iletiyi veren kaynağın yakınında herhangi bir yerdir; "şimdi", iletiyle zamandaş herhangi bir olaydır. "Ben" ve "sen", elbette ki, sözlendirmenin söyleyenleri olarak bu grup içerisinde belirgin bir şekilde öne çıkarlar. Bununla birlikte bu aşamada, sözlendirme hâlâ dünya içinde bir olay olarak ele alınır —pek tabiî tuhaf türden, ama yine de dış dünyada olup biten bir nesne olarak gözönünde bulundurulur. İşte bu yüzden, bir olay olarak sözlendirmeyle bağıntılı bir şekilde konumlandırıldıklarında, tüm belirteçler aynı düzeydedir. Eserlerinin bir evresinde Russell bu yönde belirteçleri, bir başka bakış noktasından "benmerkezci tikeller" olarak karakterize edilişlerine karşıt olarak, "bu" işleviyle bağıntılı bir şekilde tanzim etmeye girişmişti. Bununla birlikte, Pariente, "bu"nun ve *ben*'in (*ego*) gönderim noktasının *bu* sözlendirme olduğunu söylerken doğru söyler[6]; bu anlamda, sözlendirmeye iliştirilen işaret terimlerinin tikel bir konuşmacıya ya da dinleyiciye, tikel bir yere ve zamana yüklenmenin üstesinden geldiklerini söylemem gerekir.

---

[5] Bir önceki dipnotta değinilen aşırı-belirlenim, yaygın bir şekilde kullanılan özel isimlerin ancak nadiren mantıksal bakımdan sâf özel isimler olmalarının sebebini açıklar. Aile adları için durum şudur: bizim kültürümüzde, en azından baskın pratikte kadınların evlilik statüsüyle bağlantılı adlandırma kuralları, Jeanne Dupont'un iki farklı kişiyi imleyebilmesini sağlar: Pierre Dupont'un evlenmemiş kız kardeşi ve karısı.

[6] "*Repérage*" (gönderim noktası, yer, mevki) terimi iyi seçilmiştir (Pariente *repérer*'i [yerini işaretlemeyi veya belirlemeyi] *décrire*'le, betimlemeyle karşıtlaştırır): o, kendilikten çok uzak en kökensel basamağı imler. Hâlâ dünya içinde bir olay olarak düşünülen sözlendirme alanı içerisinde tüm olguların ve şey durumlarının yalın merkezsizleştirilişini belirtir.

Bu ön analizden üç sonuç çıkarsıyorum:

1. Bireyselleştirme, yüklemlemeden ayrı, aynı sınıftan tüm diğerlerinin dışında kalan tek bir ve yalnızca tek bir örneği *hedefleyen* özgül imlemleme işlemlerine dayanır.

2. Bu işlemlerin bu *hedeften* ayrı hiçbir birliği yoktur.

3. Özdeşleme işlemcileri arasında bir tek belirteçler "ben"i ve "sen"i *hedeflerler*, fakat dünya içinde bir olay olarak anlaşılan sözlendirmeye gönderimlerini muhafaza ettikleri için bunu gösterme zamirleriyle aynı tarzda yaparlar.

2. BİR TEMEL TİKEL OLARAK KİŞİ

Bu geniş anlamda bireyden herbirimizin olduğu bireye nasıl geçmemiz gerekir? *Individuals*'ta Peter Frederick Strawson genel çerçeve olarak benimseyeceğimiz bir strateji geliştirir; "kendi"nin gitgide içi dolan ve somutlaşan bir belirlenimine varmaya uğraştıkça bu çerçeve içerisine daha sonra yeni analizler yerleştireceğiz. Bu strateji, kendilerini (yukarda verilen bireyselleştirme anlamında) özdeşlemek maksadıyla gönderimde bulunduğumuz tüm tikeller içerisinden, yazarın "temel tikeller" diye adlandırdığı belli bir tipe ait ayrıcalıklı tikelleri yalıtıp ayırmaktan oluşur. Fizik cisimler ve bizzat bizim olduğumuz kişiler, bu ustalıklı strateji içerisinde, nihaî olarak tikellerin bu iki türünden birine ya da ötekine gönderimde bulunmadıkça hiçbir şeyin özdeşlenemeyeceği anlamında bu tür temel tikelleri oluştururlar. Bu şekilde, kişi kavramı, tıpkı fizik cisim kavramı gibi, onu başka birşeyden çıkarsama iddiasında bulunacak argümanda önvarsayılmaksızın ötesine geçmenin hiçbir yolunun bulunmaması ölçüsünde, ilk(s)el bir kavram sayılır.

Bu stratejiye bir ata tayin edecek olsaydık, bu kesinkes Kant olurdu —ikinci *Kritik*'in Kant'ı değil, bunun yerine *Sâf Aklın Kritiği*'nin Kant'ı. Girişeceğimiz şey, bu nosyonu tanımlayan düşünce şeması bizde bulunmasaydı sıradan sohbette ve insan bilimlerinde bu konuda yaptığımız empirik betimlemeleri oluşturmayı beceremeyeceğimizi göstermek suretiyle, kişi nosyonunun aslında bir tür *transcendental deduksiyon*udur.

Kişinin temel bir tikel olarak bu ele alınışının, sözlendirmenin öznesinin kendini imleme gücüne ayrılmış daha sonraki çalışmalarda söz konusu olacağı gibi konuşurken kendini imleyen kişinin yeterliğini vurgulamadığını hemen belirtelim; burada, kişi, konuşan bir

kişinin kendisinden ziyade bizim hakkında konuştuğumuz "şeyler"den biridir. Elbette ki, kişi hakkındaki bu iki yaklaşım —özdeşleyici gönderim yaklaşımı ve kendini-imleme yaklaşımı— birbirine kökten karşıt olmamak gerekir. Analizin ta en başından itibaren onların iki yolda kesiştikleri görülecektir. İlkin, konuşan öznelerin aynı tipten bir tikeller dizisinden hakkında konuşmayı seçtikleri tikelin hangisi olduğunu muhatablarına göstermeleri ve karşı taraftakilerin de gerçekten onlarınkiyle *aynı* temel tikele odaklanmaları bir karşılıklı-konuşma (*interlocution*) konumu içerisinde olur. Temel tikeller theorisi, sözcüğün en geniş anlamında gösterme terimlerine ve bunlar arasında da şahıs zamirlerine ve iyelik sıfatlarına ve zamirlerine yüklediği rolle bağlantılı olarak, kendine-gönderim theorisiyle ikinci kez kesişir; bununla birlikte, bu ifadeler, tikellik belirteçleri olarak, bu yüzden de özdeşleyici gönderim âletleri olarak ele alınır. Bu iki theorik yaklaşım arasındaki karşılıklı tecavüze karşın, yine de, karşılıklı-konuşma (*interlocution*) konumunda ya da gösterme terimlerinin kullanımında içerilen kendine-gönderimin kişi olarak gönderimde bulunulan şeye verilen anlamın bir parçası olup olmadığı sorusuyla burada ilgilenmiyoruz. Bunun yerine burada önemli olan, kişiler diye adlandırdığımız türden tikelleri karakterize eden türden yüklemlerdir. Dolayısıyla, kişi, konuşurken kendilerini imleyen konuşmacıların kendileri tarafında olmaktan ziyade hakkında konuştuğumuz şey tarafında kalır.

Kuşkusuz, temel tikeller sayılan kişilerden söz etmek için "şey" sözcüğünün kullanımının yanlış yönlendirici olmaması zorunludur. O, kişi nosyonuyla ilgili başlangıç soruşturmamızın genel özdeşleyici gönderim problematiğine ait olduğunu belirtme hizmeti görür. Bir "şey", hakkında konuştuğumuz birşeydir. Ve dünyayı oluşturan varlıklar hakkında konuşurken kişiler hakkında konuşuruz. Onlar hakkında tikel tipten "şeyler" olarak konuşuruz.

Buna rağmen, kişiyi sadece tek tipte bir şey değil de bir "kendi" kılan kendini-imleme gücüne şu ya da bu adımda kavuşturmaksızın kişi kavramını belirlemede öyle uzun boylu bir yol katedip edemeyeceğimizi merak edebiliriz. Hattâ, özdeşleyici gönderimin yönlendirildiği türden şeylere yüklenen anlam belirleniminin kendisinde kendini-imleme içerilmiyorsa, kişilerin cisimlerden ayırdedilip edilemeyeceğini bile merak edebiliriz. Bununla birlikte, Strawson'ın stratejisinde, kendini-imlemeye yapılan başvuru, herhangi bir şeyi temel bir

tikel olarak özdeşleme ölçütünü belirleyen merkezî tezden ötürü deyim yerindeyse ta en başından itibaren engellenmiştir. Bu ölçüt şudur: bireyler, *bizi* içerdiği en baştan ifade edilen, içerisinde *bizzat bizim kendimizin* yerimizi aldığımız tek bir uzay-zamansal şemaya aittirler. Kendi, aslında bu ara değinide anılır, fakat tüm diğer tikellerle aynı uzay-zamansal şemaya dâhil edilmekle dolayımsız bir şekilde etkisizleştirilir. *Individuals*'ta, kendi sorununun, ilkece, *idem* anlamında aynı sorunu tarafından gizlendiğini rahatça söylerim. Belirsiz anlamlı olmayan özdeşleme için önemli olan, karşılıklı-konuşanların (*interlocuteur* / *interlocutor*) aynı şeyi imlemeleridir. Özdeşlik (*identité* / *identity*), aynılık (*mêmeté* / *sameness*) olarak tanımlanır, kendilik (*ipséité* / *selfhood*) olarak değil. Bunu söylerken, aynı sorununu kendi sorununa yeğleyen bir problematiğin başlangıçta kazandığı avantajı farketmez değilim. Bu, kendini-imlemeye erken bir başvurunun götürebileceği, kamusal-olmayan ve özel gönderim doğrultusunda mümkün bir sürüklenişe karşı bizi en baştan uyarır. Temel bir tikel olarak kişi analizinin bütünü, ana vurgusunu konuşanın *kim*'ine değil, kişiler dâhil hakkında konuşulan tikellerin *ne*'sine yerleştirmekle, gönderim noktasınının yerini, onu içeren uzay-zamansal şemaya göre konumlamanın kamusal düzeyine yerleşir.

Bu şekilde *kendi*'yle bağıntılı olarak *aynı*'ya tanınan öncelik, başat öneme sahib yeniden-özdeşleme nosyonu sayesinde özellikle belirginleştirilir. Çünkü mesele, sadece aynı şey hakkında konuşmakta olduğumuzdan emin olma meselesi değil, aynı zamanda şeyin çeşitli olup bitme hâllerini aynı olarak özdeşleyebileceğimizden de emin olma meselesidir. İmdi bu, ancak uzay-zamansal konum tayini aracılığıyla yapılabilir: şey, farklı zamanlarda ve yerlerde aynı kalır. Nihayetinde, temel aynılık uzay-zamansal çerçevenin kendisinin aynılığıdır: farklı hâllerde aynı çerçeveyi kullanırız (Strawson, *Les Individus* [*Individuals*], 35 [32]). O hâlde "aynı" tek ve tekrarlanır demektir. Bizim kendimizin çerçeveye ait olma tarzına gelince, bu, kendinde bir problem olarak koyulmaz. Ama yine de, bundan sonraki kısmın teyid edeceği gibi, kendi bedenimizin hem başka cisimler arasında nesnel olarak konumlanmış herhangi bir diğeri gibi bir cisim olma tarzını hem de "kendi"nin bir yönü olma tarzını, onun dünya içinde olma tarzını anlama son derece engin bir problemdir. Bununla birlikte, damdan düşer gibi pervasızca bir karşılık verilebilir: bir özdeş-

leyici gönderim problematiği içerisinde, birinin bedeninin aynılığı onun kendiliğini gizler. İyelik zamirleri ve sıfatlarıyla ("benim", "benimki") bağıntılı karakteristikler açıklık kazanmış "kendi" problematiğiyle bağlanıp birleştirilmediği sürece durum bu olacaktır. Bu bağlayıp birleştirme de ancak dil pragmatiği çerçevesinde yapılacaktır.

3. CİSİMLER / BEDENLER VE KİŞİLER

Strawson'ın *Individuals*'taki ikinci büyük tezi, bu ilk temel tikellerin *cisimler / bedenler* oldukları, zira tek uzay-zamansal şema içerisinde konumlandırma ölçütlerine bunların en uygun düştükleridir. Dahası, ölçüt ve ölçütü karşılayan şey birbirine o denli uygun düşer görünür ki, problemi çözen neyse problemi koymamızı olanaklı kılanın da o olduğunu söylemeyi göze alabiliriz (43-44 [40]). Strawson, problemin ve çözümünün bu karşılıklı seçilip ayrılışının tüm *transcendental* argümanların karakteristiği olduğunu dakik bir şekilde gözlemler.

Cisimlere / bedenlere verilen öncelik, kişi nosyonu için en yüksek dereceden önem taşır. Çünkü daha sonra ifade edeceğimiz gibi, kişi kavramının cisim / beden kavramından hiç de daha az ilk(s)el olmayan bir nosyon olduğu doğruysa, bu, Cartesian ruh gibi cisimden / bedenden ayrı ikinci bir gönderileni değil, fakat henüz belirlenmeyi bekleyen bir tarzda, iki yüklem dizisine sahib tek bir gönderileni uyandırmak olur: fizik yüklemler ve psişik yüklemler. Kişilerin cisimler / bedenler *de* oluşu, temel tikellerin genel tanımında —ki bu tanıma göre temel tikeller cisimlerdir / bedenlerdir ve bedenlere sahibdirler— tersinden tutulan bir imkândır. Bedenlere sahib olmak, tam da kişilerin gerçekten yaptıkları ya da daha doğrusu fiilen oldukları şeydir.

İlk(s)el cisim / beden nosyonu, az önce vurguladığımız aynılık kategorisinin önceliğini pekiştirir: cisimler / bedenler, gerçekten belirgin bir şekilde, aynı olarak özdeşlenebilir ve yeniden-özdeşlenebilir.

Bu yeni stratejik kararın üstünlüğü bellidir: cisimlerin / bedenlerin ilk temel tikeller olduklarını söylemek, mümkün adaylar olarak zihinsel olayları elemektir; yani kamusal olmaktan ziyade özel varlıklar olma kusuru taşıyan tasarımları veya düşünceleri elemektir. Kişilerin özgül yüklemleri olarak onların payı sadece ertelenir. Onlar

ilkin bir öznelci idealismde işgal ettikleri baskın nihaî gönderim konumundan sökülüp atılarak savuşturulmak durumundadır.

Zihinsel olayların temel tikeller sınıfından bu tür dışlanışının ilk mantıksal sonucu, tüm ruh-beden dualismlerinde söz konusu olduğu gibi, kişinin, kendisine sonradan ikincil bir rolde bir beden eklenecek bir *sâf bilinç* sayılamayacağıdır. Zihinsel olaylar ve terim hangi anlamda alınırsa alınsın bilinç, o hâlde, ancak kişiye yüklenen özel yüklemler arasında sayılabilir. Kamusal bir varlık olarak kişi ile özel bir varlık olarak bilinç arasındaki bu kopukluk, analizlerimizin geri kalan kısmı için en yüksek dereceden önem taşır.

İkinci ve ilkiyle eşit öneme sahib bir mantıksal sonuç da, kendisine zihinsel olaylar ve bir bilinç yüklenen kişinin, tartışacağımız tarzda, bir dönüşlü (*réflexive* / *reflexive*) sözlendirme theorisinde söz konusu olacağı gibi, münhasıran tekil birinci ve ikinci şahıs zamirleri tarafından ifade edilmediğidir. Onlar, belki bir üçüncü şahıs da olabilecek *birisi*'ne yüklenirler. Kişi eğer hakkında konuştuğumuz şey ise, kabul edilir ki, bir karşılıklı-konuşma (*interlocution*) konumu içerisinde karşılıklı-konuşanlardan (*interlocuteur* / *interlocutor*) biri olmayan bir *üçüncü* tarafın yaşadığı acıdan söz edebiliriz.

Bununla birlikte, bir ve aynı uzay-zamansal çerçevede konumlanmış nesnel cisimler / bedenler problemi yoluyla kişi problemine saldırmayı hedefleyen bu stratejik karardan çok sayıda güçlük doğar. İlkin, kendi bedenimizle ilgili sorun, artık tek bir uzay-zamansal şemaya ait olmamız çerçevesinde değil, fakat kendi bedenimizin nesnel cisimler / bedenler dünyasıyla bağıntısı çerçevesinde ön plana geri döner. Apaçık kendini-imlemenin bulunmadığı katı bir gönderim problematiğinde, canlı bedenle ilgili herhangi bir problem de fiilen yoktur. Şu gözlemle yetinmek durumunda kalırız: "Birinin kendi bedeni diye adlandırdığı şey, en azından, bir cisimdir, maddî bir şeydir" (*Les Individus* [*Individuals*], 100 [89]). Bu doğrudur, fakat cisim / beden, "kendi"nin mantıksal kuvvetinin kabul edildiğini varsayan bir anlamda *bana ait*tir. İkinci olarak, zihinsel olayları ve bilinci temel tikeller konumundan, bu yüzden de mantıksal özne konumundan elemenin karşılığı, "kendi" sorununun daha da fazla gizlenişi olur. Zihinsel olaylar birinin kendi bedeniyle aynı problem türünü ortaya koyduğu ölçüde, bu güçlük önceki güçlüğe, yani sahib olma ile kendilik arasında var görünen sıkı bağlantının yarattığı güçlüğe yabancı değildir. Fakat bu güçlük daha fazla birşey içerir:

kendilik iyeliğinin bir varlığa, hattâ kişi kadar orijinal bir varlığa yüklenen bir yüklemler listesine nasıl yerleştirilebileceği anlaşılmaz. Bunun yerine, bu iyelik, bir özdeşleyici gönderimde bir terim olarak işgören "şey" tarafında değil de, sözlendirmeye bağlı kendini-imleme tarafında aranmak durumunda gibi görünür. Önümüze bir problem koyan şey, daha ziyade, "kendi"nin bir ve aynı zamanda nasıl hem hakkında konuştuğumuz bir kişi hem de bir ikinci şahsa hitab ederken kendisini birinci şahısta imleyen bir özne olabileceğini anlamaktır. Bu bir problem koyacaktır, çünkü kişiyi yalnızca ben ve sen olarak değil bir üçüncü şahıs olarak ele alabilmeyi sağlayan belirgin üstünlüğü elimizden alacak bir dönüşlülük (*réflexivité* / *reflexivity*) theorisine izin vermemeliyiz. Bunun yerine, güçlük, üçüncü şahsın kendisini birinci şahıs olarak imleyen biri olarak söylem içinde nasıl imlendiğini anlamak olacaktır. Ve kendini-imlemeyi birinci şahıstan üçüncü şahsa bu kaydırma imkânı, ne kadar sıradışı olursa olsun, tam da zihinsel olay nosyonunun kendisine kenetlediğimiz *bilince* yüklediğimiz anlam için kuşkusuz özseldir: zira zihinsel olayları bir üçüncü şahsa bu üçüncü tarafın *hissettiği* şeyi varsaymaksızın nasıl yükleyebiliriz? İmdi, hissetme aslında bir birinci şahıs deneyimini karakterize eder görünür. Bu yüzden, zihinsel olay nosyonu, hem belli bir varlığa yüklenen yüklemleri hem de sözlendirme edimine eşlik eden kendini-imlemeden dolayı ilkin birinci şahısta anladığımız kendini-imlemeyi içermek zorundadır. Analizin bu aşamasında, hem kişilere yüklemlenebilir hem de kendini-imleyici olan zihinsel olaylara ait bu sıradışı yapıyı açıklamanın hiçbir yoluna sahib olmadığımızı kabul ediyorum.

4. İLK(S)EL "KİŞİ" KAVRAMI

Kişi nosyonunun *ilk(s)el* karakterini tanıtlamaya girişeceğiz. Burada şu üç noktayı gözden kaçırmayacağım.

1. İlkin, kişi nosyonu ona yüklediğimiz yüklemler vasıtasıyla belirlenir. Kişi theorisi, bu yüzden, mantıksal öznelere uygulanan yüklemleme theorisinin genel çerçevesi içerisinde içerilir. Böylelikle, kişi, ona yüklenen yüklemlerle bağıntılı bir mantıksal özne konumundadır. Kişiye özdeşleyici gönderim yoluyla yaklaşımın büyük gücü burada yatar. Bununla birlikte şimdi, bu yüklemlerin kişiye yüklenişinin onu ortak vasıflandırma sürecinden ayıracak hiçbir özgül karakteri beraberinde getirmemesi ölçüsünde, "kendi" sorununun

gizlenmeye devam ettiğini vurgulamak önemlidir. Strawson, şu cümlenin bir genel yüklemleme theorisi için taşıdığı sıradışı içerimler karşısında hiçbir şaşkınlık sergilemez: "*We ascribe to ourselves certain things*" ("Biz kendimize belli şeyleri yükleriz" / "*Nous nous ascrivons certaines choses*"). Kendilerimize yüklemenin birşeyi vasıflandırmayla bu hizalanışının sahib olabileceği gücü yadsımıyorum: burada "biz", "biri"nin ("*on*"), İngiliz dilinde "*one*"ın eşdeğeri hâline gelecek kadar az vurgu taşır. Yükleme, herhangi biri, herbiri, biri konusunda herhangi biri, herbiri, biri tarafından yapılır. Bu *herbiri*'nin gücünün korunması gerekecektir, zira o, sözlendirme theorisinden çıkan bir "kendi" analizi içerisinde, anonim olmaktan çok dağıtıcı olan bir imlemeyi belirtir.

2. İkinci olarak, ilk(s)el "kişi" nosyonuna ilişkin sıradışılık —ya da daha doğrusu, bu nosyonu ilk(s)el bir nosyon kılan sıradışılık—, kişinin farklı iki tür yüklem yüklenen "aynı şey" olmasında bulunur: kişinin cisimlerle / bedenlerle paylaştığı fizik yüklemler ve onu cisimlerden / bedenlerden ayıran psişik yüklemler. *Individuals*'ta görülen *idem* (özdeş / *identical*) anlamında "aynı"nın gücüne bir kez daha değiniyoruz. Aktarıyorum: "*One's states of consciousness, one's thoughts and sensations are ascribed* to the very same thing *to which these Physical characteristics, this phisical situation, is ascribed*"[7] (89). Önermenin edilgin formunun ("*are ascribed*" / "yüklenir") "*one's states of consciousness, one's thoughts and sensations*"ın ("birinin bilinç hâlleri, düşünceleri ve duyumları"nın) "*one*"ının ("biri"nin) etkisizliğini ve onunla beraber sözlendirme ve söylem edimi olarak yüklemenin öznesinin belirtimsizliğini nasıl ustaca berkitip pekiştirdiğine dikkat edin. Yüklemedeki "kendi" atlandığında, fizik ve zihinsel yüklemlerin yüklendiği *the very same thing*'in ("tam da aynı şey"in) aynılığına alan açılır. Argümana gücünü kazandıran ve bizim kişi kavramımızın sıradışılığının bir yönünü açıklayan işte bu aynılıktır.

---

[7] "Birinin bilinç hâlleri, düşünceleri ve duyumları, *tam da* şu fizik karakteristiklerin, şu fizik konumun yüklendiği *aynı şeye* yüklenir" —"*Le fait que nos états de conscience, nos pensées et nos sensations soient attribués à cette même chose à laquelle nous attribuons ces caractéristiques physiques, cette situation physique*" (*Les Individus*, *op. cit.*, 100 [89]).

Bu yükleme özdeşliğinin başat üstünlüğü, yukarda gördüğümüz gibi, kişi hakkındaki söylemimizin gramerinin yalın bir analizi aracılığıyla, iki yüklem dizisinden bir yanda ruha (veya bilince) ve öbür yanda cisme / bedene ikili bir gönderim hipotezini elemesidir. Altmış kilogram ağırlığında olan ile şu ya da bu düşünceye sahib olan aynı şeydir. Bu tür analizin paradoksu, merkezî kişi probleminin ön plana getirilebileceği özgül yükleme karakterinin (onun *sui*-gönderimli, *kendine*-gönderimli karakteriyle ilişkili karakterin) etkisizleştirilmesinden, yani ikili gönderimde bulunmaksızın ikili vasıflandırma fenomeninden hareketle yapılmış olmasıdır: bir ve aynı varlık için iki yüklem dizisi. Aynılık ve kendilik birbirini karşılıklı olarak gizleyen iki problem türüdür demeye ayartılırız. Veya daha dakik olarak, mantıksal öznenin aynılığının öne çıkmaya teşvik edildiği özdeşleyici gönderim problemi, sadece, "herhangi biri" olan "biri"ne marjinal bir *sui*-gönderimi [*kendine*-gönderimi] gerektirir.

Aynı darbede, bu aynılığın temeli sorunu koyulur. Düşünce çerçevemizin, yüklemler yüklenmenin öznesinin özdeşliğini varsaymaksızın kişilere özdeşleyici gönderimlerde bulunamayacağımız bir şekilde kurulduğunu öne süren argümanla yetinebilir miyiz? Düşüncemizin ve dilimizin bu yapısını, tam da psikofizik birliği içinde kişi kavrayışının bir analizi yoluyla haklıçıkarmaya çalışmamamız mümkün mü? Yukarda, uzay-zamansal şema ile mekânda dolaysızca konumu belirlenebilir, ayrı, sürekli ve zamanda sabitlenebilir varlıklar sayılan cisimlerin / bedenlerin iyelikleri arasında karşılıklı uyuşumdan söz ederken bu birliği verili kabul etmedik mi? Yüklenmenin öznesinin aynılığını dayatan düşünce yapısını haklıçıkarmaya yönelik her çaba kaçınılmaz bir şekilde kendinin-bedeni sorunuyla yüzyüze gelir; bu sorun, analizin kritik ânlarından herbirinde kendisini gösterir. Kendinin-bedeni nosyonu kişi nosyonundan daha da sıradışıdır. Görmede içerilebilecek üç seçik cismin / bedenin —gözlerini açacak bir beden, bakışın yöneleceği bir başka cisim / beden ve görmenin gerçekleştiği yerin konumunu tayin edecek bir üçüncü cisim / beden (*Les Individus*, 101 [90] *vd.*)— bulunduğu Strawson'ın paradoksal argümanında sözü edilen "bağımlılık", sıradan bir nedensel bağlantı durumu olarak düşünülmüş görünür (103 [92]). Argüman, birinin bedeninden, hattâ herbirinin bedeninden söz ettiğimizde zaten az çok yetersizdir; birinci şahıs iyelik sıfatlarını —*this body as mine* [benimki olarak veya benim bedenim olarak bu beden]— dâhil

ettiğimizde ise daha da yetersizdir. Eninde sonunda, "benimki" (*mien / mine*) sıfatının içerdiği iyelik mantıksal bir öznenin bir yükleme sahib oluşuyla aynı doğadan mıdır? Elbette ki, kendinin[-olma] (*propre / own*), kendine-has / kendine-özgü[-olma] (*propriétaire / owner*) ve sahibolma / iyelik (*possesion / ownness - ownership*) arasında semantik bir süreklilik vardır, fakat bu, ancak *one's own*'un [birinin kendinin(-olma)] nötralitesiyle yetinirsek konuya uygun düşer. Ve "kendi"yi bu nötralleştirme koşulu altında bile, birinin ya da herbirinin bedene sahib oluşu, yaygın mülkiyet nosyonuyla çelişen devredilmez bir mülkiyet muammasını ortaya koyar. Bu, gerçekte, sıradışı bir vasıflandırmadır, asla alınabilir de çalınabilir de olamayan bir cisim / beden vasfının yüklenmesidir. Bu son derece özel sıradışılığa daha sonra geri dönmemiz gerekecek.

3. İlk(s)el kişi kavramı analizinin üçüncü noktası, tek başına sözlendirmenin dönüşlü (*réflexive / reflexive*) özelliklerinden türetilen bir "kendi" theorisinin önüne en büyük güçlüğü koyacaktır. Bu nokta, belli bir tikel şeyi bir kişi olarak karakterize ettiğimizde dil ve düşünce tarafından varsayılan bir başka türden aynılıkla ilgilidir. Fizik yüklemlerin dışında kalan psişik yüklemlerle ilgilidir. Bu nokta, yukarda temel varlıklar düzeyinden yüklemler düzeyine geri gönderdiğimiz zihinsel olayların, ister *birinin kendisine* (*soi-même / oneself*) ister *başkalarına* (*autres / others*), yani başka herhangi birine (*n'importe qui d'autre / anyone else*) yüklensinler, tam da yüklemler olarak, aynı anlamı muhafaza etme yönünde dikkate değer bir özelliğe sahib olmalarından oluşur. Strawson şöyle der: "*The ascribing phrases, are used in just the same sense when the subject is another as when the subject is oneself*"[8] (*Individuals*, 99).

Burada yeni bir aynılık durumu söz konusudur: iki tür yüklem alan "aynı şey" değil, fakat ister kendisine ister başka birine yüklensinler, psişik yüklemlere yüklenen "aynı anlam". Daha önceki bildirimde bir özne ve "kendisi" sorunu olsa bile "aynı"nın (*même / same*) mantıksal gücü "kendi"nin (*soi / self*) mantıksal gücünü bir kez daha gölgede bırakır. Bununla birlikte, felsefî özdeşleyici gönde-

[8] "Yüklemleyici ifadeler, özne bir başkası olduğunda, özne kendisi olduğundakiyle tam da aynı anlamda kullanılırlar" —"*On utilise «les expressions attributives exactement dans le même sens lorsque le sujet est un autre que lorsqu'il s'agit de soi-même*»" (*ibid.* 111 [99]).

rim bağlamında öznenin statüsü tek başına ona yüklenen şeyin doğasınca, yani psişik ve fizik yüklemlerce saptanabilir. Bu yüzden "ben" ve "sen" şahıs zamirlerinden söz edilmesi bile gerekmez; "*oneself*" ["kendisi"] yeterlidir. Buradaki "*-self*" soneki bile bir problem ortaya koymaz, çünkü "*oneself*"in ["kendisi"] ve "*another*"ın ["bir başkası"] yerine "birisi" (*someone*) ve "başka herhangi birisi" (*anyone else*) geçirilebilir (*Les Individus*, 108 [97]).

Bu teze verilmek zorunda olan önemi son bir kez daha ifade etmek istiyorum. İlk olarak, daha sonra uzun uzadıya tartışacağımız gibi, zihin (*esprit / mind*) kavramı oluşturmamızı, yani herbirine yüklenebilir psişik yüklemler dağarı oluşturmamızı olanaklı kılan şey, "*birisi*"ne (*quelqu'un / someone*) ve "*başka herhangi birisi*"ne (*n'importe qui d'autre / anyone else*) yapılan bu ikili yüklemedir. Hemen söyleyelim ki, "*herbiri*" (*chacun / each one*) teriminin dağıtıcı karakteri, bundan böyle "psişik" diye adlandıracağımız şeyi anlamak için özseldir. Zihinsel hâller elbette ki daima birisi'*nin* hâlleridir, fakat bu birisi ben, sen, o, herhangi birisi olabilir. Bunun ardından, bir uğrakta geri döneceğim "birisi"-"başka herhangi birisi" ("*quelqu'un – n'importe qui d'autre*" / "*someone*"-"*anyone else*") karşılıklı-bağlaşıklığının hakikî anlamı her ne olursa olsun, bu karşılıklı-bağlaşıklık daha en baştan bir kısıtlama dayatır: tam da kişiyi en başından itibaren bir bedene sahib bir "şey" olarak düşünme zorunluluğu kadar kaçınılmaz bir kısıtlama; dediğimiz gibi, başlangıçta sâf bilinç diye birşey yoktur. Şimdi buna şunu ekleyeceğiz: başlangıçta tek başına "ben" veya "kendi" (*moi / self*) diye birşey yoktur; başkalarına yüklem yükleme tam da kendisine yüklem yükleme kadar ilk(s)eldir. Onları aynı zamanda potansiyel olarak "ben"den başka birisine (*un autre que moi / someone else*) yükleyemedikçe benim / kendi düşüncelerimden anlamlı bir şekilde söz edemem: "*To put it briefly, one can ascribe states of consciousness to oneself only if one can ascribe them to others. One can ascribe them to others only if one can identify other subjects of experience. And one cannot identify others, if one can identify them* only *as subjects of experience, possessors of states of consciousness*"[9] (*Individuals*, 100).

---

[9] "Kısaca söyleyelim. Biri, bilinç hâllerini, ancak başkalarına yükleyebilirse kendisine yükleyebilir. Biri, ancak başka deneyim öznelerini özdeşleyebilirse

Bununla birlikte, burada, bu özdeş yükleme kısıtlamasının yalın bir olgu olarak mı alınacağını, söylemin kendisinin açıklanamaz bir koşulu mu olduğunu, yoksa onu "kendisi" (*soi-même / oneself*) ve "kendinden başkası" (*autre que soi / another*) terimlerinin bir izahı temelinde mi açıklayabileceğimizi bir kez daha merak edebiliriz. Yine "benim / kendi deneyimlerim" (*mes expériences / my experiences*) ifadesinin "birisinin deneyimleri" (*les expériences de quelqu'un / someone's experiences*) ifadesine eşdeğer mi olduğunu (ve bununla bağlaşık olarak, "senin / kendi deneyimlerin" [*tes expériences / your experiences*] ifadesinin "başka birisinin deneyimleri" [*les expériences de n'importe quel autre / someone else's experiences*] ifadesine eşdeğer mi olduğunu) merak etmeden duramayız. Kişi kavramının katı bir şekilde gönderimsel analizi dönüşlülüğe dayalı sözlendirme analizine ait olan "ben-sen" sözlerini anmaktan kaçınmayı uzun bir süre boyunca becerebilir, fakat eninde sonunda bundan kaçınamaz. Bu analiz, şu ya da bu konumda yüklem yüklemenin ölçütlerini bir kez soruşturdu mu, en azından marjinal olarak bunu hissettirmeye zorlanır: kendisine (*soi-même / oneself*) bir bilinç hâli yüklemek *hissedilir* (*ressenti / felt*); başka birisine bir bilinç hâli yüklemek *gözlemlenir* (*observé / observed*). Yükleme ölçütlerindeki bu bakışımsızlık, *soi-même* (*oneself* [kendisi]) ifadesindeki *même* (*self* [kendi]) sonekinde bir vurgu kaymasına yol açar. Bir bilinç hâlinin hissedildiğini söylemek o bilinç hâlinin kendisine-yükleyebilir (*ascriptible à soi-même / self-ascribable*) olduğunu söylemektir. Fakat "kendisine-yükleyebilir" birşey nosyonuna, kendisini şu bilinç hâlinin sahibi olarak imleyen bir öznenin kendini-imlemesini dâhil etmemeyi nasıl olur da becerebiliriz? Bununla bağlaşık olarak, "başkasına-yükleyebilir" (*ascriptible à un autre / other-ascribable*) formulünü açıklarken, Strawson'ın kabul ettiği gibi bu başkasının da aynı ölçüde bir kendisine-yükleyici (*self-ascriber*), yani kendisine yüklem yükleyebi-

---

bilinç hâllerini başkalarına yükleyebilir. Ve biri, başkalarını *yalnızca* deneyim özneleri olarak, bilinç hâlleri sahibleri olarak özdeşleyebiliyorsa, başkalarını özdeşleyemez" —"*En bref, on ne peut s'attribuer des etats de consience que si on peut les attribuer à d'autres. On ne peut les attribuer ă d'autres que si on peut identifier d'autres sujets d'expérience Et on ne peut identifier d'autres sujets, si on peut les identifier uniquement comme sujets d'expérience, comme possesseurs d'états de conscience*" (*ibid, 112 [100]*).

lir birisi olmak zorunda olduğu (*Les Individus*, 120-129 [*Individuals*, 108]) doğruysa, bu başkasına tam da dış gözlem temelinde kendini-imleme gücü yüklemenin getirdiği tüm paradokslarla birlikte, "başka"nın başkalığını vurgulamamayı nasıl olur da becerebiliriz?[10] Bu sorular gözönünde bulundurulduğunda, kendisine ve kendinden başka birisine yüklemenin aynılığı (*la mêmeté d'ascription à soi-même et à un autre que soi / the sameness of self-ascription and of ascription to someone else*), yükleme ölçütleri (hissedilme ve gözlemlenme) arasındaki eşdeğerliğin hesabını vermemizi gerektirir; ve bu eşdeğerliğin de ötesinde, ben (*moi / me*) olan birisi ile sen (*toi / you*) olan bir başkası arasında yorumlanmaya açık kalan karşılıklılığın hesabını vermemizi gerektirir. Başka deyişle, birisi ile herhangi bir başkası arasında çok kolaylıkla varsayılabilir zayıf bir karşılıklı-bağlaşıklıktan, benimki (*mien / mine*) anlamında "kendi"ye ait olma ile seninki (*tien / yours*) anlamında bir başkasına ait olma arasındaki güçlü bir karşılıklı-bağlaşıklığa geçmek için, dönüşlülük (*réflexivité / reflexivity*) idesini ve başkalık (*altérité / otherness*) idesini eşzamanlı bir şekilde kazanmamız gerekir.

Kabul edilmek zorunda ki bu görev kolay değildir; kişi nosyonunun dönüşlülüğe dayalı (*réflexive / reflexive*) bir sözlendirme theorisinden edinebileceği zenginleşme, tek-benciliğin (*solipsisme / solipsism*) açmazlarına ve şahsî deneyimin çıkmazlarına meydan verme tehdidi altında, bir sözlendirme theorisini bir özdeşleyici gönderim theorisinin yerine geçirmekle kazanılamaz. Bunun yerine, görev, birisi ile başka birisi arasındaki güçlü karşıtlığın altını çizen "ben" ile "sen" arasındaki karşıtlık temelinde "*herbiri*"nin (*chacun / each one*) mantıksal gücünün bu yeniden-inşasında, *psişik*'i "herbiri"ne yüklenebilir düşünme yönündeki ilk kısıtlamayı muhafaza etmek olacaktır. Bu anlamda, kişiyi temel bir tikel olarak alan saf gönderim yaklaşımı, bir başka yaklaşımla tamamlanacaksa, bu

[10] Okur, "deneyimler"in "herhangi birisi"ne yüklenmesini genel anlamda yükle[n]meden ayıran gönderimi vokabuler içerisinde belirgin kılmak için *ascription*'ı (İng.) "*attribution*" terimiyle çevirmekten vazgeçtiğimizin farkına varmış olsa gerektir.

sebeble yürürlükten kaldırılamaz, fakat tam da bu aşmanın kendisinde muhafaza edilir.[11]

[11] Özdeşleyici gönderim perspektifinden kişi nosyonunun bu kritik analizinde, Strawson'ın kişi kavramı konusunda yazdığı bölümün sonunda yaptığı öneriden, *birşey yapma*yı içeren psişik yüklemlerden oluşan belli bir sınıfı "resmin merkezine doğru kaydırma" önerisinden (*ibid.*, 124 [*Individuals*, 111]) hiç söz etmedim. Bu yüklemler sınıfının ayrıcalığı, onların temel kişi kavramının üç ana noktasını diğer yüklemlerin herhangi birinden daha iyi örneklendirmeleridir. Bu sebeble, eylem, "doğal olgularda, bu [kişi] kavram[ın]a sahib olmamızı düşünülür kılan ne(dir)?" (*ibid.*) sorusuna, bir yanıt değilse bile, bir yanıt başlangıcı sunar görünür. Üçüncü çalışma, eylem nosyonunun yalnızca temel bir tikel olarak kişi theorisiyle ilgisini değil, fakat analizi bu ilk theorik çerçevenin ötesine taşıyabilme yeterliğini değerlendirmektedir. Fakat bundan önce, bir bütün olarak alındığında eylem theorisinin *organon*'u olarak işgören linguistik felsefenin diğer yönüne açılım kazandırmak zorundayız.

İKİNCİ ÇALIŞMA

SÖZLENDİRME VE KONUŞAN ÖZNE
PRAGMATİK YAKLAŞIM

Önceki çalışmada, "kendi" problemine dil felsefesi kaynaklı iki büyük yoldan ilkini, yani özdeşleyici gönderim yolunu mümkün olduğunca takib ettik. Şimdi, günümüzde merkezinde benim söylem [konuşma] edimleri [fiilleri] (*actes de discours*) diye adlandırmayı yeğlediğim söz-edimleri / dil edimleri (*actes de langage / speech-acts*) theorisi bulunan ikinci yolu, yani *sözlendirme* (*énonciation / utterance*) yolunu izleyerek "kendi" yönünde yeni bir atılımda bulunacağız. Bunu yapmakla, terimin gönderimsel anlamında bir semantikten bir *pragmatiğe*, yani belirli karşılıklı-konuşma (*interlocution*) bağlamlarında kullanıldığı şekliyle bir dil theorisine geçiyoruz. Bununla birlikte, bu yaklaşım değişikliğinin bizi şu *transcendental* bakış noktasını terketmeye sevketmemesi gerekir: pragmatik, bildirişim (*communication*) olgularının empirik betimlenişi değil, fakat belli ifadelere değgin gönderimin onların kullanım bağlamının bilgisi olmaksızın, başka deyişle *karşılıklı-konuşma* (*interlocution*) konumu belirlenmeksizin belirlenemeyeceği durumların tümünde dilin etkili kullanımını yöneten koşulların araştırılışıdır.

Bu yeni sorgulama tipi, problemin merkezine bildirimi (*énoncé / statement*) değil de, sözlendirmeyi (*énonciation / utterance*), yani

dönüşlü bir şekilde (*réflexivement / reflexively*) konuşanını (*locuteur / speaker*) imleyen konuşma (*dire / speaking*) ediminin / fiilinin kendisini yerleştirmesi bakımından daha da vaadkârdır. Dolayısıyla, pragmatik, *karşılıklı-konuşma* (*interlocution*) konumunun "ben"ini ve "sen"ini, sözlendirme ediminin zorunlu içerimi sıfatıyla doğrudan doğruya sahneye çıkartır.

Sözlendirme edimi [fiili] ile bu edimin öznesi [konusu] arasındaki bağlara ilişkin bu araştırmanın sonunda, problemimiz, iki soruşturma dizimizden —gönderimsel soruşturma ve dönüşlülüğe dayalı (*réflexive / reflexive*) soruşturma— herbirinin kendine has katkılarını (en azından linguistik düzeyde) bütünlüklü bir "kendi" theorisiyle yüzyüze getirmek olacaktır. Aslında çabucak görünür hâle geliyor ki, semantik pragmatikten borç almaksızın kendi görevini ne denli yerine getirebiliyorsa, pragmatik de semantiğin yerini o denli alabilir. Nasıl ki deneyim öznelerinin kendini-imleme yeterliğine başvurmaksızın temel bir tikel olarak kişinin tam bir belirleniminin imkânsız olduğu ortadaysa, aynı şekilde sözlendirme edimlerinde içerilen dönüşlülüğün (*réflexivité / reflexivity*) tam analizi de ancak bu dönüşlülüğe belli türden bir gönderim değeri atfedilebilirse sonuca vardırılabilir. "Kendi" konusundaki araştırmamız için sonuçta en verimli olduğu ortaya çıkacak olan şey, bu iki disiplinin karşılıklı tecavüzleridir. İlk bakışta, iki yaklaşım da birbiriyle uyuşmaz öncelikleri dayatır görünür: gönderimsel soruşturma için, kişi öncelikle üçüncü şahıs görünümündedir, yani hakkında konuşulan biri görünümündedir. Bununla birlikte, dönüşlülüğe dayalı (*réflexive / reflexive*) soruşturma için, kişi öncelikle bir "sen"le konuşan bir "ben" görünümündedir. Sorun, sonunda, karşılıklı-konuşmanın (*interlocution*) "ben-sen"inin kendisini imleme yeterliğini yitirmeksizin bir "o"da (*lui / him-her*) nasıl dışsallaştırılabileceğini ve özdeşleyici gönderimin "o"sunun (*il-elle / he-she*) kendisini bir "ben" olarak imleyen bir konuşan öznede nasıl içselleştirilebileceğini belirleme sorunu olacaktır. İşte şahıs zamirleri arasındaki bu değiştokuş, az önce linguistik düzeyde bütünlüklü bir "kendi" theorisi dediğim theori için özsel görünür.

1. SÖZLENDİRME VE SÖYLEM EDİMLERİ / SÖZ-EDİMLERİ

Belli bildirimlerin gönderimi yolunda bir engel olarak durmakla açık bir sözlendirme theorisi gerektiren fenomenlerle ilk karşılaşmamızda, dönüşlülüğe dayalı (*réflexive / reflexive*) yaklaşımın gönderimsel yaklaşıma sâf ve yalın bir şekilde karşıt olmadığının kanıtını bulduk. *La Transparence et l'Énonciation* [*Saydamlık ve Sözlendirme*] gibi kışkırtıcı bir başlık altında, François Récanati,[1] yansıtımlılığı / dönüşlülüğü (*réflexivité / reflexivity*) bir *geçirimsizlik* (*opacité / opacity*) etmeni olarak görünüşe çıkartmakla pragmatiği işin içine sokar; bu geçirimsizlik etmeni öyle bir etmendir ki, onsuz gönderimsel hedefin boydan boya delinip geçilmesine izin verecek bir anlamın varsayılan saydamlığıyla araya girer. Başlangıçta dönüşlülüğün (*réflexivité / reflexivity*), ...-e gönderme ediminde aranan saydamlığın önünde bir *engel* olarak sunulması önemsiz değildir. Eğer Kadîmlerle ve Port Royal gramercileriyle birlikte işaret / gösterge (*signe / sign*) başka bir şeyi temsil eden bir şey olarak tanımlanırsa, bu durumda saydamlık işaretin / göstergenin temsil etmek için gitgide gözden kaybolmaya ve böylece bir şey olarak unutulmaya yüz tutmasından oluşur. Gelgelelim, işaretin / göstergenin bir şey olarak bu silikleşmesi hiçbir zaman tam değildir. İşaretin / göstergenin kendini bir şey olarak yok kılmayı başaramadığı koşullar vardır; geçirimsiz hâle gelmekle, o, bir şey oluşunu bir kez daha gösterir ve kendisinin hem var hem yok bir şey olarak belirgin paradoksal yapısını açığa vurur. İşaretin / göstergenin geçirimsizliğini apaçık kılan başat koşul, sözlendirme olgusunun, bildirimin anlamında yansıtılmakla, gönderimsel hedefin kendisine tesir etmeye vardığı koşuldur.[2] Dolayısıyla, söylem edimleri analizleriyle sözlendirme theorisinin attığı yeni adım kökten yeni birşey oluşturmaz. Bu adım, bildirimin temsil niyeti ile Port Royal gramerinin "*zımnî düşünüm*" ("*réflexion virtu-*

---

[1] François Récanati, *La Transparence et l'Énonciation*, Paris, Éd. du Seuil, 1979.

[2] Récanati şöyle yazar: "*Dans le sens d'un énoncé, se réfléchit le fait de son énonciation*" ["Bir bildirimin anlamında, onun sözlendirilişi olgusu yansıtılır"] (*ibid.* 7). Sözlendirmenin (sözlendirme ediminin) dünya içinde bir olay olarak ele alındığı bir bağlamda bu yansıma sözlüğünün haklıçıkarımını daha sonra tartışacağız.

elle" / "*virtual reflection*")* diye adlandırdığı şey arasında aynı bildirim içindeki rekabetten kaynaklanan, klasik düşünürlerin epey bildiği bir paradoksu yeniden canlandırır. Modern terimlerle, bu paradoks, sözlendirme olgusunun bildirimin anlamında yansıtılmasının, sıradan karşılıklı-konuşma (*interlocution*) konumu içinde günlük hayatın bildirimlerinin büyük bir kısmının gönderiminin bütünleyici bir parçası olmasından oluşur.

Söylem edimleri theorisinin, söylem işaretlerine / göstergelerine ait bu geçirimsizlik etmenini tanımaya ne şekilde katkıda bulunduğunu göstermenin ve bu yolda beslenip güçlendirilen özne türünü saptamanın zamanı geldi. Böylelikle, dil felsefesinin bu iki farklı yolunda "kendi" konusunda ulaşılan sonuçları yüzyüze getirmenin zemini hazırlanacaktır.

Söylem edimleri (*actes de discours* / *speech acts*) theorisi epeyce bilinmektedir. Dolayısıyla, bu theorinin Austin'den Searle'e uzanan gelişiminin özetini çok kısa tutacağım. Hareket noktası, bildiğimiz gibi, *How to do Things with Words*'ün[3] ilk kısmında iki bildirim sınıfı arasında, edimsel (*performative*) bildirimler ile gözlemsel / saptayıcı (*constative*) bildirimler arasında tesis edilen ayrımdı. İlk bildirim sınıfı dikkate değerdir, zira bu bildirimleri yalın sözlendirme olgusu tam da sözlendirilen şeyi yapmakla birdir. "Kendi"nin ethik

---

* Port Royal okulunun önde gelen üyelerinden Antoine Arnauld tarafından (1612–94) kullanılan ve geliştirilen "zımnî düşünüm" nosyonu düşünmenin kendi üzerine geri bükülmüşlüğünü örtük olarak içeren tüm bilinç hâllerine işaret etme maksadı taşır. Arnauld, "zımnî düşünüm"den, "düşünceden ayrılamaz" olan bir türden bilfiil düşünümü anlar. Şu satırlar karakteristiktir: "Düşüncemiz veya algımız özünde kendisi üzerine geri bükülü bir şekilde düşünümcüdür (*reflexive upon itself*); Latin dilinde daha mutlu bir şekilde ifade edildiği gibi *est conscia sui* ["kendisinin bilincindedir"], zira düşündüğümü bilmeksizin asla düşünüyor olmam.... *Zımnî* (*virtual*) diye adlandırılabilecek ve tüm algılarımızda bulunan bu düşünüme ek olarak, algımızı bir başka algıyla sınadığımız daha *açık* (*explicit*) bir başka düşünüm de vardır" (akt. Elmar J. Kremer (ed.), "Introduction", *Oeuvres Philosophiques d'Arnauld*, Bristol: Thoemmes Press, 2003, pp. vii-xxvii [*Traité des Vraies et Fausses Idées (Treatise concerning True and False Ideas)*, *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld* içinde, vol. 38, 204]) —*çn.*

[3] J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1962; trad. fr. de G. Lane, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éd. du Seuil, 1970.

belirleniminde belirleyici bir rol oynayacak söz-verme örneği bu bakımdan kayda değerdir. "Söz veriyorum" demek fiilen söz vermektir, yani birşey yapma vaadinde bulunmak ve (varsayalım ki) yapacağımı söylediğim şeyi başka birisi için yapmaktır. Austin'in kitabının Fransız diline çevirisi *Quand dire, c'est faire* (*Söylemek Yapmak Olduğunda*) başlığını taşır. Ve "ben"in daha en baştan nasıl belirgin olduğuna dikkat edin: edimsel bildirimler, ancak şimdiki zaman kipinin birinci tekil şahsındaki fiillerle ifade edildiklerinde "söyleyerek-yapma" özelliğine sahibdir. "Söz veriyorum" ifadesi (ya da daha tam olarak "Sana söz veriyorum" ifadesi), "[O] söz veriyor" ifadesinin sahib olmadığı özgül bir söz-verme anlamı taşır, çünkü ikinci ifade bir gözlemsel / saptayıcı bildirim (veya dilerseniz, bir betimleme) anlamı taşır.

Bununla birlikte, edimsel bildirim ile gözlemsel / saptayıcı bildirim arasındaki bu ayrım bizzat Austin'in kendisi tarafından aşılacak, böylelikle Searle'ün söylem edimleri theorisinin (*speech-act theory*) yolu açılacaktı.[4] Bu iki bildirim sınıfı arasındaki ilk karşıtlık, gözlemsel / saptayıcı olsun edimsel olsun tüm bildirimlerde seçikleştirilebilecek hiyerarşik katmanlarla ilgili daha kökten bir ayrım kapsamına alınır. Bu katmanların farklı *edimleri* imlemeleri aşağıdaki tartışma için en yüksek dereceden önemlidir. Söylemek yapmak ise, bu, aslında söylemeyi söz konusu yapmak zorunda olduğumuz edimler çerçevesinde olur. Daha sonra geliştirilecek eylem theorisiyle ana kesişme noktası işte burada yatar: belirlenmeyi bekleyen bir tarzda, dil tam da eylem düzlemine yerleştirilir.

Hangi edimler kuşatıcı söyleme edimiyle bu şekilde içiçe örülüdür? Yalın-konuşma edimi (*locutionary act / acte locutoire*), faal-konuşma edimi (*illocutionary act / acte illocutoire*) ve fail-konuşma edimi (*perlocutionary act / acte perlocutoire*) arasındaki ana ayrımla

---

[4] J. R. Searle, *Les Actes de langage*, trad. Fr. de H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972 (John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969). Fazlasıyla genel "*langage*" ("dil" / "konuşma") terimine kıyasla "*speech*" ("söz" / "söylev") teriminin özgüllüğünü belirginleştirdiği için "*speech-act*"ı ("söz-edimi" / "konuşma-edimi") "*acte de discours*" ("söylem edimi") olarak çevirmeyi yeğliyorum. Ayrıca "*discours*" ("söylem") terimi, İngiliz dil analistlerinin "*speech act*"ı ile Fransız linguist E. Benveniste'in "*l'instance de discours*"u ("söylem ânı") arasındaki akrabalık bağını belirginleştirir.

tanışığız. Yalın-konuşma edimi bizzat yüklemleme işleminin kendisidir, yani birşey hakkında birşey söylemedir. "Edim" / "fiil" (*acte* / *act*) teriminin faal-konuşma düzeyine tahsis edilmeyip, yalın-konuşma düzeyine zaten uygulanmış olması önemsiz değildir: böylelikle, *birşeye gönderimde bulunanın bildirimler olmayıp, bu şekilde gönderimde bulunan konuşanların kendileri olduğu*; yine, bildirimlerin bir anlama sahib olmadığı veya birşeyi göstermediği, daha ziyade şunu ya da bunu söyleme maksadı taşıyanın, bir ifadeyi belli bir anlamda anlayanın konuşanlar olduğu vurgulanır. Bu şekilde, faal-konuşma edimi daha temel bir edime, yani yüklemleme edimine eklemlenir. Adının belirttiği gibi, faal-konuşma edimi (*illocutionary act* / *acte illocutoire*), konuşanın konuşmada *yaptığı* şeyden oluşur. Bu yapma, sözlendirmenin (*énonciation* / *utterance*) bir gözlemsel-saptama (*constatation*) / bir bildirim (*statement*), bir emir, bir öğüt, bir vaad vb. "sayılma"sını sağlayan "güç"ü belirtir. Bu yüzden, faal-konuşma gücü nosyonu, tam olarak söylendikte yapmanın söylemede içerilişini edimsel bildirimlerin (*performatifs* / *performatives*) ötesine genelleştirmemize izin verir. Gözlemsel / saptayıcı bildirimlerin (*constatifs* / *constatives*) kendilerinde de bir tür yapma içerilir; bu tür yapma, çoğu kez dile getirilmeden kalır, fakat tüm vaadlerin tekrar tekrar yeniden yazılabilmesini sağlayan "söz veriyorum ki ..." formuyla kıyaslanabilir "olumluyorum ki ..." formunda bir öneki bildirimin önüne yerleştirmekle açık kılınabilir. Bu usûlde keyfî birşey yoktur. O, mantıksal semantikte tesbit edilen eşdeğerlik ölçütünü karşılar: yani "kedi paspasın üstündedir" ile "olumluyorum ki kedi paspasın üstündedir" aynı doğruluk değerine sahibdir. Fakat biri, gönderimsel hedefin boydan boya bütünüyle delinip geçildiği bir bildirimin saydamlığına sahibdir; öbürü ise, dönüşlü bir şekilde (*réflexivement* / *reflexively*) sözlendirilişine gönderen bir bildirimin geçirimsizliğini taşır. Açık edimsel bildirim öneki böylelikle tüm bildirimlerdeki faal-konuşma gücünün linguistik ifadesi için model hâline gelir.

İmdi, "ben" bu tür öneklerde ifadeye sokulur. Dahası, önekin "ben"inde, bildirimin tam anlamına katkıda bulunduğu açığa çıkan karmaşık bir karşılıklı-konuşma konumu buluruz. Birinci şahısta *konuşanın* karşısında, onun hitabettiği ikinci şahısta bir *muhatab* / *dinleyen* (*interlocuteur* / *listener*) bulunur —bu olgu karşılıklı-konuşma konumuna aittir. Bu yüzden, karşıya-konuşma (*allocution*)

olmaksızın ve içerim gereği, karşı-konuşmacı (*allocutaire*) veya iletinin yönlendirildiği alımlayıcı birisi bulunmaksızın faal-konuşma olmaz. Dolayısıyla, bildirimin anlamında yansıtılan sözlendirme dolaysız bir şekilde iki-kutublu bir fenomendir: o, konuşan bir "ben"i ve onun hitabettiği bir "sen"i eşzamanlı olarak içerir. "Olumluyorum ki ..." formu "sana bildiriyorum ki ..." formuna eşittir; "söz veriyorum ki ..." formu da "sana söz veriyorum ki ..." formuna eşittir. Kısaca, sözlendirme (*énonciation / utterance*) karşılıklı-konuşmaya (*interlocution*) eşittir. Bu yolda, aşağıdaki çalışmalarda daha zengin boyutlara bürünmeyi sürdürecek bir tema şekillenmeye başlıyor, o da şu: konuşanın veya failin kendiliği yönünde atılan her adım karşılığında, muhatabın başkalığı yönünde atılan benzer bir adım bulunur. Şimdiki çalışmamızın ulaştığı aşamada, bu karşılıklı-bağlaşıklık, iki anlatı programı arasındaki polemik yüzleşmenin karşılıklı-konuşmanın yüreğine sokacağı dramatik karaktere henüz bürünmez. Söylem edimleri theorisi, bu bakımdan bize, son derece çeşitlilik gösteren kişiler-arası değiştokuşların dialogik iskeletinden fazlasını vermez.

Söylem edimleri theorisi H. Paul Grice'ın[5] önerdiği sözlendirme theorisiyle tamamlanırsa, sözlendirme düzlemini terketmeksizin bu karşıya-konuşma ilişkisini tamamlayacak ek bir öge getirilebilir; Grice'ın theorisine göre, her sözlendirme (*énonciation / designation*) bir imleme / / kasdetme (*signifier / meaning*) niyetinden oluşur ve bu niyetin hedefinde, karşılıklı-konuşanın (*interlocuteur / interlocutor*) kendi yönünden imlenenin / kasdedilenin ne olduğuna yönelik olarak ilk niyeti tanıma niyetine sahib olduğu beklentisi içerilir. Bu şekilde yorumlandığında karşılıklı-konuşmanın, birbirini karşılıklı olarak hedefleyen bir niyetlilikler değiştokuşu olduğu açığa vurulur. Bu niyetler döngüselliği, sözlendirmenin dönüşlülüğünün (*réflexivité / reflexivity*) ve niyetli değiştokuşun dialogik yapısında içerilen başkalığın aynı düzleme yerleştirilmesini gerektirir.

---

[5] H. Paul Grice, "Meaning", *Philosophical Review*, vol. LXVI, 1957, 377-388; "Utterer's Meaning and Intentions", *Philosophical Review*, vol. LXXVIII, 1969, 147-177; "Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, Word-Meaning", J. R. Searle (ed.) *The Philosophy of Language* içinde, Oxford, Oxford University Press, 1977, 54-70. Bu üç makale günümüzde yeniden basılmıştır: Paul Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), sırasıyla 213-223, 86-116, 117-137.

Anahatlarıyla söylendikte, söylem edimleri theorisinin "kendi"yi belirleme yönünde ortaya koyduğu katkı bu şekildedir. Şimdi sorun, sözlendirme theorisi tarafından bu şekilde ortaya serilen öznenin doğasına ilişkin belli bazı kritik değiniler yardımıyla gönderim theorisi ile dönüşlü (*réflexive / reflexive*) sözlendirme theorisi arasındaki beklenen yüzleştirmeyi hazırlamaktır.

2. SÖZLENDİRMENİN ÖZNESİ

Şimdi sözlendirme ile onun sözlendireni arasındaki bağıntıyı kritik bir bakışla dikkatle gözden geçireceğiz.

İlk bakışta, bu bağıntı herhangi bir probleme yol açmaz gibi görünür. Récanati'nin formulünü yineleyecek olursak, sözlendirme olgusunun bildirimde geri-yansıtımı (*réflexion / reflection*) bildirimin anlamını boydan boya delip geçen gönderimsel hedefin yüreğine belli bir geçirimsizlik getiriyorsa da, söylem edimi ile bu edimin kaynağı arasındaki —sözlendirmeye içsel— bağıntı ilk elde kendinde geçirimsiz görünmez; geçirimsizin geçirimsizini kuranın sözlendirmenin öznesi olduğunu varsaymanın hiçbir sebebi yoktur.

Sözlendirenin sözlendirmede içerilişi açık edimsel bildirimler (*performatifs / performatives*) için geliştirilmiş formulün —"savlıyorum ki ...", "emrediyorum ki ...", "söz veriyorum ki ..."— tüm faal-konuşma edimlerine (*actes illocutoires / illocutionary acts*) eklemlenme imkânınca belirsiz-anlamlı olmayan bir şekilde apaçık ortaya serilmiyor mu? "Ben"in belirtilişi tam da bu önekte değil mi ve "ben"in sözlendirmenin bütününde kendi mevcudoluşuna tanıklık edişi bu önek sayesinde değil mi?[6]

Buna ek olarak, kaplamsal bildirimlerin içlemsel önekinde öznenin bu zikredilişi sayesinde, az önce özetlediğimiz söylem edimleri theorisini ve daha önce bireyselleştirme işlemleri başlığı altında, bu itibarla da bir gönderim semantiği perspektivinden sözünü ettiğimiz *belirteçler* theorisini, iki kısmî bütün olarak, pragmatik çatısı altında eşgüdüme sokulmuş bir hâlde biraraya toparlamak mümkün hâle

[6] "Ben" ile onu içeren sözlendirme arasındaki bağlantının, kişinin varlığına psişik yüklemler yükleme bağıntısıyla ilgili tartışmada kısaca değindiğimiz çok daha kapsamlı tanıklık problematiğine ait olup olmadığını bilmek bir problemdir. Sorun, aşağıdaki çalışmalarda gitgide inceltilip daha dakikleştirilmiş hâle gelecektir.

gelir. Bu biraraya toparlamanın tarafların her ikisi için de hayırlı olduğu açıkça görülür. Bir yandan, söylem edimleri analizi, sözlendireni sözlendirmeye adeta kenetlemek için zorunlu olan tamamlayıcıyı belirteçlerin gördüğü işlevde bulur. Öbür yandansa, belirteçler (örn. "ben", "bu", "burası", "şimdi"), ilk çalışmada serimlenen bireyselleştirme işlemcilerinin öteki iki kategorisinden, yani semantikle ilgili özel isimlerden ve belgili betimlemelerden ayırılmış ve fakat pragmatiğin çekim alanı içerisinde muhafaza edilmiş olur.

Ayrıca, aynı zamanda birarada alınan belirteçler bireyselleştirme işlemcileri grubundan ayırıldığı için, sözlendirmenin dönüşlü / yansıtımlı bağıntısı dışında düşünüldüğünde ayrıcalıklı hiçbir konumu olmayan "ben" belirteçler arasında birinci sıraya yükseltilir. Sözlendirme edimiyle bağıntılanmış "ben" belirteçler arasında en başa geçirilmiş hâle gelir; o, "ben" sözcüğünü taşıyan, bunun sonucu olarak da muhatabın "sen"ini beraberinde getiren her sözlendirmede kendisini imleyen birini belirtir. Öteki belirteçler —yani işaret terimleri ("bu", "burası", "şimdi")— sözlendirmenin öznesi etrafında bir araya toparlanırlar: "bu", sözlendirenin hemen yakınında duran her nesneyi belirtir; "burası", tam da sözlendirenin durduğu yerdir; "şimdi", sözlendirenin yaptığı sözlendirmeyle zamandaş herhangi bir olayı imler.

Belirteçler sisteminin en önemli noktası hâline gelmekle, "ben", bir sınıf içerisine yerleştirilebilir, karakterize edilebilir veya betimlenebilir her şeyle bağıntılı tüm sıradışılığı içinde açığa vurulur. "Ben", bir özdeşleyici gönderimin gönderilenini o denli az imler ki, onun tanımı olarak görünen şey —yani "konuşurken kendisini imleyen herhangi bir kişi"— "ben" sözcüğünün olumlarına (*occurences*) ikame edilmeye (*substitution*) izin vermez. Gönderimsel bakış noktasından bakıldığında, "ben mutluyum" ile "konuşurken kendisini imleyen kişi mutludur" arasında hiçbir eşdeğerlik yoktur. Bu ikame (*substitution*) ölçütünü karşılama başarısızlığı burada belirleyicidir; ifadenin, gönderim yoluyla özdeşlenebilir şeyler düzenine ait olmadığına tanıklık eder. Dolayısıyla, bir yanda "ben"in işlevi olan belirtme işlevi ile öbür yanda birinci çalışmadaki anlamda gönderilen arasındaki mantıksal yarık derindir.[7]

---

[7] Bu yarığa, "*betimleme*" ile "*gösterme*" arasında Wittgenstein'dan bu yana iyi bilinen bir ayrım karşılık gelir. "Ben" belirtilebilir veya gösterilebilir,

Söylem edimleri theorisini pekiştiren, belirteçlerin işlevinin tekil doğası, pragmatiğin söylemde öznenin koyuluşuyla ilgili kazanımların gözden geçirilişini kendisiyle sonuçlandıracağımız belirleyici bir özellik tarafından doğrulanır. Bu özellik, özneye şimdiki yaklaşımın *autonomi*sini önceki özdeşleyici gönderim yoluyla yaklaşımla bağıntılı olarak mühürleyip sabitler. Bu iki yaklaşım arasındaki yarılmışlık, onların *şahıs zamirlerini* karşıt tarzlarda ele alışlarında gözalıcı bir tarzda belirir. Gönderimsel yaklaşımda ayrıcalıklı olan üçüncü şahıs iken —veya en azından üçüncü şahsın belli bir formu, yani "o", "birisi", "herbiri", "biri" iken—, söylem edimleri theorisiyle bağlantılı belirteçler theorisi yalnızca birinci ve ikinci şahısları ayrıcalıklı kılmakla kalmaz, fakat üçüncü şahsı açıkça dışlar. Bu, Benveniste'in üçüncü şahsa okuduğu lâneti akla getirir.[8] Ona göre, yalnızca birinci ve ikinci şahıs gramatik bakımdan bu adı almaya lâyıktır, üçüncü şahıs ise şahıs bile değildir, şahıs-olmayandır. Bu dışlama lehine öne sürülebilecek argümanlar tek bir argümana sığdırılabilir: bir karşılıklı-konuşma konumunu belirlemek için "ben" ve "sen" yeterlidir. Üçüncü şahıs, birisinin hakkında konuşmakta olduğu herhangi bir şey olabilir —eşya, hayvan, insan: "o" zamirinin birbirine benzemez çok farklı kullanımları ("o akıyor", "o zorunludur", "o oradadır" vb.), keza üçüncü şahıs ifadelerinin çokçeşitliliği ("biri", "herbiri", "şu" vb.) bunu doğrular. Üçüncü şahıs gramatik bakımdan böylesine istikrarsız ise, bunun nedeni, üçüncü şahsın, en azından söylem ânını temel birimi olarak alan bir dil analizinde, cümle içinde ifade edildiği şekliyle şahıs olarak mevcud olmamasıdır. Birinci ve ikinci şahsı sözlendirme olayına bağlamak için, üçüncü şahsı pragmatik alanından dışlamaktan daha iyi bir yol yoktur; pragmatik alanında üçüncü şahıstan yalnızca başka şeyler arasında birşey olarak söz edilir.

---

kendisine gönderimde bulunulamaz veya betimlenemez. Daha sonra buradan hareketle bazı sonuçlar çıkarsayacağız.

[8] Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966 (*Problems in General Linguistics*, trans. Mary Elizabeth Meek, Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1977); "Le langage et l'expérience humaine", *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, coll. "Diogéne", 1966, *Problèmes de linguistique générale II* içinde yeniden basıldı, Paris, Galimard, 1974.

Bunu söyledikte, sözlendirme ile "ben-sen" belirteçleri, bunun ardından da "bu", "burası", "şimdi" gibi işaret terimleri arasındaki andlaşma sözlendirme theorisi ile sözlendirmenin öznesi theorisi arasındaki tüm uyuşmazlığı imkânsızlaştırır mı?

Bununla birlikte, daha önce yapılan farkedilememiş olabilecek iki ya da üç değininin bizi uyarmış olması gerekir: bunlardan ilki söylem edimleri theorisinin ana terimiyle ilgilidir: yapan eden, yani fail (*agent*) değil, tam da *edim*, yani fiil (*acte / act*); ve "edim"de de, faal-konuşma gücü, yani Gilles-Gaston Granger'nin verdiği tanıma göre "iletilere belirli özgül bildirişim işlevleri vermemize veya onların kullanımının koşullarını özgülleştirip belirlememize olanak tanıyan şey."[9] Dolayısıyla Granger'nin basiretli ifadesine göre "faal-konuşma ögesi" söylemin kaynağını açıkça anmaksızın tanımlanabilir ve ayrıntılı bir tipolojiye teslim edilebilir. Bu eksiltme bedelinin ödenmesiyle, bildirişimin *transcendental* koşulları psikolojik içerimlerden bütünüyle soyulabilir ve "söz"ün (*parole / speech*) değil, "dil"in (*langue / language*) düzenlemeleri olarak sabitlenebilir. Fakat hâlâ daha bir *ego*'nun hesaba katılması zorunluysa, bu psikolojiden-arındırma nereye kadar vardırılabilir?

Vurgulanmadan bırakılmış ikinci bir değini şaşkınlığımızı arttırır: şimdiye dek söz konusu olan dönüşlülük / yansıtımlılık (*réflexivité / reflexivity*), kararlı bir şekilde, sözlendirmenin öznesine değil, bizzat sözlendirmenin kendisine atfedildi: "Bir bildirimin anlamında," diye yazar Récanati, "onun sözlendirilişi olgusu yansıtılır" (*La Transparence et l'Énonciation*, 7). Bu bildirim, dönüşlülüğü / yansıtımlılığı bir olgu olarak, yani dünya içinde meydana getirilen bir olay olarak düşünülen sözlendirmeyle bağıntıladığı ölçüde, bizi şaşırtmalıdır. Evvelce bir edim [yani fiil] (*acte / act*) diye adlandırdığımız şey bir olgu (*fait / fact*) hâline geldi, yani ortak uzam ve kamusal zaman içinde yer alan bir olay hâline geldi —kısaca, bildirici ve savlayıcı bildirimlerin gönderimli bir tarzda hedeflediği olgularla ve şey durumlarıyla aynı dünya içinde olup biten bir olgu oldu.

Son olarak, daha önce sözünü ettiğimiz gibi tam da göstergenin geçirimsizliğini belirten, göstergenin de bir şey statüsünde oluşu, sözlendirme olgusunun bildirimin anlamında yansıtılışı tarafından ön plana çıkartılır. Récanati'nin sözleri bu bakımdan şüpheye yer bı-

---

[9] G. G. Granger, *Langages et Épistemologie*, Paris, Klincksieck, 1979, 170.

rakmaz: "bir bildirim, sözlendirilişi sayesinde birşeydir" (*ibid.* 26); ve yine: "Sözlendirme (...) bir varolan olarak koyulur..." (*ibid.* 27). Nihayetinde, dönüşlülüğün / yansıtımlılığın (*réflexivité / reflexivity*) "kendinin-bilinci"ndeki güçlü anlamında bir "kendi"yle içten sımsıkı bağlı olmadığı söylenmek durumundadır. "Bir bildirimin anlamında, onun sözlendirilişi olgusu yansıtılır" formulü içerisinde, "yansıtılır" (*se réfléchit / is reflected*) ifadesinin yerine "yansılanır" (*se reflète / is mirrored*) ifadesi pekâlâ geçirilebilir. Burada karşılaştığımız paradoks, kendiliksiz (*ipséité / selfhood*) bir yansıtımlılık paradoksudur: "kendisi" (*soi-même / oneself*) olmayan bir "kendi" (*se / self*); veya başka deyişle, sözlendirme olgusunun karakteristiği olan dönüşlülük / yansıtımlılık, bildirimi "geçirimsiz" kılan *olgusallığa* geri yollandığı ölçüde, tersine çevrilmiş bir gönderimi, bir geriye-gönderimi (*rétro-référence / retroreference*) andırır. Aynı darbede, daha önce sözü edilen belirtme veya gösterme ile betimleme arasındaki karşıtlık, gönderim çerçevesinde herhangi bir karakterizasyona düşman bir yansıtımlılık ile dil-dışı (*extra-linguistique / extralinguistic*) olgu hedefi arasında karşıtlık oluşturmak yerine, sadece *sui*-gönderimi [*kendine*-gönderimi] *ad extra** gönderimle karşıtlaştırır. Fakat dönüşlülük / yansıtımlılık (*réflexivité / reflexivity*) ile *sui*-gönderim [*kendine*-gönderim] eşdeğer nosyonlar mıdır? Bildirime birbirine karşıt yönde hareket eden iki gönderim —gösterilen şey yönüne işaret eden bir gönderim ve gösteren şey yönüne işaret eden bir başka gönderim— atfedildiğinde, "ben" *ben* olmak bakımından görünürden kaybolup gitmez mi? Bu kayma, aslında Kadîmlerden devralınan gösterge tanımında içerilmişti: bir başka şeyi temsil eden bir şey. İmdi, bir edim nasıl olur da sadece bir şey olabilir? Daha önemlisi, gönderen ve gösteren özne nasıl olur da bir özne olarak kaldığı hâlde bir şey olarak imlenebilir? Sözlendirme theorisinin en kıymetli kazanımlarından ikisini gözden kaybetmedik mi? Yani şunları:

1. Gönderen, ne bildirimlerdir ne de hattâ sözlendirmelerdir, daha önce hatırlatıldığı gibi, bir karşılıklı-konuşma konumu içerisinde deneyimlerini değiştokuş etmek için bildirimin anlam ve gönderim kaynaklarını kullanan konuşan öznelerdir.

---

* *ad extra*: dışa[rıya]-dönük —*çn.*

2. Karşılıklı-konuşma konumu, ancak sözlendirmenin sahibleri edim hâlinde söylem yoluyla ve etten kemikten sözlendirenlerle, *onların* dünya deneyimiyle, *onların* dünyaya yönelik yekdiğeriyle yer değiştiremez perspektiviyle sahneye çıkarıldıkları ölçüde bir olay değerine sahib olur.

Pragmatiğin ana vurguyu sözlendirmenin olgusallığı üzerine koyan bir *sui*-gönderime [*kendine*-gönderime] doğru sürüklenişi ancak şu koşulla engellenebilir: bir olgu olarak, dünya içinde olup biten bir olay olarak, *ad extra* gönderimde bulunduğumuz şeylerin ait olduğuyla tam da bu aynı dünya içinde olup biten bir olay olarak alınan sözlendirme edimini değil sadece, kendi sıfatıyla sözlendirmenin öznesinin statüsünü sorgular sorgulamaz pragmatiğin tosladığı birtakım paradoksları, hattâ açmazları bir ân durup da dikkate almayı istiyorsak. Bu paradokslarla ve açmazlarla hesablaşmak, *özdeşleme / kimliklendirme* (*identification*) problematiğini açan "*kim?*" —kim konuşuyor?— sorusuyla aynı çizgiye yerleşmektir.

İlk paradoks şöyledir: "ben" ifadesi tuhaf bir belirsiz-anlamlılıkla yüklüdür: Husserl bu bakımdan zorunlu olarak belirsiz-anlamlı bir ifadeden söz etti. Bir yandan, dil sistemine ait bir şahıs zamiri olarak "ben" şahıs zamirleri paradigmasının bir üyesidir. Bu sıfatla, o, farklı kullanımlarının tümünde aynı anlamı koruyan genel cins düzeyinden (*générique / generic*) ifadelerin tersine, herbir örnekte herbir yeni kullanım için farklı bir şahsı imleyen boş bir terimdir; bu ilk anlamda "ben", konuşurken kendisini imleyen ve bu sözcüğü üstlenirken, Benveniste'in şık ifadesine göre bir bütün olarak dilin yükünü omuzlayan herhangi birine uygulanır. Bu türden boş bir terim olarak "ben" "gezingeç" (*voyageur*) bir terimdir; kendisi bakımından birçok bilkuvve sözlendiricinin birbirine ikame edilebilir olduğu bir konumdur. Sözlendirme ediminin faal-konuşma gücünü *hic et nunc*[*] üstlenen tek bir fiilî faal sözlendirene bu boş terimi yüklemek maksadıyla, işaret terimleri dizisi dâhil benzer terimlerin tümüne atfedilmiş İngiliz dilindeki "*shifter*" ["kaydırgaç" —*çn.*] terimi işte buradan çıkar —bu terimin Fransız dilinde kullanılan karşılığı olarak "*embrayeur*" kötü bir çeviridir, zira bu mekanik metaforda tam da vites değiştirme (*changement d'embrayage*) fenomeni görmezden gelinemez. Öte yandan, aynı darbede, "ben" ifadesinin bir anlamından başka bir

[*] *hic et nunc*: burada ve şimdi —*çn.*

anlamına geçmiş olduk. Artık "gezingeç" (*voyageur*) terimindeki, *shifter* ["kaydırgaç"] terimindeki *ikame-edilebilir* (*substituable*) yönü değil, fakat bunun tersine konuşmanın ürünü olan *sabitlenmeyi* vurguluyoruz. "Ben"i zamirler tablosuna ait kılan paradigmatik bakış noktasından, "ben"in herbir durumda başka herhangi birini dışlayan yalnızca tek bir kişiyi, burada ve şimdi konuşuyor olan birini imlediği sentagmatik bakış noktasına geçtik. İkame-edilebilir olmayan (*non substituable*) bir konuma, dünyaya açılan biricik bir perspektiv merkezine bu geri-yollanmayı G. G. Granger ile birlikte *demirlenme* (*ancrage* / *anchoring*) diye adlandıralım.[10] Paradoks, tam tamına, *shifter*'daki ["kaydırgaç"] ikame-edilebilir karakter ile demirlenme fenomeninin ikame-edilebilir olmayan karakteri arasındaki apaçık çelişkiden oluşur.

Pragmatiğin dışına çıkmaksızın bu ilk paradoksun bir açıklaması kesinlikle verilebilir; bununla birlikte, önerilen çözüm, güçlüğü daha yüksek bir düzeyde el değmemiş kalacak şekilde erteler. Söz konusu açıklama, Peirce'ın *type* [tip] ile *token* [numune, örnek] (*type* ile *échantillon*) arasında yaptığı ayrıma dayanır[11]; yalnızca belirtkeler (*les index* / *indices*) hakkında geçerli olduğu ölçüde bu ayrımı cins ile tikel arasındaki ayrımla karıştırmamaya özen göstermek zorundayız. Tip "herbir kez" düzeninde, örnek ise söylem ânının fiilî düzleminde "tek bir kez" düzenindedir. Tipin, tam da kendi nosyonunda, konuşan öznenin gördüğü işi görebilecek adaylar arasında mecburî bir seçimi içerdiğini dikkate almak istersek, bu ikisi arasındaki tüm çelişki ortadan kalkar.[12] Bu mecburî seçimden ötürü, *shifter* ["kaydırgaç"], "ben"in münhasıran tek bir fiilî konuşmacıya yüklenmesini düzenleyen "herbir kez"den destek alan —"herbir kez"in tüm

---

[10] G. G. Granger, *ibid.*, 174-175. Sözlendirmenin öznesiyle ilgili paradokslara ilişkin açıklamam bu esere çok şey borçludur.

[11] Karş. Charles S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Charles Hartshorne & Paul Weis (Cambridge: Harvard University Press, 1931-35), IV, 537, akt. F. Récanati, *La Transparence et L'Énonciation*, *op. cit.*, 724; aynı zamanda karş. C. S. Peirce, *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par G. Deledalle, Paris, Éd. du Seuil, coll. "L'ordre philosophique", 1978, 190.

[12] *Shifter*'ın ["kaydırgaç"] karakteristiği olan sözlendirenin ikame-edilebilirliğinden (*substituabilité*) farklı olarak, Granger şunu gözlemler: "herbir iletinin geri-yollanma noktasının sabitlenmesi, bildirişimi düzenleyen mecburî bir seçimi oluşturur" (*Langages et épistémologie*, *op. cit.*, 174).

"kezler"iyle bağıntılı— bir dağıtım işlevi görür. O hâlde, artık paradoksa düşmeksizin şu söylenebilir: örnek sıfatında "ben"in fiilî demirlenişi, belirtkenin (*index*) kuruluşunun genel cins düzeyinden olmayan ve dağıtıcı anlamında, tip sıfatıyla "ben"in ikame-edilebilir karakteriyle karşılıklı-bağlaşıktır. Burada Husserl ile rastlaşıyoruz: "ben"in ikiye-yorulabilirliği, zorunlu olarak *duruma-bağlı* (*occasionnelle / occasional*) bir belirtimin ikiye-yorulabilirliğidir. Durumabağlı (*occasionnelle / occasional*) terimi, tam tamına, tipe ait "herbir kez"i örneğin "tek bir kez"iyle bağlayıp birleştirme anlamındadır.

Yine de, tip ile örnek arasındaki ayrım "ben"le ilgili her paradoksu ortadan kaldırır mı? Bu ayrımın, *sui*-gönderim [*kendine*-gönderim] anlamında, yani dünya içinde olup biten uzay-zamansal bir olayın olgusallığına geri-yollanma anlamında bir dönüşlülük / yansıtımlılık (*réflexivité / reflexivity*) yorumuyla mükemmelen bağdaştırılabilir olduğunu düşünürsek, bu kuşkulu hâle gelir. Dünyevî bir olgu olarak anlaşılan sözlendirme edimi hakkında, onun yalnızca tek bir kez olduğu ve sözlendirmenin üretildiği ân dışında hiçbir varoluşu bulunmadığı söylenebilir. O hâlde, aynı göstergenin farklı olumlarından söz ediyoruz, öyle ki bu olumlar, aynı tipi örneklendirmekle birlikte, yalnızca uzay-zamansal konumları bakımından sayısal olarak farklılaşırlar. Gelgelelim söz konusu gösterge bir olgu olarak alınan sözlendirme edimidir. Bu durumda "ben" dolaylı bir şekilde hedeflenir, yani "olumluyorum ki ...", "emrediyorum ki ...", "söz veriyorum ki ..." formunda açık bir edimsel bildirim damgasını iç yanında taşıyan bir ifade olarak hedeflenir.

Tip ile örnek arasındaki ayrımın sözlendirenden ziyade öncelikle sözlendirmeyle ilgili oluşu, şu *token-reflexives* [örnekleyici-dönüşlü-ifadeler] diye adlandırılan ifadelerin son derece teknik analizlerince doğrulanır. Bu ifadeler, kesinlikle, söylem edimleri theorisi içinde savunulabilir sözlendirmelerdir, fakat onların kamusal bir uzay ve zaman içinde, kısaca dünya içinde olup biten bir olguya geri yollandıkları pekâlâ söylenebilir.[13] Bu şekilde, ancak söylemin öznesini

[13] Karş. Récanati, *La Transparence et L'Énonciation*, *op. cit.*, 153-171 (chap. VIII, "La token-réflexivité"). Orada Récanati şöyle yazar: "... Birisinin bu cümleyi [su 100°C'de kaynar] sözlendirmesi, birisinin bunu söylemesi olgusu, tüm olaylar gibi, belli bir zamanda ve belli bir yerde olup biten bir olaydır: bu uzay-zamansal olarak belirlenmiş olay 'söyleme' veya 'sözlendirme'dir. Birşey söyleme olgusu, tıpkı bacağını kırma olgusu, bir ziynet

kendisi adına tematize ettiğimizde doğan paradokstan kaçınılır. Ama yine de, tek bir konuşmacı ile onun sözlendirmelerinin çokçeşitliliği arasındaki bağıntının sıradışılığı bir kez karşımıza çıktığı ândan itibaren, bu paradoks uzun bir süre gizli kalamaz. Eğer bunların herbiri dünyadaki şeylerin akışı içinde yerini alabilecek farklı bir olay oluşturuyorsa, bu çokçeşitli olaylara ortak olan öznenin kendisi bir olay mıdır?[14] Husserl'in *cogito cogitatum*'un [*düşünülen düşünüyorum*'un] *ego*'sunu seçik bir şekilde tematize etme yönündeki tereddütlerini hatırlıyoruz. Tek bir konuşmacının söylem edimlerinin çokçeşitliliğiyle bağıntısını formule eden türden ışımayı veya taşmayı karakterize eden, *Ichstrahl*, yani "ben-ışını" gibi ya da *Ichpol* ["ben-kutbu"], yani "edimlerin özdeş kutbu olarak ben" gibi metaforik ifadelere ilişmiş bulunan güçlükleri de unutmuş değiliz.

İşte burada paradoks bir açmaza dönüşür. Artık tip-örnek bağıntısının, "gezingeç" (*voyageur* / *shifter* ["kaydırgaç"]) "ben" ile demirlenmiş "ben" arasındaki bağıntıdan daha fazla bir yardımı olmaz. Sorun, tam da örnek "ben"in demirlenmesi nosyonudur. Dünyaya açılan *tekil bir perspektiv* noktası idesine gerçekte ne anlam vermek durumundayız? Burada önümüzü kesen açmaz, Wittgenstein'ın *Tractatus*'tan *Investigations*'a ve *Blue Notebook*'a dek sürekli kendisine geri döndüğü açmazdır. Bunu demirlenme açmazı diye adlandıracağım. Dünyaya açılan ayrıcalıklı perspektiv noktası —ki herbir konuşan özne böyle bir noktadır—, dünyanın sınırıdır, yoksa içindekilerden biri değil.[15] Ama yine de, muammalı hâle gelen belli bir

---

alma olgusu, doğma ya da ölme olgusu gibi, bir olaydır. 'Söyleme olgusu' ifadesi, bir olgu olduğu kadarıyla, sözlendirmenin olayımsı karakterini vurgular: bir olgu, herşeyden önce, 'bir yeri olan', 'olup biten' birşeydir veya İngiliz dilindeki bir ifadeyi kullanırsak '*est le cas*' ('*is the case*') ['vuku bulan' / 'vaki olan' —*çn.*] birşeydir" (*ibid.*, 153).

[14] Kendilik soruşturmasında olayın statüsü sorunu, bu çalışmanın akışı içerisinde, özellikle Donald Davidson'ın eylemle ilgili iddialarının (üçüncü çalışma) ve Derek Parfit'in kişisel özdeşlik / kimlikle ilgili iddialarının (altıncı çalışma) tartışılması sırasında pek çok kez yeniden önümüze gelecek.

[15] Granger bunu iyi ifade eder: "sözlendirmeye geri-yollanma, has bir şekilde semantik geri-yollanmalarla aynı düzenden değildir. O hâlde, sözlendirme, hakkında konuşulan dünya *içinde* konumlanmaz; bu dünyanın gönderim sınırı olarak alınır" (*Langages et épistémologie*, *op. cit.*, 174). Bu alıntının sonundaki kısıtlayıcı önerme, tam anlamını, ancak daha sonra, dönüşlülüğü /

tarzda, sözlendirmenin *ego*'su, kendinden-apaçık gibi görünmenin ardından, söylemi taşıyan birine özel bir isim yüklemenin tanıklık ettiği gibi, *dünya içinde* görünür. İşte ben, şöyle şöyle biri, ben P. R., dünyanın sınırıyım ve değilim. Bu bakımdan, *Blue Notebook*'tan alınan şu metin açmazı ayağa diker: "('anlıyorum'daki) *ben*'le şunu kasdetmiyorum: Ludwig Wittgenstein, buna karşın başka birisine hitabederken şöyle diyebilirdim: 'şimdi gerçekten anlıyor olan L. W.'dir, ne var ki söylemek istediğim bu değildir."[16] Dünya-sınırı olarak "ben" ile varoluşuna kamu kayıtlarının tanıklık ettiği gerçek bir kişiyi imleyen özel isim arasında çakışma olmayışı, konuşan özneye ilişkin nihaî açmazı açığa vurur. Bu açmaz, pragmatiğin bir uyarlamasında gizli kaldı; bu uyarlamada, dönüşlü / yansıtımlı geri-yollanmanın hedefinde, sözlendirmenin *ego*'sundan çok dünya içinde bir olay olarak alınan sözlendirme *olgusu* vardı. Dönüşlülük / yansıtımlılık, o hâlde, görünürde herhangi bir güçlük barındırmaksızın, incelikli türden bir gönderime, sözlendirme olan dünya-olayına gönderime özümsenebilirdi. Bu durumda, sözlendirme, hakkında konuştuğumuz dünya içindeki şeylerle bir hizadaydı. Vurgu sözlendirme olgusundaki edimin [fiilin] ve bu edimdeki [fiildeki] "ben-sen"in üzerine koyulduğu ândan itibaren bu özümsenme artık mümkün değildir, en azından demirlenme açmazını dikkate almaksızın mümkün değildir.

---

yansıtımlılığı ve gönderimselliği biraraya kenetlemeye giriştiğimiz zaman bulacaktır.

[16] Bu metin Granger tarafından alıntılanır (*ibid.*, 175). Granger aynı zamanda şu pasajı da aktarır: " Ben *L. W.* olsam bile '*ben*' sözcüğü '*L. W.*' ile aynı anlama gelmez, 'şimdi konuşuyor olan kişi' ifadesiyle de aynı anlama gelmez. Fakat bu şu demek değildir: '*L. W.*' ve '*ben*' farklı kişilerdir (şeylerdir). Tüm bunlar, bu sözcüklerin dilimizdeki farklı araçlar oldukları anlamına gelir" (*ibid.*) [Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, New York: Harper and Row, 1958, 67]. Granger'nin çevirilerini Guy Durand'ınkilerle karşılaştırdık (Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Galimard, 1965, repris en coll. "Tel", Paris, Gallimard, 1988, 145, 147). Bu açmazda, Granger, özü itibarıyla, bildirişim imkânının koşullarının empirik-olmayan karakterinin doğrulanışını görür: "Bu görüş benimsenirse, bir perspektiv merkezinin ayrıcalıklı konumu olarak alınan *demirlenme* fenomeni, aslında bir deneyimle ilgili tam bildirişimin empirik-olmayan bir koşulunu formule eder" (*Langages et épistémologie*, 175).

3. DİL FELSEFESİNİN İKİ YOLUNUN KAVUŞMASI

Bu açmazı açmak için, kanâatime göre, dil felsefesinin iki yolunu, yani özdeşleyici gönderim yolunu ve sözlendirmenin dönüşlülüğü / yansıtımlılığı yolunu birbirine yakınlaştırıp kavuşturmak zorunludur. Hatırladığımız gibi, birinci yolun sonunda, kişi başka herhangi birşeye indirgenemez temel bir tikel olarak görünüyordu: o, hakkında konuşulan ve kendisine fizik ve psişik yüklemler yüklenen biriydi. İkinci yolun sonunda ise, özne, bir şahıs-olmayan hâline gelmiş üçüncü şahsı dışlayan bir şekilde, konuşmakta olan birinden ve bu ilkinin kendisine konuşmakta olduğu birinden oluşan çift olarak göründü. Bu iki yaklaşımın birbirine yaklaştırılıp kavuşturulması, herbirinin kendi tasarısını gerçekleştirmesine olanak tanıyan karşılıklı borçlanmalarla sağlanır. Hatırlıyoruz ki, özdeşleyici gönderim theorisine göre üçüncü şahıs kendisinin tam olarak şahıs olma anlamını ancak şu koşulla kazanır: alıntı işaretleri içine yerleştirilmiş bir aktarım tarzında birinci şahıstan üçüncü şahsa aktarılmış kendini-imleme yeterliğinin, psişik yüklemlerin yüklenişine Kant'ın ifadesini ödünç alırsak "eşlik etmesi" koşuluyla. Öteki, üçüncü şahıs içinden şöyle der: "olumluyorum ki ...". Ancak "olumluyorum ki ..."nin "ben"i bir eylem fiiline önek olmaktan çıkartılır da, bir kişi olarak, yani hakkında konuşulan şeylerin tümü arasında yer alan temel bir tikel olarak kendisi adına koyulursa, demirlenme fenomeni artık anlaşılır hâle gelir. "Sana" konuşmakta olan "ben" ile hakkında konuşulan "o" arasındaki bu özümsetiliş, "o"na kendini-imleme yetisi yüklenmesine zıd bir yönde işler. Benzeştirme burada eşsiz bir nesnelleştirme tipinden oluşur, yani sözlendirmenin öznesi olan "ben" ile indirgenemez temel tikel olan kişi arasındaki özümsetilişten oluşur. Tutarlılığını daha önce sorguladığımız *sui*-gönderim [*kendine*-gönderim] nosyonu, aslında, dönüşlülük / yansıtımlılık ile özdeşleyici gönderim arasındaki buluşmadan kaynaklanan karma bir yapıdır.

Dönüşlü / yansıtımlı "ben"in ve gönderimde bulunulan kişinin bu karışımının keyfî bir özümsetiliş olup olmadığı, başka deyişle kesinlikle kaçınılmaz, ama temel bir düzeyde herhangi birşeyden türetilmesi imkânsız bir dil olgusundan daha fazlası olup olmadığı sorusunu sormadan önce, dil felsefesinin bu iki yolunun kesişmesinin aslında tüm belirtkelerin işleyişini yönettiğini ve son derece dakik

linguistik işlemlerden hareketle saptanabileceğini göstermek önemlidir.

İşaret terimi olarak "şimdi" bu tanıtlama için iyi bir başlangıç noktasıdır, zira dil ediminin bir olguya özümsetilişine fırsat veren şey sözlendirmenin bir olay olarak veya bir söylem ânı olarak da karakterize edilişiydi. Ayrıca, şimdi elimin altında, zamansal işaret terimleriyle ilgili olarak *Temps et Récit III* (*Zaman ve Anlatı*, üçüncü cilt) [*Time and Narrative 3*] adlı önceki kitabımdan ödünç alınmış ayrıntılı bir analiz var. Orada, "şimdi" terimiyle imlediğimiz şeyin fenomenolojik zaman deneyiminin yaşanan şimdiki zamanı ile kosmolojik deneyimin farksız "ân"ı arasındaki kavuşmadan kaynaklandığını göstermeye çalışmıştım. İmdi, bu kavuşma ayrı söylem evrenlerine ait nosyonların salt yanyana getirilişinden oluşmaz; o, fenomenolojik zamanın, modeli takvim zamanının icadı olan kosmolojik zamana kaydedilişi diye adlandırdığım şeyi sağlayan dakik işlemlere dayanır. Bu kaydedişin ürünü *tarihlenmiş şimdi*'dir. Bir tarih düşmeksizin, şimdiki zamanın tanımı tamamen dönüşlü / yansıtımlı (*réflexive* / *reflexive*) olur: şimdi olup biten şey, konuştuğum ânla zamandaş herhangi bir olay olabilir; kendisine indirgenmiş hâliyle, konuşma ânının *sui*-gönderimi [*kendine*-gönderimi] basitçe yaşanan şimdiki zamanın totolojisidir. Bizim için daima bugün olmasının nedeni işte budur. Şu soruyu sorarak bu totolojinin dışına adım atarız: Ne gün? Bu sorunun yanıtı bir tarih vermektir, yani yaşanan şimdiki zamanı takvim üzerinde sayılabilir günlerden birine karşılık getirmektir. Tarihlenmiş şimdi, işaret terimi olarak "şimdi"nin tam anlamıdır.

Aynı şey "burası" hakkında da doğrudur; "burası", cismanî / bedensel olarak konumlandığım yer olarak, "orası"ya karşıttır. Bu mutlak yer, sözlendirmenin *ego*'suyla aynı dünya-sınırı karakterini taşır. Mekânla ilgili yönlenim metaforu, söylem nesnelerinin işgal ettiği mekânda konumlanmamış perspektiv merkezinin kendisi olarak özne fikrinin bile kaynağındadır; mutlak bir şekilde söylendikte, benim olduğum / bulunduğum yer olarak "burası", kendisine göre tüm diğer yerlerin yakın ya da uzak olduğu sıfır noktasıdır. Bir anlamda, "burası" hiçbir yerdir. Ama yine de, "burası"nın bir söyleşi içinde kullanımı, asgarî bir topografik bilgi içerir; bu bilgi sayesindedir ki, kaynak noktası kosmolojik zamanın ânı kadar farksız olan bir koordinatlar sistemine göre kendi "bura"mı konumlandırabilirim. Dolayısıyla, yer de tarihle aynı tarzda işgörür, yani mutlak "burası"yı

bir nesnel koordinatlar sistemine kaydetmek suretiyle işgörür. Tarih düşme fenomenine benzer bu kaydediş sayesinde, işaret terimi olarak "burası"nın tam anlamı, *yeri-belirlenmiş burası* olur.

"Şimdi" ve "burası" işaret terimlerinden "ben-sen" belirteçlerine geri dönebiliriz. Dünya-sınırı olarak özne ile özdeşleyici gönderimin nesnesi olarak kişi arasındaki kavuşma, takvimle tarihleme ve coğrafî konum-belirleme tarafından örneklenen kaydetmeyle aynı yapıda bir sürece dayanır. Demirlenme fenomeninin bir kaydedişe özümsetilebilir oluşuna, Wittgenstein'ı böylesine meraklandıran ifade, yani "ben, L. W." ifadesi tanıklık eder. Yüklemenin öznesi olarak alınan "ben" şahıs zamiri ile temel bir tikel örneğinin imlenişi olarak özel isim arasındaki bağıntı, terimin kurumsal anlamında bir kayıt-düşme bağıntısıdır. "Ben", belli tikel bir söylem ediminin faal-konuşma gücü sayesinde, soyadlarının ve ilk adların yüklenişini yöneten töresel kurallara göre kamusal özel isimler listesine harfi harfine kaydedilir. (Bu yüzdendir ki, Fransa'da ve başka ülkelerde, soyadı akrabalık kurallarınca —evlilik kurallarınca, evlâtlık kurallarınca— empoze edilir, ama ilk ad, yasal ebeveyn tarafından, bu itibarla da o adı taşıyan kişiden başka birisi tarafından nisbeten özgürce seçilir; bu anlamda, ad koyma, bütün bütüne bir kayıt-düşme edimidir.) İfade o kadar iyi seçilmiştir ki, bizim bir doğum belgesi [nüfus cüzdanı, hüviyet, kimlik belgesi] dediğimiz şey üç-katmanlı bir kayıt içerir: az önce sözünü ettiğimiz ad koyma kurallarına uyan bir özel isim, takvime dayalı tarihlendirme kurallarına uyan bir tarih, kamusal mekân içinde yer-belirleme kurallarına uyan bir doğum yeri, kamusal kütüklerde kayda geçirilmiş bütün. Bu şekilde kayda geçirilmiş olan "ben", terimin has anlamında tescil edilir. Bu tescilin ürünü, "...'li ... doğumlu, falanca filanca, ben" bildiriminde bulunan biridir. Bu şekilde, "ben" ve "P. R." aynı kişi anlamına gelir. Dolayısıyla, kişinin (özdeşleyici gönderimin nesnesinin) ve öznenin (sözlendirmenin kaynağının) aynı anlama sahib olması keyfî değildir; özel bir sözlendirme edimi —adlandırma— tarafından düşülen özel türden bir kayıt bu kavuşmayı gerçekleştirir.

Vardığımız sonucun eşiğinde, son bir soru kalıyor. Özdeşleyici gönderimin "kişi"sinin dönüşlü / yansıtımlı örnek "ben"e bu özümsetilişi daha temel bir gerçeklikte temellendirilebilir mi?

Kanâatime göre, bu, dil felsefesinin sınırları dışına adım atıp — nesnel bir kişi olarak ve dönüşlü / yansıtımlı bir özne olarak— ikili

bir özdeşlemeye uygun düşebilecek varlık türünü soruşturmakla yapılabilir ancak. Demirlenme fenomeni, kendisi itibarıyla, yürümek zorunda olduğumuz yönü telkin eder; bu, önceki analizde belirtilen yöndür: yani birinin kendi bedeninin mutlak olarak indirgenemez imlemi. Hatırlıyoruz ki, aynı şeye fizik ve psişik yüklemler yükleme imkânı, bize, "kendinin-bedeni"nin ikili bir yapısı içinde —yani onun gözlemlenebilir, fizik gerçeklik olma statüsünde ve "Beşinci Cartesian Meditasyon"da Husserl'in "özlük alanı" veya "bana has olan"ın alanı diye adlandırdığı şeye ait oluşunda— temellendirilmiş gibi görünüyordu. "Kendinin-bedeni"nin aynı çifte bağlılığı "falanca filanca ben"in karma yapısını temellendirir; başkaları arasında bir beden olarak o, dünya deneyiminin bir fragmentini oluşturur; bana has olmak bakımından ise, dünyanın sınır gönderim noktası olarak anlaşılan "ben"in statüsünü paylaşır. Başka deyişle, beden, hem dünyaya ait bir olgudur hem de bir öznenin, hakkında konuştuğu nesneler alanına ait olmayan organıdır. "Kendinin-bedeni"nin bu sıradışı kuruluşu sözlendirmenin öznesinden tam da sözlendirme ediminin kendisine kadar uzanır: nefesle dışarı salınan ve ünletimle ve jestlendirmeyle telaffuz edilen bir ses olarak sözlendirme tüm maddî cisimlerin / bedenlerin yazgısını paylaşır. Konuşan bir özne tarafından hedeflenen bir anlam ifadesi olarak ses, dünyaya açılan ikame-edilemez (*insubstituable*) perspektiv merkezi olarak "ben"e gönderdiği ölçüde, sözlendirme ediminin vasıtasıdır.

Bu kısa düşünümler, sorgulamalarımızın bu ilk dizisi içinde kendimizi katı bir şekilde içerisine kapattığımız dil düzlemini terketmek durumunda kalacağımız ânın öndeyileridir. Birinin kendi bedeninin bu sıradışı statüsü daha geniş bir problematikten doğar ve bu problematiğin bahsi, bizim kendilerimizin olduğu varlığın, yani cismanîlik veya bedenlenme tarzında dünyaya gelen varlığın ontolojik statüsüdür.

ÜÇÜNCÜ ÇALIŞMA

BİR FAİLSİZ EYLEM SEMANTİĞİ

Bundan sonraki iki çalışma, terimin bu başlık altında sınıflandırılan İngiliz dilinde yazılmış eserlerde kazandığı sınırlı anlamda, eylem theorisine ayrılmıştır. Bu çalışmalar önceki çalışmalarla son derece karmaşık bir ilişki taşırlar. Bir yandan, az önce sunulan dil felsefesi, eylem theorisi bakımından *organon* rolü oynar, zira bu theori, eylem cümleleri hakkında sunduğu betimlerde, özdeşleyici gönderimin ve söylem edimlerinin artık klasikleşmiş analizlerini kullanır. Öte yandan, eylemler öyle müstesna şeylerdir ve eylem ile faili arasındaki bağ öyle orijinal bir ilişki oluşturur ki, eylem theorisi, yukarıda taslağı çizilen linguistik analizin basit uygulanımından tamamen farklı birşey hâline gelmiştir. Dahası, ayrı bir disiplinin *autonomi*sini kazanmakla, eylem theorisi, semantik boyutunda olduğu kadar pragmatik boyutunda da, geri tepen bir şok dalgası gibi, dille ilgili yeni kaynakları görünüşe çıkartmıştır. Aynı darbede, önceki çalışmaların sonunda varılan güçlükler, paradokslar ve açmazlar eylem theorisinin yeni çerçevesinde yeni orantılara bürünürler.

Dil theorisi ile eylem theorisi arasındaki ilişkinin karmaşıklığı, ilkin bu çalışmanın akışı içinde felsefî semantik bağlamında, sonra bunu takibeden çalışmada dil pragmatiği bağlamında sınanacaktır. Herbir durumda, eylem ile faili arasındaki ilişkinin ortaya koyduğu

muammanın derinliklerini yoklayacağız, fakat bunu semantik ile pragmatik arasındaki ilk ayrımın ürünü olan farklı kaynaklarla yapacağız. Şu soruyu soracağız: eylem, faili hakkında ne öğretir? Ve bu şekilde öğrenilen şey *ipse* [*kendi*] ile *idem* [*aynı*] arasındaki ayrımın dakik açıklanışına ne ölçüde katkıda bulunabilir?

Bu çalışmanın başında iki not düşmek zorunludur. İlkin, şunu anlamak zorunludur ki, bir eylem semantiğinde, eylemin faili, ilk çalışmamızdaki temel tikeller analizinde birinin hakkında konuşmakta *olduğu* kişinin farklı düzenlerden yüklemler yüklenebilir bir varlık olarak imlenebilmesiyle aynı tarzda ele alınıp işlenebilir. Bununla beraber, özdeşleyici gönderim eksenli bir semantik bölgesinin sınırları içinde, söylem öznesinin kendisini imlemesine aracılık eden sözlendirmenin dönüşlülüğüne / yansıtımlılığına *açık* başvuru yapılmaz. Eylemin failinin tam kavramsal belirlenimi noktasında, —kılıkırkyarıcı analizlerde bizzat böylesine zengin olan— eylem theorisinin nisbeten dağınık sonuçlarının bizi düşkırıklığına uğratmaması için, bu ilk sınırlama baştan kabul edilmek zorundadır. Hakikatte, özdeşleyici gönderim yolunu konuşan öznenin kendini-imlemesi yoluyla kesiştirmek ve böylelikle eyleyen bir öznenin kendine-gönderimini açık bir tarzda tematize etmek ancak bundan sonraki çalışmanın sonunda mümkün olacaktır.

Eldeki sorgulamanın koyduğu ikinci sınırlama eylem kavramının kuşattığı örnekler alanının göreli darlığıyla ilgilidir. Elbette, esasta pratik akılyürütme analiziyle bağlantılı eylem zincirlerini irdeleyeceğiz, fakat bu eylem-zincirlerini daha sonraki bir çalışmada *pratikler* diye adlandıracağımız *yüksek düzeyden pratik birimlere* dönüştüren birleştirici ilkeyi paranteze alacağız. İmdi, bu ikinci sınırlamanın önemli sonuçları vardır: adına lâyık pratiklerden —teknikler, zanaatlar, sanatlar, oyunlar— söz etmemekle, bir hayatın anlatısal (*narrative*) birliğinden söz etmemize izin veren pratikler arası hiyerarşiler oluşturma süreçlerini hesaba katmaktan da geri duracağız. Ve bu tür pratikleri karakterize eden herhangi bir ilkeyi ve pratikler arası herhangi bir hiyerarşi oluşturmayı bu şekilde paranteze almakla, sırasında, iyi-olanın ve âdil-olanın soyundan ethik yüklemleri gözardı etmeye sürükleniriz. Aslında, bu yüksek düzeyden pratik birimler, burada tartışacağımız mantıksal zincirlenişe ek olarak, iyiyle uyuşan teleolojik bir anlamı ve âdille uyuşan deontolojik bir anlamı açık bir tarzda üstlenirler. Eylem semantiği ilkece insanın kendi yapıp etme-

lerinden söz ettiği söylemlerin betimlenmesiyle ve analiziyle yetindiği ve izin verilene ve yasaklanana yönelik herhangi bir değerlendirici tutumu dışladığı ölçüde, bu ikinci sınırlama tamamen meşrudur. Tam da bu ölçüde, eylemin faili, hem sözlerinden hem eylemlerinden sorumlu bir "kendi" ile pek az benzerlik taşıyacaktır. Bu yüzden, eylemin kaynağını burada ethik bakımdan nötr bir fail olarak, övgüden de yergiden de vareste bir fail olarak görünüşe çıkmış bir hâlde bulmak şaşırtıcı gelmemelidir.

1. EYLEMİN KAVRAMSAL ŞEMASI VE "*KİM?*" SORUSU

İlk bakışta, sorgulama, eylemi failine gönderme çabası bakımından vaadkâr görünür. Eylem ve fail, koşullar, niyetler, güdüler, kasdlar, ihtiyarî ya da gayri-ihtiyarî hareketler, edilginlik, kısıtlanmalar, niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçlar vb. gibi nosyonlar içeren aynı kavramsal şemaya aittirler. Bu sayımın açık-uçlu karakteri, burada onun bir şebeke olarak örgütlenişinden daha az önem taşır. Bu terimlerin herbirinin anlam eriminin saptanmasında önemli olan, onların hepsinin aynı şebekeye ait olmalarıdır; bu yüzden onların herbirinin kendine özgü anlamını içiçe örülü anlam bağıntıları yönetir, öyle ki onlardan birinin nasıl kullanılacağını bilmek, bütün şebekenin anlamlı ve kendine has bir tarzda nasıl kullanılacağını bilmektir. Bu, bir terimin kullanımını yöneten kuralların bir başka terimin kullanımını yöneten kurallarla sistematik bir şekilde bağıntılı olduğu tutarlı bir dil oyunudur. Bu anlamda, eylemin kavramsal (*notionnel* / *notional*) şebekesi, temel tikellerin kavramsal (*conceptuel* / *conceptual*) çerçevesiyle aynı *transcendental* statüyü paylaşır. Aslında, biolojiden sosyolojiye varıncaya dek insan bilimlerince işlenip geliştirilen empirik kavramlardan farklı olarak, bütün bu şebeke, örneğin bireysel davranışla ilgili psikolojik bilimlerde ve toplumsal davranışla ilgili sosyal bilimlerde neyin bir eylem "sayıldığı"nı belirlemeye hizmet eder. Bundan böyle bizi ilgilendirecek olan, bu şebekenin ilk çalışmada ulaşılan kişi kavramının genel belirlenimiyle bağıntılı özgüllüğüdür.

Bu eylem şebekesine ait nosyonların karşılıklı belirlenimini ele alıp işlemenin etkili bir yolu eylemin öznesi hakkında sorulabilecek sorular zincirini tam olarak saptamaktır: kim, hangi maksadla, nasıl, hangi koşullarda, hangi araçlarla ve hangi sonuçlarla, ne yaptı veya ne

yapıyor? Eylem şebekesinin bu anahtar nosyonları, anlamlarını, bizzat karşılıklı bir şekilde anlamlandırıcı olan özgül sorulara verilen yanıtların özgül doğasından alırlar: kim? ne? niçin? nasıl? nerede? ne zaman?

Bu analiz yöntemini hangi anlamda vaadkâr görünür görebiliriz: fail kavramına ayrıcalıklı bir giriş yolu "*kim?*" sorusuna verilen cevablarla sağlanır. Strawson'ın hem psişik hem fizik yüklemler yüklenen "aynı şey" diye adlandırdığı şey, "*kim?*" sorusuna cevaben şimdi artık *birisi* hâline gelir. İmdi, bu soru, "Öndeyiş"te anahatlarıyla belirttiğimiz şekilde "kendi" problematiğiyle sahici bir yakınlık sergiler. Heidegger'de, "*kim?*"in sorgulanması[1] "kendi"nin (*Selbstheit*) sorgulanmasıyla aynı ontolojik bölgeye aittir. Heidegger'i yankılayan Hannah Arendt,[2] "*kim?*" sorusunu emek (*travail / labor*) ve iş (*œuvre / work*) kavramlarıyla karşıtlaştırdığı eylem (*action*) kavramının kendine has bir özgülleşmesine bağlar. Emek üretilen şeyde bütünüyle dışsallaştırılırken ve iş ise belgelerdeki, anıtlardaki ve kurumlardaki, politikanın açtığı görünürlük alanındaki tecessümü yoluyla kültürü dönüştürürken, eylem insanî yapıp etmenin anlatı (*récit / narration*) gerektiren yönüdür. Ve sırası geldiğinde, "eylemin kim"ini belirlemek anlatının işlevidir. Eylem theorisi ile hermeneutik fenomenoloji arasındaki bu apaçık yakınlıklara karşın, eylem theorisinin bu kadar ötelere götürebileceğine inanmak bir yanılgı olur. Heidegger'de, *Selbst* [kendi] problematiğinin *Dasein existential*'ine bağımlılığı "*kim?*"i aynı ontolojik çekim alanı içerisine sokar. Han-

---

[1] *Étre et Temps*, § 25, § 64; trad. fr. d'E. Martineau, *Authentica*, 1985, 114*sq.* et 316*sq.*; trad. fr. de Vezin, Paris, Gallimard, 1986, 156*sq.* et 376*sq.* (Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, New York: Harper and Row, 1962, §§25, 64 [Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, Eylül 2008, § 25, § 64§ 25, § 64, bundan böyle bu Türkçe çeviri kısaca *Varlık ve Zaman* başlığıyla anılacaktır.]).

[2] Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1958, trad. Fr. de G. Fradier, *La Condition de l'homme moderne*, préface de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1961; rééd., 1983, repris par Agora, Paris, Presses Pocket, 1988, chap. v (Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, chap. 5, "Action" [Arendt, H., *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, Kasım 1994, V. "Eylem", s. 239-333 —*çn.*]).

nah Arendt'in "*kim?*"i ise, şimdiki analizin sınırlarını aşan ve ancak çok sonra, dar anlamda eylemden yukarıda bildirdiğimiz geniş anlamda pratiğe geçtiğimizde yerine oturacak bir eylem theorisi tarafından dolayımlanır.

Eylem theorisinin "*kim?*" sorusuna katkısı, aslında, bunlara göre epeyce vasat bir katkıdır. İfade edeceğim sebeblerden dolayı, eylem theorisi, kişiye özgü yüklemleri "aynı şey" olduğu düşünülen "birisi"ne yükleme sorununu doğru düzgün bir şekilde ortaya koyduğu ölçüde Strawson'ın problematiğine göre bir gerilemeyi bile belirtir. Fakat bu yükleme sorunu, "*ne?-niçin?*" soru çifti ile "*kim?*" sorusu arasındaki bağıntıyı ezen çok daha önemli "*ne?*" ve "*niçin?*" (*quoi? et pourquoi?*) soruları arasındaki bağıntı sorununa yer açmak için kıyılara itilme eğilimindedir. Eylem theorisi, ilk elde kendisini, Heideggerci "*kim?*"in herhangi bir belirlenimine bir meydan okuma olarak sunar. Bu çalışmanın sonunda, problemimiz, eylemin "*ne?-niçin?*"inin sorgulanışını ele alacağımız büyük bir sapaktan geçerek bu meydan okumayı avantaja çevirmek olacaktır; bu sapağın sonunda, "*kim?*" sorusu, "*ne?-niçin?*"in sorgulanışınca katedilen dolayımların tümü tarafından pekiştirilip zenginleştirilmiş bir kuvvetle geri dönecektir.

"*Kim?*" sorusunun "*ne?*" ve "*niçin?*" sorularına verilen yanıtların analizleri tarafından gizlenmesini açıklayan nedir? Söylemin birşeye gönderme tarzının ağır tahakkümü altındaki semantiğin perspektivinden, gerçek (*réel / real*) denen dünyanın bir bileşeni şeklinde anlaşılan *birşey* olarak karakterize edilmekten kaçmaya yatkın "*kim?*" sorusuna yanıtlar bulmanın pek beklenemeyeceğini söylemek yeterli olmaz. Elbette, daha sonra tartışacağımız olay problematiği, "*kim?*"in "*birşey*" tarafından bu zaptedilişini yeterince doğrulayacaktır. Gelgelelim, genelde birşeyin gönderimsel çerçevesi içerisinde, "*kim?*" sorusunun "*ne?-niçin?*" sorularıyla bağıntılı bir *autonomi*yi muhafaza etmesini engelleyecek hiçbir şey olmadığı ölçüde bu açıklama da yeterli değildir. Daha önce Strawson'la bağlantılı olarak zaten ifade ettiğim gibi, "*kim?*" sorusuna verilen özgül yanıtlar, bu gönderimsel çerçeve içerisinde yapılan sınırlamaya rağmen değil, fakat bu sınırlama sayesinde epeyce dikkate değer bir önem arzederler. "Bunu kim yaptı?" sorusu, özel bir isim anarak, bir işaret zamiri (o, bu, şu) kullanarak ya da bir belgili betimleme (falanca filanca) vererek yanıtlanabilir. Bu yanıtlar, genelde birşeyi bir birisi

kılarlar. Kişinin eyleyen (ya da maruz-kalan) birisi olarak bu özdeşlenişi ancak karşılıklı-konuşma konumunun "ben-sen" çiftini öne çıkartma vurgusu taşıyan pragmatik yaklaşıma açık kendini-imlemeden yoksun olsa bile, [yukarda dile getirilen] bu nokta gözardı edilebilir değildir. Eylemin failine ilişkin gönderimsel yaklaşım her ne kadar bu eşiği geçemiyorsa da, en azından şahıs zamirlerinin —ben, sen, o vb.— tüm yelpazesini ardına kadar açıp savurma ve bunu yapmakla da gramatik üçüncü şahsa kavramsal kişi statüsü bahşetme avantajına sahibdir. Yalın bir eylem semantiği düzeyinde, "*kim?*" sorusu, şahıs zamirlerinden herhangi biriyle verilen tüm yanıtları kaldırır: ben yaptım, sen yaptın, o yaptı.[3] Hem tekil hem çoğul formda üç gramatik şahsın bu ayrımsız kabulü gönderimsel analizin büyük gücüdür.

Öyleyse, kendi sıfatıyla gönderimsel yaklaşım, insanî eylem alanında "*kim?*" sorusuna verilen yanıtlarda içerilen kaynakları ortaya sermemizi önlemez. Dolayısıyla, az önce başladığım sınamanın peşine düşmeyi ve bu çalışmanın sonunda askıda bırakılan problemi, yani eylemi failine yükleme problemini "*ne?-niçin?*" sorularına verilen yanıtların analizinin sağladığı kaynakları kullanarak tekrar ele almayı bundan sonraki çalışmada deneyeceğiz.

"*Kim?*" sorusunun gizlenmesi, kanâatime göre, analitik felsefenin, "*ne?*" sorusunu "*niçin?*" sorusuyla müstesna bir bağıntıya sokarak bu sorunun işlenişine dayattığı yönlendirime atfedilebilir. Analitik eylem felsefelerinin farklı çeşitleri arasında ilerledikçe görünüre çıkacak muazzam farklılıklara karşın, onların hepsinin birden, tartışmayı dünya içindeki *olaylar* arasında neyin bir eylem "sayıldığı" sorusunda odaklayan ortak bir noktayı paylaştıkları söylenebilir. Bu durumda eylemin betimsel statüsünü belirleme çabası *olup biten birşey* nosyonuyla bağıntılı olarak sarfedilebilir. "*Ne?*" sorusuna dünyevî-olay nosyonuyla bağıntılı olarak verilen bu yönlendirim, "*kim?*" sorusuna verilen yanıtların güçlü bir şekilde gayri-şahsî olay

---

[3] Şahıs zamirleri listesini farklı söylem edimlerinin faal-konuşma gücüyle bağıntılı olarak düzenlemek pragmatiğin görevidir. Bu durumda, bir itirafta ya da bir iddiada bulunurken şöyle diyebiliriz: "ben ki ..."; teşekkür ederken ya da suçlamada bulunurken de şöyle: "sen ki ...". Bununla beraber, bu farklı pragmatik belirlemelerin hepsi gönderimsel analizin "birisi"ne aşılanabilirler.

nosyonuyla bir hizaya sokulmaya karşı durdukları inatçı direnişe rağmen, bu soruyu gizleme noktasına varıncaya dek silmeyi potansiyel olarak içerir. "*Ne?*" ("yapılan eylem ne?") sorusunun yanıtları kendilik (*ipséité* / *selfhood*) kategorisini ilkece dışlayan ontolojik bir kategori altına, yani genelde olay, "olup biten birşey" kategorisi altına sokulur sokulmaz, eyleme uygulanan "*ne?*" sorusunun yanıtları, "*kim?*" sorusunun gerektirdiği yanıtlardan gerçekten de ayrılma eğilimi taşırlar.[4]

Eylem problematiğinin bir anonim olay ontolojisi yönüne kaydırılmasıyla sonuçlanan "*ne?*" ile "*kim?*" arasındaki bu kopuş, yeri geldiğinde, "*ne?*" sorusu ile "*niçin?*" sorusu arasında karşıt yönde bir kaynaştırma yoluyla mümkün kılınır: neyin bir eylem sayıldığını ("*ne?*" sorusu) belirlemek için, eylemin açıklanmasında ("*niçin?*" sorusu) tam da eylem olarak betimlenmeye lâyık olan şeyin ne olduğunun ölçütü aranır. Böylece, eylemin açıklanışında "çünkü"nün ("*parce que*" / "*why?*") kullanımı, eylem sayılan şeyin betimlenişinin hakemi hâline gelir.

2. İKİ SÖYLEM EVRENİ: EYLEM *VERSUS* OLAY, GÜDÜ *VERSUS* NEDEN

Didaktik sebeblerden ötürü, "*ne?*"nin "*niçin?*" tarafından ve sonuçta "*ne?-niçin?*" çiftinin bir gayri-şahsî olay ontolojisi tarafından bu zaptedilişinde üç düzey (2, 3, ve 4) ayırdedeceğim. Gönderimde bulunacağım pozisyonlar onları sunuş düzenime göre zaman bakımından az çok dağınık bir hâlde dursalar bile, burada tartışmanın kronolojisiyle ilgilenmiyorum. Buna karşılık gönderim noktalarım tarihsel olmaktan çok theorik kalır.

İlk düzeyi iki ana arguman çerçevesinde karakterize edeceğim: birincisi özgüllüğü içinde eylemin "*ne?*"siyle ilgili; ikincisi ise, aynı ölçüde özgül olduğu düşünülen, "*ne?*" ile "*niçin?*" arasındaki bağıntıyla ilgili.

1. Birinci noktayla ilgili olarak, eylem theorisinin, olay nosyonunu kendi gönderim terimi kılmakla insanî eylemin özgüllüğünü muhafaza ettiğine inanılması kayda değerdir. Elbette ki, bu, herşeyden

[4] Olayın epistemolojik ve ontolojik statüsü hakkında yukarda başlatılan bir tartışmaya burada geri dönüyoruz. İkinci çalışmadaki 2. kesimin sonuyla karşılaştırın.

önce eylemi olayla karşıtlaştırmak için yapılmıştı. Bu karşıtlığın hangi manevrayla içerme hâline geldiğini daha sonra göreceğiz. Bununla birlikte en başta yürürlükte olan karşıtlıktı. Argumana göre, olaylar basitçe olur; buna karşın eylem ise *oldurtan* şeydir. İki terimin hakikat / doğruluk idesiyle karşıt bağıntısınca doğrulandığı gibi, olma ile oldurtma arasında mantıksal bir yarık vardır: olan şey, bir gözlemin, bu yüzden de doğru ya da yanlış olabilecek bir gözlemsel / saptayıcı bildirimin (*énoncé constatif* / *constative utterance*) nesnesidir. Oldurtulan şey ise, ne hakikî / doğru ne sahte / yanlıştır, fakat belli bir olum savını, yani yapılıp edilmiş / olmuş bitmiş eylemi hakikî / doğru ya da sahte / yanlış kılar. Fransız dilinin ifade ettiği gibi, *L'action faite est devenue un fait* ("Yapılan eylem bir olgu hâline geldi" [veya "Yapılan iş sahiden oldu"]). Fakat hakikî / doğru kılma, yapmanın eseridir. Bu karşıtlıktan, "bir eylemin mantıksal gücü"nün olaylara ve onların özelliklerine dayanan herhangi bir gözlemler / saptamalar (*constatations*) kümesinden çıkarsanamayacağı sonucu çıkar.[5]

Eylem problematiğine bu yaklaşımın faziletlerini hafife alıyor değilim. Pek çok yazar tarafından eylem kavramının kötü çatılışından kaynaklanan belli önyargıların elenişini bunlar arasına dâhil etmeye gönülden hazırım; ihtiyarî hareketlerde bulunmamızı içsel bir olay olarak bilmemize izin verecek kinesthetik duyumlar gibi *pseudo*-kavramlar bu önyargılar arasındadır; keza, aynı ölçüde içsel olaylar addedilen arzularımızı bilmemize izin verecek hissî oldukları iddia edilen duyumlarımız da bu önyargılar arasındadır. Mantıksal kusur, burada iddia edildiği şekliyle iç gözlemin dış gözlem modeline göre yapılandırılışından oluşur. Bu önyargı, içsel bir olay bulmaya yönelik boşuna arayışı gizlice destekler. Bu bakımdan, şu soruyu davet eden

---

[5] Bu argumanın ayrıntılı bir sunumu için bkz. A. I. Melden, *Free Action*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961 ve Stuart T. Hampshire, *Thought and Action*, New York & Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1983. Arthur Danto tarafından geliştirilen benzer bir arguman için bkz. Arthur Danto, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973. Bununla birlikte, Danto, esasen iki bildirim dizisini karakterize eden eşbiçimliliği vurgular: bir yanda, *m* şu *s*'yi *e* kanıtı yoluyla bilir; öbür yandaysa, *m b*'yi yaparak *a*'yı oldurtur. Şu *s*'nin doğru olması ile *a*'nın olduğunun doğru kılınması arasında belli bir mantıksal homojenlik bulunur.

bir "temaşacı" önyargıdan söz edilebilir: "Yapıyor olduğun şeyi yapıyor olduğunu nasıl biliyorsun?" Yanıt şudur: "Yaparak biliyorsun."

Bana kalsa, birşeyi oldurtma ile olma arasındaki ayrımı Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe'un "nasılı-bilme" ile "...dığını-bilme" arasında yaptığı ayrımla kıyaslardım.[6] Nasılı-bilme, aslında, Anscombe'un "gözlemsiz bilindikleri"ni söylediği olaylarla ilgili bir yön taşır. Ve bu nosyon, yeri geldiğinde, bize onlar konusunda "pratik bilgi"den söz etme yetkisi verir. İmdi, gözlemsiz bilinen olaylar nosyonu, daha sonra tartışılacak niyet nosyonuna uygulanmadan önce, bedenimin ve uzuvlarımın pozisyonu ve yaptığım jestler kadar ilk(s)el ifadelere uygulanır. Jestin bilgisi jesttedir: "Yapılan şeye ilişkin bu bilgi pratik bilgidir.... Şeyleri nasıl yapacağını bilen bir adam pratik bilgi sahibidir" (Anscombe, *Intention*, 48).

İlk bakışta, bunlar kesinlikle çok güçlü argumanlardır. Gelgelelim, onların kusuru (öyle dersek, ihmâlden kaynaklanan kusur), "*kim?*"le bağıntısını tematize etmeksizin eylemin "*ne?*"sinde yoğunlaşmış olmaktır. Aynı sebeble, eylemi alternativ bir terimden ziyade "olay" cinsinin bir türü kılmaya vardıracak bir eleştiri karşısında bu argumanların son derece savunmasız oldukları görülecektir. Buradaki ironi, eylem terimin olay terimi tarafından özümsenişinin yolunu açanın eylem ile olay arasındaki karşıtlık olmasıdır.

2. Aynı paradoksal tersyüz ediş manevrası eylem theorisinin açtığı ikinci cephede de olur. Eylemin "ne"si, özgül olarak, aslında, "*niçin?*"le bağıntısı sayesinde kesin bir şekilde saptanır. Bir eylemin ne olduğunu söylemek, onun niçin yapıldığını söylemektir. Sorulardan birinin öbürüyle bağıntısı kaçınılmazdır: aynı zamanda niçin yapıldığını söylemeksizin ne yapıldığı hakkında başka birini bilgilendirebilmek pek zordur. Betimlemek açıklamanın başlangıcıdır; ve daha fazla açıklamak daha iyi betimlemektir. İşte burada yeni bir mantıksal yarık açılır: güdü ile neden arasındaki mantıksal yarık. Bir güdünün zaten bir eyleme güdüsü olduğu belirtilir. Böyle olmakla, güdüsü olduğu eylemden söz etmeksizin güdüden söz edilemeyeceği anlamında, güdü, yapılan ya da yapılacak eylem nosyonunda mantıksal

---

[6] G. E. M. Anscombe, *Intention*, London, Basil Blackwell, 1979. burada bu nokta üzerinde durmayacağım, çünkü arguman niyet nosyonunu merkeze alan bir başka kavramsal çerçevede kuruluyor, ki burada "kendi" problematiğinin olay problematiği lehine ikinci dereceden gizlenişini görüyorum.

olarak içerilir. Genelde bir gönderim terimi olarak alınan en azından Humecu anlamda neden nosyonu ise, bunun tersine, birinden söz etmeksizin öbüründen söz edebileceğim ölçüde (işte kibrit bir yanda, ateş öbür yanda), neden ile etki arasında mantıksal bir heterojenlik içerir. Güdülenimin karakteristiği olan içsel —zorunlu ve bu anlamda mantıksal— bağlantı, dışsal, olumsal ve bu anlamda empirik nedensellik bağlantısını dışlar. Gördüğümüz gibi, arguman psikolojik değil mantıksal olduğu iddiasındadır, zira güdüyü bir neden olarak sınıflandırmayı önleyen, güdülenim bağlantısının mantıksal gücüdür. Güdü, "...'ın sebebi" (*raison-de* / *reason-for*) olarak daha yerinde bir şekilde yorumlanmış olur; mesele, her güdünün akılsal (*rationelle* / *rational*) olduğu meselesi değildir, çünkü bu arzuyu dışlayabilirdi. "... güdüsü" ile eylem arasındaki bağlantının bir karşılıklı içerme bağıntısı olması anlamında, her güdü "...'ın sebebi"dir. Bu düşünce okuluna göre, tam da [İngiliz dilindeki] *wanting* [istek / istekli olma] sözcüğünün grameri bunu doğrular: bu sözcük, "arzu" (*désir* / *desire*) teriminden daha geniş bir kullanıma sahibdir (ve Fransız dilinde "envie de" ["heves", "hevesli olma", "heves etme"] denen şeye biraz daha yakın düşer) ve "birinin yapmaktan (olmaktan veya sahib olmaktan) hoşlanacağı veya yapmayı (olmayı veya sahib olmayı) isteyeceği veya dileyeceği şey" olarak ya da "birinin isteyerek yapacağı, iyi yapmayı dileyeceği şey" olarak ifade edilebilir; buna karşın, "arzu" terimine ayrılan alan daha kısıtlıdır: öncelikle beslenmeyle ya da cinsellikle ilgili bir anlam. Bu terim ya da onun çevirisi tamuygun olsun olmasın, *wanting* terimine özgü gramer, hevesli olmanın ancak yöneldiği şeyle, yani bizzat eylemin kendisiyle bağlantılı olarak adlandırılabilmesini gerektirir; hevesli olma, yapmaya (*to do*) heves-etme, elde etmeye (*to get*) heves-etmedir. Arguman şöyle devam eder: heves, engellenebilir, yasaklanabilir veya bastırılabilir, fakat böyle olsa bile, heves, eylemden herhangi bir tür mantıksal bağımsızlık içinde anlaşılamaz. Her hâlükârda, arzulama / istekli olma (*désirer* / *wanting*) ile yapma arasında bir mantıksal içerme / gerektirme (*implication logique* / *logical involvement*) vardır; birşeye hevesli olmak onu elde etmeyi mantıksal olarak içerir. Burada "mantıksal olarak" sözü, benim dilimle söyleyecek olursak, hevesinde olmanın ve yapmanın karşılıklı olarak birbirine ait olduğunu gösterir. Bir mantıksal içerme / gerektirme zincirini takib ederek, "heves et-

mek"ten "yapma-hevesinde-olmak"a, "yapmayı-denemek / yapmaya-çalışmak (*trying*)"a ve sonunda "yapmak"a (*doing*) geçeriz.

Bu heves-etme grameri, bir iç göz tarafından gözlemlenebilir içsel olaylarla ilgili "temaşacı" nosyon hakkında yukarda yapılan eleştiriyi doğrular. Heves etme, bir iç izlenimin hissettirebileceği bir gerilim, bir basınç, bir tazyik değildir; taşıyıcı bir ad (*substantif / substantive*) olarak ele alınan "heves" (*envie / wanting*) sözcüğünün kötü grameri, kamusal dilde sözü edilen eylemden mantıksal olarak ayrı içsel bir olay olarak arzuyla / istekle (*désir / wanting*) ilgili bu yorumdan sorumludur. Eylemi olayla karşıtlaştıran ilk arguman düzeyinde başlatılan içsel şeylerin elenmesi, böylece, güdüyü nedenle karşıtlaştıran ikinci arguman düzeyinde sürdürülür.

Bu aynı argumanın bir değişkesi anılmaya değer: bir eylemin sebebini yardıma çağırmak, eylemi daha geniş bir bağlama yerleştirmeye, yani fail ve failin etkileşim topluluğu için ortak olduğu varsayılan genellikle *yorumlama* kurallarından ve yapıp etme normlarından oluşmuş bir bağlama yerleştirmeye çalışmaktır. Bu şekilde, yaptığım jesti —söz gelimi, elimi kaldırma jestini— bir selamlama, bir dua, bir taksi çağırma vb. olarak anlamanı isterim. Bu tip akılyürütme, ancak sözlendirmelerin (selam verme, dua etme, çağırma vb.) faal-konuşma gücünün bir analizi çerçevesinde tam olarak geliştirilecek olsa ve bu yüzden de eylem pragmatiği dairesine girse bile, iki karşıt açıklama şeması arasındaki karşıtlığı, onlardan yalnızca birinin bir yorumlama formu olarak ele alınabilmesi ölçüsünde, daha da güçlendirir. Aynı darbede, hermeneutik gelenek anlamayı açıklamayla karşıtlaştırdığında ve yorumlamayı anlamanın bir gelişimi kıldığında, bu kavramsal eylem analizi ile hermeneutik gelenek arasında belli bir yakınlık açığa çıkar. *Varlık ve Zaman*'da şunu okuruz: Yorumlamak, birşeyi ne olarak (*als was*) anladığımızı söyleyerek anlamayı geliştirmektir.[7] Eylem bir metin olarak ve güdülerin yorumlanması bir okuma olarak ele alınabileceği ölçüde, bu akrabalık şaşırtıcı de-

[7] Heidegger, *Être et Temps*, § 32 (*Being and Time*, par. 32 [karş. *Varlık ve Zaman*, § 32, s. 157).

ğildir.[8] Bir eylemi bir güdüler kümesiyle bağıntılama, bir metni veya bir metnin bir kısmını bağlamına göre yorumlamaya benzer.

3. Bu ikinci tip arguman ile ilki arasındaki akrabalık apaçıktır: güdü ile neden arasındaki karşıtlık, eylem ile olay arasındaki karşıtlıkla sıkı bir şekilde homojendir. Hattâ, eylemin güdüler çerçevesinde açıklanışı, eylemin "(birşeyi) oldurtan" şey olarak betimlenişini pekiştirir bile. Aslında Humecu geleneğin bizi kabul etmeye hazırladığı gibi, eylem ve güdü bir yanda birarada durur, nasıl ki olay ve neden her ikisi birden öbür yanda duruyorsa. Dolayısıyla, Wittgenstein'ın kasdettiği anlamda, bir yanda eylemin ve güdülerinin, öbür yandaysa olayın ve nedeninin karıştırmamaya özen göstermek zorunda olduğumuz iki ayrı "dil oyunu"na ait olduklarını söyleyebiliriz. Bu yüzden eylem felsefesinin önündeki görev, en azından başlangıçtaki bir aşamada, bu iki dil oyununa onlardan herbirinin kendine özgü tutarlılığını ve karşılıklı bağımsızlığını geri iade etmektir. Ama yine de iki söylem evreni arasındaki bu açık kopukluk, iki dil oyununun terimlerinden herbirinde ayırdedilecek anlam tonlamalarına daha fazla dikkat sarfeden bir kavramsal analizin saldırılarına direnememiştir; bunun sonucu, tam da kopukluklarının ilkesini problematik hâline getirme noktasına varıncaya dek birinin öbürüne aralıksız tecavüzü olmuştur. Eyleme ve eylemenin sebeblerine ait dil oyununun olaya ve olayın nedenselliğine ait dil oyunu tarafından yalanıp yutulduğu evreye geçmeden önce, sorgulamamı iki söylem evreni arasındaki bu tecavüz evresinde konumlandıracağım.

İlkin, bu iki uçlu yaklaşımın körükörüne reddedilmeden önce niçin sıkı bir şekilde incelikle ayırtılandırılmaya yazgılı olduğunu söylememe izin verin.

En başta, fenomenolojik dille söylendikte, güdü ile neden arasındaki karşıtlık mecburî bir dayatımda bulunmaz (bu karşıtlığın tam da savlandığı mantık düzleminde itiraza açık olduğunu daha sonra göreceğiz). Bunun yerine öyle görünüyor ki, benim İngiliz dilindeki *wanting* [istek, heves] anlamında aldığım arzu (*désir*) kategorisi kendisini karma bir kategori olarak sunar: mantıksal sebeblerden ötürü güdü eyleme sebebi tarafına itilir itilmez yerindeliğini yitiren

---

[8] P. Ricœur, "Le modéle du texte: l'action sensée considérée comme un texte", *Du texte à l'action*, *op. cit.*, 183-211 (Ricoeur, *From Text to Action*, 144-67).

karma bir kategori. Bununla güdü ile eylem arasındaki içerme tarzının orijinalitesinin altını çizme girişiminde bulunulsa bile, "...'ın sebebi"in (*raison-de / reason-for*) teknolojik, stratejik ya da ideolojik tipten bir akılsallaştırma (*rationalisation*) anlamında alınma tehlikesi ve tam da arzunun / isteğin (*désir / wanting*) yabancılığını oluşturan şeyin —yani onun kendisini hem haklıçıkarım dairesinde ifade edilebilecek bir anlam olarak hem de az çok analojik bir tarzda fizik enerji dairesine aktarılıp kopyalanabilecek bir güç olarak sunmasının— farkedilmeden kalma tehlikesi varlığını sürdürür. Arzunun (*désir*), isteğin / hevesin (*wanting*) bu karma karakteri —bunun semantiğini Freud üzerine kaleme aldığım kitabda ayrıntılı bir şekilde işlemeye çalışmıştım[9]—, tam da eylem theorisinin konumlanmayı seçtiği düzlemde, yani sıradan gündelik dil düzleminde bir yankı bulur. "Seni şunu ya da bunu yapmaya iten ne?" diye sormaz mıyız? İngiliz dilinde şöyle bile denilebilir: "Bu şekilde davranmana 'neden olan' ne?" (*"Qu'est-ce qui vous a 'causé' à agir ainsi?" / "What 'caused' you to act that way?"*)

Bu cinsten sorunun neden çerçevesinde bir yanıtla haklıçıkarıldığı üç tip konum görüyorum. İlk konum şudur: "Seni şunu ya da bunu yapmaya iten ne?" sorusuna, ne Humecu neden anlamında bir öncel ne de akılsal anlamda bir "...'ın sebebi" bildirmeyip, arızî bir içtepi veya psikoanalizde anıldığı şekliyle bir dürtü (*pulsion*; Alm. *Trieb*; İng. *drive*) ifade eden bir yanıt verilebilir. İkinci tip konumda, "Bu şekilde davranmanı alışkanlık hâline getirten ne?" sorusuna verilen yanıt, bir yatkınlığı, süregiden, hattâ kalıcı bir eğilimi söz konusu yapar. Üçüncü tip konum: "Seni böyle ürkütüp sıçratan ne?" sorusuna "Bir köpek ödümü koparttı" yanıtını verirsen, burada öncelikle nasılı niçine değil, fakat nesneyi nedene bağlıyor olursun; bu da, linguistik ifadesinin bakış noktasından bakıldığında, nesnesi nedeni olan ve yine tersinden nedeni nesnesi olan coşkulanıma (*émotion / emotion*) özgü özelliktir.

Bu üç bağlam, terimin kadîm anlamında *affection* (*affect*) [etkilenim / duygulanım] veya *passion* [edilgi / tutku] ana başlığı altında

---

[9] Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage (New Haven: Yale University Press), 1970 [Ricoeur, Paul, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, çev. Nemciye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, Mart 2007].

biraraya getirilebilir. Aslında, bu üç bağlamda da, belli bir edilginliğin birşey yapma eylemiyle karşılıklı-bağlaşık olduğu görülür. Bu edilginlik dolayımı, arzulama-yapma (*désirer-agir*) / isteme-eyleme (*wanting-acting*) bağıntısının özüne ait görünür, öyle ki bu bağıntı, arı bir şekilde akılsal bir failin eylemi hakkında vereceği haklıçıkarıma indirgenemez. Böyle bir eylem tam da arzusuz bir eylem, herhangi bir arzu ögesi içermeyen bir eylem olurdu! Duygulanım fenomenolojisine genişletilen bu arzu fenomenolojisi bizi şöyle demeye zorlar: akılsal güdülenim durumunda bile, güdüler, aynı zamanda eylemin nedenleri de olmasalardı eylemin güdüleri olmazlardı.

Bu fenomenolojik haklıçıkarım nedenselci teze belli bir kabul edilebilirlik unsuru katacaktır. Bu durumda, sorun, "...'ın sebebi"ne indirgenmiş güdü idesinin bu yeniden şekillendirilişine koşut olarak Hume'unkinden başka bir nedensellik modeline gerek duyulup duyulmadığını bilmek olacaktır. Bu nokta, ancak güdü idesinin neden idesine özümsenişine götürecek yolculuğun sonunda tartışılabilir.

Bununla birlikte, son olarak, bu iki söylem evreni arasındaki ikiye-yarılmışlık yalnızca fenomenolojik düzlemde değil, fakat ontolojik düzlemde de eleştiriye açıktır ve bu düzlemde daha sonra dile getireceğimiz anlamda eleştirilmiştir. Tartışmanın bütününde yok olan ve daha sonra açık açık dışlanır hâle gelecek olan terim oldukça tuhaf bir şekilde "*fail*" (*agent*) terimidir. İmdi, oldurtma ile olma arasındaki ve güdü ile neden arasındaki çifte karşıtlığı sona erdirmemizi yasaklayan, işte bu faile yapılan gönderimdir. Karşıtlık, aslında, "*ne?-niçin?*" çifti düzleminde kabul edilebilirdir. Birinci çalışmada kullandığım Strawson'ın vokabulerinde, bu karşıtlık, güç ve anlam çifte değerliliğini taşıyan karma arzu hâline yer verilmesi koşuluyla, psişik yüklemleri fizik yüklemlerle karşıtlaştırmakla aynı kapıya çıkar. Fakat kısmen doğru bir analizden hatalı bir sonuç çıkarsanmıştır. Gözden kaybedilen şey, her iki yüklem dizisinin de bir ve aynı şeye —şimdi artık diyebileceğim gibi aynı faile— yüklenmesidir. Bu eşsiz yüklemenin bir sonucu olarak, eylem, bir ve aynı zamanda hem fizik hareketlerin belli bir şekillenişidir hem de kendisini açıklayan eyleme sebebleri çerçevesinde yorumlanabilir bir yapıp etmedir. Kişi kavramı ile beden kavramı arasında yürürlükte olan ve kişilerin bedenler de olduklarını söylememizi sağlayan bağıntının izinde, bu iki dil oyununun artık yanyana değil de, üstüste koyulu-

şunu ancak aynı temel tikelle bağıntı haklıçıkartır. Bundan dolayı, nihaî şeylerle ilgili ontolojik düzlemde kişi nosyonunun kavramsal analizi, eylem semantiğine bir ön kısıtlama getirir; tekrarında, bu ön kısıtlamayla, eylem semantiğinden, "kişi" teriminin anlamlı ve tamuygun kullanımını belirleyen kavramsal çerçevenin gereklerini karşılaması istenir.

Kanâatimce, eylem theorisinin zar zor kabul edilebilir fenomenolojik karakteri ve temel tikeller theorisine iliştirilen kısıtlamalara yönelik dikkatsizliği, az önce sunduğum şekliyle bu iki-uçlu theorinin kırılganlığını açıklar. Dolayısıyla, "*ne?*" düzleminde eylem ile olay bağıntısının ve "*niçin?*" düzleminde güdü ve neden bağıntısının tam bir tersine-çevrilişinin, az önce sözünü ettiğim ontolojik kısıtlamalarla ilgili daha da büyük bir gaflete, bölgesel "kişi" ontolojisinin yerine genel bir olay ontolojisinin geçirilmesiyle sonlanan bir gaflete bağlı olacağını görmek şaşırtıcı olmayacaktır. Fakat söylem analizi düzleminde ve temel varolanlar düzleminde gerçekleşen bu çifte tersine-çevirme hemen şu anda gözden geçirilmeyecek. Söylem evrenlerinin olay ve neden lehine birbirine karıştırılmasını irdelemeden önce, aradolayım düzleminde, yani onların birbirlerine karşılıklı tecavüzü düzleminde bir müddet oyalanmak yerinde olur.

3. NİYETİN KAVRAMSAL ANALİZİ

Şimdiye kadar kasıdlı bir şekilde yedekte tuttuğumuz niyet nosyonunun kavramsal analizinin, aşırı simetrik kutublulukları, cepheden bir saldırıdan önce, törpülemeye katkıda bulunan *Felsefî Soruşturmalar*'ın (*Philosophical Investigations* / *Investigations philosophiques*) Wittgenstein'ından miras alınan nüanslı ve çok-düzeyli analiz türünü üretmekten sorumlu olduğu göze batar.[10] G. E. M. Anscombe'un kitabı, *Intention* (*Niyet*), bu bakımdan, herhangi bir küçümseyici tını yüklemeksizin kavramsal izlenimcilik (*impressionisme conceptuel* /

[10] Jean-Luc Petit, *La Sémantique de l'action* (Université Paris I-Sorbonne, 1988 [*L'Action dans la Philosophie analytique* (Paris: P.U.F., 1991)]) adlı eserinde, Oxford Okulu denen okulun, semantik dil düzlemi ile fiilî eylem deneyimi arasında *Felsefî Soruşturmalar*'ca (§§ 611-660) savlanan boşluğu doldurmak için temelde geleneksel ortak duyu (*sens commun* / *common sense*) felsefesine başvurduğunu gösterir. *Soruşturmalar*'ın paradoksları, bu ândan itibaren, analitik eylem felsefesinde stratejik bir konuma yerleşirler.

conceptual impressionism) diye adlandıracağım şeyin en zarif örneğini sunar —"kavramsal izlenimcilik" demekten kasdım, onu, bir sonraki kesimde analiz edeceğim Donald Davidson'ın theorisinde bulunan biraz daha kübist uyarlamadan ayırdetmekten ibaret. Niyetin kavramsal bir analizinin "*ne?-niçin?*" çiftinden "*kim?*" sorusuna doğru götürmesini yürekten beklerdim. Fenomenolojik dille söylendikte, niyet (*intention*: yönlenim) bir bilincin yapacak olduğum birşey yönündeki görüsü, o yöne doğru hedeflenmesi değil midir? Oldukça tuhaf bir şekilde, kavramsal analiz fenomenolojiye kasıdlı olarak sırtını döner: kavramsal analiz için niyet, Husserl'in kullandığı anlamda yönlenimlilik (*intentionnalité* / *intentionality*) değildir. O, bir bilincin kendine-aşkınlığına (*transcendance à soi-même* / *self-transcendence*) tanıklık etmez. Bunda Wittgenstein'ın izinden yürüyen G. E. M. Anscombe, yalnızca özel şahsî görüye açık ve bu yüzden de yalnızca özel şahsî örnekle-gösterici (*ostensive*) bir betimlemeye elverişli olacak fenomenleri hiç tanımaz. İmdi, niyet "...-e niyetlenme" (*intention-de...* / *intention-to...*) anlamında alınsaydı hâl böyle olurdu. Geleceğe yönelik ve eylemin kendisi tarafından doğrulanmamış bu tür niyet, ilkece, ancak onu ifade eden failin kendisine açıktır. Yalnızca kamusal dile açık olanın ölçütünü benimseyen bir kavramsal analiz için, "...-e niyetlenme" yalnızca bir niyet *bildirme* olarak geçerlidir. Bildirilmeyen bir niyetin ne olabileceği konusunda hiçbir fikrimiz yok. İmdi, niyet bildirmenin yüzeysel grameri kesinlikten uzak bir şekilde belirsizdir: geleceğe yönelik niyeti (yürüyüşe çıkacağım) geleceğin bir tahmininkinden (hastalanacağım) ya da bir emrinkinden (bana itaat edeceksin) ayırdeden hiçbir şey yoktur. Yüzeysel gramerin ötesinde, "...-e niyetleniyorum"un ("*j'ai l'intention-de*" / "*I intend to...*") anlamına ilişkin görünün veya sezginin indirgenemez olduğu gözönünde bulundurulursa, burada kaybolan şey, niyet bildirmenin hakikatinin veya doğruluğunun ölçütüdür.

Bu, niyetin kavramsal analizinin imkânsız olduğunu mu söylemektir? Ortak dil kullanımını takibederek "niyet" (*intention*) teriminin üç kullanımı arasında ayrım yaparsak bu engel aşılabilir: birşeyi niyetli olarak yapmış olma veya yapma; belli bir niyet içinde / niyetle (*with*: *dans*) eyleme [yani, "...'deki niyet"]; "...-e niyetlenme". Bunlar arasında yalnızca üçüncü kullanım geleceğe açık bir gönderim içerir. Bununla birlikte, niyetli olarak yapılmış eylem söz konusu

olduğunda en sık rastlananı geçmişe gönderimdir. Daha önemlisi, üçüncü kullanım, sadece ifadesi temelinde analize yatkın tek kullanımdır. Öbür iki kullanım herkes tarafından gözlemlenebilir bir eylemle ilgili ikincil nitelemelerdir. Dolayısıyla bu kullanımlardan biri "niyet" teriminin zarf hâlindeki kullanımıyla başlar (onun sıfat hâlindeki eşdeğeri "niyetli eylem"dir). Bu kullanım betimleme kurallarının hiçbir ihlâlini içermez.

Anscombe'un parça parça (*piecemeal*) diye adlandırdığı, probleme bu tür saldırı, sorgulamamız için en dikkate değer noktadır: dolayısıyla, "niyet" teriminin zarf hâlindeki formunu niyet analizinin odağı olarak almak suretiyle, niyetin eylemle bağıntısına en az açık denecek tarzda tanıklık eden kullanım ayrıcalıklı bir şekilde kayırılabilir. "...-e niyetlenme" ile o niyetin ait olduğu kimse arasındaki bağ ne denli sıkıysa, eylemi niyetli diye nitelemek de eylemi faile bağlayan iyelik bağıntısını gözönünde bulundurmaktan bağımsız bir şekilde o denli becerilebilir. Niyetli ölçütü —bu itibarla da eylemin "*ne?*"sinin ölçütü—, aslında "*niçin?*" sorusuna verilen belli yanıtların büründüğü formdur. Bu anlamda, "*niçin?*" "*ne?*"yi yönetir ve tam da böyle olduğu ölçüde, "*kim?*"e ilişkin herhangi bir soruşturmadan uzaklaştırır.

Merkezî tez şu çerçevede bildirilir: "Niyetli eylemleri niyetli olmayanlardan ayıran nedir? Önereceğim yanıt şudur: niyetli eylemler, kendilerine "*Niçin?*" sorusunun belli bir anlamının uygulandığı eylemlerdir; bu anlam, elbette ki, yanıtın, olumluysa, bir eyleme sebebi verdiği anlamdır."[11] Bu ölçütü sınarken, bu analizin incelik ruhu (*esprit de finesse*) kendisini gösterir, ki bu ruh önceki analizin keskince bilenmiş iki-uçluluklarını törpüleyecek ve paradoksal olarak öncekine taban tabana zıd bir eylem theorisine ait geometri ruhunun (*esprit géométrie*) yolunu açacaktır. Aslında, "*niçin?*" sorusu ölçütü tartışmaya bir son nokta koymaktan öylesine uzaktır ki, onun *uygulanması* olağanüstü çeşitlilikte bir karma-örnekler ve karşı-örnekler alanına giriş izni verir, pek tabiî okurları, içinde kendilerini tamamen kaybetmiş bulabilecekleri bir analizler labirentine sürüklemezse. İnce ayrımlara yönelik bu ilgi, ilkin, "*niçin?*" sorusunun hiçbir uygulanımının bulunmadığı durumların sorgulanışında açığa vurulur. Bu önlem, *prohaíresis* (yeğlemeye dayalı seçim) analizinde Aristoteles

[11] G. E. M. Anscombe, *Intention, op. cit.*, 9.

tarafından daha önce zaten alınmıştı: bilgisizlik [cehalet] durumu, zorla(n)ma [icbar] durumu. Anscombe bu analizi inceltir: herşey şunun ayırdına varılmasına bağımlıdır: fail, hangi eylem betimi altında, ne yapmakta olduğunun farkında (*aware*) değildir (örneğin, testereyle bir tahtayı keserken gürültü çıkarttığını bilmez)? Fakat esas kurban, eyleme-sebebi ile neden arasındaki keskin karşıtlıktır. Bunun yerine, bu karşıtlığın ancak aşırı uç durumlar için söz konusu olduğu bir durumlar dizisiyle uğraşılır. Karma örnekler bu bakımdan en ilginç olanlardır. Böylece, Anscombe'un takdirine göre, nedensellik problematiğinin bütünü topyekûn bir karışıklık durumu içindedir; dolayısıyla, "*niçin?*" sorusuna verilen belli kabul edilebilir yanıtlarda "neden" terimini anlamlı bir şekilde kullandığımızı söylemekle yetinilmek zorundadır. Daha önce ifade edildiği gibi, birisini davranmaya / eylemeye iten şeyden sık sık ve meşru bir tarzda söz ederiz. Belli niyetli eylem betimlemelerinde zihinsel neden nosyonunun bile meşru bir yeri vardır (askerî müzik beni coşturuyor, bu nedenle uygun adım yürüyorum). Eyleme-sebebinin ve nedenin birbirine karışıp kaynaşmaya en sık meylettikleri durumlar geriye-bakınımlı güdülerle (*backward-looking motives*: *motifs regardent eux-mêmes en arrière*) ilgili durumlardır (sözgelimi, öc ya da minnettarlık). Buna karşılık, beklentilere-dayalı (*prospectif*), ileriye-bakınımlı (*forward-looking*) güdüler ise birinin eylemesinde bulunan (veya eylemesine eşlik eden) niyet ["...'deki niyet"] nosyonuna tekabül ederler. Daha sonra bu konuda söyleyecek çok şeyimiz olacak. Fakat eyleme-sebebi, ileriye-bakınımlı güdü, zihinsel neden ve kendi sıfatıyla neden (asık bir surat beni ürküttü) arasındaki sınırın ne kadar oynak olduğu görülebilir. Dolayısıyla "*niçin?*" sorusu ölçütü sağlam; bu ölçütün uygulanımı ise şaşırtıcı bir şekilde kaypaktır.

Peki, önceki analizde güdü ile neden karşıtlığının önüne çıkardığımız eylem ile olay arasındaki karşıtlık hakkında ne demeli? Burada yine, G. Elizabeth Anscombe'un pozisyonu son derece nüanslıdır. Bir yandan, niyetli eylemin betimleme nesnesi olduğunu sağlam bir şekilde savlar; bu tür bir betimleme altında eylem nosyonunun işgal ettiği yer buna tanıklık eder; bu anlamda, edimin "*ne?*"si doğru ya da yanlış olabilecek bilgiye bağımlıdır. Analitik felsefede betimleme üzerine koyulan bu vurguya daha sonra geri döneceğiz. Öbür yandan, niyetli eylemler gözlemsiz bilinen şeylerin bir alt-sınıfıdır: bunu ya da şunu yapmakta olduğumu onu gözlemlediğim için bildiğimi

söylemem. Biri birşey yapmakta olduğunu, ne yapmakta ve niçin yapmakta olduğunu, yapmada bilir. Daha önce yukarda tartıştığımız ve pratik bilgi (...-dığını bilme değil, nasılı-bilme) diye de adlandırdığımız bu gözlemsel-olmayan bilgi nosyonu, E. Anscombe'un pozisyonunu itiraz kaldırmaz bir şekilde dil oyunları ikiliği yandaşlarının pozisyonuna yaklaştırır.

Bununla beraber, gözden geçirilen örnek durumların hepsinde eylem fiilinden önce bir şahıs zamiri gelse bile, pratik bilgi nosyonunun eylemin failiyle bağıntısını hesaba katmayı gerektirdiğine inanmak yanılgıdır. "*Niçin?*" sorusu ve bu soruya verilebilecek kabul edilebilir yanıtlar ölçütünü kullanmak, eylemin nesnel yanını, yani bizzat bir olay olan varılan sonucu ayrıcalıklı bir şekilde kayırır. Anscombe'un ıkına sıkına paradoksal bir tarzda söylediği gibi, olanı yaparım. Eylem failinin silinip kazınışı, eyleme sebebinin nesnel yanına vurgu koymak suretiyle daha da pekiştirilir. Yukarda başlatılan heves / istek (*envie-de / wanting*) analizine geri dönerek, yazar, "hevesindeyim" / "istekliyim" ("*j'ai envie-de*" / "*I want*") ifadesini hiç hesaba katmaksızın, sistematik olarak İngiliz dilindeki zarf-fiil veya isim-fiil [ulaç] formunu (*wanting*: istekli olma) irdeler; bu yüzden şöyle yazar: "İstekli-olmanın / hevesinde olmanın ilk(s)el anlamı elde etmeye çalışmadır (*trying to get*: *essayer d'atteindre*)" (*Intention*, 68; gramatik zarf-fiil veya isim-fiil, fiil zamanı kiplerinin açığa vurduğu fiilin öznesinin bu atlanışına izin verir). En sık anılan heves / istek türüne, yani arzuya gelindiğinde, kavramsal analiz için önemli olan, bu tarzda duygulanan bir öznenin deneyimlediği yoksunluk ve gerilim değil, fakat "arzulanırlık karakteri"dir, yani sayesinde birşeyin arzulanır olduğu şeydir. Bu vurgulama niçin arzunun nesnel yönü üzerine koyulur? İki sebebden ötürü. İlki, betimleyici boyuttan ayrılmaz olan değerlendirici boyutun hesabını verme, ama bunu kavramsal analize moral mütalâalar katmaksızın yapma kaygısıdır. İkinci sebeb ise, ("niyetli olarak yapılan" anlamında) niyetli eylem (*action intentionnelle / intentional action*) ile "...-e niyetlenme"yle (*intention-de / intention to...*) yapılan eylem arasında makul bir geçit açma kaygısıdır.

"Niyet" sözcüğünün bu ikinci kullanımı yukarda "beklentiye-dayalı / ileriye-bakınımlı güdü" (*motif prospectif / forward-looking motive*) dediğimiz şeyi kuşatır. Bununla birlikte, bundan açıkça şu anlaşılmak zorundadır ki, bu yolla tek başına faile açık hiçbir içsel

şey yeniden ortaya serilmez. Eylem orada durmaktadır ve onu betimlemek maksadıyla, biri çıkıp onu açıklar. İmdi, daha sonraki bir sonucun görüsüyle açıklama vermek, tam da bir arzulanırlık karakterinin öncül konumuna yerleştirilmesiyle aynı zamanda eyleme sebebine söylemsel bir karmaşıklık katan pratik akılyürütme yolunda yürümektir basitçe. Burada emin bir zemin, sağlam bir toprak üzerinde dururuz: evvelce Aristoteles'in pratik kıyas başlığı altında kazıklarını çakıp denetim altına aldığı bir toprak; modern yorumlar, Aristoteles'in kendisininkilerle birlikte (Aristoteles'in analizi moralitenin hizmetine koşması ve özellikle pratik kıyasın sonucunun aslında bir eylem olduğunun hiçbir şekilde apaçık olmaması ölçüsünde Aristoteles'in kendi yorumlarıyla birlikte) düzeltilmek durumunda olsa bile, yine de sağlam bir zemin. Hata, der Anscombe, pratik kıyası isbatlayıcı bir akılyürütme yerine koymaktır, oysa ki pratik kıyas eyleme götüren bir akılyürütmedir. Gerçekte, pratik akılyürütmenin erdemi, gelecekteki bir şey durumunu, gözönünde bulundurulan eylemin önceki evre olduğu bir sürecin sonraki evresi olarak görünür kılmaktır. "Bunu şu maksadla yapıyorum" ifadesinde vurgu "ben"in üzerine değil, fakat "maksadla"nın üzerine vurulur, yani — biri önce gelen, öbürü sonra gelen— iki şey durumu arasındaki bağımlılık ilişkisi üzerine.

Burada, "*ne?*" sorusu ile "*niçin?*" sorusu arasındaki karşılıklı içerim her iki yönde en zinde hâliyle iş başındadır: betimlemeden açıklamaya doğru ve bir dizi eyleme sebebi arasına pratik akılyürütme yoluyla getirilen düzen tam da eylemin betimlenişine geri yansıdığı ölçüde, aynı zamanda karşıt yönde, açıklamadan betimlemeye doğru.[12]

---

[12] Burada G. E. M. Anscombe'un analizinin şöhret kazandırdığı örneği zikredeyim. "Adamın biri, tulumba basıp, bir evin içme suyu tedarikini sağlayan sarnıca su pompalamaktadır. Birisi, bir yolunu bulup sistematik bir şekilde kaynağa zehir atmaktadır, zehir öldürücü bir birikime varır, ta ki artık içenlerin sağaltılamayacakları noktaya varıncaya dek zehrin etkileri farkına varılmadan kalır. Evde büyük bir devletin kontrolü altında bulunan küçük bir parti şefleri grubu en yakın akrabalarından oluşan aileleriyle birlikte sürekli bir şekilde oturmaktadır; bunlar, Yahudîleri imha etmeye ve belki de bir dünya savaşı planlamaya sözleşmişlerdir. Kaynağı zehirleyen adam, bu insanlar yok edilirse, iyi yönetecek ya da hattâ yeryüzünde Göksel Krallığı kuracak ve tüm insanlar için iyi bir hayat temin edecek bazı iyi in-

Durumun ironisi şudur: "*kim?*" sorusunun silinip kazınmasına katkıda bulunan şey, tam da "*ne?*" sorusu ile "*niçin?*" sorusu arasındaki bu karşılıklı içerimdir. İlk bakışta şaşırtıcı bu fenomeni şu şekilde açıklıyorum. Kanâatimce, sadece betimlemenin doğruluğunu esas alan dışlayıcı kaygı eylemin failine atfına yönelik herhangi bir ilgiyi silme eğilimindedir. Eylemi failine atfetme, artık terimin betimleyici anlamında bir doğruluk (*vérité* / *truth*) problemi değil, bir sahicilik / sahihlik (*véracité* / *veracity*) problemi ortaya koyar. Bu probleme, sistematik olarak ayrı tuttuğumuz niyet bildirme analiziyle birlikte daha sonra geri döneceğiz. Başkaları ya da kendisi hakkında yalan beyanlarda bulunma durumlarında, eylemin sahibinin kendi niyetleri konusunda düştüğü yanılgılarda ya da basitçe tereddütlerde, Aristoteles'in düşünüp-taşınma başlığı altına yerleştirdiği iç tartışmalarda da bu apaçık görünür. Bu bakımdan, aracın amaçla bağıntısı

---

sanların iktidarı ele geçireceğini hesablamıştır; ve bu hesabı, su pompalayan adama, zehir hakkındaki olguyla beraber açık etmiştir. Evde oturanların ölümünün hiç kuşkusuz başka her türlü etkisi olacaktır; örneğin, bu adamlarca tanınmayan bir takım insanlar, kaynağı hakkında hiçbir şey bilmedikleri miraslara konacaklardır.

Bu adamın kolu yukarı aşağı, yukarı aşağı gidip gelmektedir. Hekimlerin bildiği Latince adlara sahib belli kaslar kasılmakta ve gevşemektedir. Bir takım sinir liflerinde bir takım maddeler üretilmektedir —ihtiyarî hareketin akışı içerisinde bu maddelerin üretilmesi fizyolojistleri ilgilendirir. Hareket eden kol kayalıkların üzerinde bir gölge oluşturmaktadır, öyle ki kayalıkların üzerine düşen gölge, bir yerde ve bir pozisyondan bakıldığında, sanki kayalıklardan bir yüz bakıyormuş gibi tuhaf bir etki üretmektedir. Bundan başka, tulumba, aslında belirgin bir ritm tutar tarzda bir dizi gürültü çıkarmaktadır" (*Intention*, 37).

Bu örnekle sorulan soru şudur: Adam ne yapmaktadır? Onun eyleminin *betimi* nedir? Yanıt: soru, "maksadıyla"nın çokçeşitli katmanları kadar çok yanıta izin verir; bu betimlemelerin tümü aynı ölçüde geçerlidir. Özelde ise, bir eylem bir kimsenin yaptığı ilk şeyin işleviyle ya da hedeflenen nihaî sonucun işleviyle adlandırılır. Failin herbir soruda ve herbir yanıtta zikredilmesinin ya da zikredilmemesinin, hedeflenen sonuçlara göre düzenlenen eyleme sebebleri zinciri açısından hiçbir önemi yoktur. İmdi, dört eylem mi var? Yoksa tek bir eylemin dört betimlenişi mi? —tulumbayla su pompalama, sarnıcı doldurma, evde oturanları zehirleme, savaşı tetikleme— sorusuna yanıt vermemize olanak tanıyan, tek başına bu eyleme sebebleri dizisidir. Karş. *Intention*, *op. cit.* § 23*sq.*

ve bununla ilgili mantık birinin eylemesindeki niyetin anlamını tam olarak kuşatmaz. Bu anlam, bana göre, birinci elden çıkan sâf niyetlenme edimini (*acte de visée*: *act of intending*) ek olarak içerir. Burada, doğruluk sorunundan ayrı sahicilik / sahihlik sorununun kendilik (*ipséité* / *selfhood*) sorununa has daha genel tanıklık problematiğinden kaynaklandığını hatırlatırım: yalan, aldatma, yanlış-anlama, yanılsama, hepsi bu düzene aittir. Tanıklıkla ilgili problemleri görmezden gelmesi, belki tam da analitik felsefenin üslûbundan ve neredeyse tek başına betimlemeyle, keza betimlemeye has doğruluk iddialarıyla ilgilenmesinden ileri gelir. Bir niyet bildirmenin sahiciliğinden / sahihliğinden kuşkulanma imkânı onun betimleyici karakterinin ve betimlemelere ilişkin doğruluk iddiasının aleyhine argumanlar getiriyorsa, tam da bu kuşkulanma imkânının kendisi, ortaya koyulan problemin betimlemeye has bir ölçüt-öğretisi (*critériologie* / *criteriology*) meselesine indirgenemeyecek bir tanıklık fenomenolojisine ait olduğunu kendisiyle gösterir. Anlatısal özdeşliğe ayrılan çalışmada daha uzun uzadıya söz edeceğim gibi, samimiyet / içtenlik kıstasları doğrulamalar değil, aradaki kuşku uğraklarına bakmaksızın sonunda bir güven edimine, bir son tanıklığa varan sınamalardır. Anscombe'un kendisi, niyetinin ne olduğunu ancak o niyeti taşıyan insanın söyleyebileceği bir uğrak olduğunu kabul eder. Fakat bu söyleme, bir ikrar, bir içsel tanıklık ifadesi düzenindedir: bildirişim düzlemine getirildiğinde, ikrar kabul edilir ya da edilmez. Fakat ikrar, asla bir kamusal betimlemenin eşdeğeri değildir; paylaşılan bir itiraftır. Anscombe'un gözlemsiz bilgi dediği şey, bana göre —ve yazarın tercihi aleyhine bana göre—, bu tanıklık düzenine aittir. Niyete dayalı hedefe (*visée intentionnelle* / *intentional aim*) ilişkin tanıklığın "eylemenin tam ortasında son derece sıradışı ve özel türden gören bir göz"ün (*Intention*, § 32, s. 57) işi olmadığında hemfikirim. Tam olarak söylendikte, görme doğru ya da yanlış oldukları düşünülen önermeler içerisinde açığa vuruluyorsa, tanıklık "görme"den kaçar: Sahicilik / sahihlik, bilginin nesnesine tamuygunluğu anlamında doğruluk değildir.[13]

[13] Tanıklık (ve onunla bağıntılı sahicilik / sahihlik) sorunu, çalışmadan çalışmaya ağır ağır yol alacaktır, ta ki onuncu çalışmada tam cepheden yüzyüze gelinceye dek.

Bu tanıklığı tematize edemeyişinden ötürü, E. Anscombe'un analizi, "niyet" teriminin üçüncü kullanımının —"...-e niyetlenme"nin— ayrıntılı bir hesabını veremez. Fenomenolojik bakış noktasından esas önemi taşıyan bu kullanımı daha soruşturmanın en başında birinci sıradan söküp çıkartmak ve üçüncü sıraya atmak için kullanılan argumanları hatırlıyoruz. Güzergâhının sonunda bu kullanıma geri dönen yazar, "*niçin?*" sorusu ve bu soruya has yanıtlar ölçütünün önerilen bir eylemin niyeti için de geçerli olduğunu söylemekle yetinir. Bu şunu demeye gelir ki, niyetin geleceğe ilişkin öndeyilerle veya tahminlerle (bu olacak) paylaştığı gelecek nişanesi ayırdedici bir etmen değildir; yalnızca sebeblerle açıklama önem taşır; bu bakış noktasından, niyetin gerçekleştirilmiş olup olmadığının, açıklamanın "çünkü böyle heves ettim / canım böyle istedi, hepsi bu" türünden veciz bir sözle sınırlı kalıp kalmadığının önemi yoktur. Analiz, niyetin niyeti (*l'intention de l'intention / the intention of the intention*) diye adlandıracağım şeyi, yani yapılacak şeyin benim tarafımdan yapılacağı, tam da onu yapacağını söyleyen [birisiyle aynı-] kendi (*ipse*) tarafından yapılacağı geleceğe doğru özgül atılımı (*élan / leap*) basitçe elemiştir.[14] Başka deyişle, elenen şey, âdetlere dayalı ve kamusal açık söz-verme çerçevesi kat'î niyete yer vermese bile, niyetlenmekle bu niyeti söz-verme yoluna sokan biridir.

Sonuçta, kavramsal analiz tarafından üçüncü sıraya indirilen "...-e niyetlenme", fenomenolojik bir perspektivde birinci sıraya geri döner. "...-e niyetlenme"nin tanıklığının aynı zamanda hangi anlamda "kendi"nin tanıklığı olduğunu söylemek ise şimdilik dokunulmadan kalır.

4. EYLEM SEMANTİĞİ VE OLAY ONTOLOJİSİ

"*Ne?*" sorusunun "*niçin?*" sorusu tarafından zaptedilişinin üçüncü düzeyi —"*kim?*" sorusunun neredeyse hepten silinip kazınışını ge-

---

[14] Bu problemin izine Anscombe'un kendisinde de rastlarız; sözgelimi niyet bildirmeyi şöyle tanımladığında: "[Niyet bildirme,] konuşmacının bir tür fail olduğu gelecekteki birşeyin betimlenmesi[dir]; doğru olduğunun maddî tanıtlanışı (*evidence*: *preuve matérielle*) yoluyla değil, (eğer haklıçıkarıyorsa) eyleme sebebleriyle haklıçıkardığı, yani betimleme doğru çıkarsa faydalı ya da cazip olacağı yönündeki sebeblerle haklıçıkardığı betimleme[dir]" (*Intention*, 6).

tiren mantıksal sonucuyla birlikte—, "*ne?*" ve "*niçin?*" soru çiftinin, eylemleri olayların bir alt-sınıfı hâline getiren bir *gayri-şahsî olay ontolojisi* tarafından emildiği bir eylem theorisi eşliğinde gelir. Mantıksal ve ontolojik bu çifte indirgeme, manidâr bir şekilde *Actions and Events* [*Eylemler ve Olaylar*][15] başlıklı kitabda toplanmış makaleler dizisi içerisinde Donald Davidson tarafından dikkate değer bir kıvraklıkla gerçekleştirilir.

Theori apaçık bir paradoksla başlar. Theori aslında eylemi tüm diğer olaylardan ayırdeden teleolojik karakterin altını çizerek başladığı hâlde, bu betimleyici özellik çarçabuk *nedensel* bir açıklama kavrayışının boyunduruğuna sokulur. Bu boyunduruk altına alışta Davidson'ın eylem theorisinin kararlı bir müdahalesi bulunur: E. Anscombe'un izlenimci görünen analizleri kadar baltayla yontulmuş, öyle diyebilirsem dörtköşe kesilmiş bir müdahale. Davidson'ın stratejisinde, nedensel açıklama, yeri geldiğinde, eylemleri bir ontolojiye raptetmeye hizmet eder: gizli saklı bir ontoloji değil, gelip geçici bir şekilde olup bitenler anlamında olay nosyonunu, sabit nesneler anlamında tözlerle eşit bir tabana yerleştirilen indirgenemez bir varolanlar sınıfı hâline getiren ilân edilmiş bir ontoloji. Doğa itibarıyla gayri-şahsî olan bu olay ontolojisi, benim kanâatime göre, eylem theorisinin bütün çekim alanını yapılandırır ve analizin herşeye karşın sürekli olarak yaklaştığı eylem-fail bağıntısının açık, tematik bir ele alınışını engeller. Eylemi faile geri döndürmeyi beceremeyen bu zaafiyette, eylem ile faili arasındaki sahici eklem yerini başka türden bir ontolojide, "kendi" arayışıyla daha uyumlu bir ontolojide aramakta zorlanan âdeta yasak savma kabilinden bir gayret görüyorum.

1. Düzenli bir şekilde ilerleyip, analizi, *niyet ile eylem* arasındaki bağıntıya tahsis edilmiş denemeler grubunun sınırları içinde yürüteceğim; bunu yaparken, bu denemelerden ilkini, "*Actions, Reasons and Causes*" (1963) ["Eylemler, Sebebler ve Nedenler"][16] başlıklı denemeyi rehber alacağım. Aynı ânda hem bir başlama vuruşu hem de ustaca bir vuruş olan bu deneme, bundan böyle bu yeni veriye göre bir pozisyon almaya zorlanan eylem felsefesinin bütününün yeniden hizaya sokulmasına yol açtı. Bu ilk deneme — onbeş yıl

---

[15] Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

[16] *Essays on Actions and Events* içinde, 3-19.

sonra grubun "*Intending*" (1978) ["Niyetlenme"][17] başlıklı son denemesinde uğrayacak olduğu önemli revizyonu daha sonra tartışacağım—, bir olay ontolojisi içinde eylem theorisinin ontolojik temelini tematik bir tarzda işlemez, fakat her sayfada önvarsayar. Deneme, niyet çerçevesinde eylem betimlemesiyle bağlanıp birleştirilme ayartması taşıyan teleolojik açıklamayı aman tanımaz bir şekilde nedensel açıklamaya indirgemekle sınırlanır. Aslında, Davidson'ın theorisinin ilgisi ve belli bir noktaya kadar paradoksal karakteri, betimleyici düzlemde eylemin teleolojik karakterini kabul ederek başlamasıdır. Eylemi diğer tüm olaylardan ayıran, tam da niyettir. Kesinlikle, eylemler olaylardır, zira eylemlerin betimi, fiiller gramerinin telkin ettiği gibi, olan birşeyi imler; fakat "sürçmek / tökezlemek" gibi eylem imlemeyen fiiller ile "vurmak / dövmek", "öldürmek" gibi eylem bildiren fiiller arasına sınır çizgisi çekmeye hiçbir gramer izin vermez. Bu anlamda, önceki yazarların son derece ısrarla üzerinde durdukları oldurtma ile olma arasındaki ayrım olaylar dairesinin sınırları içine düşer. Eylemi diğer tüm olaylardan ayırıcı ölçütü oluşturan şey niyettir.

Gelgelelim, "niyet" sözcüğü hangi anlamda alınacaktır? Sunumunda, D. Davidson, "niyet" teriminin çeşitli linguistik kullanımları arasında Elizabeth Anscombe'un önerdiği ayrımı kendi hesabına geçirir: ...'deki niyet (*intention-dans-laquelle... / the intention with which [something is done]*), niyetli olarak (*intentionellement / intentionally*), ...-e niyetlenme (*intention-de / intention to [do something]*). 1963'te benimsenen strateji, "niyet"in zarf hâlindeki kullanımının (X, A'yı niyetli olarak yapıyor) Davidson'da da ayrıcalıklı bir şekilde öne çıkartılmasından ve yalın ad formunun (A, Y koşullarında X'i yapma niyeti taşıyor) ilk kullanımın boyunduruğuna sokulmasından oluşur, buna karşın "...'deki niyet" "niyetli olarak" zarfının basit söylemsel uzantısı sayılır. Bu stratejiyi haklıçıkartan pek çok sebeb vardır. İlkin, niyeti eylemin bir zarfı olarak ele almakla, onu *tamamlanmış* bir olay olmak bakımından eylemin betimine bağımlı kılmak mümkün olur. Eylem cümleleri arasında mantıksal analize tâbi tutulan kural-belirleyici örneklerin büyük bir kısmında fiillerin geçmiş zaman kipinde dile getirilmesi kayda değerdir: "Brutus, Sezar'ı öldürdü" vb. Geçmiş zamana ait eylem-olay for-

[17] *Ibid.*, 83-102.

munda pek nâdir bulunduğu hâlde geleceğe yönlenimin çok kuvvetli bir şekilde belirtildiği "...-e niyetlenme" analizinde bu bir sıkıntı kaynağı olacaktır. Bir başka arguman: Davidson, muradetmeler (*volitions*) olan esrarengiz şeyler karşısında derin bir güvensizliği analitik felsefenin tamamıyla paylaşır, ama yine de zihinsel olay nosyonunu reddetmez, çünkü nedensel öncel konumuna yerleştirilen arzular ve inanışlar gerçekte zihinsel olaylardır. Fakat bu zihinsel olaylar, burada tartışmayacağım fizikalist bir uyarlamayla bağdaşmaz. Böylece, sıkıntı yaratan şey zihinsel olay nosyonu değil, daha sonra geliştirileceği şekliyle öncel nedensellik çerçevesine sokulamayacak olay türüdür. Son olarak, bir nedensellik şemasına girmeye yatkınlık (*disposition*), "niyet" teriminin zarf formunda kullanımını ayrıcalıklı kılma sebebidir. Şimdi saptamak istediğim şey, betimleme düzleminin teleolojisinin açıklama düzleminin nedenselliği içerisine işte bu kazınışıdır.

Doğrusu, zarf anlamında alınan niyetle beraber, betimleme açıklamayla aynı kapıya çıkar. Bir eylemi niyetli olarak yapılmış diye betimlemek, o eylemi failin yaptığı şeyi yapmak durumunda olduğu sebebiyle (*raison / reason*) açıklamaktır. Başka deyişle, bir *akılsallaştırma* (*rationalisation / rationalization*) formunda bir açıklama vermektir; beyan edilen sebebin (*raison / reason*) eylemi "akılsallaştırdığını" ("*rationalise*" / "*rationalize*") söylemektir. Bu noktadan itibaren, Davidson'ın tezi iki aşamada geliştirilir: ilkin, akılsallaştırmadan ne kasdedildiğini açık kılmak; sonra da, akılsallaştırmanın nedensel açıklamanın bir türü olduğunu göstermek. Birisinin birşey yapma sebebine sahib olduğu şu koşullarla söylenebilir: bir yandan, belli bir türden eylemlere yönelik belli bir "lehte-tavır"a sahibse — yani beğenilen bir tavır, bir eğilim: "eğilim"den anlaşılan, arzudan ya da hevesten / istekten (*envie / wanting*) daha kapsamlı birşeydir— ve beğenilen tavır yükümlülükleri ve failin özel ya da kamusal tüm amaçlarını içeriyorsa ve öbür yandan da, fail eyleminin bu eylem kategorisine ait olduğu yönünde bir inanışa (bilgi, algı, gözlem, bellek) sahibse. (Failin burada adının anıldığına dikkat edin. Fakat fail bu şekilde mi tematize edilir?) Kısaca, niyetli bir eylem "bir sebebden ötürü" yapılan eylemdir. Beğenilen tavrın ve inanışın oluşturduğu topluluk "birincil sebeb" diye adlandırılacaktır: "Birisinin eyle-

diği şekilde eylemesinin birincil sebebini bilmek, kendisiyle eylemin yapıldığı niyeti bilmektir."[18]

Davidson, ana iddiasını, yapma sebebi ile "...'deki niyet" arasındaki bu eşitleme temeline oturtur ve bu ana iddiaya göre, sebeblerle açıklama nedensel açıklamanın bir türüdür. Ona göre, bu, herşeyden önce bir sağduyu tezidir: birisini yaptığı şeyi yapmaya neyin sevkettiğini veya o şeyi yapmasına neyin neden olduğunu (*caused*) sormaz mıyız? Dahası, bu tez bir bütün olarak olay ontolojisiyle eş yapıdadır. Nedensellik, tek tek, ayrı ayrı olaylar arasındaki bir bağıntı değil de nedir? Önceki paragrafta yardıma çağrılan argumanın zıddına, sebeb ve eylem olup bitme karakterlerinden ötürü pekâlâ olaylardır (yatkınlık [*disposition*], ancak içeriye birdenbire dalarak bir eyleme sebebi hâline gelir); bundan da ötesi, onlar ayrı ayrı adlandırılabilecek ve betimlenebilecek ayrı olaylardır, bu itibarla da neden ve etki rolü için ciddî adaylardır. Bu bakımdan, olup bitme açısından ele alınan zihinsel olay, bir köprü inşasındaki kusuru felâkete neden olan bir olaya dönüştüren ânî çatlamaya bütünüyle koşuttur.

Şu daha ince noktayı da ekleyelim ki, nedensel bir theori nomolojik [yasa bilgisine dayalı] bir theoriyle karıştırılmamalıdır: söylendiği gibi tikel olayları yöneten nedensel bir bağlantıyı olumlamak için bir yasayı bilmek zorunlu değildir. Nedensel açıklama ile nomolojik açıklama arasındaki bu kopukluk, analitik felsefede eylemi sebeblerle açıklamanın nedensel bir yorumu karşısındaki esaslı engeli aşmaya izin verir. İmdi bu en azından kabul edilebilir bir girişimdir.[19] *Temps*

---

[18] "*To know a primary reason why someone acted as he did is to know an intention with which the action was done*" ("*connaître la raison primaire pour laquelle quelqu'un a agi comme il a fait, c'est connaître l'intention dans laquelle l'action a été faite*"), *ibid.*, 7.

[19] Davidson, bunun Humecu nedensellik tanımının gevşek bir uyarlaması olduğunu teslim eder. Şurası kesin ki, bu uyarlama tekil olayları hesaba katar, zira yalnızca "nesneler" diye adlandırdığı şeyler arasındaki benzerliğe başvurur. Bununla birlikte, ek olarak, tekrarlanmadaki düzenliliği muhafaza eder; nedensellik, temelde yatan yasayı bilmeksizin gözlemlenebilir. Davidson'ın eserine tahsis edilmiş bir denemede ("Causation and Explanation", *Essays on Davidson and Actions and Events*, ed. Bruce Vermazen and Merrill B. Hintikka, Oxford, Clarendon Press, 1985, 115-136), Peter Frederick Strawson, bir bakıma Davidson'ın pozisyonunu pekiştirir, ne var ki bu, son tahlilde onu zayıflatır. Strawson, yalın sıradan gözlem düzeyinde

et Récit I (*Zaman ve Anlatı*, birinci cilt) [*Time and Narrative 1*[20]] başlıklı çalışmamda, bu konuda Max Weber'i ve Raymond Aron'u izleyerek, tarihsel bilgi düzleminde tekil nedensel açıklama nosyonunu bizzat savundum. Dahası, "güdü-neden" kavram çiftinin bütünüyle iki-kutublu ele alınışına ilişkin kuşkularımı yukarda ifade ettim. Fakat daha sonra kendimi, güdüleri nedenler olarak ele almanın meşru göründüğü dilsel konumların yalın bir dökümüyle sınırladım. Bu argumanı daha ileri götürmek ve aynı zamanda hem fenome-

---

üretme [meydana getirme] (analitik felsefede defalarca tartışılmış "oldurtma) fenomeninin tipselleştirilmeye elverişli olduğu ve bu tipselleştirmeden, yeri geldiğinde, açıklayıcı söylemin bir başka düzeyinde sahici yasaları çağıran belli düzenlilikler çıktığı gözleminde bulunur. Bu şekilde, traktörün tam da kollarımızı çekip itebildiğimiz şekilde çekip ittiği görülür. Bu, Strawson'ın ifadesini kullanacak olursak, tüm "mekanik faaliyetler" için söz konusudur. Bu durumda, teleolojiyi tikel olaylar arasındaki nedenselliğin bünyesine katan tez, yalnızca paradoksal karakterini değil, fakat ayrım yapma gücünü de yitirme tehlikesiyle burunburuna gelir. Başka yazarların her fırsatta tekrar tekrar altını çizdikleri gibi, neden nosyonu, buldozeri, bizim tekrarlanan bir dizi fizik gayretle bir kayayı itebildiğimiz gibi iter gördüğümüze inanmamızın henüz belli belirsiz bir insanbiçimciliğin sonucu mu olduğunun yoksa mekanik bir modeli kendi eylemimize şeylerden kendimize bir aktarım aracılığıyla mı uyguladığımızın artık söylenemeyeceği türden bir çok-anlamlılık yayar. Her hâlükârda, Strawson, esas çatlağı, (ister fizik gayrette ister güdüler yüklenmede olsun) insanî nedensellik ile maddî nedensellik arasında değil de, olaylar ve tikel koşullar arasındaki nedensel bağıntının *doğal* karakteri ile olayların kendilerini değil, onların olmaları *olgusunu* bağlayıp birleştiren açıklayıcı bağıntının *doğal-olmayan* karakteri arasında konumlamakla, bu öncelik sorununun herhangi bir âcil önem taşıdığı görüşünü savuşturur. İmdi, Strawson'a göre, olgular, kesin bir dille söylendikte, bizzat olup bitmeyen, fakat yalnızca tek tek olumlar yoluyla örneklendirilen *şey durumları*nı imlerler. Burada, Strawson'ın (zamandışı) şey durumları ile (gelip geçici) olaylar arasındaki bağıntıyla ilgili olarak başlattığı tartışmaya girmekten kendimi alacağım. Davidson, bu soruna *Actions and Events*'ın ikinci kesiminde yeniden basılan iki deneme ayırır: "Events as Particulars" (1970) ve "Eternal vs. Ephemeral Events" (1971), *op. cit.*, 181-203.

[20] Ricoeur, *Time and Narrative 1*, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press), 1984 [bkz. Ricoeur, Paul, *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Mart 2009].

nolojik görüyü (*intutition*) doyuran hem de temelde Humecu bir theori olarak kalan Davidson'ın nedenselci theorisine bir alternativ sunan bir güdülenim yorumu önermek isterim. Söyleyip durduğumuz gibi, heves / istek (*envie-de / wanting*) fenomenolojisi yapma eylemiyle karşılıklı-bağlaşık edilginlik boyutunu hesaba katacak yeni bir güdülenim idesi modeli taleb ediyorsa, bu durumda Humecu modelden kopacak koşut bir neden idesi onarımı kendisini dayatır. Bir yandan, bu modelin itibarı, güdünün ve nedenin ayırdedilemez olduğu vakaların, yani kadîm fail / etkin neden idesini —hattâ *The Concept of Mind*'da (*La Notion d'esprit* [*Zihin Kavramı*])[21] Gilbert Ryle'ın tekrar onurlu bir yere oturttuğu yatkınlık (*disposition*) idesini— gerektiren tüm vakaların hesaba katılmasını engellemiş görünür. Öte yandan, kesinlikle ileri sürülebilir ki, Galileo'nun devrimiyle fizik biliminden sürgün edilen fail / etkin neden idesi, arzu deneyiminde basitçe kaynağına, doğduğu toprağa geri dönmüştür. Fakat güdünün neden olarak fiilen canlılığını koruduğu deneyimlere yer açmak için nedenin arkaik bir anlamını onarmakla sınırlı kalacak bir analizle yetinemezdik. Eylemin niyetli / yönlenimli (*intentionnel / intentional*) karakterini onunla uyuşan bir nedensel açıklama tipine eklemlememizi gerektiren şey, tam da dürtü (*pulsion / drive*), yatkınlık (*disposition*) ve coşkulanım (*émotion / emotion*) nosyonlarının grameridir —kısaca etkilenim / duygulanım (*affection / affect*) kavramının grameri.[22]

Teleolojik açıklama nedir? O, bir olayın meydana gelişinde düzenin bizzat bir etmen olduğu açıklamadır; *self-imposed* [kendini-dayatan] bir düzendir. Bir olayın, erek olarak hedeflendiği için olduğunu söylemek, ister *virtus dormitiva** olsun ister başka türlü olsun gizli

---

[21] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson's University Library, 1949; trad. fr. de S. Stern-Gillet, *La Notion d'esprit*, Paris, Payot, 1978.

[22] Aşağıdaki analizi Charles Taylor'a borçluyum: bkz. Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge and Kegan Paul, 1954.

* *virtus dormitiva*: "uyuşturucu güç". Quine'ı takibeden analitik filozofların döngüsel bir tarzda kendine-gönderimli önermelerle yapılan açıklama modeli için kullandıkları teknik kavram. Deyim Moliere'in *Le Malade Imaginaire* (*Hastalık Hastası*) adlı satirik oyunundan alınmıştır. Oyunda, kendisine afyonun insanları nasıl uyuşturduğu sorulan hekim, afyonda insanları uyuşturan bir güç (*virtus dormitiva*) olduğu, insanları uyuşturmanın afyonun

bir varlığa başvurmak değil, fakat bir sistem ve bir sistem yasası betimlemektir, şöyle ki bu sistemde bir olay, onu meydana getiren koşullar bu ereği meydana getirmek için gerekli koşullar olduğu için olur. Veya Charles Taylor'ı alıntılayacak olursak, "Bu şu anlama gelir ki, olayın olmasının koşulu, söz konusu ereği meydana getirecek türden ya da o ereği meydana getirmek için bu olayı gerektiren türden bir şey durumunun gerçekleşmesidir" (*Explanation*, 9). Bu yüzden, bir hayvanın avına sezdirmeden yaklaştığını söylemek, sezdirmeden yaklaşma olarak betimlenen eylem türünün, hayvanın gerçekleştirilebilir davranışlar dağarı içerisinde, açlığını doyurmak için gerekli olan şey olduğunu söylemektir. Böylece, burada hiçbir ön ya da iç şey koyutlanmaz; basitçe, belli bir ereğe varmanın bir olayı gerektirdiğinin o olayın olması için bir koşul olduğu söylenir. Bir sistem-durumunun ve çevresinin, belli bir sonucun meydana getirilmesi için belli bir olay (belli bir davranış: buradaki örnekte, sezdirmeden yaklaşma) gerektirecek türden olduğu tam olarak gözlemlenebilirdir, tıpkı bu önceki koşulun olayın kendisi tarafından meydana getirilen maddî tanıttan bağımsız bir şekilde saptanabilmesi gibi.

Bu noktadan itibaren, *teleolojik* açıklamaya has yasa formu ile bir güdünün ancak aynı zamanda bir neden de ise işlevlerini yerine getirdiğini söylememize yol açan betimsel özellikler arasında karşılıklı-bağlaşıklık tesis etmek eylem semantiğinin görevidir. Bu durumda, sıradan gündelik dil ile teleolojik açıklama arasında ilginç bir iki-

---

doğasında bulunduğu yanıtını verir. Soruda açıklanması istenen şey yanıtta aynen tekrar edilir. Bu yüzden yanıtta, sorunun zaten içerdiğinden daha fazlası verilmiş olmaz ve bu bir kısır döngüdür. Burada, açıklamada açıklanacak şeyin açıklanmadan bırakılması ve açıklamanın açıklama gerektirmesi noktası önemlidir. Bu tür önermeler, bir anlamda Kant'ın analitik *a priori* önermelerine benzer: Üçgenin niçin üç kenarı vardır? Üç kenarlı geometrik şekil olduğu için. Cisimler boşluğa bırakıldıklarında niçin yere düşer? Ağırlıkları olan şeyler oldukları, yani cisim oldukları için. Benzer bir şekilde, bir eylemde eylemin nedeni veya sebebi sorulduğunda bizzat eyleme içkin bir erekten, güdüden, yatkınlıktan vb. söz ederek açıklayıcı bir yanıt vermeye çalışmak da aynı sonucu doğurur. Niçin böyle davrandın? Çünkü bende böyle davranma yatkınlığı var. Dolayısıyla açıklanması istenen eylem, açıklamada daha öte bir açıklama gerektirecek şekilde açıklanmadan bırakılır ve bu, analitik filozofların teknik terminolojisinde bir *virtus dormitiva*'dır. Ricoeur'un deyime gönderimi bu bağlamdadır —*çn.*

yönlü karşılıklı-bağlaşıklık görünür. Birinci yönde, teleolojik açıklama formu, eylemi yatkınlıklarla açıklamanın örtük anlamıdır. Bu takdirde, sıradan gündelik söylemin bu açıklamayla mümkün kılınan karakterinden hareketle teleolojik açıklamanın bir *transcendental* deduksiyonundan söz edebiliriz. Bir eylemi *niyetli* (*intentionnel* / *intentional*) diye sınıflandırmak, onun hangi tipten yasayla açıklanacağını karara bağlamak ve aynı darbede, belli tipten bir açıklamayı kuraldışı kılıp dışlamaktır (*rule out*: *exclure*). Başka deyişle, eylemi yöneten yasa formunu karara bağlamak ve aynı zamanda bunun mekanik bir yasa olması imkânını kuraldışı bırakıp dışlamaktır. İşte burada betimleme ve açıklama çakışır. Betimleyici sınıf açıklama üslûbuyla aynı şeydir: "*niçin?*" sorusu "*ne?*" sorusunda fiile çıkar. Bir amaç bildirimi bir betimleme değeri taşır; açıklama ise, (yapılanın yöneldiği) amacın bir yeniden-betimlenişidir. Teleolojik nedenselliğin epistemolojisi, bu yüzden, sıradan gündelik dilin aşılamaz karakterini meşrulaştırmaya varır. Bununla birlikte, karşıt yönde, teleolojik açıklama sıradan gündelik söylemin betimlemesinde örtük formu (...-e yatkınlık) açık kılıyorsa, sırası geldiğinde bu örtük form da, eylem deneyiminin fenomenolojik bir karakterine gönderimi açıklama formuna ekler, ki (bu sıfatla bir sistemin yasasına indirgenen) açıklama formunda içerilmeyen bir karakterdir bu; bu yüzdendir ki, fenomenolojik betimlemede teleolojik açıklamadakinden daha fazlası vardır. İnsan deneyimi, bir amaçla açıklamaya matuf genel nosyona, kendisini edimlerinin öznesi olarak tanıma kabiliyetine sahib bir failin *bilinçli* yönlenimi nosyonunu katar. Deneyim, burada yalnızca yasanın uygulanımı değildir; bilinçli olarak yönlenilen bir eylemin niyete dayalı / yönlenimsel (*intentionnel* / *intentional*) çekirdeğini imlemekle bu uygulanımı özgül de kılar.

Nedensellik ile güdülenim arasındaki bağıntılarla ilgili burada önerdiğim alternativ yorum, kanâatimce, yalnızca niyet nosyonunun zarf formundaki kullanımını kuşatmakla kalmaz, fakat "...-e niyetlenme" nosyonuna yeni bir yörünge de açar.

2. Davidson'ın eylem analizinin ortaya koyduğu sahici problem, anladığıma göre, niyetin zarf formunda alındığı durumda eyleme sebeblerinin nedenler olup olmadıklarını bilmek değil, niyetin ad formundaki kullanımını —"...-e niyetlenme" / "... niyeti" / "(birşey yapmaya) niyetlenme" / "(birşey yapma) niyeti"/ "(birşey yapmaya) niyet" (*intention-de* / *intention to (do something)*"— zarf formun-

daki kullanımının türevi olarak almada bir haklıçıkarımın bulunup bulunmadığını bilmektir.

"Bir eylemin yapılmasındaki niyet" [veya "...-deki niyet"] (*intention dans laquelle / intention with which [an action is done]*) ifadesinin geçmiş zaman fiil kipinin gramatik formlarından birini öncelikle üstlendiği daha önce belirtilmişti. Bu yüzden, eylem-olayın tamamlanmış birşey olarak anlaşılması şaşırtıcı değildir; bununla birlikte, şaşırtıcı olan, fiil zamanının kendisinin asla herhangi bir ayrı analizin nesnesi olmadığıdır. Fakat daha sonra göreceğimiz gibi geleceğe yönlenimi kuvvetle belirgin olan "...-e niyetlenme" ifadesi için bu ihmâl edilemez. O halde, niyet analizinde *zamansal* boyutun hesaba katılıp katılmayacağı ve geçmişlik karakteri belirtilmemiş kalan "...'deki niyet"in, bu bakımdan, niyet ile eylem arasındaki fasılayı özsel olarak barındıran "...-e niyetlenme"nin daralmış, hattâ sakatlanmış bir formu olup olmadığı merakla sorulabilir. İmdi, hiçlenmiş-fasıla veya sıfırlanmış-fasıla (*délai nul / null delay*) hâli fasılasızlık veya fasılasız-olma (*non-délai / nondelay*) hâli değildir, fakat bir tür eşzamanlı eşlik-etmedir. Birisine olup bittikten sonra şunu ya da bunu niçin niyetli olarak yaptığı sorulursa, "...'deki niyet"i "...-e niyetlenme" düzeyine yükselterek yanıt verecektir: onun eyleminin sebebi "...-e niyetlenme"dir, öyle ki evvelce dönüp düşünümde bulunmuş olsaydı, düşünüp taşınacak zamanı olsaydı eyleme sebebini, yani "niyet"i bu formda oluşturmuş olurdu.

İmdi, bu birinci daralma, yani zamansal boyutun daralması, bir ikincisiyle, yani eylem-olayın ve onun sebeb-nedeninin formulasyonunda *faile* gönderimin daralmasıyla bağıntısız değildir; eylemin ve sebeblerinin, failine yüklenmesi, bütünüyle görmezden gelinmez, ama asla tematize de edilmez; hem de belirtilmeden kalır.[23] Bütün

---

[23] Fail, C1 önermesinde Davidson tarafından adıyla anılır: "Ancak R, failin belli bir özellikteki eylemlere yönelik lehte-tavrından ve failin, *d* betimlemesi altında A'nın o özellikte olduğu yönündeki inanışından oluşuyorsa, failin *d* betimlemesi altında A eylemini gerçekleştirmesinin birincil sebebi R'dir" (*Essays on Actions and Events*, 5). Faile gönderimin daraltıldığı ân şu önermede yakalanabilir: "Birisinin eylediği şekilde eylemesinin birincil sebebini bilmek, kendisiyle eylemin yapıldığı niyeti bilmektir" (*ibid.*, 7). Aslında, bu temelde kurulan pratik kıyaslar, E. Anscombe'un *Intention*'daki mutlu ifadesini ödünç alırsak, beğenilen tavrın "arzulanırlık karakteri"ni dile getirirler.

denemenin yorumladığı formulde bile yoktur: "C2. Bir eylemin birincil sebebi onun nedenidir" (Davidson, *Essays*, 12).[24] O hâlde, kişiler ya da şeyler tarafından üretilmesinin ya da meydana getirilmesinin olay nosyonuyla ilgisiz olması ölçüsünde, eylemin failine yüklenmesini gizlemek, temelde yatan olay ontolojisine ayak uydurmanın neden olduğu ters bir etki olmaz mı?

Bu kuşku, "sâf niyet"in, yani eylemin eşlik etmediği niyetin — "Actions, Reasons, and Causes" ("Eylemler, Sebebler ve Nedenler") başlıklı bu ilk denemeden onbeş yıl sonraki 1978 tarihli denemenin[25] başlığında zikredildiği gibi "*intending*"in ("niyetlenme"nin)— ele

---

[24] Benim "eyleme gücü" (*puissance d'agir*) diye çevirdiğim "*faillik*" (*agency*) kavramına ayrılan denemede (Davidson, *Essays*, 43-61) faile yapılan gönderimde bu daralmanın bir teyidi bulunur. Bu başlık —"Faillik"— altında, failin eyleme gücünün bir analizi beklenebilirdi. Bu tür hiçbir şey yoktur; bunun yerine, sorun, sadece, niyetli / yönlenimsel karakterden yoksun göründüklerinde salt olup bitmelerden (*happenings*) başka birşey olmayan olaylarla bağıntılı özgül bir anlam ifade eden eylemlerin ("*deeds and doings*" ["hareketler ve yapıp etmeler"]) ayırdedici ölçütü sorunudur. Burada irdelenen başat karşı-örnek *yanılgılar* (*méprises / mistakes*) örneğidir. Bir amiral, *Tirpitz*'i batırdığı zannıyla gerçekte *Bismarck*'ı batırır; Hamlet, perdenin arkasına gizlenmiş bir mütecavizi vurmakta olduğu zannıyla Polonius'u öldürür. Sadece bir tür (bu bağlamda "*agency*" ["faillik"] terimine eşdeğer olan) olup bitme değil, bir eylem oluşturma özelliği, irdelenen olayın —gemi batırmanın, adam öldürmenin— ilk bakışta görünür herhangi bir niyetli / yönlenimli karakterden yoksun olsa da bir eylem olduğundan hiç kimsenin kuşku duyamayacağı ölçüde, bir problem ortaya koyar. Hiç niyetsiz / yönlenimsiz *agency* (faillik) olabilir mi? diye sorulur. Büyük incelikle yürütülen arguman, eylem cümlelerinin mantıksal formunun basit analizi yoluyla eylem ölçütünün niyete dayalı kaldığını göstermekten ibarettir: "Bir insan, yaptığı şey onu niyetli kılan bir yön altında betimlenebiliyorsa, bir edimin failidir" (*ibid.*, 46). Failin niyetinden mi söz ediliyor? Hiç de değil. Herşey, bir yanda lehte-tavır ve ona eşlik eden inanış sebebi ile öbür yanda beklenen etkinin yerine geçirilen olan etkinin fiilî gerçekliği arasındaki çatlağa bağımlıdır. Ne olursa olsun, Davidson'ın bu yerine geçirmenin hesabını vermek için bu bağlamda *olay nedenselliği* ile *fail nedenselliği* arasında ayrım yapmaktan kaçınamayacağı belirtilmeye değerdir. Fakat en azından benim bildiğim kadarıyla, Davidson, bu ayrımı hiçbir yerde geliştirmez, üstelik başka bir yerde (*ibid.*, 52) Irving Thalberg'den ödünç alınmışken.

[25] *Essays on Actions and Events*, *op. cit.*, 83-102.

alınışında teyid edilir. İlk denemede benimsenen stratejinin izinde, niyet nosyonunun tüm kullanımları zarf formundaki kullanımdan türetilebilir olmalıdır: "*I was wrong*" ("yanıldım") diye itiraf eder Davidson denemeler derlemesine yazdığı girişte (*ibid.*, xiii). Aslında, "...-e niyetlenme"nin tam da geleceğe yönlenim, gerçekleştirmeyi erteleyen fasıla, hattâ gerçekleştirmenin yokluğu ve failin hiç değilse sessizce sezdirilişi gibi yeni ve orijinal özellikler sunduğu, Davidson'ın dikkatinden kaçmıyordu. Gelgelelim, yeni tez, bu özelliklerin, beğenilir tavırlar çerçevesinde nedensel açıklamanın temelden revizyonunu değil de, yalnızca sağlam yapılı eyleme sebebi nosyonunun bünyesine katılan tamamlayıcı bir etmen eklenmesini gerektirdiğidir. Bu tamamlayıcı etmenin, "muradetme" (*volitionnel* / *volitional*) tipinde esrarengiz bir edimi gizliden gizliye tekrar içeri sokmaması zorunludur. Aşırı bir dikkatle birçok aday gözden geçirilir: Niyetin oluşum süreci bir eylem olarak ele alınamaz mı? Bu, kabul edilebilir. Fakat gözlemlenemeyen bir eylem nedir? Niyet, sözverme (ya da emretme) gibi bir söylem edimine özümsetilebilir mi? Bu da aynı ölçüde kabul edilebilir. Fakat niyet, uzlaşımsal âdetler aygıtından, faili bağlayacak yükümlülük karakterinden ve bir bildirgenin kamusal karakterinden —söz-vermeyi belli bir tikel söylem edimi olarak ayırdeden tüm özelliklerden— yoksundur. Niyet, birinin fiilen yapmayı istediği, belli koşullar karşılanırsa yapacağı ya da isteseydi yapabilecek olduğu inanışa indirgenirse ne olur? Burada hedefe kesinlikle daha fazla yaklaşılır. Fakat analiz, en fazlasından yalnızca koşullu niyetleri, istenen koşulların dışsal koşullar düzeninden olduğu niyetleri dikkate alır. Beğenilir tavır analizini temeldeki istek / heves (*wanting*: *envie*) analizi formunda yeniden ele almaktan ibaret olan çözüm öylece bırakılır.

Önceki analiz, aslında, değerlendirme bileşenini, bu yüzden de isteğin / hevesin oluşumunda *yargılama*nın rolünü ihmâl etmişti. İmdi, "bir niyet oluşturma" aynı zamanda "bir yargıya varma"dır da. Fakat iki tür yargılama vardır: bir yanda, arzuya —örneğin tatlı birşey yeme— karşılık gelen ve Anscombe'un terimini bir kez daha ödünç alırsak arzulanırlık karakteriyle ilgili anlayıştan başka birşey olmayan *prima facie** diye adlandırılabilecek yargılama[26]; öbür yanda,

* *prima facie*: ilk-bakıştan, kendinden-apaçık —çn.

pratik akılyürütme sürecini sonuca bağlayabilen tam yargılama (*all-out judgement*), koşulsuz yargılama (*jugement inconditionnel*). Bu, arzulanırlık karakterinin eylemi yönetmeye *yeterli* olduğu[nu bildiren] tamamlayıcı bir yargılamadır. Sadece bir eylem lehine savunu beyan eden yargılama bir şeydir; eyleme angaje olan ve eylem için yeterli olan yargılama yine başka bir şeydir. Bir *niyetin* oluşumu, tam da bu *koşulsuz* yargılamadan başka birşey değildir. Bu theorinin avantajı, bir yandan niyet ile yalın istek / heves arasındaki ayrıma riayet ederken, öbür yandan önceki eyleme sebebi analizinin sınırları içinde kalmasıdır. Bu, niyetli eylem analizinde yeni bir öge olarak koşulsuz yargılamanın içeri girişine izin verir. Böylece "*intending* (niyetlenme) ve *wanting* (istekli / hevesli olma) değer yargılarıyla ifade edilen lehte-tavırlarla aynı cinse aittir" (Davidson, *Essays*, 102). Bu söylendikte, nedenselliğe dayalı niyet açıklaması emin ve sağlam olur.

Kanâatimce, Davidson, koşulsuz veya tam yargılamanın bu eklenişinin önceki analize dayattığı sarsıntıyı hafife almadı. Şu âna kadar bir kenara savuşturulan problematik, yani zamansal *fasıla* bileşenine ve niyetin kendisine ait olduğu *faile* gönderime verilecek anlam problematiği, koşulsuz veya tam yargılama örtüsü altında var gücüyle geri döner. Nitekim denemenin son cümlesi şöyledir: "Sâf niyetlenmeler (*intendings*), failin gelecekteki eylemlerine yönelen ve failin inanışları ışığında oluşturulan tam yargılamaların (*all-out judgements*) bir altsınıfını oluştururlar" (*ibid.*). İmdi, "fasıla"ya (*délai / delay*) gelince, burada, Husserlci bir perspektiv içinde söyleneceği gibi yalnızca niyetin / yönlenimin öngörü (*anticipation*) karakteri, boş görü karakteri değil, fakat aynı zamanda Heideggerci bir perspektiv içinde söyleneceği gibi tam da failin koşulunun tasarlayıcı (*projectif / prospective*) karakteri de ortaya çıkar. Niyetin / yönlenimin öngörü karakteriyle ilişkili olarak, niyet teriminin temel kullanımını kuran şey, "...-e niyetlenme"dir, zarf formu değil. Niyetli olarak gerçekleştirilen eylem durumunda, niyetin zamansal boyutu sadece daraltılır ve neredeyse eşzamanlı gerçekleştirim tarafından âdeta üzeri tamamen örtülür. Fakat dediğimiz gibi, zaman alan eylemler irdelenir irdelenmez, öngörü, eylemin açılım kazanış süresi boyunca işler

---

[26] "eylemlerin belli bir vasıfta oldukları ölçüde arzulanır olduğu yargılamaları *prima facie* yargılamalar diye adlandıralım" (Davidson, Essays, 98).

hâldedir. Sürdürülmesini, tamamlanmasını, kesilmesini az çok öngörmeksizin gerçekleştirebildiğim, müddeti bir şekilde uzatılmış herhangi bir tür davranış var mıdır? Davidson'ın kendisi, hâlâ şimdiki mektubu yazıyor olduğum hâlde, bir sözcük yazarken, bir sonraki mektubu yazma eylemini öngördüğüm durumu irdeler. Augustinus'un *İtiraflar*'ındaki ünlü şiir ezberi örneğini bu vesileyle nasıl olur da hatırlamadan geçebilirdik? Bizzat zamansallığın kendisini kuran *intentio* ve *distentio** dialektiğinin bütünü burada özetlenir: şiiri dize dize, hece hece okuyorken, [yani] öngörülmüş gelecek şimdi aracılığıyla tamamlanmış geçmiş yönünde geçip gidiyorken, şiiri bütün tamlığı içinde görürüm, hedeflerim, niyet ederim, büzerim (*vise / intend*).

Bizzat *failin* kendisini tesir altına alan tasarlayıcı karaktere ilişkili olarak da, niyet nosyonunun temel kullanımını kuran şey yine "...-e niyetlenme"dir. Zarf formundaki kullanımında, niyet, gayri-şahsî olayların bir alt-sınıfı olarak ele alınabilecek, eylemin basit bir özelleşmesi olarak görünür. Gelgelelim, doğrudan doğruya ait olduğu faile geri gönderen "...-e niyetlenme" bakımından artık aynı şey söylenemez. Aynı sebeble, fenomenolojik düzlemde niyet nosyonunun çokçeşitli kullanımları arasındaki öncelik sorunu, bizi temelde yatan ontolojik probleme geri gönderir, yani bir olay ontolojisinin, niyetin —ve bu yolla da bizzat eylemin kendisinin— kişilere ait oluşunu hesaba katıp katamayacağını bilme problemine.

3. Bu da, "*Event and Cause*" ("Olay ve Neden") alt-başlığı altında *Actions and Events*'ın (*Eylemler ve Olaylar*) ikinci kesimini oluşturan denemeler dizisinin ele aldığı ontolojik bahistir. Argumantasyonun büyük bir bölümü şu tezi haklıçıkarmayı amaçlar: olaylar ve bunlar arasında da eylemler, eğer kendilerine gönderimde bulunan önermelere bir doğruluk değeri veren gerçekliklere "varolanlar" (*entités / entities*) dersek, ilk(s)el varolanlar diye adlandırılmaya tözler kadar lâyıktırlar. Bu Fregeci varoluş yükleme ölçütü analitik felsefe okullarının birçoğunda ortaktır. Bu okullar, bu ölçütün

---

* *intentio* ve *distentio*: büzülme ve gerilme, daralma ve genleşme. Augustinus'ta *intentio* ve *distentio* dialektiğinin ayrıntılı bir serimlenişi için bkz. Ricoeur, Paul, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman, Olayörgüsü, Üçlü Mimesis*, çev. Mehmet Rifat & Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Nisan 2007, s. 47-55. —*çn.*

uygulanma tarzı bakımından, yani esasta cümlelerin ya da önermelerin mantıksal analizinin bir doğruluk iddiasına (*truth-claim*: *exigence de vérité*) destek olan işlevleri bakımından birbirlerinden ayrılır. Bu bakımdan, birinci çalışmamızda rehber aldığımız Strawson'ın *Individuals*'taki (*Les Individus* / *Bireyler*) iddiası ile Davidson'ın *Actions and Events*'taki (*Eylemler ve Olaylar*) iddiası arasında karşılaştırma yapmak en yüksek dereceden ilgiye lâyıktır. Karşılaştırmanın hedefi doğrudan doğruya eylemin failinin ontolojik düzlemdeki statüsüyle ilgilidir. *Individuals*'ta (*Les Individus* / *Bireyler*), iki tür temel tikel —cisimler / bedenler ve kişiler— arasındaki ayrım, psişik yüklemler ve fizik yüklemler olmak üzere farklı yüklem takımlarından birinin ya da ötekinin yüklenmesi çerçevesinde yapılmıştı. Bu şekilde, fail bu terime verilen kuvvetli anlamda henüz bir "kendi" olmayıp, yalnızca hakkında konuştuğumuz "şeyler"den biri olsa bile, eylemin faili bir nihaî tikel olarak kabul edilir. Davidson'da ise, "eylem cümlelerinin mantıksal analizi"nin —irdelenmekte olan bu dizinin birinci denemesinin başlığı budur— dayattığı çatlak, tözler, yani *sabit varolanlar* ile olaylar, yani *gelip geçici varolanlar* arasından geçer. İmdi bu çatlak —benim ana kaygım da işte budur— failin ontolojisinde yalnızca ileriye doğru yürümeye izin vermemekle kalmaz, faili gizlemeye belli bir tarzda katkıda da bulunur. Aslında, Strawson'ın kasdettiği anlamda kişiler, eylem-olayların tözlere arız olması ölçüsünde daha çok tözler tarafındadırlar. Diğer cepheden, Davidson için ise, "Pierre bir darbe vurdu" cümlesinin mantıksal analizinde, önemli olan, "vurmak" fiilinin hem Pierre hem de darbe hakkında söylendiğidir. Darbe, tikel olay konumundadır. Pierre ise, maddî şeylerden (Strawson'ın vokabulerinde cisimlerden / bedenlerden) ayrı bir kişi olmaktan çok olayın taşıyıcısı olarak, töz konumundadır. Burada önemli olan, töz ister bir şey ister bir kişi olsun, olayın tözle aynı ontolojik payeye sahib olduğudur.[27] Faille ilgili öz-

[27] Olayların kavramsal olarak nesnelere bağımlı olduklarını iddia eden Strawson'ın tezi hakkında Davidson'ın girdiği tartışmaya burada girmeyeceğim; az önce aktarılan örneğin analizi, "ne töz kategorisi ne de değişme kategorisi birbirinden ayrı tasarlanabilir" (Davidson, *Essays*, 175) sonucunu davet eder. Olaylar ontolojisine hasım bir tezi, yani olayların sadece dava konusu hakikî varolanlar oldukları düşünülen şey durumlarının (*states of affairs*: *états de choses*) örneklenişleri olduğunu savunan Roderick

gül problematiğin gizlenişini tamamlamak için, "birincil sebebler"in (lehte-tavırlar ve inanışlar) zihinsel olaylara özümsenişi, kişi nosyonunu hiç ilgilenilmeksizin olay ile töz arasında yarılmış bir hâlde bırakır; aslında, vurgu olayların taşıyıcısı üzerine koyulduğunda, kişi herhangi bir özel ayrıcalığı olmayan tözdür; buna karşılık kişiye ait zihinsel olaylar nosyonu vurgulandığındaysa, bu nosyon, olaylar kitlesi içerisinde, yani olup biten herşey yığını içerisinde gitgide soluklaşıp kararma eğilimi taşır.

Olayların niçin tözlerle eşit bir tabanda ele alınması gerektiği konusunda Davidson'ın ileri sürdüğü sebebler, herşeyden önce tezin ileri sürülüşündeki basiret ve itidal bakımından dikkate alınmaya lâyıktır. Eylem cümlelerinin mantıksal formu, tartışmaya pek de açık olmayan bir kısıtlama getirir. Eylemin sebeblerle açıklanışı bir nedensel açıklama türüyse ve nedensellik tikel olaylar arasında işliyorsa, o hâlde eylemlerin aslında olaylar olmaları zorunludur ve onlara gönderimde bulunan önermelerin doğruluk değerini güvenceye almak için de bu olayların varolmaları zorunludur. Bu kıvrak tez, eylem cümlelerinin mantıksal formu analizinin tözler ile olaylar arasında keşfettiği birçok koşutluklarla pekiştirilip güçlendirilir. Örneğin, tikel bir varolanı oluşturmasaydı, belli bir eylemin çeşitli betimlemelere ("bir *d* betimlemesi altında şöyle şöyle bir eylem" ifadesiyle sayısız kez karşılaştık) elverişli olduğu nasıl söylenebilirdi? Bu bakımdan, Austin'in başlattığı mazeretler analizi ve yukarda taslağı çizilen yanılgılar analizi, gerçekleştirilen belli bir eylemin betimlerinin çoğulluğu nosyonuna başka başka yollardan geri götürür. Aynı şey (Anthony Kenny'nin deyişini kullanırsak) "değişken çok-yüklemlilik"[28] (*polyadicité variable* / *variable polyadicity*) hakkında da söylenebilir: "değişken çok-yüklemlilik" sayesinde, bir eylem bildirimine alıcının, yerin, zamanın, aracın ve başka koşulların bahsini katmak daima mümkündür ve bu, verili bir eyleme gönderimin doğruluk değerinde

---

Chisholm'un pozisyonunu ("Events and propositions" ["States of Affairs Again"] içinde, *Noûs* 5, no. 2, 1971, 179-189) tartışmayı da aynı şekilde bir kenara bırakıyorum. Aynı diziye ait iki denemenin tahsis edildiği bu tartışmaların her ikisi de, "eylem cümlelerinin mantıksal formu"yla bağıntılı doğruluk koşullarının tanınmasıyla sınırlı aynı çevren içerisinde yürütülür.

[28] Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963.

bir değişme yaratmaz. Daha da çarpıcı bir şekilde, aynı bir eylemin sayısal özdeşliğinden ya da iki eylem arasındaki niteliksel özdeşlikten söz edilebilir mi? Özdeşlik sorunu bir olay ontolojisi savunusunda öylesine merkezîdir ki, "The Individuation of Events" ("Olayların Bireyleşmesi") başlıklı denemede (Davidson, Essays, 163-180) ana argumanı besler. Deneme şu sorularla başlar: "Olaylar ne zaman özdeş [aynı], ne zaman ayrı olur? Tikel durumlarda şu ya da bu biçimde karar vermek için hangi ölçütler vardır?" (*Ibid.*, 163). Yanıt, özdeşlik ölçütlerinin olaylar ve nesneler-tözler için aynı olduklarıdır. Eylemler maddî şeylerle (ve ekleyelim ki, tözler olarak görülen kişilerle) aynı zeminde varoldukları söylenebilecek olaylar olmasalardı, bir eylem birçok kez meydana getirilebilir miydi (bir olumun, bir olup-bitmenin tekrarlanması), bir eylemin nitel-adı nicelenebilir miydi (bir, bazı, tüm)? Bunların tümü, olayların tıpkı tekil tözler gibi *bireyleştikleri* tezini desteklemeye katkıda bulunur. O hâlde şu sonuca varmak mümkündür: "olayların bireyleşmesi, maddî nesnelerin bireyleşmesinin doğurduğu problemlerden ilkece daha güç problemler doğurmaz; ve olayların varolduklarına inanmanın sağlam sebebi olarak durur" (*ibid.*, 180).

Aktarılan son savda kişilere gönderimin görünüşten kaybolması boşuna değildir ve dikkatimizden kaçmaması gerekir. Sorun şudur: Davidson'ın analizinin kılıkırkyarıcılığıyla ve inceliğiyle yürütülen türden mantıksal eylem cümleleri analizinde temellenen bir olaylar ontolojisi, eyleminin *sahibi* olarak fail problematiğini gizlemeye mahkûm değil midir? Olaylar arasındaki özdeşliğe ilişkin anılan tartışmanın kendisi bu gizleme etkisinin bir belirtisini verir. Baştan sona, sorun, yalnızca *idem* (*aynı*) anlamında özdeşlik sorunudur, yoksa bir "kendi"nin özdeşliği olacak *ipse* (*kendi*) anlamında özdeşlik sorunu değil.[29] Benim anladığım anlamda, fail sorununun bu gizlenişi, hepsi sorguya açık olan bir dizi stratejik seçimin birikmiş sonucudur.

---

[29] Şu tanımla karşılaştırın: "Olaylar, ancak ve ancak kesinlikle aynı (*same*: *même*) nedenlere ve etkilere sahibseler özdeştirler" (Davidson, *Essays*, 179). Başka aynılık ölçütlerine (aynı yer, aynı zaman) bakılmaksızın, nedensel bağıntıların aynılığı olayların aynılığını tesbite daima yeterli tek koşuldur. Bu özdeşlik ölçütleri ile bir varolanın koyuluşu arasında sıkı bir bağlantı vardır: "The Individuation of Events"ta ("Olayların Bireyleşmesi") okuduğumuz gibi, "Quine şu nükteyi yapmıştı: '*Özdeşliksiz varolana geçit yok*';

İlkin, "...-e niyetlenme" (*l'intention-de / the intention-to*) karşısında "...'deki niyet"e (*l'intention-dans-laquelle / the intention-with which*) tanınan öncelik, failin kendisini kendi önüne atmasına / yansıtmasına [kendisini kendi önünde tasarlamasına] (*jet / project*) eşlik eden zamansal öngörü boyutunu, bütünüyle eleyemese bile, daraltmaya izin vermiştir. Bu başlangıç seçiminde söylenmeden kalanı dil düzlemine çıkartmak, vaktiyle *Volontaire et l'Involontaire*'in (*The Voluntary and the Involuntary*[30] / *İhtiyarî-olan ve Gayri-ihtiyarî-olan*) başlangıcında taslaklandırdığıma benzer açık bir tasarı (*projet / project*) fenomenolojisinin görevidir.

Bunun ardından, sebeblerden hareket eden teleolojik açıklamanın nedensel açıklama içerisine dâhil edilişi, gayri-şahsî olaylar arasındaki bağıntı lehine öznenin silinip kazınmasına onay vermiştir. *Teleolojik nedenselliğin* haklarını tesbit ve tasdik etmek ve teleolojik nedenselliğin evvelce kotarılmış fenomenolojik niyetlilik / yönlenimsellik (*intentionnalité / intentionality*) uğrağıyla yakın bağını göstermek için epistemolojik karakterde bir analize gerek vardır. Bu yöndeki ilk adımı yukarda attık.

Son olarak, bir olay ontolojisinin eylemi failine yüklemeyi izah edemeyişinin bu ontolojinin sokulduğu yolun sonucu olup olmadığını sormak önemlidir. Olayların gelip geçici rastlantısal doğası ile tözün kalıcılığı arasında simetri arayışı, Davidson'ı, Strawson'ın *Individuals*'ta (*Les Individus / Bireyler*) kişiler ve şeyler olarak ayırt edilen temel tikeller arasında oluşturduğu yüzyüzeliğin peşine düşmekten sanki alıkoymuş gibi görünür. Olay ile töz arasında bu simetri arayışında artık fail sorunun yeri yoktur. Bu meydan okumaya ortaya koyulduğu ontolojik düzlemde yanıt vermek için, failin varlık

---

bunu da, varolanların özdeşliğini olumlayan ve olumsuzlayan cümleleri anlamlandırmaya hazır olmadıkça varolanlara yüz vermememiz gerektiğini öne süren Fregeci tezi desteklemek için söylemişti. Fakat o hâlde şu slogan çok daha apaçıktır: '*Varolansız özdeşliğe geçit yok*' ve bunun linguistik karşılığı: '*Tekil terimler olmaksızın özdeşlik bildirimine geçit yok*' " (*ibid.*, 164). Kendimizi Frege tarafından sınırlanan çerçeve içine sıkıca kapatıyoruz; yani, doğruluk değerleri bakımından birbirine benzeyen tüm önermelerin aynı (*idem* anlamında "aynı") şeyi nitelediklerini öne süren çerçeve içine.

[30] *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, trans. E. V. Kohak (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1966).

tarzı sorununu, eylem cümlelerinin mantıksal formu analizininkinden başka bir zemine oturtmak, ama bunu da analitik felsefenin böylesine tipik örneği olan bu yaklaşımın kendi topraklarındaki geçerliliğini herhangi bir şekilde yadsımaksızın yapmak gerekir. Bize göre bu, pek tabiî ki, niyet / yönlenim fenomenolojisiyle ve az evvel gerek duyulan teleolojik nedensellik epistemolojisiyle uyumlu *başka* bir ontoloji oluşturacaktır. Bu başka ontoloji, tıpkı "aynılık" (*mêmeté / sameness*) problematiğinin *de jure** olay ontolojisine ait olması gibi, *de jure* "kendilik" (*ipséité / selfhood*) problematiğine ait olacak bir "tasarda varlık" (*être en projet / being in the making*) ontolojisi olacaktır.

Bundan sonraki çalışmanın görevi, birinci çalışmada askıda bırakılan, faile eylem *yükleme* nosyonunun kaynaklarını bu başka ontoloji perspektivi içerisinde araştırmak olacaktır.[31] Daha önce birçok kere sözü edilen *tanıklık*'ın (*attestation*) epistemolojik rolünün yükleme analiziyle birlikte ön plana çıkacağı da beklenebilir. Kendi stratejisi gereği bir failsiz eylem semantiği olarak kalmaya yazgılı bir

---

* *de jure*: hak gereği, yasaca —*çn.*

[31] Bu iki ontoloji birbirini karşılıklı olarak dışlar mı? Sanmıyorum; bana göre, onlar, basitçe, bizzat kıyaslanamayacak hareket noktalarının farklılığı sebebiyle başkadırlar. Davidson, bu başka ontolojiyle, benim onun ontolojisi bakımından olduğum gibi, barışık olur mu? Bilmiyorum. Ama yine de, *in extenso* (uzunca) çevirdiğim şu metinde ifade edildiği şekliyle onun pozisyonunun ölçülülüğünden kendime bir pay çıkartıyorum: "Bununla birlikte, özellikle ontolojiye vardığında dilin yüzeyinin îmâ ettiği şeye karşı tetikte olmayı öğrendik.... Öyleyse, tikeller olmak bakımından olaylar, herşeye rağmen, dünyayı anlamamızın temeli olmayabilirler. Nasıl söyleyebiliriz?

"Ortak inanışlarımızın (ya da doğruluğuna inanılan önermelerin) doğru olma koşullarının tutarlı, kapsamlı bir açıklamasına sahib olsaydık yargıda bulunmak için daha iyi bir yerde olurduk. Böyle bir theorinin buyruğunda olsaydık ve theori bir tikel olaylar alanı gerektirseydi, buna karşılık en yüksek düzeyden sarfettiğimiz çabalar pekâlâ olaylar olmaksızın da işleyen hiçbir theori bulamasalardı, işte o zaman olayların varolduklarını söylemek için sahib olabileceğimiz her türlü sebebe sahib olurduk; olayların Varolduklarını söylediğimizi söylemek için sahib olabileceğimiz her türlü sebebe sahib olurduk.

"Elbette, işe böyle kapsamlı bir theoriye sahib olmak için başlamıyoruz, fakat deneyerek öğrenebiliriz" (*Essays*, 181-182).

eylem semantiğinde ise ne yüklemenin ne de onun tanıklığının yeri olabilir.

DÖRDÜNCÜ ÇALIŞMA

EYLEMDEN FAİLE

Bu çalışmanın amacı, önceki çalışmanın düşkırıcı sonuçlarından sonra, eylemin failiyle bağıntısı sorununu yeniden irdelemektir. Eylemin semantik alanına uygulanmış "*kim?*", "*ne?*", "*niçin?*" sorularının, bu sorulardan herhangi birine yanıt verebilmemizin aynı anlam dairesine ait herhangi yekdiğerine yanıt verebilmemizi içereceği türden içiçe örülü bir anlamlar şebekesi oluşturduğunu önceki çalışmanın başında belirtmiştik. İmdi, bir söylem semantiğine dayanan önceki çalışma, bizi "*ne-niçin?*" çifti lehine "*kim?*" sorusundan uzaklaştıran bir yolda, bu şebekeyi yalnızca tek bir yönde takib etti. Bir söylem pragmatiğine daha fazla yaslanarak, sorular zincirini karşıt yönde takibetmek, başka deyişle "*ne?-niçin?*" çiftinden merkezî öneme sahib "*kim?*" sorusuna doğru geri yürümek mümkün müdür? Şu âna kadarki ana engel, "*kim?*" sorusuna geri dönüş yolunu kapatan bir olay ontolojisinin eylem cümlelerinin mantıksal analizine harcadığı dikkat olmuştur. Bu tıkanmış konumda, birinci çalışmanın sonunda bıraktığımız noktada Strawson'ın analizlerini yeniden kısaca özetlemenin zamanı gelmiş görünür. Aslında, Strawson'ın analizinden elde ettiğimiz üç tez, herbiri kendi tarzında ve giderek artan bir güçle, Strawson'ın kendisini izleyerek "yükleme" (*ascription*)

terimiyle imleyeceğim eşsiz bir dil fenomenine işaret ederler. Bu tezleri hatırlayalım:

1) Kişiler, her yüklem *atfetmenin* (*attribution*) nihaî olarak ya cisimlere / bedenlere ya da kişilere yapıldığı anlamında temel tikellerdir. Kişilere belli yüklemler atfetme, cisimlere / bedenlere atıfta bulunma terimlerine çevirilemez.

2) Psikolojik yüklemleri ve fizik yüklemleri "aynı şeylere" —kişilere— *atfederiz* (*attribuer / attribute*); başka deyişle, kişi, kendisine her iki yüklem dizisini de atfettiğimiz tek varolandır; bu yüzden, psişik ve fizik yüklemler ikiliğine karşılık gelen bir varolanlar ikiliği koymanın gereği yoktur.

3) Niyetler ve güdüler gibi psişik yüklemler, dolayımsız bir şekilde [birinin] kendisine (*soi-même / oneself*) ve kendinden başka birisine (*un autre que soi / someone else*) *atfedilebilir* (*attribuables / attributable*); her iki durumda da, terim aynı anlamı korur.

Dolayısıyla, *yükleme* (*ascription*) adıyla adlandırılan şey, işte bu üç kez hedeflenen atfetmedir (*attribution*). Bu terim, bundan böyle bütün girişimimizin kritik noktasını imler: sorun, aslında, bir faile bir eylem yüklemenin (*ascription*), *apophantik** atfetme mantığını sorguya açacak türden özel bir atfetme tipi olup olmadığını bilme sorunudur. O hâlde, eylem semantiği eylemin faile bağıntısı sorununda tökezliyorsa, belki de bunun nedeni, yalnızca hasım bir ontolojinin kişileri temel tikeller olarak özdeşlemenin önüne bir engel koyması değil, fakat aynı zamanda yüklemenin, eylem semantiğinin önüne çözmeye yeterli donanıma pek sahib olmadığı bir problem koymasıdır. Pragmatiğin bu konuda daha etkili bir yardımı dokunur mu?

---

* Platonik *apophanestai*'a ve Aristoteles'in *Peri Hermeneias* (*Cümlenin Açıklanmasına Dair* veya *Önermeye / Yoruma Dair*) Kitabında geçen *apophansis* (savlayıcı önerme veya bildirici yargı) kavramsallaştırmasına kadar geri inen "*apophantik*" terimi Husserl'den alınmıştır ve Husserl'in düşüncesinde mantığın formal analitik basamağının salt yargı semboliğini konu alan ilk uğrağını imler (Daha fazlası için bakılabilir: İnam, Ahmet, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara, Eylül 1995, özellikle s. 55 *vd.*). Terim ayrıca Heidegger'in *alētheia* yorumunda önemli bir rol oynar — *çn.*

1. BİR KADÎM PROBLEM VE BİR YENİ PROBLEM

Karşımıza çıkan güçlük yeni değildir. Bizim elimizin altındaki analitik kaynaklardan yoksun ve fakat hayran olmadan edemeyeceğimiz bir linguistik yetenek bahşedilmiş filozoflar tarafından Kadîm zamanlardan itibaren formule edilmiştir.

Aristoteles, Stoacılardan epey önce, bu bağıntıyı tematik bir şekilde hiç ele alıp işlemediği hâlde, eylemin faile bağımlılık bağıntısının özgül bir anlamında *bağımlı* olduğunu dinleyenlere anlattı. Yine, Aristoteles, belki Sofistlerin ardından, eylemi ve faili moral yargılamaya tâbi kılmanın konu edildiği her seferinde, hatiplerin, tragedya yazarlarının, hâkimlerin yaptıkları ve aynı zamanda sıradan gündelik dil kullanımlarında da yapılan linguistik seçimlerin konuyla ilgisini ilk onaylayanlardan ve kodlayanlardan biridir. Aristoteles'in ayrım çizgilerini çekmekte ve tanımlarını vermekte sergilediği titizlik, bunları, işler kıldıkları dil kaynaklarına özel bir dikkat sarfederek incelememizi hak eder.

Çoğu kez söylendiği gibi, *Ethika*'sında Aristoteles'in elinin altında, Augustinus'ta, Descartes'ta ve *Cartesian*'larda, Kant'ta, Hegel'de rastlanacağı türde birlikli bir irade kavramı yoktu. Yine de erdemle (*vertu / virtue*) ilgili, yani eylemin faziletinin (*excellence*) özellikleriyle ilgili ayrıntılı çalışması için eylem planında bir demirleme noktası saptamak maksadıyla, *Nikomakhos'a Ethika*'nın[1] üçüncü Kitabında, Aristoteles, kendine rağmen / gönülsüz (*malgré soi / despite oneself*) yapılan (*Akōn, akousios*) eylemler ile kendi gönül rızasıyla / ihtiyarî (*de son plein gré / freely*) yapılan (*hekōn, hekousios*)[2] eylemler çiftiyle ilgili bir ilk sınırlama geliştirdikten he-

---

[1] *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1987. (*Ethica Nichomachea*, English translation by W. D. Ross, *The Basic Works of Aristotle* içinde, ed. Richard McKeon, New York: Random House, 1941). [Bundan sonra yeri geldiğinde *Nik. Eth.* kısaltmasıyla gösterilecek ve Türkçe çeviriye mümkün olduğunca Ricoeur'un takibettiği metin ve terminoloji esas alınacaktır. —*çn.*]

[2] Burada, Gauthier-Jolif tercümesini (Louvain, Publications universitaires de Louvain, Haris, Béatrice Nauwelaerts, 1958), *akōn-hekōn*'u "*involontaire-volontaire*" ("gayri-ihtiyarî—ihtiyarî") şeklinde çeviren Tricot tercümesine yeğliyorum. Daha çarpıcı bir şekilde *contre-gré—plein gré* karşıtlığı kurulabilir. [İngilizceye çevirenin notu: Ross, İngiliz diline yaptığı

men sonra, bir seçim ifade eden, daha da dakik olursak düşünüp-taşınma (*boıuleusis*) [*délibération / deliberation*] girizgâhıyla belirlenmiş yeğlemeye dayalı bir seçim (*prohairésis*) [*choix préférentiel / preferential choice*] ifade eden bu ilk eylemler dairesi içine daha da ince bir sınırlama getirir. Yeğlenen ile önceden-düşünülüp-taşınılan (*probébouleuménon*) arasındaki bu bağıntı, başka bir çalışmada irdeleyeceğim başka ayrıştırıcı özellikleri sahneye çıkaran bir erdem tanımına temel hizmeti görür.[3]

Bu temelde, eylemin failine bağıntısı nasıl *dile getirilecektir*? Bu bağıntının en özlü ifadesi, faili eylemlerinin ilkesi (*arkhē*) kılan bir formule dayanır, fakat bize eylemlerin failin kendisine (*autō*) [daha dakik olarak "kendisi *üstüne*" (*épi* edatı)] bağımlı olduklarını söyleme yetkisi kazandıran bir *arkhē* anlamında (*Nik. Eth.* III, 1, 1110a17).

Failin bağıntısı, böylelikle, ayrıcalıklı bir edat ve benzer anlama sahib başka bazı edatlar aracılığıyla, genel cins düzeyinden ilke kavramı ile dökümünü daha sonra çıkaracağımız kendi (*soi / self*) ailesine ait işaret zamirlerinden biri arasındaki eklemlenişle ifade edilir. Bu üç bileşenin eşzamanlı varlığı, bizim bugün "yükleme" (*ascription*) dediğimiz şeyin Aristotelesçi yorumu için özseldir. Analiz, "gönülsüz" ve "gönüllü" düzleminden, eylem theorisi ile ethik theori arasındaki bağıntının çok daha sıkı olduğu yeğlemeye dayalı seçim düzlemine doğru ilerledikçe, yüklemenin bu üç üyesi daha da dakik bir anlam kazanır.

Zorlama ve bilgisizlik karakteri taşıyan gönülsüz eylemlerden yola çıkan Aristoteles şunu bildirir: "ilkesi dışta [bizim dışımızda] olan, yani failin veya münfailin hiçbir dahlinin olmadığı bir ilke olan her şey zorlamayla yapılır" (III, 1, 1110a1-3).[4] Buna karşıt yönde, failin

---

tercümede, "*involuntary-voluntary*" ("gayri-ihtiyarî—ihtiyarî") karşıtlığını kullanır.]

[3] "O hâlde, erdem, basiretli adamın [*phronimos*] belirleyeceği şekilde akletmeyle belirlenmiş, bize izafî bir 'orta'da duran, düşünüp-taşınılmış bir tarzda eylemeye yatkınlıktır" (*Nik. Eth.*, [Tricot çevirisinden hareketle] II, 6, 1106b36-1107a2).

[4] Aynı zamanda, (kendine rağmen / gönülsüz konusundaki bölümü sona erdiren pasajda) karş. III, 1, 1110b15-17: "O hâlde, açıkça görünüyor ki,

gönül rızasıyla / ihtiyarî yaptığı eylemlerde ise "onun bedeninin âlet işlevi gören uzuvlarını hareket ettiren ilke onun kendi içinde [*en autō*] bulunur ve ilkesi adamın kendisinde [*en autō*] olan şeylerin yapılmaları veya yapılmamaları ona [*ép'autō*: yani adamın kendisine] bağımlıdır (*dépend de lui / in his power*) (III, 1, 1110a15-18).[5] Analizin bu aşamasında, "içinde: -de" (*en*: *dans / in*) edatının "üstün(d)e: -e / -de" (*épi*: *de / on*) edatına baskın çıktığını belirtelim. Daha dakik (Aristoteles'in söyleyecek olduğu şekliyle ethikaya daha yakın) yeğlemeye dayalı seçim analizinde bu artık böyle olmayacaktır. Fakat "kendine-rağmen / gönülsüz" olanın ve "gönül rızasıyla / ihtiyarî" olanın linguistik ve kavramsal analizi, ilke nosyonu ile "*kim?*" sorusuna yanıt veren bir zamir ("biz", "birisi", "herbiri" vb. ve özlü söylendikte *autos*, "kendisi") arasındaki eklemlenişe vurgu koymaya zaten izin verir. İmdi, yalıtılmış hâlde alınan ilke nosyonu geniş anlamda ihtiyarînin ahlâk-öncesi (*pré-moral / premoral*) anlamını ("gönül rızasıyla / ihtiyarî" —*de plein gré*— yapılan şey anlamını) ve *a fortiori** terimin dar anlamında yeğlemeye dayalı seçimin (veya kararın) ethik alanına daha upuygun düşen anlamı *belirtmeye* yeterli olmadığı ölçüde, bu eklemleniş, *akōn-hekōn* çifti analizinden başlayarak epey önemli bir problem doğurur. "İlke", aslında, her ne olurlarsa olsunlar ilk şeyleri konu alan soruşturmaların hepsi için ortaktır: dolayısıyla, fizik düzlem ile ethik düzlem arasına ayrım çizgisi çekme işlevi göremez. Bu şekilde, doğa hareketin ilkesi olduğu içindir ki *Fizika*'nın temel tasarısı olan hareket nosyonunu açıklamaya girişilebilir.[6] İlke nosyonu bu şekilde fizik ve ethik tarafından

---

zorla yapılmış iş, zorlamaya tâbi olan failin hiçbir dahli olmaksızın, ilkesi bizim dışımızda olan şeydir."

[5] *Nik. Eth.*'nın daha ilerdeki bir pasajında Aristoteles şöyle der: "Gönüllü yapılan iş, ilkesi, eyleminin meydana getirdiği tikel koşulların farkında olan failin kendisi [*autō*] içinde [*en*] duran iştir" (III, 3, 1111a22-23).

* *a fortiori*: daha güçlü, daha sağlam, daha apaçık bir sebeble —*çn.*

[6] *Fizika*'nın III. Kitabının 1. bölümünün ilk satırlarında (200b12-15) şunları okuruz: "Doğa hareketin ve değişmenin ilkesi olduğuna ve araştırmamız doğayı konu aldığına göre, hareketin ne olduğunu gözden kaçırmamak zorunludur; zira gerçekten de, bu bilinmeseydi doğa da bilinmezdi" (*Physique*, trad. Fr. de H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 196, III, 1, 200b12-15: "*Puisque la nature est principe de mouvement et de changement et que notre recherche porte sur la nature, il importe de ne pas*

ortaklaşa paylaşılabiliyorsa, bunun nedeni, varagelişin (*génesis*: *devenir / becoming*), değişmenin ve hareketin —biz modernlerin deyişiyle, "olay"ın— onların her ikisinde de söz konusu olmalarıdır. Aynı sebeble, ilke nosyonu, eylemin faile bağını özgülleştirmeye kendi başına yeterli değildir. Daha özgül *iç*(sel) veya *içkin* ilke nosyonunun da ayırdedici herhangi bir değeri yoktur: gerçekte, doğal varlıkları (hayvanlar ve kısımları, bitkiler, basit ögesel cisimler ve bu aynı cinsten tüm varlıklar) sanat ürünlerinden (bunlara yapay, insan elinden çıkma varlıklar diyelim) ayıran şey, tam da onların [yani doğal varlıkların] kendilerinde bir hareket ve sükûnet ilkesi taşımalarıdır.[7]

---

laisser dans l'ombre ce qu'est le mouvement; nécessairement, en effet, si on l'ignore, on ignore aussi la nature"; [*Physica*, trans. R. P. Hardie and R. K. Gaye, *The Basic Works of Aristotle* içinde, ed. McKeon, 3.1.200b12-15: "*Nature has been defined as a 'principle of motion and change', and it is the subject of our inquiry. We must therefore see that we understand the meaning of 'motion'; for if it were unknown, the meaning of 'nature' too would be unknown*" ("Doğa bir 'hareket ve değişme ilkesi' olarak tanımlanmıştır ve araştırmamızın konusudur. Dolayısıyla 'hareket'in anlamını anladığımızı görmek zorundayız; çünkü o bilinmeseydi, 'doğa'nın anlamı da bilinmeyecekti"); karş. Aristoteles, *Fizik*, çeviren: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Mayıs 1997, III, 1, 200b12-15: "Madem doğa bir devinim ve değişme ilkesi ve madem araştırmamız doğa üzerine, devinim ne, bunu gözden kaçırmamamız gerekiyor, çünkü devinim bilinmediğinde doğa da bilinemez" —*çn.*]). Bu konuda karş. A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, 1946, 49-79; réed., Paris, Vrin, 1973. Bu yazar, 184a15-16'daki *ta péri tas arkhas* ["ilkelere dair (şeyler)] ifadesinin pre-Sokratiklerden devralınan klasik *péri phuséōs*'la ["doğaya dair (şeyler)] aynı kuşatıma sahib olduğunu hatırlatır. Buradan hareketle, Aristoteles "varageliş leri bakımından doğal varlıkların ilkeleri"nden söz eder (191a3). *Fizika*'nın birinci kitabının öğrettiği gibi, bu ilkeler madde, form ve yoksunluktur.

[7] *Fizika* II, 1, 192b20'de *phūsis*'in tam ve dakik tanımı bulunur: "Doğa, ilineksel değil öznitelik itibarıyla dolayımsızca ait olduğu şeyin hareketinin ve sükûnetinin ilkesi ve nedenidir" [*Physique*, II, 1, 192b20: "*La nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, à titre d'attribut essentiel et non accidentel*"; (*Physica*, 2.1.192b20: "*Nature is a source or cause of being moved and of being at rest in that to which it belongs primarily, in virtue of*

Şu hâlde, eylemin faile bağıntısını özgülleştiren ne "ilke" terimi ne de "içinde / -de" edatı ise, bunu tek yapabilecek olan, ilke ile "kim?" sorusuna yanıt veren terimlerden ("biz", vb.) biri arasındaki eklemleniştir. *Bir kendi olan bir ilke, bir ilke olan bir kendi*: işte aradığımız bağıntının alâmet-i fârikası. Fizik düzlemde dengi bulunmayan bu bağıntı bakımından, "içinde: -de" (*en*: *dans* / *in*) edatından "üstün(d)e: -e / -de" (*épi*: *de* / *on*) edatına doğru hafifçe kayma belli bir anlam taşır. "İçinde: -de"nin (*en*: *dans* / *in*) fizik ile ethik arasındaki sürekliliği, yani "kendine-rağmen / gönülsüz" ya da "gönüllü / ihtiyarî" yapılan işleri içeren çok geniş erimli sınıfta görülebilir bir sürekliliği belirttiği, buna karşılık "üstün(d)e: -e / -de" (*épi*: *de* / *on*) edatının ise düşünüp-taşınmanın ardından seçilen, karar verilen, yeğlenen işleri içeren daha dar sınıfta daha apaçık görünen ethik düzlemin özgüllüğüne tanıklık ettiği söylenebilir.[8] Bu ince ayarlamadan ayrı olarak, ilkeyi şahıs zamiriyle bağlayıp birleştirmek de bu edatların işlevidir. Bu, iki anlamlı bir etki üretir: edat, paradigmatik "biz" terimini fiilin nesnesi konumuna yerleştirerek "kendi"yi ilke konumuna oturtur; diğer taraftan, ilkeyi "biz"e bağımlılıkla niteleyerek ilke nosyonunu fizik düzlemden alıp ethik düzleme geçirir. Özsel nokta şudur: *arkhē* ile *autos* arasında tesis edilen türden kısa-

---

itself and not in virtue of a concomitant attribute" ("Doğa, öncelikle ait olduğu şeyde arızî bir nitelikten ötürü değil de kendisinden ötürü hareket ve sükûnet hâlinde olmanın bir kaynağı veya nedenidir"); karş. *Fizik*, II, 1, 192b20: "Doğa öyle bir devinim-durağanlık ilkesi ve nedenidir ki, kapsadığı nesnede ilk olarak kendi başına, ilineksel olmayan bir anlamda bulunur" — *çn*)]. Karş. Mansion, *Introduction*, *op. cit.*, 99. Başka deyişle, değişmeye yönelik iç(sel) eğilim, temelde doğayı sanattan ayıran şeydir.

[8] Daha sonra dostlukla bağlantılı olarak, dönüşlü olmayan *autos* zamiri ile dönüşlü *héauton* zamiri arasındaki daha ince bir oyundan bahsedeceğiz. (Başkasının dostu olmak için kendisinin dostu olmak zorunlu mudur?) Bu oyun, belirtilmeye değer bir dikkat çekme vesilesiyle *Nikomakhos'a Ethika*'nın III. Kitabında öngörülür: "İmdi, bu farklı koşullar, kişiler, tüm bunlar hakkında, deli olmadıkça hiç kimse bilgisiz olamazdı; bilgisizliğin fail hakkında olamayacağı da apaçık; zira nasıl olur da kendisini [*héauton*] bilemez?" (III, 2, 1111a8 [: "*Ces différentes circonstances, personne, à moins d'être fou, ne saurait les ignorer toutes à la fois: il est évident aussi que l'ignorance ne peut pas non plus porter sur l'agent, car comment s'ignorer soi-même [*héauton*]?*"].

devre bu terimlerden herbirinin öbürüne bağlı olarak yorumlanmasını sağlar. Modernlerin yükleme (*ascription*) başlığı altına soktukları muammanın bütünü bu karşılıklı yorumla(ş)mada yatar.[9]

Prohairésis, yeğlemeye dayalı seçim (veya karar) analiziyle birlikte, eylem ilkesinin ethik belirlenimi, fizik belirlenimine baskın çıkar. Burada, has olarak insanî eylemin çekirdeğine varırız: Aristoteles'in "*essentiellement propre à*" *la vertu* ["özsel olarak (erdeme) has"] (Voilquin)[10], veya "*étroitement apparenté*" *à celle-ci* ["(erdeme) sımsıkı bağlı"] (Tricot) veyahud da *possédant* "*un lien plus étroit*" *avec elle* ["(erdemle) çok sıkı bir bağ(a sahib)] (Gauthier-Jolif) [ya da "*most closely bound up*" *with virtue* —"(erdeme) en sıkıca bağlı"— (W. D. Ross)] (*Nik. Eth.*, III, 4, 1111b5) olduğunu söylediği münhasıran insana has eylemin çekirdeğine. İnsan eylemini övgüye ya da yergiye elverişli kılan özellik, "[dışsal] eylemlerden çok [birisinin] karakter[i] konusunda yargıda bulunma"ya (*aynı yerde*) izin veren şey olduğu ölçüde aslında yeğlemeye dayalı seçimdir. "Bütün görünüşü itibarıyla, bize bağımlı şeylere [*ta eph'hèmin*] dair olduğu" (Tricot çevirisi, 1111b30), gönüllü / ihtiyarî olan konusunda söylendiğinden daha güçlü ve daha dakik şekilde yeğlemeye dayalı seçim konusunda söylenir. Bunu takibeden analizde, ana vurgu, kesinlikle, bu bağımlılık bağı (Tricot), güç (Gauthier-Jolif) üzerine değil, fakat seçimden önce gelen düşünüp-taşınma üzerine vurulur: yeğ-tutulan (*pré-féré* / *pre-ferred*: *pro-hairésis* ["önceden-kapma / önceden-alma"] kökünden gelir), diye dikkat çeker Aristoteles, önceden-düşünülüp-taşınılanı (*pré-délibéré* / *pre-deliberated*) ifade eder. Bu şekilde, Aristoteles, "*ne?-niçin?*" bağıntısını öne çıkartıp bir faile açık ve dolaysız atfı etkisizleştirerek "*ne?-kim?*" bağıntısını kıyıya itme eğilimi taşıyan yukarda irdelediğimiz analizlerin

---

[9] Fransız diline yapılan çevirilerdeki çeşitlilikler, ilkenin ve "kendi"nin belli bir edatın müdahalesiyle eklemlenişi tarafından yaratılan sıradışı duruma tanıklık ederler; işte bu yüzden, Tricot, *eph'hèmin*'i "*dépend de nous*" ["bize bağımlı"] diye çevirir; Gauthier-Jolif ise "*est en notre pouvoir*"yı [Ross'ta "*in our power*": "gücümüz dahilinde"] yeğler. "Güç" (*pouvoir* / *power*) sözcüğünün sahneye girişiyle birlikte, şimdiki çalışmanın sonunda soruşturacağımız bir gelişmenin izinin peşine takılırız.

[10] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. A. Voilquin, Paris, Garnier, 1963, Garnier-Flammarion, 1965.

tümünü öngörür. Ne var ki, filozof, hakkında düşünüp-taşınmadığımız tüm şeylerden (öncesiz-sonrasız şeyler, kötü hava koşulları, başka halkların yönetimi, vb.) hiçbirinin "bizim sayemizde [*dia*] meydana getirilemeyeceği"ni (III, 5, 1112a30) dakik bir şekilde açık kılmak için şöyle bir soluklanıp da vakit öldürmez. "Fakat biz bize bağımlı olan şeyler üstüne [*tōn eph'hèmin*], gerçekleştirebileceğimiz şeyler üstüne düşünüp taşınırız (Tricot) [eylem konuları olan şeyler üstüne ... (G.-J.)] (...) ve insanlar sınıfından herbirisi [*hékastoi*] kendi kendilerine gerçekleştirebilecekleri şeylere dair [*péri tōn di'hautōn praktōn*] düşünür taşınır" (karş. Tricot, III, 5, 1112a30-34).[11] Yeğlemeye dayalı seçimin kural koyucu tanımı, önceden-düşünülüp-taşınılan (*le pré-délibéré / the pre-deliberated*) aracılığıyla eylemin faile şu ince atfını hayranlık verici bir şekilde ifade eder: "seçimin konusu, gücümüz dahilindeki şeyler arasında, üstünde düşünülüp-taşınılan bir arzu konusu [G.-J.: düşünülüp-taşınılmış arzu] olduğundan, seçim [de] bize bağımlı şeylerin düşünüp-taşınmaya dayalı bir arzusu olacaktır. Zira, bir düşünüp taşınmanın ardından bir kez karara vardıktan sonra, düşünüp-taşınmamıza uygun bir şekilde arzularız" (1113a9-12).[12]

Aristoteles'in terminolojik ve gramatik seçimlerini bu gözden geçirme faslını, eylem ile fail arasındaki bu bağıntının muammalı karakterinin altını çizen başka bazı ifadeleri anmadan bitirmek iste-

---

[11] Burada değinilebilecek bir takım terminolojik ve gramatik hususlar vardır. Husserlci terimlerde *eylemin noema*'sı [düşünülen'i; düşünce içeriği] diye adlandırılabilecek şeyin edilgin çatıda ifade edilişine özellikle dikkat çekelim: "gerçekleştirilen" (ki sırası geldiğinde *épi*'ye yakın *dia* edatını gerektirir). Yine, birkaç satır sonra rastlanan farklı bir gramatik yapıya dikkat çekelim: "O hâlde, dendiği gibi, öyle görünüyor ki, insan eylemlerin[in] ilkesidir ve düşünüp-taşınma [failin] kendisi sayesinde gerçekleştirilebilir şeylere [*tōn autō praktōn*] dairdir" (1112b31-32). Dağıtıcı "herbiri" (*hékastoi*) formunun kullanımına ve aktarılan öbür metinlerin "biz"ine eşdeğer "insan" terimine başvuruya da dikkat çekelim. Neticede, dönüşlü olmayan zamir (*autos*) ile dönüşlü zamir (*hautōn, hautō*) arasındaki oyun sürer gider.

[12] Aktarılan cümlenin ikinci kısmı, vurguyu karara-varma—düşünüp-taşınma üzerine, bu itibarla da ne-niçin üzerine kaydırır; bununla birlikte, bu bağıntı, düşünüp-taşınmaya dayalı arzu nesnesinin bize bağımlı oluşunda, yani bu şeyler bakımından bize ait olan güçte ısrarla direten girizgâh vurgusunu silmez.

mem. Bunlardan ikisi düpedüz metaforiktir. İlki, ilke ile *babalık* arasında bir benzeştirme kurar. Bu metaforik bağın bağlamı şu özdeyişin çürütülmesidir: "hiç kimse [*oudeis*] ne ihtiyarî olarak [kötü] (*sic!*) ne de kendine rağmen / gönülsüzce kutlu olur" (Tricot, III, 7, 1113b14-15). Bu özdeyişi kabul etmek, der Aristoteles, "adamın, çocuklarının olduğu gibi eylemlerinin de ilkesi ve doğurtucusu [G.-J.: babası] olduğunu yadsımak" olurdu (1113b18-19). Bu kez *politik* olan ikinci metafor, şu metinde açıkça görünen efendilik metaforudur: "... ta en baştan en sona dek eylemlerimizin efendileri [*kurioi*] biziz" (1114b31-32). Birlikte alındığında, bu iki metafor, mantıksal bir özneye alelâde atfa kıyasla eylemi failine yüklemenin orijinalitesini dolambaçlı bir tarzda belirtir. İlke (*arkhē*) ile kendi (*autos*) arasındaki bağın bizzat kendisinin, *La Métaphore vive*'de (*Canlı Metafor*) [*The Rule of Metaphor*[13] (*Metaforun Hükmü*)] önerdiğim "gibi-görme" (*voir-comme / seeing-as*) anlamında derinden metaforik olduğu söylenemez mi? Ethika, aslında, ilkeyi kendi ve "kendi"yi ilke "gibi görme"mizi taleb etmiyor mu? Bu anlamda, açık ve dolaysız babalık ve efendilik metaforları, ilke ile kendi arasındaki kısa-devreden doğan bağı dile getirmenin tek yolu olurdu.

Aristotelesçi felsefede son dolambaçlı yükleme yaklaşımına bakalım: hepsi birden karakterimizi kuran yatkınlıklar / huylar (*hexeis*) oluşturmada seçimlerimiz ile doğa arasındaki işbirliği veya daha iyi bir deyişle sinerji türünü ifade etmek için, Aristoteles *sūnaitioi*, "birlikte-sorumlu" / "eş-sorumlu" ifadesini kalıba döker: O hâlde, ileri sürüldüğü gibi, erdemlerimiz ihtiyarî oluyorsa (ve aslında, bize has yatkınlıklarımızın kısmî nedenleri [*sūnaitioi pōs*] belli bir ölçüde biz kendimiziz, öbür yandansa şöyle şöyle olma ereği koymamızı sağlayan, karakterimizle aynı doğanın kendisidir), erdemsizlikler de ihtiyarî olur; zira durum aynıdır" (Tricot, III, 7, 1114b20-25). Aristoteles'in niyeti, kesinlikle, eylemlerimizin sorumluluğunu yatkınlıklarımıza, buradan da moral kişiliğimizin bütününe doğru genişletmektir; aynı zamanda, moral kişiliğimizin bütününü kısmî bir sorumluluk sınırları içinde tutmaktır da. Bunu ifade edecek dilin sıradışı olmaktan başka çâresi yoktur (*aitia*'dan ziyade *aition*, *sūn*'un eklemle-

[13] *The Rule of Metaphor*, trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello (Toronto: University of Toronto Press), 1977.

nişi ve *pōs* nüansı).[14] Hattâ burada bile insanın baştan çıkıp şöyle diyesi geliyor: kelimeler kifayetsiz.

Yüzyılları aşıp geçen bir sıçrayış, bizi işte bunu yeniden keşfetmeye götürür.

Modern eylem theorisinin yüklemeye (*ascription*) atfetmeden (*attribution*) ayrı bir anlam verdiğini göstermek isterim: tikel durumu bir istisnaya dönüştüren ve onu kendisini imleme yeterliğiyle, yani bildiğimiz gibi sözlendirme ve söylem edimleri theorisiyle bağıntılı bir yeterlikle aynı tarafa —pragmatiğin tarafına— yerleştiren bir anlam. Bu ayrı anlam, Strawson'ın kendisinde, Aristoteles'in ortaya koyduğu özelliklerle belirtilir. *Individuals*'ta (*Les Individus* / *Bireyler*), yazar, gerçekten de, fizik ve psişik karakteristiklerin kişiye *ait* olduklarını, kişinin ise onlara *sahib* olduğunu gözlemler. İmdi, bir sahibin (*owner*: *possesseur*) sahib olduğu şeyin, başka birisine ait olan ve bu olgudan ötürü sahibe yabancı olduğu söylenen şeye karşıt olarak onun kendinin (*own*: *propre*) olduğu söylenir. Yeri geldiğinde, birinin "kendinin" olan şey, tam da "iyelik" terimiyle vasıflandırdığımız sıfatlara ve zamirlere atfettiğimiz anlamı yönetir: "benim – benimki / bana ait", "senin – seninki / sana ait", "onun – onunki / ona ait" vb., ama daha sonra göstereceğimiz gibi üzerine âdil-olan ethikasının kurulacağı "herbirine onunki / kendininki" (*à chacun le sien* / *to each his own*) ifadesinde olduğu üzere, gayri-şahsî "biri"ni ["*on*"] ("*one's own*" [: "birinin kendinin" formunu]) ya da dağıtıcı "herbiri" terimini unutmaksızın böyle.

Sorun, çoğu kez deyim kalıbında olan bu ifadelerin, eylemin semantik alanına izafe ettiklerimizle aynı düzenden *transcendental* ifadeler sınıfına katılmayı hak eden tümel anlamlara dayanıp dayanmadıklarını bilmektir. Böyle düşünmek için her türlü sebeb vardır. Yüklemenin, eylemin kavramsal şebekesinin tüm terimlerini onun merkez noktasındaki "*kim?*"e geri-yollamayı belirttiği gerçekten de dikkate değer. Diğer taraftansa, "*kim?*" sorusuna verilecek yanıtı,

---

[14] *Sūnaition* ifadesiyle ilgili olarak bkz. W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, 1981, 177-81. İhtiyarî ve gayri-ihtiyarî arasındaki ayrıma tahsis edilmiş VIII. bölüm ve seçimi ve eylemin kökenini [*origination*] konu alan IX. bölüm, burada eylem ile fail arasındaki bağıntı perspektivinden tartışılan problemin bütünlüğüne bir gözden geçirilişini sunar.

"*ne?*", "*niçin?*", "*nasıl?*" vb. sorular zincirine bir yanıt vermekle belirleriz. Bunu, önceki çalışmada ele aldığımız iki soru, "*ne?*" sorusu ve "*niçin?*" sorusu için doğrulayalım.

Başlangıçta, bizzat *eylemin* kendisi hakkında, eylemin benim / bana ait, senin / sana ait, onun / ona ait olduğunu, herbirine bağımlı olduğunu, birinin gücü dâhilinde olduğunu söyleriz. Yine, *niyet* hakkında onun birisinin niyeti olduğunu ve onun birisi hakkında "...-e niyetlendiğini" söyleriz. Niyeti kesinlikle bu şekilde anlayabiliriz; fakat niyeti kendisini gerçekleştirmeyi deneyecek kaynağından kopardığımız için, sonradan niyete o kaynağın niyeti olarak atıfta bulunmakla niyeti kaynağına iade ederiz. Üstelik, önü açık bulunan tercih yollarını (*options*) ölçüp biçerek irdelerken ve Aristoteles'in ifadesini kullanırsak düşünüp taşınırken failin kendisinin yaptığı tam da budur. Yükleme, tam da failin kendi düşünüp-taşınışını bu yeniden temellük edişinden oluşur: kararını vermek, ölçüp biçilerek irdelenen tercih yollarından birini kendisinin kılmak suretiyle düşünüp tartmayı kesip atmaktır. Esasen geçmişe dönük bir güdü olarak eylemeye eşlik eden "...-deki niyet"ten ayrıldığı ölçüde *güdü* nosyonuna gelince, güdünün faile aidiyeti, tam da neden olduğu eylemle mantıksal bağı kadar, güdünün anlamının bir parçasıdır. Şu soru meşru bir şekilde sorulabilir: "Niçin *A X*'i yaptı?" "Ne *A*'ya *X*'i yaptırttı?" Güdüyü anmak, faili de anmaktır. Bu bağıntıda özellikle sıradışı, hattâ paradoksal bir karakter vardır. Bir taraftan, kaynağı arama, genellikle adıyla imlenen failin belirlenmesiyle sona eren *sınırlandırılabilir* bir soruşturmadır: "Şunu kim yaptı? Falanca filanca." Öbür taraftan, bir eylemin güdülerini arama ise, güdüler zinciri iç(sel) ve dış(sal) etkilerin dinmek bilmez sisi içinde kaybolup gittiğinden, *sınırlandırılamaz* bir soruşturmadır: psikoanalizin bu durumla doğrudan bir ilişkisi vardır. Ama yine de, bu durum, bizi, sınırlandırılamaz güdüler sorgulamasını faille ilgili sınırlandırılabilir sorgulamaya bağlamaktan alıkoymaz; bu sıradışı bağıntı, yükleme (*ascription*) kavramımızın ayrılmaz parçasıdır. İşte bu yüzden, "fail" ifadesini, eylem semantiğini dört duvar arasına sıkıştıran bütün şebekenin tamamı çerçevesinde anlarız. Değindiğimiz bu nokta vesilesiyle şunu hatırlayalım ki, bütün şebekenin tamamına hâkim olmak bir dili öğrenmekle kıyaslanabilir ve "fail" sözcüğünü anlamak onu bu şebeke içinde doğru yere yerleştirmeyi öğrenmektir.

2. YÜKLEMENİN AÇMAZLARI

Bu şebekenin tüm terimlerini ve özelde eylemin "*kim?*"ini, "*ne?*"sini ve "*niçin?*"ini birbiriyle bağlayıp birleştiren anlam-örüntüleri bağıntısıyla ilgili genellikler düzeyinde kaldığımız sürece meseleler nisbeten basit görünüyorsa da, yükleme bağıntısının herhangi bir daha sıkı sorgulanışı karşısında eylem theorisinin çeşitli uyarlamalarında gözlemlenebilen direnişi nasıl açıklamak gerekir? Eylemin faile bağıntılarını daha sıkı bir takible soruşturma çabalarının önüne engeller dikme gücünü gösterdiğimiz hasım olay ontolojisini suçlamak yeterli olmaz. Strawson'a göre temel tikeller theorisinin geliştirildiği eylem semantiği çerçevesinin terk edilip terk edilmediği merak edilebilir. Gönderimsel bir terim olarak kişi, hakkında konuştuğumuz "şeyler"den biri olarak kalır. Bu anlamda, temel tikeller theorisinin tamamı, *ipse*'nin ["kendi"] tanınması gereğiyle yüzyüze geldiğinde, az çok farklı şekilde akılyürütmekle birlikte, olay ontolojisininkiyle kıyaslanabilir bir direniş tarzı geliştiren "*genelde birşey*" ontolojisi tarafından emilip yutulmuş gibidir.

Bu, sözlendirmeyi merkez alan ve sözlendirenin kendini-imlemesine açık söylem pragmatiğinin daha büyük bir yardımda bulunduğu anlamına mı geliyor? Evet, kuşku yok. Fakat yalnızca belli bir noktaya kadar, zira kendini fail olarak imlemek kendini konuşan olarak imlemekten daha fazla birşeydir. Kendini-imlemenin iki derecesi arasındaki bu yarık, yüklemeye özgü açmazlara tanıklık edecektir. Genellikle en zorlu açmazlar için söz konusu olduğu gibi, bu açmazlar, onları keşfeden felsefenin ayıbına delalet etmezler. Tam tersine, başka yerde gösterdiğim gibi,[15] bunların hepsi onun itibar hanesine yazılmak gerekir.

1. *Birinci güçlük*, Strawson'ın yukarda hatırlatılan tezlerinden üçüncüsünün, yani "kendi"ye atfedilebilir oldukları ândan itibaren "kendi"den "başka"ya atfedilebilir olmanın ve her iki atıf durumunda aynı anlamı korumanın tüm psişik yüklemlerin olduğu gibi pratik yüklemlerin anlamının bir parçası olduğunu savlayan tezin uzantısında algılanabilir. İrdelenen öbür iki tezden farklı olarak, burada

[15] *Temps et Récit*, t. III (*Time and Narrative* 3), bütünüyle, bir zamansallık aporetiği ile bir anlatısallık poetikasının cevabı arasındaki bağıntı üzerine inşa edilmiştir.

atfın yalnızca "aynı şey"e —bu itibarla da genelde birşey başlığı altında— yapılmayıp, "kendi"ye ve ondan "başka"ya yapıldığı (*self-ascribable—other-ascribable* [kendisine-yükleyebilir—başkasına-yükleyebilir]) dikkate değer. "*Kim?*"in "*ne?*"ye bağıntısı burada çırılçıplak ortaya serilir. İmdi, bu bağıntının sıradışılığı durup dikkatle bakılmaya değer. Yüklemenin bu şekilde kendisi ile bir başkası arasında ikiye-yarılması, deyimim yerindeyse böylece atfın yedeğine yerleştirilen eylem yüklemlerine sadece betimleyici bir tını vermek adına birisine atfı askıya almaktan ibaret olan tam ters bir işlem karşılığında yüklemenin bir bakıma bedel ödediğini telkin eder. Fiilî yüklemenin ikiye-yarılması ile fiilî yüklemeyi askıda tutma imkânı arasındaki bağıntı problem doğurur. İmdi, bilişler, muradedişler ve coşumlar dâhil terimin geniş anlamında düşünceler dağarına katmaktan asla kesilmediğimiz, bütün bir kültür ölçeğinde büyük oranlara ulaşan şaşırtıcı bir fenomendir ki, "anlam"ı bunların atfedildikleri kişiler arasındaki farklılıkları hesaba katmaksızın anlarız. Aristoteles'in *Rhetorika*'sının II. Kitabıyla başlayıp ortaçağ risâleleriyle ve klasiklerle (Saint Thomas, Descartes, Spinoza, vb.) devam eden *Tutkulara dair Risâleler* (*Traités des Passions*) geleneği bunu doğrular.[16]

---

[16] Nitekim, Descartes'ın *Ruhun Tutkularına dair Risâle*'sinin (*Traité des Passions de l'âme*) birinci maddesinde şunu okuruz: "Ve, başlangıç olarak, olup biten veya yeni varlığa gelen herşeyin, filozoflar tarafından genellikle, şeyin varlığa çıktığı konu bakımından Tutku veya Edilgi [*Passion*] ve şeyi varlığa çıkartan konu bakımından Etki [*Action*] diye adlandırıldığını gözönünde bulunduruyorum. Bu bakımdan, fail [etkileyen (*agent*)] ve münfail [etkilenen (*patient*)] çok çok farklı olmalarına karşın, Fiil [Etki (*Action*)] ve Mef'ul [Edilgi (*Passion*)] , bağlanabileceği iki ayrı konu sebebiyle bu iki adı alan daima aynı bir şey olmaktan kopmazlar" (Descartes, *Les Passions de l'âme*, intr. et notes p. G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1964; et éd. Adam-Tannery, t. XI, Paris, Vrin, 1974). İşte bu yüzdendir ki, kişilere itibar etmeksizin tutkuların sayımı yapılabilir. Elbette, tutkular *ruh*'un (*l'âme / the soul*) tutkuları diye adlandırılır. Fakat "ruh" sözcüğü, "ben" ile "sen" arasına hiçbir ayrım getirmez. İşte bu yüzdendir ki, tutkuların herbirinin tanımına giren "biz", tutkuların atfedildiği herhangi birisini imler. Birincil tutkuların tanımlarını ve herbirinin belirlenimsiz bir "biz"le bağıntılarını veren 53., 56., 57., 61. maddeler bu bakımdan okunabilir. Bu bağlamda, "biz", "biri"nden veya "herbiri"nden daha fazlasını göstermez. Bu yüzden, hiç tereddüt etmeksizin, ruh'tan üçüncü şahıs formunda söz edilebilir.

Klasiklerin etkilenimler / duygulanımlar (*affections*) ve etkiler (*actions*) diye adlandırdıkları psişik yüklemler yalnızca herkese, herbir kimseye atfedilebilir olmakla kalmazlar, fakat onların anlamı da herhangi bir açık atıftan ayrı olarak anlaşılabilir. Onlar psişik imlemlemeler *sözdağarına* kesinkes bu formda girerler. Hattâ, herhangi bir açık atfın askıya alınışı içinde, psişik yüklemlerin kendilerinde alınır ve anlaşılır olmaya bu elverişliliğinin "psişik" diye adlandırdığımız şeyi kurduğu bile söylenebilir. Atfedilir olmayan veya atfı askıya alınmış psişik yüklemler konusunda sahib olduğumuz anlama, bu anlama psişik yüklemlerin kurmaca şahsiyetlere atfının koşulu olduğu ölçüde, daha sonra edebiyat tarafından gösterişli bir şekilde teyid edilecektir. Psişik fenomenleri adlandırmanın ve "anlam"ı, yani onların atfından yapılan soyutlamayı anlamanın bu imkânı, onların yüklem statülerini kesinkes tanımlar: "psişik", verili bir kültür için kullanıma açık psişik yüklemler dağarıdır.

Pratik yüklemlerin belirli bir faile atfının bu askıya alınışı, "*kim?*" sorusu ile "*ne?-niçin?*" soru çifti arasındaki bağıntının kendine özgü tikelliğini açığa vurur. Askıya alınabilir olmak aslında bu bağıntının doğasına aittir ve yükleme bu askı hâliyle karşılıklı-bağlaşıklık içinde anlaşılır. Aynı sebeble, önceki çalışmada geliştirilen eylem theorisinin, deneyime ve deneyimin sıradan gündelik dil düzlemindeki ifadesine halel getirir görünmeksizin, fail sorununun methodik bir *épokhè*'sini* yürüttüğü anlaşılır hâle gelir. "Kim?" sorusu ile eylem fenomeninden kaynaklanan öteki sorular bloğu arasındaki dikiş yerinde kavramsal eylem şebekesinin direncinin en dibe vurduğu noktada, nedenselci epistemolojinin ve olay ontolojisinin eylem cümlelerinin mantıksal analizine biçip yakıştırdığı albeni teveccüh kazandı ve bir bakıma cesaretlendi. Niyetlerimizin içeriğine ve onların güdülenimine gösterilen dikkat, bizzat kendisinden ötürü, yapılacak şeyin "*ne?*"sini ve yapılan şeyin "*niçin?*"ini eylemin "*kim?*"inden söküp ayırmaya meyyaldir. Bu söküp ayırma çift yönde etkilidir: bir yandan bu fenomenlerin kime ait olduklarını açıkça saptamamızı gerektirmeksizin niyetlerin ve güdülerin anlamını psişik fenomenler dağarına katmaya yardım etme yönünde ve öbür yandan yüklemenin askısını

---

* *épokhè*: Husserl'in fenomenolojik terminolojisi çerçevesinde özel olarak "yargısız kalma", "yargıdan kaçınma veya çekinme", "yargıyı askıya alma" vb. teknik anlamını taşır —çn.

kaldıran temellükü daha da fazla muammaya boğma yönünde olmak üzere çift etkili.

Askının kaldırılması aslında bir takım dereceler sunar. Atfın bütünsel askıya alınışı ile şu ya da bu faile fiilî atıf arasına en azından üç derece sıkıştırılabilir: "kendi"nin mutlak antitezi olan bütünüyle anonim *biri* derecesi; herhangi biri anlamında, bu itibarla da ayrımsız ikame (*substitution*) kabul eden bir bireyleşme anlamında *birisi* derecesi; son olarak da, "herbirine kendisininki" (*suum cuique*) diyen adlî özsözün telkin ettiği gibi ayrı "paylar"ın dağıtımı işlemini içeren herbiri derecesi. Nötralize edilmiş atfın bu ara basamakları, tam da Strawson'ın kendine-yükleme ile başkasına-yükleme arasında aradığı devşirimi temin eden basamaklardır. Bu askıya alma ve temellük etme dialektiğinden, yüklemenin birinci açmazının özdeşleyici gönderim çerçevesi içinde çözüme kavuşturulamayacağı sonucu çıkar. Yüklemenin askısından nötralize edilmiş yükleme aracılığıyla fiilî ve tekil yüklemeye geçmek için, münasip tarzda aynı atıfta bulunulabilen sahici bir *başka*'ya sahib olacak bir şekilde failin *kendisini imleyebilir* olması zorunludur. Şu hâlde, eylem semantiğinden ayrılıp, konuşan öznenin konumuyla anlamını değiştiren ve tam da bu ölçüde bir "ben"in ve bir "sen"in yüzyüze durduğu karşılıklı-konuşma konumunu içeren önermeleri hesaba katan pragmatiğe girmek zorundayız. Fakat söylem pragmatiğine başvuru zorunlu ise, fail olarak kendini-imlemenin tikelliklerini hesaba katmaya yeterli midir? Yüklemenin öteki açmazlarını doğuran soru işte budur?

2. *İkinci güçlük*, yüklemenin *betimleme* karşısındaki statüsüyle ilgilidir. Yüklemek betimlemek değilse, bu, *değerlendirmekle* (*prescrire* / *prescribing*) belli bir yakınlıktan, açıklanmayı bekleyen bir yakınlıktan ötürü değil midir? İmdi, değerlendirme faillere ve fiillere eşzamanlı bir şekilde uygulanır. Birisine şu ya da bu eylem kuralına uyar şekilde eylemesi için bir değer ölçütü koyulur (*prescrire* / *prescribe*). Bu şekilde, eylemler yönünden izin verilir ve izin verilmez olan, failler yönünden yerilir ve övülür olan eşzamanlı olarak belirlenir. Böylece ikili bir önvarsayımda bulunulur, yani eylemlerin kurallar altına sokulabilir olduğu önvarsayımı ve faillerin eylemlerinden sorumlu tutulabilir olduğu önvarsayımı. Kendileri izin verilir ya da izin verilmez sayılan eylemlerden bir faili sorumlu tutma edimi "*isnad*" (*imputation*) diye adlandırılabilir.

Yukarda gördük ki, bu türden analizin kaynağı, yeğlemeye dayalı seçimi doğrudan övgü ve yergi idesine bağlayan Aristoteles'e kadar dayandırılabilir. Ona göre, gönüllü yapılanın ölçütleri ve daha da fazla yeğlemeye dayalı seçimin ölçütleri dolayımsız bir şekilde ahlâkî ve adlî isnadın ölçütleridir. Zorlamanın ve bilgisizliğin apaçık bir mazeret değeri, sorumluluktan azade kılma değeri vardır. Gönül rızasıyla yapılan övgüye ve yergiye lâyıksa, gönülsüz yapılan da bağışlanma ve insaf gerektirir (Bununla birlikte, Aristoteles'in neyin tam olarak mahkemelerin üstüne düştüğünü ya da neyin yalın ahlâkî değer biçmenin alanına girdiğini dakik bir şekilde saptamadığı doğrudur). İsnadı yüklemeye eklenen bir işlem değil de, yüklemeyle aynı doğadan sayma yönündeki dâhiyane fikir işte buradan kaynaklanır. Bu şekilde, Herbert Lionel Adolphus Hart,[17] sıradan gündelik dilde "o şunu yaptı" tipinden önermeleri, bir yargıcın *hüküm verdiği* — örneğin "bu geçerli bir sözleşmedir" ya da "bu bir suikast değil, bir cinayettir" gibi— adlî kararlarla kıyaslayarak yorumlamayı önerir. Hart'a göre, ahlâkî ya da adlî tını içermeyen sıradan gündelik dil önermeleri ile adlî kararlar arasındaki geçiş, "bu bana (sana, ona) ait" formundaki aradolayım statüsünde önermeler tarafından, yani hak iddialarında bulunan, dağıtan, aktaran, tanıyan, kısaca haklar atfeden önermeler tarafından temin edilir. Diğer taraftan, yükleme ile betimleme arasındaki tam kopuş isnad ile haklar atfetme arasındaki bu kıyaslamadan kaynaklanır. Hart'a göre, yükleme, karşıt hak iddialarının karşı karşıya getirildiği ve iyi ya da kötü niyetin positiv çekirdeğine ulaşıldığı için değil, fakat benzer durumlarda kabul edilebilir sayılan mazeretler tüketildiği için onlardan birinin dışlandığı, geçersiz kılındığı, iptal edildiği (*defeated*) özgül bir sürecin sonucudur. Bir hak iddiasının dışlanabilirliği, iptal edilebilirliği — *defeasibility*— böylece bir faile bir eylem yüklemeye yönelik herhangi bir iddianın ölçütü hâline gelir.

Yüklemenin ve ahlâkî ve adlî isnadın bu benzeştirilişine hükmeden niyet son derece meşrudur: ahlâkî anlamda yüklemeyi mantıksal anlamda atfetmeden ayıran yarığı genişletme eğilimi taşır. Bu yarık, iyelik sıfatları ve zamirleri ailesinden kurulu işaret terimleri topluluğuna olduğu kadar, "sahib olmak" ve "ait olmak" sözcüklerine veri-

---

[17] H. L. A. Hart, "The Ascription of Responsibilty and Rights", *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 49, 1948, 171-194.

len anlamla da ilişkilidir. Failin, bu yolla kendisinin olan eylemlerinin sahibi olduğunu söyledik. Şunu yapmaktansa bunu yapmanın birisine ait olduğunu da söyledik. Doğal hukuk okulunun, *Ahlâk Metafiziği*'nde bütünüyle bana ait ile sana ait arasındaki ayrıma odaklanmış Kantçı özel hak felsefesinin ve Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeki soyut hak theorisinin tanıklık ettiği gibi, sahiblik daima adlî bir problem olmuştur.[18]

Gelgelelim, zayıf formu yükleme olan bir mantıksal yapının güçlü formunu ahlâkî ve adlî isnadın oluşturduğundan kuşku duyulabilir. Bunun en az iki sebebi vardır.

Birinci sebeb: adlî bildirimler, okuyanın irdelenen eylemlerin içeriğinde bulabileceği ahlâkî, politik ya da ideolojik ilginin onların önermesel yapısına müdahale etmesine izin vermemeye yönelik meşru niyet bakımından, eylem gramerinin ve mantığının betimlemekten hoşlandığı kadar basit —kimileri buna düpedüz kaba ve bayağı derdi— eylemlere öyle kolaylıkla uygulanmazlar. Ahlâkî ya da adlî isnad, ancak karmaşık eylemler —pratikler konusundaki altıncı çalışmada adlandıracağımız şekliyle eylem zincirleri— dikkate alındığında sahici bir şekilde hesab cetveline dâhil olur. İmdi, bu pratiklerin *kompozisyonuna* hükmeden karmaşıklaşma kuralları, pragmatik bu semantiğe kendine özgü bir karmaşıklık katsa bile hâlâ daha eylem cümleleri semantiğini denetleyen soruşturmadan farklı bir soruşturma tipine aittir. Bu yüzden, ahlâkî ve adlî isnadı incelemeyi pratiklere ayrılan çalışmanın ertesine bırakmak zorunludur.

İkinci sebeb: Pragmatiğin salık verdiği çerçevede kalınırsa, has bir şekilde adlî sözlendirmeler suçlanabilir ve cezalandırılabilir olan açısından gözönünde bulundurulan eylemlere seçici bir tarzda uygulanır görünür. İmdi, suçlamaya açık eylemler, bir mahkûmiyet hükmünün haklarında kötü diye yargı verdiği eylemlerdir. Adlî isnad, bu yüzden, bir eylemin bir faile basit yüklenişinin ötesine geçen bir söylem edimleri sınıfına, yani "yargı hükümleri" sınıfına yerleşir. Bir

---

[18] Birinin kendi bedeninin sahibliği bile adlî içeriğe sahib bir bildirge sayılabilir (*Principes de la philosophie du droit*, § 47-48; trad. Fr. de R. Derathé, Paris, Vrin, 1989, 104-105 [*Hegel's Philosophy of Rights*, trans. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1952, pars. 47-48; G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çeviren Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, Kasım 1991, § 47-48, s. 66-67 —*çn.*]).

eylemi bir mahkûmiyet edimi altına sokmak, tüm söylem edimlerinin yaptığı gibi, onu kendine has kurucu kuralları olan bir suçlama prosedürü altına sokmaktır. İmdi, yükleme yargı hükümleri tipinden herhangi bir suçlayıcı sözlendirmeden önce gelen bir işlem olarak görünüyorsa, yüklemenin ayırdedici özelliği, söylem edimlerinin birbirinden ayırdedildiği düzlemde mi aranacaktır?

Üçüncü sebeb: ahlâkî-adlî anlamda sorumluluk isnadının önvarsayar göründüğü şey, bir konuşmacının kendisi tarafından imlenmesinden başka bir doğadadır, yani yapma-kudretinin veya eyleme gücünün ifade edilmesini imleyen —ve belirlenmeyi bekleyen— nedensel doğadan bir bağdır. Kınanabilir / suçlanabilir ya da övülebilir olması için eylemin faile bağımlı olduğunun söylenebilmesi zorunludur. Bu yüzden, Aristoteles, *Nikomakhos'a Ethika*'da erdem theorisinden önce, yukarda gördüğümüz gibi, temel bir edimin, yeğlemeye dayalı seçimin analizini geliştirir; yeğlemeye dayalı seçimde, meydana getirilen eylemin kınanabilir / suçlanabilir ya da övülebilir karakterinden —ki bugün buna eylemin "yargı hükmü verilebilir" karakteri dememiz gerekir— bile daha ilk(s)el bir eyleme gücü ifade edilir. Böylelikle, eyleme gücünün nedensel etkililiğinde odaklanan özgül bir eyleme gücü analizine geri yollanırız. İşte bu noktadadır ki, eylemin failiyle bağı, bir konuşmacının kendi tarafından imlenişine ve karşısında konuştuğu muhatabının kendinden başka olarak imlenişine yeni, münhasıran pratik bir boyut katar.

3. Fakat "eyleme gücü"nden kasdedilen nedir? Burada, yükleme kavramımızın önüne dikilir görünen *üçüncü açmaz*la karşılaşırız. Bir eylemin failine bağımlı olduğunu söylemek, eşdeğer bir tarzda o eylemin failin gücü dâhilinde olduğunu söylemektir.[19]

İmdi, yapma-gücü nosyonuyla birlikte, Galileocu devrimin fizik alanınından kapıdışarı attığı eski fail / etkin nedensellik idesi yeniden geri döner. Yüklemeyle birlikte fail / etkin nedenselliğin başlangıçtaki kaynağına, doğduğu toprağa, yani tam olarak eyleme gücünün canlı deneyimine basitçe yeniden kavuştuğunu söylemek yerinde midir? Böyle bir ıslaha onay vermek için, çağımızdaki birçok yazarın ya

[19] Bu çalışmanın birinci kesiminde Aristoteles'in *eph'hèmin* teriminin Fransız diline tercümesiyle ilgili olarak değindiğimiz noktalarla karşılaştırın, s. 123-124.

Collingwood'da görüldüğü gibi[20] nedenselliğin insan bilimlerine, özellikle tarihyazıcılığına upuygun bir yeniden-formulasyonunu haklıçıkarmak ya da Russell'da görüldüğü gibi[21] nedenselliğin yasalarla veya işlevlerle ilgili ideler lehine bilimsel alandan kesin elenişini haklıçıkarmak üzere bile isteye tanıdığı nedensellik nosyonunun gerçek çok-anlamlılığından hareketle akılyürütmek yeterli midir?

Her ne şekilde olursa olsun, fail / etkin nedenselliği tek başına yükleme yararına yeniden canlandırmak, birşeye bir *ilk(s)el* olgu (*fait primitif*) olarak her başvurulduğunda olduğu gibi, hantal akılyürütme görüntüsü uyandırma tehlikesiyle burun burunadır. İlk(s)el olgu nosyonunu reddetmiyorum. Bu soruşturmanın çok daha ileri bir aşamasına dek, bir temel anthropolojinin işlenmesi için özsel olan bir takım ilk(s)el olguların ölçülü ikrarını Cartesian *Cogito* ve onun ardından yürüyen köktenleştirmeler modeline dayalı Prometheusçu bir nihaî temellendirme hırsına karşıt bir şekilde konumlandıracağım.[22] Yine de silahları savaşmadan önce teslim etmemek gerek. İşte bu nedenle, failin eyleme gücünün son tahlilde bir ilk(s)el olgu sayılmak durumunda olduğunun ikrarına bir açmaz formu vermek istiyorum. İlk(s)el olgu ham olgu demek değildir. Tam tersine, ilk(s)el olgu, ancak bir düşünme emeğinin, bir dialektiğin, yani kılıkırkyararcasına geliştirilmiş bir argumanlar çatışmasının sonunda tanınabilir olmak durumundadır.

Bana göre, bu dialektik iki aşamadan geçer: bir *ayrıştırıcı* aşama, ki bu aşamanın sonunda başka nedensellik tarzlarına kıyasla failin ilk(s)el nedenselliğinin zorunlu olarak çatışkılı karakteri olumlanır; ve bir *birleştirici* aşama, ki bu aşamanın sonunda da failin ilk(s)el nedenselliğini başka nedensellik formlarıyla sinerjik bir tarzda eşgüdüme sokma zorunluluğu tanınır: işte bundan sonra ve ancak bundan sonra, sadece yapma gücü değil, fakat sözcüğün güçlü anlamında *inisiyativ* diye adlandırmak zorunda olduğumuz şeyle ilgili ilk(s)el olgu tanınacaktır.

---

[20] Karş. *Temps et Récit*, t. I, Paris, Éd. du Seuil, 1983, 179, n. 1 (*Time and Narrative* 1 : 252 n. 7 [bkz. *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, 65, dn. 7 —*çn.*]).

[21] *Ibid.* 162 (*Time and Narrative*, 113 [bkz. *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, 46 —*çn.*]).

[22] Aşağıdaki onuncu çalışmayla karşılaştırın.

Ayrıştırıcı evresinde, dialektiğimiz, "Sâf Aklın Kozmolojik Üçüncü Antinomisi"ne ("*Transcendental* İdelerin Üçüncü Antinomisi"ne) ait Kantçı argumanla kaçınılmaz bir şekilde karşı karşıya gelecektir.[23] Burada, özgürlüğe dayalı nedensellik ve doğa yasalarına göre nedensellik şeklindeki Kantçı antinomiyle ilgili herhangi bir yeni yorum önermiyorum. Emelim, yükleme analizimizin güçlü noktalarından bazılarını günışığına çıkarmak, hattâ belki de yenilerini keşfetmektir.

Eyleme gücü nosyonunun *zorunlu olarak* dialektik karakterini, başka deyişle tam da sorunun koyuluşunun bizzat kendisinin *zorunlu olarak* çatışık (*antithétique / antithetic*) formulasyonunu en başta vurgulayalım. Kant'ın özgürlüğe dayalı nedensellik teziyle ilgili bildirimini hatırlatayım: "Doğa yasalarına göre nedensellik, dünya fenomenlerinin tümünün kendisinden türetilebileceği tek nedensellik değildir. Bu fenomenleri açıklamak için özgürlüğe dayalı bir nedenselliği varsaymak zorunludur" (III, 308) [A 444, B 472].[24] İmdi, analitik eylem theorisiyle ilgili tartışmamız, bizi Kant'ınkine benzer bir çatışık formulasyonla sürekli yüzyüze getirmiştir. Olup biten olay ile meydana getirilen olay arasındaki karşıtlığı veya eylem theorisinin ikiye yarılma evresinde neden ile güdü arasındaki karşıtlığı unutmuş değiliz. Bu ikiye yarılma görüntüsünün daha sonraki bir evrede aşıl-

---

[23] Nedenselliğin çatışkılı karakterinin belli bir tanınışı bu çalışmayı başlattığımız Aristotelesçi analizde zaten seçikleştirilebilir. Eğer bize bağımlı olan şeyler varsa, geleneksel olarak doğa, zorunluluk ve kader (veya rastlantı) başlığı altına yerleştirilen nedenlerle ilgili başka şeyler de vardır (*Nik. Eth.*, III, 5, 1112a31-32). İnsanın, çocuklarının olduğu gibi eylemlerinin de ilkesi ve doğurtucusu (babası) olduğunu olumladıktan sonra, Aristoteles şunu ekler: "Fakat insanın kendi eylemlerinin kaynağı olduğu apaçık görünüyorsa ve eylemlerimizi bizde olanlardan başka ilkelere geri götüremiyorsak, o hâlde ilkeleri bizde olan eylemlerin kendilerinin de bize bağımlı ve ihtiyarî olması zorunludur." (trad. Tricot, III, 7, 1113b18-19). Bu yüzden, "bizde", tam da ilke nosyonunun uygulanım alanı içerisinde "bizden başka nedenlerle"ye dialektik olarak karşıttır.

[24] E. Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. Fr. d'A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1963, 348. F. Alquié (éd.), *Œuvres philosophiques* de Kant, Paris, Gallimard, coll. "Bibliotheque de la Pléiade", t. I, 1980, 1102 (Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York, St. Martin's Press, 1965, 409).

dığı itirazı getirilebilir. Hiç de öyle olmadı. Gerek gözleme dayalı bilgi ile gözlemsiz bilgi arasındaki karşıtlık bakımından Anscombe'da olsun, gerek *event agency* (olay failliği) ile *agent agency* (fail failliği) arasındaki ayrım bakımından Davidson'ın kendisinde olsun[25], antitezin başka daha ince biçimler altında daha sonra yeniden ortaya çıktığını gördük. Fakat Kant'la birlikte "doğa yasalarına göre nedensellik tek nedensellik değildir" dedirten problemin çatışık formulasyonu en uç noktasına yükleme ile betimleme arasındaki kutublulukta varır.

Şimdi Kantçı özgürlük ve belirlenimlilik antinomisindeki "*Tez*"de özgül bir şekilde dile getirilen argumana bakalım. Burada düşünmeye verilen şey, Kant'ın "doğa yasalarına göre işleyen bir fenomenler dizisini '*kendisinden*' [*von selbst*] başlatma" yeterliği olarak tanımladığı "nedenin mutlak kendiliğindenliği" diye adlandırdığı şeydir (III, 310 [A 447, B 475]).[26] "Kanıtlama"nın ardından gelen "Not"ta ("Gözlem"de), Kant "eylemin [bu] mutlak kendiliğindenliği"nin "onun isnad edilebilirliğinin has zemini" olduğunu belirtir (III, 310 [A 448, B 476]).[27] Bu yüzden, bir yapma gücünün ilk(s)el tabakasını terimin ahlâkî ve adlî anlamında isnadda aramak için elimizde sağlam bir sebeb vardır. Analitik eylem theorisinde Kantçı mutlak kendiliğindenlik nosyonuna karşılık gelen ne var? A. Danto'yu izlersek, artık klasikleşmiş "temel eylemler" nosyonu. Danto'nun temel eylemler hakkında verdiği tanımı hatırlatayım: bunlar, şunu ya da bunu yapabilmek için (*in order to*) yapılması zorunlu başka hiçbir dolayımlayıcı eylem gerektirmeyen eylemlerdir. Eylemin tanımından "...-mek için" ("*de sorte que*" / "*in order to...*") koşulunu elemek, kendi kendisiyle tanımlanan bir nedensellik türünü ortaya sermektir. Temel eylemler, önceden öğrenilmesi zorunlu araçsal veya stratejik yapıda dolayımlanmış bir eyleme başvurmaksızın nasıl yapılacağını herbirimizin bildiği şey dağarına ait eylemlerimizdir. Bu anlamda temel eylem kavramı bir ilk(s)el olguyu imler. [Özdeşleyici gönderim theorisi için temel tikeller ne ise, eylem theorisi için temel eylemler de odur.] Bunun niçin böyle olduğunu anlıyoruz: bilişsel düzeyde apaçıklığın tuttuğu yeri pratik düzende ilk(s)el temel eylem kavramı doldurur. Arthur Danto şöyle yazar:

---

[25] Yukarda üçüncü çalışmadaki 24 no'lu dipnotla karşılaştırın, s. 107.

[26] Tremesaygues-Pacaud, 350; F. Alquié, t. I, 1104 (N. K. Smith, 411).

[27] *Ibid.* (N. Kemp Smith, 412).

"temel eylemlerin var olduklarını ve hangi eylemlerin temel eylemler olduklarını hepimiz dolaysız ve sezgisel bir tarzda biliriz."[28]

Bu son savlama ile Kantçı tipten çatışık arguman arasındaki bağ, nedensellikle ilgili çatışkılı alana geri yerleştirilmediği sürece maskelenmiş kalır. Aslında, temel eylem nosyonu problematik karakterini bir nedensel dizinin *başlangıcı* olmak bakımından gösterir, ama aynı sebeble hantal arguman suçlamasından sıyrılır. Başlangıç idesi, negativ formunda, aslında, bir ön neden peşinde yukarı doğru tırmanan düşünce hareketindeki bir duraklamayı içerir. İmdi, Kantçı "*Antitez*"in yasalardan gayri-meşru bir muafiyet olarak ifşa ettiği şey de işte bu duraklamadır; zorunlu "*transcendental* ideler çatışması" tam da bu noktada doğar. Eylem theorisi, temel eylem kavramına hâlâ naiv bir yaklaşımda maskelenmiş kalma tehlikesiyle karşılaşabilecek başlangıç nosyonunun bu çatışık karakterini görmezden gelemez. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu nosyon bir faile atıf sorununu işleyip geliştirmeden bıraktığı içindir ki, onun çatışık karakteri bizzat farkedilmeden kalır. Buna karşılık, "*kim?*" sorusuna verilen yanıtlar "*niçin?*" sorusuna verilen yanıtlarla karşı karşıya getirildiklerinde antinomi ön plana çıkar. Bu durumda şaşkınlıkla şunu fark etmiştik ki, bir eylemin güdülerini arayış sınırlandırılamaz ise de, eylemin kaynağını arayış sınırlandırılabilir: "*kim?*" sorusuna verilen yanıtlar, ister bir özel isim, ister bir zamir isterse bir belgili betimleme içersinler, her hâlükârda sorgulamaya bir son nokta koyarlar. Bu, soruşturmanın keyfî bir şekilde kesilip atılması değil, fakat sorgulamayı sınırlandıran yanıtların yanıt veren kimse tarafından yeterli sayılması ve yanıtı alan kimse tarafından da böyle kabul edilebilir görülmesidir. "Şunu kim yaptı?" sorusu sorulur. "Falanca" yanıtı verilir. Bu yüzden failin aslında sıradışı bir neden olduğu ortaya çıkar, zira failin adını anmak başka bir çizgide, güdülenim çizgisinde devam eden neden arayışını sonlandırır. Bu tarzda, Kant'ın sözünü ettiği antitez, tam da eyleme gücünün ve eyleme sebeblerinin eklem noktasında eylem theorisinin içine sızar.

Bununla birlikte, Kant'ın argumanında özsel olan noktaya henüz varmadık. Mutlak başlangıç idesi yalnızca negativ bir argumanla (nedensel zincirde durmadan tırmanmak zorunlu değildir) haklı-

---

[28] Arthur Danto, "Basic Actions", *American Philosophical Quarterly*, n° 2, 1965, 141-148.

çıkarılmakla kalmaz. Kanıtlamanın tam da candamarını oluşturan positiv arguman tarafından daha da güçlü bir şekilde bir kez daha haklıçıkarılır. Dizide bir başlangıç olmaksızın, diye akılyürütür Kant, nedenler dizisi tam olmaz; dolayısıyla "biri öbüründen doğan nedenler dizisi yönünden dizinin tamlığı"nı temin etmek başlangıç idesine aittir (III, 308 [A 446, B 474]).[29] Nedensel dizi idesine vurulan bu tamlık damgası antinominin formulasyonu için özseldir; Antiteze göre nedensel sürecin sınırsız açıklığı, tam da bir nedensel dizinin tamlığı idesine karşıttır. Fakat Kantçı argumanın kendisi henüz tam değildir. "*Tez*"in "Kanıtlama"sını takibeden "Not"ta ("Gözlem"de), Kant, iki tür başlangıç ayırdeder: bunlardan biri dünyanın başlangıcı olurdu, öbürü ise dünya ahvâlinin ortasında bir başlangıçtır; ikincisi, özgürlükle bağıntılı başlangıçtır. İmdi, Kant, bunun bir yanlış-anlama kaynağı olduğunu teslim eder: kendiliğindenliği yukarda "mutlak", yani göreli, bağıntılı, koşullu olmayan diye adlandırmadık mı? Şimdi nasıl olur da "göreli olarak ilk" (III, 312 [A 450, B 478])[30] bir başlangıçtan söz edilebilir? Yanıt: tikel bir olaylar dizisi bakımından mutlak başlangıç olan özgürlük, dünyanın bütün ahvâli bakımından ancak göreli bir başlangıçtır. Kant bu durumu tam ve dakik bir şekilde şöyle özgülleştirir: "Burada zaman bakımından değil, fakat nedensellik bakımından mutlak olarak ilk bir başlangıçtan söz ediyoruz" (*ibid.*). Bunun ardından "doğal nedenler tarafından zorunlu olarak belirlenmiş bir etki altında kalmaksızın, tamamen özgür bir şekilde" taburesinden kalkan adam örneği verilir (*ibid.*). [31] Ve Kant tekrar eder: "Buna göre, [bu edimin] bir fenomenler dizisinin mutlak olarak ilk başlangıcı olması, zaman görüsü bakımından değil, fakat nedensellik bakımındandır" (III, 313 [A 451, B 477]). Dünya*nın* başlangıcı ile dünya *içinde* başlangıç arasındaki bu ayrım, tamlık işlevi bakımından alınan pratik başlangıç nosyonu için özseldir. Pratiğe özgü *in medias res** başlangıç, tamlık işlevini ancak, başka başlangıçlar tarafından başlatılan başka dizilerden ayırmaya katkıda bulunduğu belirlenimli neden dizileri üzerinde gösterir.

---

[29] Tremesaygues-Pacaud, 348; Alquié, t. I, 1102 (N. K. Smith, 410).
[30] Tremesaygues-Pacaud, 350; Alquié, t. I, 1106 (N. K. Smith, 413).
[31] Tremesaygues-Pacaud, 352; Alquié, t. I, 1108 (N. K. Smith, 414).
* *in medias res*: şey(ler)in, işin, olay(lar)ın ortasında(n) —*çn.*

Belirlenimli bir nedenler dizisine göre başlangıcın bu tamamlama işlevi, tam da Kantçı antinominin örtük çatışık karakterini açığa vurmasıyla aynı ânda, önceki analizlerimizde ilginç bir doğrulama bulur.

Eylem theorisi bir başlangıç ile kendi sınırları içinde tam bir dizi arasındaki bağıntı problemiyle karşılaşıverir. Eylem theorisi, bu problemle ilkin betimlemeler theorisinin geçici çerçevesi içinde karşılaşır. Başlangıçtaki problem, yukarda gösterdiğimiz gibi, bir pratik zincire ait eylemleri teşhis etmek ve adlandırmaktır. Bu takdirde problem, bu betimin bu karmaşık durumda "sahici / doğru" betim olup olmadığını bilme problemidir. Anscombe'un örneğini hatırlayalım: önceden zehirlenmiş suyu pompalayıp bir üst kata basan bir tulumbayı çalıştıran kolları hareket hâlinde adamlar; bunu yaparken, komplocuları öldürüyorlar ve devrimci bir hareketin başarısına katkıda bulunuyorlar. Bu adamlar sahiden tam tamına ne yapıyorlar? Verilen çokçeşitli yanıtlar eşit ölçüde kabul edilebiliyorsa, bunun nedeni, —aslında Danto'nun ölçütlerine göre bir temel eylem olan— ilk hareketin (*geste / gesture*), öykünün vardığı son diziye dek kendisinden kaynaklanan olaylar zincirini, Anscombe'un deyişine göre "yutması"dır ("*swallows*": "*avale*"). Pratik akılyürütme mantığı adına, dizi, Kant'ın diliyle söylendikte araç-amaç tipinden bir içerme bağıyla birleştirilir. Gelgelelim, nedensel bakış noktasından, yani artık niyetler değil de olaylar bakımından, dizinin birleştirilmesi, söz konusu diziye bizzat başlangıcın kendisinin uyguladığı bütünleyip tamamlama ve derleyip toplama yeterliği tarafından temin edilir, öyle ki bu başlangıcın yönlenimsel / niyete dayalı hedefi (*visée intentionnelle / intentional aim*) boydan boya bütün dizinin içinden geçer, dizinin bütününü boydan boya kateder.[32]

Doğrusu bir açmaz oluşturmayan bu betimleme konusundaki bocalayışlar, "*ne?*"nin betimlenişinden "*kim?*"e yüklemeye geçildiğinde, bizi sahici bir sıkıntının eşiğine sürüklerler. Bu durumda problem şu formu alır: fizik sonuçlar dizisinin sınırsız karakteri gözönünde bulundurulduğunda, başlangıcın etkililiği ve bunun sonucu olarak da failin sorumluluğu *nereye kadar* uzanır? Bu problem,

---

[32] Daha sonra bir hayatın anlatısal birliğini ve bir kişiliğin anlatısal özdeşliğini tartışırken, bir dizinin bütünsel birliğiyle ilgili bu soruna tekrar döneceğiz.

bir anlamda, temel eylemler probleminin tam tersidir: orada, yukarı doğru tırmanan nedenler dizisinin akışını yukardaki belli bir noktada kesip durdurmanın zorunlu olup olmadığı soruluyordu; şimdi burada ise, artık aşağı doru inen etkiler dizisinin aşağıda nerede kesilip durdurulmak zorunda olduğu soruluyor; imdi, failin nedenselliği nedenler dizisinde yukarı doğru tırmanan hareket için bir tür tampon oluşturduysa da, başlangıcın etkililiğinin yayılışı etkiler yönünden sınırsız görünür. İmdi, başlangıcın *erimi* veya *menzili* diye adlandırılabilecek bu problem, Kant'taki "dünyanın bütün ahvâli içinde göreli olarak ilk" başlangıç nosyonuyla sımsıkı bağıntılıdır. Dünyanın başlangıcıyla çakışmadığı ândan itibaren, eylemin başlangıcı, aslında, herbiri bir erime sahib bir başlangıçlar takımında yerini alır ve bu erimlere onları birbirleriyle kıyaslayarak tam ve dakik bir değer biçilmesi gerekir. Bu başlangıçların herbiri için, başlangıç alanının sınırları denebilecek şeyin ne olduğunu sormak meşrudur. Bu soru, ceza yargıcı olsun olmasın yargıçların ve fakat tarihçilerin de iyi bildiği sahiden gerçek bir problem açar. Bir fail, bir şekilde dolayımsız davranışı (*geste* / *act*) *içinde* olmak bakımından veya *içinde* iken çok uzak sonuçların *içinde* değildir. O hâlde problem, failin sorumlu tutulabileceği olaylar dairesini sınırlandırma problemidir. Bu hiç de kolay değildir. Birçok sebebden ötürü böyle. İlk başta, yalnızca tek bir dizi takib edildikte, bir eylemin etkileri failden bir şekilde koparılmış olur, tıpkı söylemin yazı dolayımıyla canlı sözden koparılışı gibi. Bu etkilerde, doğa yasaları bizim inisiyativlerimizden kaynaklanan sonuçları denetim altına alır. Böylelikle, eylemin istenmez, hattâ tam ters denebilecek etkileri olur. Sırf, neyin faili alâkadâr ettiğini ve neyin dışsal nedensellik zincirleriyle alâkalı olduğunu ayırmanın bile son derece karmaşık bir işlem olduğu açığa çıkar; pratik kıyaslarda biçimselleştirilmeye elverişli niyete / yönlenime bağlı dilimleri, dinamik fizik sistemlerin yapısını ifade ettikleri ölçüde sistemik denebilecek dilimlerden ayırmak zorunludur; bununla birlikte, daha sonra söyleyeceğim gibi, başlangıcın enerjisini genişletip uzatan kesintisiz süregidiş, bu iki bağlantı tarzının içiçe geçmişliğini gösterir; bu içiçe geçmişlik olmaksızın, eylemenin dünya içinde değişmeler meydana getirdiği söylenemez.

Belirlenimli bir olaylar dizisini belli bir faile atfetmeyi güçleştiren başka türden bir içiçe geçmişliğin olduğunu da ekleyelim; bu, herbir kimsenin eyleminin başka herbir kimsenin eylemiyle içiçe geçmişliği-

dir. Başka bir yerde, Wilhelm Schapp'ı izleyerek, anlatı alanına özgü "öykülerde / tarihlerde içiçe örülme"[33] idesi üzerinde durmuştuk; herbir kimsenin eylemi (ve öyküsü / tarihi), yalnızca şeylerin fizik akışıyla değil, fakat insan etkinliğinin toplumsal akışıyla içiçe geçmiştir. Özelde, bir grup eyleminde toplumsal aktörlerin herbirini alâkadâr eden şeyi nasıl ayırt edeceğiz? Bu güçlük de, tıpkı önceki güçlük gibi, ayrı ayrı eylem dairelerine atanmaları bakımından eylem taşıyıcılarını (*auteurs* / *authors*) dağılımlı bir şekilde teker teker imleme sorunu hâline geldiği ândan itibaren, tarihçiyi yargıçtan daha az ilgilendirmez; burada atfetmek dağıtmaktır. Bir failin sorumluluğunun sona erdiği uç noktayı belirlemenin gözlemsel / saptayıcı olgu tesbitinden (*constatation*) çok karar meselesi olduğunu söylemekten çekinmemek gerekir. Bir faile bir eylem atfı ile bir yargıcın davalaşan tarafların herbirine kendi payına düşeni atfettiği karar hükmü — verilen örnek budur— arasında büyük bir benzerlik bulunduğunu öne süren H. L. A. Hart'ın tezi[34] burada yeniden kanlanıp canlanır; yükleme, rakib hak iddiaları arasındaki bir çatışma durumunda, bir kez daha isnadla kaynaşmaya meyleder; gelgelelim, tarihçinin de karmaşık bir eylemin aktörleri arasında sorumlulukları paylaştırmak durumunda kalabileceği olgusu, tek başına alındığında, herbiri kendine özgü sorumluluk dairelerinin bu sınırlanışının zorunlu olarak bir suçlama ve mahkûm etme yönü içermediğini düşündürtür. Max Weber'i izleyen Raymond Aron, tarihsel sorumluluk ile ahlâkî sorumluluk arasında ayrım yapmakta haksız değildi.[35] Bunların birbirleriyle ortak oldukları nokta, tam da Kant'ın göreli olarak ilk başlangıç nosyonunu örneklemeleridir; bu nosyon, aslında, ancak herbirine tahsis edilebilecek ayrı eylem dizileri sayesinde teşhis edilmeye izin veren bir failler ve eylem başlangıçları çokçeşitliliği içerir. İmdi bu tahsisin çatışkılı yapısı ortadan kaldırılamaz; sorumluluk yükleyen bir kararın eriminin sınırlandırılışı, kendisi olmaksızın tam bir diziden söz etmenin imkânsız olacağı kapatma etkisine katkıda bulunur; fakat özgür nedensellik tezi için özsel olan bu kapatma etkisi,

---

[33] W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, B. Heyman, 1976.

[34] H. L. A. Hart, "The Ascription of Responsibility and Rights", anılan makale.

[35] *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, 265, n. 1 (*Time and Narrative* 1: 260 n. 11 [bkz. *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, 169 —*çn.*]).

Kantçı antinomideki "*Antitez*"in gerektirdiği nedenler dizisinin sınırsız açıklığıyla çelişir.

Tüm bunlar söylendikte, eyleme gücünden kasdedilenin ne olduğunu anlamak antinomik aşamada bırakılabilir mi? Kant'ın kendisi bu aşamada durup kalmaz. Başlangıç konusundaki "*Tez*"in ve "*Antitez*"in, tıpkı öteki üç kozmolojik antinominin "*Tez*"i ve "*Antitez*"i gibi, "aklın mahkemesi tarafından ardarda gerisingeri çevrilmek" (III, 345 [A 501, B 529])[36] durumunda olduğunu söyledikten ve yineledikten sonra, Kant, "matematik" ideler diye adlandırılan ve maddenin sonlu ya da sonsuz yayılımıyla (birinci ve ikinci kozmolojik antinomilerle) ilgili *transcendental* idelere nihaî olarak farklı bir yazgı biçer; bu ideler için skeptik çözüm kesin ve nihaî karar olarak kalır. Göreli olarak ilk başlangıçla, insan eylemlerinin başlangıcıyla ve bütünlüğü içinde dünyanın mutlak başlangıcıyla ilgili "dinamik" denen *transcendental* ideler için durum aynı değildir. İlk iki antinominin çözümü skeptik bir çözümdü, çünkü "fenomenler dizisinin matematik bağlantısında, duyulur bir koşuldan, yani bizzat kendisi dizinin bir parçası olan bir koşuldan başka koşullar getirmek imkânsızdır" (III, 360 [A 530, B 558]).[37] Bununla birlikte, üçüncü ve dördüncü antinomilerin çözümü "*Tez*"in ve "*Antitez*"in yanyana muhafaza edilip sürdürülmesinde bulunabilir; aslında, "duyulur koşulların dinamik dizisi, dizinin bir parçası olmayan, fakat sâf olarak *düşünülür* olmak bakımından dizinin dışında duran heterojen bir koşula izin verir —aklı doyuran ve fenomenlerin başına koşullanmamış-olanı yerleştiren, ama bu fenomenlerin daima koşullanmış dizisini bozmayıp bu diziyi anlamayetisinin ilkesine ters düşecek şekilde ihlâl etmeyen bir koşuldur bu" (III, 362 [A 531, B 559]).[38] Sonuçta, farklı iki düzlemde sürdürülmeleri koşuluyla, "*Tez*" ve "*Antitez*" ikisi birden doğru sayılabilir. Şunu biliyoruz: fenomenal şeylerle hiç ilişiği olmayan sâf *transcendental* bir ide olarak özgürlük, bir nedensel diziyi bizzat kendisinden başlatma yetisinin nihaî anlamını oluşturur. *Pratik* özgürlük —yani duyarlığın eğilimlerinin icbarı karşısında iradenin bağımsızlığı— kavramı bu *transcendental* özgürlükte temellenir

---

[36] Tremesaygues-Pacaud, 378; Alquié, t. I, 1145 (N. K. Smith, 446).
[37] Tremesaygues-Pacaud, 393; Alquié, t. I, 1160 (N. K. Smith, 463).
[38] *Ibid.*

(III, 362 [A 532, B 560]).[39] Fakat *transcendental* bir özgürlük nedir? O, *düşünülür* bir özgürlüktür, eğer "düşünülür"den kasdedilen "duyuların bir nesnesinde kendisi bir fenomen olmayan şey" ise (III, 366 [A 358, B 566]).[40] Ve şu pasajı ekleyelim: "Bu şekilde duyulur dünyada fenomen olarak ele alınmak zorunda olan şey, kendisinde, aynı zamanda duyusal görünün bir nesnesi olmayan, fakat fenomenlerin nedeni olabilmesini sağlayan bir yetiye de sahib ise, o hâlde bu varlığın nedenselliğine iki bakış noktasından bakılabilir: bir kendinde şeyin nedenselliği olarak bakılınca eylemi bakımından düşünülür olarak görülür ve duyulur dünyadaki bir fenomenin nedenselliği olarak bakılınca bu eylemin etkileri bakımından duyulur olarak görülür" (*ibid.*).[41]

Burada antinomiden çıkan bir başka sonucu, şunu bildirdiğinde bir anlamda bizzat Kant'ın kendisinin yöneldiği bir sonucu belirtmek isterim: "Bu *transcendental* nesneye, görünüşe çıktığı niteliğin yanısıra, fenomende her ne kadar etkisiyle karşılaşılacak olsa bile fenomen olmayan bir nedensellik atfetmeyi engelleyecek hiçbir şey yoktur" [A 538-539, B 566-567].[42] İmdi, fenomende kendisiyle karşılaşılan bu etki nedir? Kant onu "*karakter*" diye adlandırır ve empirik karakter ile düşünülür karakter arasında ayrım yapar. "Fenomen" teriminin fenomenist olmayan bir anlamında, yani kendisini gösteren şey anlamında, eyleme fenomeninin, *inisiyativ* diye adlandırılabilecek, pratik alana özgü —az önce söylediğim anlamda— bir fenomende "*Tez*"in ve "*Antitez*"in birbirine kenetlenişini gerektirdiği söylenemez mi?[43]

---

[39] Tremesaygues-Pacaud, 394-408; Alquié, t. I, 1167-1186 (N. K. Smith, 465).

[40] Tremesaygues-Pacaud, 397; Alquié, t. I, 1171 (N. K. Smith, 467).

[41] Tremesaygues-Pacaud, 397; Alquié, t. I, 1171-1172 (N. K. Smith, 467).

[42] Tremesaygues-Pacaud, 397; Alquié, t. I, 1172 (N. K. Smith, 467-468).

[43] Bunu "Doğanın Evrensel Zorunluluğuyla Birliği içinde Kozmolojik Özgürlük İdesinin Açıklanışı"yla karşılaştırın ("l'éclaircissement de l'idée cosmologique d'une liberté en union avec la nécessité universelle de la Nature", III, 368 [A 543, B 570] *sq.*; Tremesaygues-Pacaud, 399-408; Alquié, t. I, 1174-1186 [N. K. Smith, "Explanation of the Cosmological Idea of Freedom in Its Connection with Universal Natural Necessity", A 542-557, B 570-585, 469-479]). Burada Kant bu anlamda "aksi takdirde her ne kadar duyulur dünyadaki doğa zincirinin bir halkası olarak düşünülmek

İnisiyativi düşünmek, bu çalışmanın sonunda kendini dayatan görev işte budur. İnisiyativ, diyoruz, eylemin failinin dünyanın akışına bir *müdahalesidir*, dünyada fiilen değişmelere *neden olan* bir müdahaledir. İnsanî failin dünyanın akışı içerisinde şeylere bu el atışını, Kant'ın kendisinin dediği gibi, çeşitli nedensellik türlerinin birbirine kenetlenişi olarak tasarımlayabilsek de, bu, inisiyativ olmak bakımından eylemin yapısına bağlanmış bir kısıtlama olarak açık açık tanınmak zorundadır. Bu bakımdan, Aristoteles, yatkınlıkların ve karakterin oluşumunda faili kısmî ve eşlik edici bir neden kılan *sünaition* nosyonuyla yolu açtı. Fakat Aristoteles'in "kısmen", "bir bakıma" (*pōs*) nüansıyla andığı bu karma nosyonu ortaya sürüşünde gösterdiği basiret hatırlanacaktır. Aslında nedensellikler "bir bakıma" oluşturulur. Biz kendimiz, böyle bir birleştirmeye doğru yürüme gereğini tekrar tekrar birçok kez yerine getirme durumuyla karşı karşıya kaldık; nihaî bakımdan bu, tam da eylemin "*kim?*"ini "*ne?*"sine ve "*niçin?*"ine kenetleme zorunluluğunun, kavramsal eylem şebekesinin içiçe geçmiş anlam-örüntüsüne dayalı yapısından bizzat kaynaklanan bir zorunluluğun sonucudur. Bu gereğe göre, faille ilgili sorgulamanın sınırlandırılabilir karakterini ve güdülerle ilgili sorgulamanın sınırlandırılamaz karakterini birbirine karşıtlaştırmaya sıkışıp kalmamak zorunlu görünüyor. Eyleme gücü, eylemin "*kim?*"ini "*ne?*"si aracılığıyla "*niçin?*"ine bağlama gereğini yansıtan, tam da bu iki sorgulama arasındaki bağlantıda bulunur. Gelgelelim, güdülenim akıntısı, ihtiyatla "zihinsel olgular" düzlemi diye adlandırılabilecek şeyden kopup ayrılmayı gerektirmez. Eyleme gücü, tesirini "dış" doğanın akışı üzerinde gösterir.

Böyle bir kenetlemeye en yakın düşen tasarım, *Explanation and Understanding*'de[44] (*Açıklama ve Anlama*) Georg Henrik von

---

zorunda olsa da, bu sıfatla bir fenomen olmayıp, bu yeti bakımından düşünülür olan bir nedenin fenomenlerle bağıntılı ilk(s)el eylemi"nden söz eder (III, 369 [A 544, B 572]; Tremesaygues-Pacaud, 480; Alquié, t. I, 1175-1176 (N. K. Smith, 471). Fakat Kant için düşünülür özgürlüğün gerçekliğinin tek ölçütü, eylemin, kendini kurallar altına sokma, ödeve itaat etme ya da etmeme yeterliğidir. Antinomiden çıkış yolunu sağlayacak sebebleri eyleme gücü fenomeninde ararken, burada, bana göre premature olan işte bu *moral* çözüme direnmek istiyorum.

[44] G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.

Wright'ın *yarı-nedensel model* veya *nedenselimsi model* (*modèle quasi causal* / *quasi-causal model*) başlığı altında öne sürdüğü tasarımmış gibi görünüyor bana. Bu modelle, tarihte açıklamaya tahsis edilen bir soruşturma çerçevesinde başka bir yerde hesablaşmıştım.[45] Fakat aslında, tarihsel bilgi epistemolojisinin çok ötesine taşarak, genel müdahale fenomeniyle hesablaşmaya giriştim. Önerilen model, pratik akılyürütmeye tâbi teleolojik dilimleri ve nedensel açıklamaya tâbi sistemik dilimleri birbirine kenetlemesi anlamında karma bir modeldir. Burada önemli olan ve bir güçlük doğuran şey, tam da ikisi arasındaki dikiş noktalarıdır. Aslında, bir pratik kıyasın herbir sonucu, dünya düzenine yeni bir olgu getiren fiilî bir eylemdir, ki bu da kendi payına nedensel bir zinciri tetikler; aynı fail tarafından ya da başka failler tarafından sonradan koşullar diye varsayılan yeni olup bitivermiş olgular bu zincirin etkileri arasındadır. İmdi, erekler ile nedenler arasındaki bu zincirlenişi temelde mümkün kılan nedir? Özünde, bu, failin, yapmayı bildiği (yapabilmeyi bildiği) şeylerden birini, aynı darbede kapatma koşullarını belirlediği bir sistemin ilk durumuyla çakıştırabilme yeterliğidir.[46] G. H. Von Wright'ın kendi ifadesine göre, bu kenetleme, ancak geçmiş deneyim temelinde dinamik bir sistemi harekete geçirebileceğimizden emin olursak (*we feel confident*: *nous sommes assurés*) gerçekleşir. "Bir sistemi harekete geçirme" idesiyle birlikte, eylem ve nedensellik nosyonları birbirine kenetlenir, der von Wright. Fakat bu nosyonlar acaba birbirleriyle kaplaşırlar mı?

---

[45] *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, 187-202 (*Time and Narrative* 1: 132-143 [bkz. *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, 75-93 —*çn.*]). O zaman nedenlerin ve ereklerin "yarı-nedensel" denen modelde zincirlenişi hakkında öne sürdüğüm anlatısal yorumu burada bir kıyıya bırakıyorum.

[46] Burada *Temps et Récit 1*'deki (*Time and Narrative 1*) serimlememin çerçevesini hatırlatayım: "Kapalı bir sistemi çevresinden "yalıtma"yı ve bu sistemin bünyesine ait gelişim olanaklarını keşfetmeyi failin birşey yaparken öğrenmesi bakımından, *eylem*, dikkate değer bir başka kapatma tipini gerçekleştirir. Fail, bunu, "yalıttığı" bir ilk durumdan başlayarak sistemi harekete geçirmek suretiyle öğrenir. Failin yapabilirliklerinden biri ile sistemin kaynakları arasındaki kesişim noktasında, müdahaleyi oluşturan, işte bu harekete geçirmedir" (*ibid.* 192; *Time and Narrative 1*, 135 [bkz. *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, 81 —*çn.*]).

Burada kabaca kısalttığım böyle bir analizde, iki bileşenin —sistemik ve teleolojik bileşenlerin— içiçe geçmiş olsalar bile birbirinden ayrı durmaları dikkate değerdir. Müdahalenin bu ayrık bileşenleri arasında bulunan —epistemolojik düzlemdeki— süreksizliği aşamama zaafiyeti, bu süreksizliğin, burada tutunduğumuzdan farklı ve "...-ebilirim"in ("*je peux*" / "*I can*") iki nedensellik düzeni arasındaki bağlantının tam da *kökeni* olarak tanınabileceği bir söylem tipinde aşılmak durumunda olacağını sezdirmiyor mu? Bu "...-ebilirim"e dayalı söylemi başka bir söylem kılan şey, nihaî bakımdan, bir *kendinin-bedeni* (*corps propre* / *one's own body*) ontolojisine geri göndermesidir, yani aynı zamanda *benim* bedenim de olan ve fizik cisimler / bedenler düzenine ve kişiler düzenine çifte bağlılığından ötürü, bizlerin olan bir eyleme gücü ile dünya düzenine ait şeylerin bir akışı arasındaki eklem noktasında duran *bir* beden ontolojisine. Eyleme gücüne ayarlanan ilk(s)el olgu statüsü, ancak bu "...-ebilirim" fenomenolojisi ve "kendinin-bedeni"ne bitişik ontoloji içerisinde kesin bir şekilde tesis edilirdi.

Eylem ile faili arasındaki bağıntıya ayrılmış bu soruşturmanın bitiminde, yükleme fenomeninin ortaya serdiği ardışık açmazlar tarafından açılan yolların taslağını çıkartmak önemlidir. Açmaz olmak bakımından açmaz karşısındaki dinginliğin, düşünüm parlaklığını rıza gösterilmiş felce dönüştürmemesi gerekir. Yükleme fenomeni, bütün muhasebesi yapıldığında, "kendi"nin "kendilik"inden (*l'ipséité du soi* / *the ipseity [the selfhood] of the self*) kasdedilen şeyin yalnızca kısmî ve hattâ soyut bir belirlenimini oluşturur. "Kendi"nin "kendilik"inin daha zengin ve daha somut belirlenimlerine doğru yürüme yönünde, daha önce serimlenen söylem theorisinin dayattığı sınırları çiğneyip geçmeye kışkırtan bir içtepi yüklemenin açmazlı koşullarından filizlenebilir ve filizlenmek gerekir. Yüklemenin açmazlarından herbiri, dar anlamda linguistik bakış noktasının özgül bir yolda aşılışına işaret eder.

Birinci açmaz, hâlâ, linguistik bakış noktasına içsel bir geçişe, yani semantikten pragmatiğe geçişe başvurur. Aslında yüklemeyi bir yüklemin bir mantıksal özneye yalın atfından ayıran şey, failin bir başkasını imleyerek kendisini imleyebilme gücüdür. Kendisine-yüklemede ve kendinden başkasına yüklemede psişik yüklemlerin muhafaza ettiği anlam özdeşliğine ilişkin Strawsoncı anlayış, bir karşılıklı-konuşma konumunda kendini ve başkasını çifte imlemenin bas-

kın olduğu dil işlemleri yönünde böyle bir yer-değiştirmeye doğru zaten yürür. Bu anlamda, birinci açmaz verimsiz değildir.

İkinci açmaz da bir çıkmazda kapanmaz. Yüklemeyi isnaddan ayırma çabamızda karşılaştığımız güçlükler bizi şunu düşünmeye sevketti: onlar arasındaki yarık, karmaşıklıklarından ve örgütlenişlerinden ötürü, en azından şimdiye dek anladığımız sınırlı anlamda eylem theorisinin kendisinin sınırlarını aşan pratik kiplere ilişkin bir soruşturma yoluyla doldurulmak durumundadır. İnsan eyleminin teleolojik ve deontolojik anlamda, başka türlü söylendikte "iyi"ye göre ve "yükümleyici"ye göre has bir şekilde ethik değerlendirilişinin payanda noktalarını ayırdetmek, *praksis* ve pratikler üzerine bir sorgulamanın görevi olacaktır. O zaman, ve ancak o zaman, ahlâkî ve adlî anlamda yükleme ile isnad arasındaki eklemlenişle hesablaşılabilecektir.

Eyleme gücü nosyonundan, bu itibarla da eylemin failine biçilen nedensel etkililikten türeyen üçüncü açmaz en zorlusuymuş gibi görünebilir. Aslında böyledir de. Kant'ın üçüncü antinomisinden geçiş, çıkışsız bir güçlük görüntüsünü kesinlikle belirginleştirir. Ama yine de, bu antinominin, herhangi bir ilk(s)el olgu telaffuzuna olması gerektiği gibi karşı duran, hantal arguman suçlamasıyla çarpışmaya yazgılı bir antitetik stratejiden kaynaklandığını olumlamaktan da geri durmadık. Çünkü failin eylemesi, yani failin yapabilme gücünde olduğunun, demek ki dünya içinde değişmeler meydana getirebilme gücünde olduğunun teminatı bal gibi de bir ilk(s)el olgu sorunudur. Bu dialektiğin ayrıştırıcı aşamasından birleştirici aşamasına geçişin, bu yapabilme teminatında zaten önceden-kavranmış olan şeyi düşünümsel ve kritik bir düzleme taşımaktan başka hiçbir amacı yoktu. Teminat demek, iki şey demektir. İlkin, daha önce zaten pek çok kez içli dışlı olduğumuz bir fenomeni, tanıklık fenomenini epistemolojik düzlemde ışığa çıkarmaktır. Bir inanış, bilgiden aşağı bir *doksa* olmayan bir kesinlikle şundan eminiz ki, Danto'nun temel eylemlerde köklendirdiği o tanıdık hareketleri (*gestes* / *gestures*) yapabiliriz. Fakat yapabilme kesinliği içinde tanık olunan ilk(s)el olgu ikrarının sadece epistemolojik bir yüzü yoktur, ontolojik bir yüzü de vardır. Yapma-gücü / yapa-bilme-gücü ilk(s)el olgusu, onuncu çalışmada taslağını çizeceğimiz "kendi" ontolojisinden boyveren bir ilk(s)el olgular takımının bir parçasıdır. Az önce "...-ebilirim" fenomenolojisi ve "kendinin-bedeni"ne bitişik ontoloji hakkında söyleyi-

verdiklerimiz, zaten bu "kendi" ontolojisi yönüne işaret ederler. Bu "...-ebilirim" fenomenolojisinin ve bu "kendinin-bedeni" ontolojisinin, eyleyen ve maruz-kalan özne olmak bakımından bir "kendi" ontolojisine bağlandığı somut bağları, ancak öznellik felsefelerinin içerisinden geçip ötesine uzanan upuzun bir yolculuğun sonunda kurabiliriz. Bu anlamda, yüklemenin üçüncü açmazı, fiilen, ancak girişimimizin sonunda aşılacaktır.

BEŞİNCİ ÇALIŞMA

KİŞİSEL ÖZDEŞLİK VE ANLATISAL ÖZDEŞLİK

Fail ile eylem arasındaki bağıntılarla ilgili tartışmayla birlikte, analitik dil kavrayışı kalkanı altına yerleştirilen ilk çalışmalar dizisi nihayetine vardı. İlk iki çalışmada, ardarda irdelenen semantiğin ve pragmatiğin eyleme ve eylem ile fail arasındaki karmaşık bağıntılara değgin analize sunduğu kaynaklarla sınırlıydık. Bu analizin akışı boyunca, eylem theorisinin, ilkece dil theorisine bağımlılığına karşın, insan eylemine özgü özelliklerden ve eylem ile faili arasındaki bağın orijinalitesinden ötürü *autonom* bir disiplin oluşturduğu görünür hâle geldi. *Autonomi*sini oturtmak için, bu disiplin, bize, analitik gelenek ile fenomenolojik ve hermeneutik gelenek arasında yeni bir ittifak gerektirir göründü; pek tabiî ki böyle bir ittifak, ana bahsin, eylemleri dünyada olup biten başka olaylardan ayıran şeyi bilmekten çok eylemenin ve failin kenetlenişi için, yapabilme-gücünde mündemic "kendi"yi özgülleştiren şeyi bilmek üzerine kurulduğu bir kez tanındıktan sonra mümkün hâle gelir. Böylece başlangıçtaki hizmetkârlığından azad olmuş eylem theorisi kendilik (*ipséité* / *selfhood*) sorununa bir önhazırlık rolü üstlendi. Buna karşılık, önderliği eylem sorunundan geri alan "kendi" (*soi* / *self*) sorunu, tam da insan eylemi düzleminde dikkate değer tashihlere yataklık eder.

Geri dönüp bakıldıkta, önceki çalışmalarımızdaki en bariz eksiklik, pek apaçık ki, bizzat eylem kadar "kendi"nin de *zamansal* boyu-

tuyla ilgilidir. Özdeşleyici gönderim perspektivinde kişinin tanımı da eylem semantiği çerçevesinde failin tanımı da, söz etmekte olduğumuz kişinin ve eylemin bağımlı olduğu failin bir tarihe sahib olduklarını, kendilerinin tarihi olduklarını hesaba katmamıştır. Dil felsefesinin ikinci yamacında duran sözlendirme theorisinin "kendi"ye yaklaşımı da, dünyayı gösterirken kendisini imleyebilme yeterliğine sahib bir özneyi etkileyen değişimlere ilişkin belli herhangi bir düşünüm uyandırmayı becerememiştir. İmdi, bu şekilde ihmâl edilmiş olan şey, yalnızca diğerleri arasında önemli tek bir boyut değil, fakat bütün bir problematiktir, yani ancak insan varoluşunun tam da zamansal boyutu içinde açıklığa kavuşturulabilecek kişisel özdeşlik (*identité personelle / personal identity*) problematiğidir. Bu büyük eksikliği gidermek için, burada, artık *Temps et Récit* (*Zaman ve Anlatı*) [*Time and Narrative*] adlı kitabımda yaptığım gibi zamanın inşasıyla bağıntısı perspektivinden değil de, "kendi"nin inşasına katkısı perspektivinden bakılan bir anlatı theorisi sunmak maksadındayım. Anglo-Amerikan felsefesi alanında anlatısal özdeşlik sorunu konusundaki son derece canlı tartışmalar, önceki çalışmalarda hep önvarsayılan ama tematik bir şekilde hiç işlenmeyen aynılık (*mêmeté / sameness*) ile kendilik (*ipséité / selfhood*) arasındaki ayrımla yüzyüze hesablaşmak için mükemmel bir fırsat sunar görünüyor. "Kendilik"in ve "aynılık"ın somut dialektiğinin —yoksa yalnızca şimdiye dek başvurulan iki terim arasındaki ad farklılığının değil— tam açılımına anlatı theorisi çerçevesinde vardığını göstermek umudundayız.[1]

---

[1] *Temps et Récit III*'da (*Time and Narrative 3*) ortaya serilen anlatısal özdeşlik nosyonu başka bir problematiğe yanıt verir: tarihsel anlatı ile kurmaca anlatı yollarını kateden uzun bir seyahatin sonunda, anlatıların bu iki büyük sınıfını bütünleştirebilecek bir deneyim yapısının varolup olmadığını sordum. O zaman şu hipotezi oluşturdum: tarih ile kurmaca arasındaki bu kesişimin aranacağı yer, ya bir kişinin ya da bir komunitenin anlatısal özdeşliğidir. Bu şey durumu hakkında sahib olduğumuz sezgisel ön-anlamaya göre, kavmin kendi konusunda anlattığı öykülere bağlı olarak yorumlandıklarında insan hayatlarını daha okunaklı görmez miyiz? Ve sırası geldiğinde de, bu hayat hikâyeleri, sadık bir şekilde anlatılan tarihten ya da kurmacadan (dramadan veya romandan) ödünç alınan anlatı modelleri —olay örgüleri, entrikalar— onlara uygulandıklarında daha anlaşılır hâle gelmez mi? Dolayısıyla, aşağıdaki savlar zincirini geçerli saymak makul görünüyor:

Anlatısal özdeşlik nosyonu —benim kanâatimce meydandan galib ayrılacak bir şekilde— kişisel özdeşliğin başdöndürücü bilmecelerivle ve paradokslarıyla bir kez karşı karşıya geldi mi, bu eserin "Öndeyiş"inde duyurulan tezi daha az polemik ve daha yapıcı bir üslûbda geliştirmek mümkün olacaktır; o tez şudur: anlatı theorisi, ana haklıçıkarımlarından birini, eylem konusunda şimdiye dek sınırları dışına çıkmadığımız betimlemeye dayalı bakış noktası ile bundan sonraki çalışmalarda öne çıkacak değerlendirmeye dayalı bakış noktası arasında oynadığı rolde bulur. Bana kendini dayatan bir üçlü var: betimleme, anlatma, değerlendirme —bu üçlünün herbir uğrağı, eylemin kuruluşu ile "kendi"nin kuruluşu arasında özgül bir bağıntı içeriyor. İmdi, bir yandan anlatı theorisinin kuşattığı pratik alanın eylem cümleleri semantiğince ve pragmatiğince kuşatılandan daha engin olduğu, öbür yandan anlatıda örgülenen eylemlerin ancak bir ethika çerçevesinde tematik olarak işlenip geliştirilebilecek özellikler sunduğu gösterilemeseydi, anlatı theorisi bu dolayım rolünü oynayamazdı, yani çalışmalarımızın birbiri ardısıra ayrı ayrı dizilişi içinde araya sıkıştırılıverecek bir dilimden daha fazlası olamazdı. Başka deyişle, pratik alanın genişlemesi ve ethik irdelemeler beklentisi tam da anlatma ediminin yapısı içinde içeriliyorsa ancak, anlatı theorisi, betimleme ile değerlendirme arasında sahici bir şekilde dolayımda bulunabilir. Şimdilik şu kadarını söylemek yetişir: birçok anlatıda, "kendi", özdeşliğini / kimliğini bütün bir hayat ölçeğinde arar; eylem cümleleri gramerinin kısıtlaması altında önceki analizlerimizin sınırlandırıldığı kısa kısa, kesik kesik, kopuk kopuk eylemler ile Dilthey'ın otobiografi konusundaki theorik denemelerinde sözünü ettiği *bir hayatın bağlaşıklığı* (*connexion d'une vie* / *connectedness*

---

kendini anlama bir yorumlamadır; sırası geldiğinde, kendini yorumlama da, başka işaretlerin ve sembollerin yanısıra anlatıda ayrıcalıklı bir dolayım ortamı bulur; anlatı, tarihyazıcılığına özgü biografi üslûbunu romana özgü hayalî otobiografi üslûbuyla kesiştirip içiçe dokuyarak bir hayat hikâyesini bir kurmaca tarih veya dilerseniz bir tarihsel kurmaca hâline getirmek suretiyle, kurmacadan olduğu kadar tarihten de borç alır. Anlatısal özdeşlik probleminin bu sezgisel kavranışında eksik olan, tam da kişilere ya da komunitelere uygulanan özdeşlik / kimlik sorununda söz konusu olan şeye ilişkin açık bir anlayıştır. Tarih ile kurmaca arasında içiçe-çarpraz-dokuma sorunu, dikkati, kendi sıfatıyla özdeşlik sorununa ilişik hatırı sayılır güçlüklerden bir şekilde uzaklaştırmıştır.

of life) arasında, eylem theorisini anlatı theorisinin gerektirdiği düzleme taşıyan kademeli karmaşıklık dereceleri sıralanır.[2] Aynı şekilde beklenti gereği şunu da peşinen söyleyeyim: ethik bakımdan yansız hiçbir anlatı yoktur. Edebiyat, anlatısallığı ethikaya bir önhazırlığa hizmetkâr eden kıymet takdirlerinin ve tekdirlerinin, değerlendirmelerin, övgü ve yergi yargılarının deneylerle sınandığı engin bir laboratuardır. Eldeki çalışmayla sıkı dayanışmasına burada dikkat çekmeyi uygun bulduğum altıncı çalışma, pratik alan yönünde dönüp geriye göz atan, ethik alan yönünde doğrulup ileriye göz atan bu çifte bakışa tahsis edilecektir.

1. KİŞİSEL ÖZDEŞLİK / KİMLİK PROBLEMİ

Kişisel özdeşlik / kimlik• problemi, benim gözümde, özdeşlik / kimlik kavramının sahici bir şekilde hiç tematize etmeksizin birçok kez başvurduğum iki ana kullanımı arasındaki yüzyüze-duruşun ayrıcalıklı yeridir. Bu yüzyüze-duruşun terimlerini hatırlatayım: bir yanda *aynılık* olarak özdeşlik (Latince: *idem*; Fransızca: *mêmeté*; İngilizce: *sameness*; Almanca: *Gleichheit*); öbür yanda *kendilik* olarak özdeşlik (Latince: *ipse*; Fransızca: *ipséité*; İngilizce: *selfhood*; Almanca: *Selbstheit*). Tekrar tekrar birçok kez olumladım ki, kendilik aynılık değildir. Bu ana ayrımın ayırdına varılmadığı için —ikinci kesim bunu doğrular—, kişisel özdeşlik / kimlik problemine anlatı boyu-

---

[2] Analitik eylem felsefesi, çoğu kez, başvurduğu örneklerin yoksulluğuyla malûl sayılmıştır. Kendi payıma, örnekler kullanımındaki bu sefilliği yerin dibine batıracak değilim; analitik eylem felsefesi, ethik ve politik bahisleri paranteze almakla, eylem cümlelerinin sırf gramatik, sentaktik ve mantıksal kuruluşu üzerinde yoğunlaşmayı başarabilmiştir. İmdi, tam da bu analiz çilekeşliğinin kendisine borcumuz var, o derecede ki bu eylem theorisi hakkında yaptığımız iç eleştiriye varıncaya dek. Bir kendilik theorisinin ilk anahatlarının taslağını çıkarmak için, ne hergünkü sıradan pratiklerin karmaşıklığını ne de bir moral isnad theorisinin gerektirdiği teleolojik ve deontolojik boyutu eylemin bünyesine geri iade etmeye ihtiyacımız yoktu. En basit, en yalın eylemler —diyelim ki, Danto'ya göre temel eylemlerden türetilenler—, kendilik hakkında geliştirilen bir theorinin tüm güçlüklerinin derli toplu özetini *in nuce* [özlü bir şekilde —*çn.*] barındıran aynılık muammasını görünür kılmaya yeter.

• Birinci Çalışma'nın başlangıcındaki "*identification*" ve "*identity*" terimleriyle ilgili dipnota bakın, s. 36 —*çn.*

tunu bilmeden getirilen çözümler başarısızlığa uğrar. Bu fark öylesine temellidir ki şu soru sorulabilir: hayaleti önceki analizlere musallat olmaktan hiç kesilmediği hâlde, niçin daha en baştan tematik bir şekilde ele alınıp işlenmedi? Bunun sebebi tam olarak şudur: söz konusu fark ancak zamansal içerimleri birinci plana geçtikten sonra problematik seviyesine yükselir. İki özdeşlik uyarlamamız arasındaki yüzyüze-duruş *zaman içinde kalıcılık* sorunuyla beraber ilk kez sahiden problem hâline gelir.

1. İlk bakışta, aslında, zaman içinde kalıcılık sorunu, belli bir tarzda taclandırdığı *idem*-özdeşliğe münhasıran ilişik durur. Daha sonra gözden geçireceğimiz analitik theoriler kişisel özdeşlik sorununu ve ona ilişkin paradoksları pek tabiî ki bu tek başlık altında konu edinirler. Zaman içinde kalıcılığın tuttuğu seçkin yeri göstermek amacıyla, aynılığın kavramsal açılımını hızla hatırlayalım.

Aynılık bir bağıntı kavramıdır ve bağıntıların bir bağıntısıdır. En başta *sayısal* özdeşlik gelir: bu yüzden, sıradan gündelik dilde değişmez bir adla imlenen bir şeyin iki olumu hakkında onların farklı iki şey değil ama "bir tek ve aynı" şey oluşturduklarını söyleriz. Özdeşlik burada "teklik"i, "birlik"i gösterir: karşıtı çokluktur (bir değil, iki veya daha çok); özdeşlik nosyonunun bu ilk bileşenine, bilmeyi tanıma kılan, aynının yeniden-özdeşlenmesi anlamında anlaşılan özdeşleme nosyonu karşılık gelir: iki kere aynı şey, *n* kere aynı şey.

İkinci sırada *niteliksel* özdeşlik, başka deyişle tıpatıp benzerlik gelir: *X*'in ve *Y*'nin aynı giysiyi giydiklerini söylemekle, onların birbirinden ayırdedilemeyecek kadar birbirine benzer, birini öbürüyle değiştirmenin hiçbir fark yaratmayacağı kadar tıpatıp benzer elbiseler giydiklerini söylemiş oluruz. Bu ikinci bileşene, semantik kayba uğramamış ikame (*substitution*) işlemi, *salva veritate** [ikame] karşılık gelir.

---

* *salva veritate*: Latin dilinde "hakikati esirgeme", "hakikati koruma veya kurtarma", "hakikati kaybetmeden muhafaza etme" vb. anlamlarında kullanılmıştır. Felsefe literatüründe ise bilinene göre ilk kez Leibniz'in *Scientia Generalis*'i (*Genel Bilim*) içinde yer alan iki fragmentte görünür: bu fragmentlere göre, (1) "Herhangi bir bildirimin hakikatini değiştirmeksizin (*salva veritate*) biri diğerine ikame edilebiliyorsa iki terim aynıdırlar (*eadem*)" [19. Bölüm, 1. Tanım] ve (2) "Herhangi bir bildirimin hakikatini değiştirmeksizin (*salva veritate*) dilediğimiz her yerde birbirine ikame edilebilecek terimler aynıdırlar (*eadem*) veya çakışıktırlar (*coincidentia*). Örne-

Özdeşliğin bu iki bileşeni, Kant'ın nicelik ve nitelik kategorilerindeki gibi birbirine indirgenemezler; ama böyle olmakla birbirlerine çok da yabancı değildirler; aynı şeyin ardarda olumları dizisinde tam da zamanın içerilmesi ölçüsünde, "aynı"yı yeniden-özdeşleme tereddüt, ikircim, kuşku ya da ihtilâf uyandırabilir; bu durumda, iki ya da daha fazla olum arasında tıpatıp benzerliğe, sayısal özdeşlik önsayıltısını (*présomption / presumption*) pekiştirecek dolaylı bir ölçüt olarak başvurulabilir: bir kişinin fizik özdeşliğinden söz edildiğinde olup biten işte budur; gelip giden, girip çıkan, görünüp kaybolan, sonra tekrar görünen birisini tanımakta hiç zorluk çekilmez; ama yine de, şimdiki bir algı en son ve en yakın hatırayla karşılaştırıldığı ölçüde, kuşku çok uzakta değildir; bir mağdurun, kendisine sunulan bir şüpheliler dizisi arasından kendisine saldıranı teşhis etmesi, yani onu özdeşlemesi kuşkuya bir ilk töhmet yükleme fırsatı verir; aradan geçen zaman ne kadar uzunsa kuşku da o kadar artar; bu yüzden, mahkeme önüne çıkartılan bir zanlı, bir sanık kendisinin itham edilen suçluyla aynı kimse olmadığı itirazında bulunabilir; peki, o zaman ne olur? şimdi burada mahkeme huzurunda bulunan birey, tam da daha önce huzurunda bulunduğu dava konusu yerlerdeki varlığının reddi ve inkârı imkânsız izi sayılan maddî emarelerle karşılaştırılır; Bu karşılaştırmanın, çok daha büyük bir kesinsizlik ve kuşku payıyla, sorgudaki bireyin geçmişteki hâlihazır varlığının eşdeğerleri sayılan görgü tanıklıklarına genişletildiği olur; burada şimdi mahkeme huzurunda hazır bulunan adamın ve evvelce işlenmiş eski bir suçun zanlısının tek bir ve aynı kişi olup olmadığını bilme sorunu, bu durumda, güvenilir, kesin, emin herhangi bir yanıta varılmaksızın öylece kalabilir; savaş suçlularıyla ilgili kovuşturmalar ve davalar, yol açtıkları kuşkuları, kesinsizlikleri, tehlikeleri, zararları ve bahtsızlık-

---

ğin 'üçgen' ve 'üçkenar', çünkü Eukleides'in 'üçgen' hakkında isbatladığı her önermede, 'üçkenar' hakikat kaybına yol açmaksızın (*salva veritate*) ikame edilebilir" [20. Bölüm, 1. Tanım] önermelerinden hareketle şekillenen genel teknik anlamı ve kullanımı itibarıyla *salva veritate*, hakikati kaybetmeksizin ikame edilebilir veya birbirinin yerine geçirilebilir terimleri veya önermeleri imlemek için başvurulan bir klişedir. Buna göre, *salva veritate* ikame, konu oldukları bildirimlerin hakikat değerini değiştirip bozmaksızın birbirine ikame edilebilir veya birbirinin yerine geçirilebilir iki veya birden fazla ifadeye gönderimde bulunur —*çn.*

ları bildiğimiz tıpkı buna benzer yüzleştirmelere ve hesablaşmalara vesile olmuş, fırsat sağlamıştır.

Uzun bir zaman aralığı söz konusu olduğunda benzerlik ölçütünün zayıflığı, özdeşlik nosyonunun üçüncü bileşeninden, yani aynı birey gözüyle baktığımız şeyin gelişiminin ilk ve son aşaması arasındaki *kesintisiz süreklilik*ten çıkan başka bir ölçüte başvuruda bulunma fikrini uyandırır ve telkin eder; Büyümenin, yaşlanmanın benzemezlik ve içerim gereği sayısal çeşitlilik etmenleri olarak işlediği her durumda bu ölçüt devreye girip baskın hâle gelir; bu yüzden, bir meşe ağacı hakkında, meşe palamudundan başlayıp tam olarak gelişmiş dallı budaklı ağaç hâline gelinceye dek onun aynı olduğunu söyleriz; doğumundan ölümüne bir hayvan hakkında da aynı şeyi deriz; aynı şekilde nihayet, türün basit bir örneği olmak bakımından bir insan —dikkat edin kişi demiyorum— hakkında da aynı. Bu sürekliliğin tanıtlanması, benzerliğe katıcı veya benzerliği ikame edici ölçüt olarak işlevde bulunur; tanıtlama, teker teker alındıklarında benzerliği yok etmeksizin tehdid edip aşındıran ufak tefek değişmelerin düzenli dizileştirilmesine dayanır; ömrün birbiri ardına akıp geçen yaşlarında kendilerimizin çehrelerine böyle bakarız; görüldüğü gibi, zaman burada benzemezlik, çeşitlilik, değişiklik, ayrılık, farklılık etmenidir.

Bu nedenle, değişmedeki benzerlik ve kesintisiz süreklilik temelinde bir *zaman içinde kalıcılık* ilkesi koyamadıkça, zamanın özdeşlik karşısında temsil ettiği tehdid bütünüyle dağıtılmış olmaz. Örneğin zaman içinde gitgide parçalarının hepsini birer birer değiştirdiğimiz bir âletin değişmez yapısı böyle olacaktır; yine çok yakından temâs hâlinde olduğumuz, biolojik bir bireyin genetik kodunun kalıcılığı için de durum budur; burada kalan şey, katışımsal bir sistemin örgütlenişidir; olay idesine karşıt olan yapı idesi, kullanılabilecek en sağlam ölçüt olan bu özdeşlik ölçütüne uygun düşer; yapı idesi, özdeşliğin bağıntısal karakterini teyid eder; bu bağıntısal karakter tözün kadîm formulasyonunda görünmez, fakat değişmeyi, en azından töze ilinek atfetme ânında değişmeyen birşeyin maruz kaldığı bir etki olarak düşünme imkânının koşulu olmak bakımından, tözü bağıntı kategorileri arasında sınıflandıran Kant tarafından yeniden tesis edilir; zaman içinde kalıcılık böylece sayısal özdeşliğin *transcendental*

koşulu hâline gelir.[3] Kişisel özdeşlik problematiğinin bütünü, bir bağıntısal değişmeze [sabiteye] ilişkin bu arayış etrafında döner, yani bu değişmeze zaman içinde kalıcılığın güçlü anlamını kazandıran arayış etrafında.

2. Aynılık olarak özdeşliğin bu kavramsal analizi yapıldıktan sonra, şimdi eldeki çalışmayı yönlendiren soruya geri dönebiliriz: "kendi"nin "kendilik"i, bir *dayanağın* belirlenimine indirgenebilir olmayan, hattâ Kant'ın töz kategorisine verdiği bağıntısal anlamda bile böyle bir belirlenime indirgenebilir olmayan bir "zaman içinde kalıcılık" formu içerir mi? Sözün kısası, basitçe töz kategorisinin şeması olmayan bir "zaman içinde kalıcılık" formu içerir mi? Önceki çalışmalarımızı çevreleyen bir karşıtlık çerçevesine geri dönecek olursak, herhangi bir "*ne?*" sorusuna indirgenemeyecek derecede "*kim?*" sorusuyla bağlanıp birleştirilmeye elverişli bir "zaman içinde kalıcılık" formu var mıdır? "Ben kimim?" sorusuna yanıt olan bir "zaman içinde kalıcılık" formu var mı?

Aşağıdaki düşünüm gözönünde tutuldukta, bu sorunun ne zor bir soru olduğu hemen meydana çıkar. Kendimizden söz ederken, aslında elimizin altında iki "zaman içinde kalıcılık" modeli bulunur; bunları, aynı ânda hem betimleyici hem de simgeleyici olan iki te-

---

[3] Kant'ta töz idesinin ontolojik düzlemden *transcendental* düzleme taşınması, kategori, kategorinin şeması ve ilke (veya ilk yargı) arasındaki yalın tekabülle belirginleşir. Birinci bağıntı kategorisi olan töze onun zamansal kuruluşunu ifade eden şema tekabül eder, yani: "real-olanın zaman içindeki kalıcılığı *[Beharrlichkeit]*, bu demektir ki, real-olanın genelde zamanın empirik belirleniminin bir dayanağı olarak, bu yüzden de üzerinde geri kalan herşey değişirken öyle değişmeden kalan dayanak olarak tasarımı" (*Critique de la Raison pure*, III, 137 [A 144, B 183]; Tremesaygues-Pacaud, 154; Alquié, t. I, 889) [*Critique of Pure Reason*, N. K. Smith, A 143, B 183, s. 184]. Tözün şemasına onun bağıntısal kuruluşunu ifade eden ilke tekabül eder, yani ("Deneyimin Birinci Analojisi"): "Tüm fenomenler, nesnenin kendisi gözüyle bakılan kalıcı [*Beharrliche*] birşey (töz) ve bu nesnenin sırf bir belirlenimi gözüyle bakılan geçici, değişken birşey içerirler (III, 162 [A 182]; Tremesaygues-Pacaud, 177; Alquié, t. I, 919) [*Critique of Pure Reason*, N. K. Smith, A 182, s. 212]. Ve ikinci edisyonda da: "Fenomenlerdeki değişmenin tümünde töz kalır [*behhart*] ve tözün niceliği doğada ne artar ne azalır" ([B 224]; Tremesaygues-Pacaud, 177; Alquié, t. I, 918-919) [*Critique of Pure Reason*, N. K. Smith, B 224, s. 212].

rimle özetliyorum: *karakter* ve *söz tutma.* Bunların her ikisinde de, bizim kendimizin olduğunu söylediğimiz bir kalıcılığı cânıyürekten tanırız. Hipotezim şu: kişinin kalıcılığının bu iki modelinin kutubluluğu, karakter kalıcılığının *idem* [aynı] problematiği ile *ipse* [kendi] problematiği arasında neredeyse tam bir kaplaşımı ortaya sermesine karşılık, verilen sözün idamesinde "kendi"ye sadakatin "kendi"nin kalıcılığı ile "aynı"nın kalıcılığı arasında aşırı bir yarığı göstermesinden kaynaklanır ve bu yüzden de iki problematiğin birbirine indirgenemezliğine dolu dolu tanıklık eder. Hipotezimi hemen tamamlıyorum: irdeleyeceğim kutubluluk, *idem*'in ["aynı"nın] ve *ipse*'nin ["kendi"nin] çakışmak üzere olduğu karakter kutbu ile "kendilik"in "aynılık"tan kopup ayrıldığı kendini-idame* (*maintien de soi* / *self-maintenance*) kutbu arasındaki özgül bir dolayımlayıcı tarzında kurulan kavramsal "kişisel özdeşlik" yapısına anlatısal özdeşliğin bir müdahalesini telkin eder. Fakat daha o kadar erken ki!

Karakter derken ne anlayacağız? Terim aynı ânda hem betimleyici hem de simgeleyici değere hangi anlamda sahib? Niçin onun kendi-özdeşliğini aynı-özdeşliğine kattığını söylüyoruz? Aynı-özdeşliği altında kendi-özdeşliğini açığa vuran ve böylelikle de karakter özdeşliğini aynı-özdeşliğine sâf ve yalın bir şekilde teslim etmeyi engelleyen ne?

Burada "karakter"den şunu anlıyorum: bir insan bireyini aynı olmak bakımından yeniden teşhis etmeye, yani yeniden özdeşlemeye izin veren alâmet-i fârikalar kümesi. Birinin dile getireceği betimleyici özellikler sayesinde karakter sayısal ve niteliksel özdeşliği, kesintisiz sürekliliği ve zaman içinde kalıcılığı toplar. Kişinin aynılığı onunla simgeleyici tarzda imlenir.

Yolumun üstünde karakter nosyonuyla ilk kez burada karşılaşmıyorum. *Le Volontaire et l'Involontaire*'i (*The Voluntary and the Involuntary* / *İhtiyarî-olan ve Gayri-ihtiyarî-olan*) yazmakta olduğum dönemde, karakteri, ihtiyarî karar düzenindeki güdülerin ve ihtiyarî hareket düzenindeki güçlerin "göreli gayri-ihtiyarî"sine karşıt olarak, "mutlak gayri-ihtiyarî" başlığı altına sokmuştum. Mutlak gayri-ihtiyarî olmak bakımından karakteri, bilinçdışı-olanla ve do-

---

* İleriki sayfalarda ve çalışmalarda merkezî bir terim hâline gelecek bu terimi aynı ânda eşzamanlı bir konsepsiyon oluşturacak şekilde şöyle de okuyun: "kendini-sürdürme" ve "kendini-üstlenme" —*çn.*

ğumla sembolize edilen hayatta-olmayla birliktelik içinde, varoluşumuzun değiştiremeyeceğimiz, fakat *rıza göstermek* zorunda olduğumuz katmanına yerleştirmiştim. Daha o zaman bile, değerlere uyuşumuzun ve güçlerimizin kullanımının sonlu, seçilmemiş perspektivi bakımından karakterin değiştirilemez doğasını vurgulamıştım.[4] On yıl sonra *L'Homme faillible*'da (*Fallible Man*[5] [*Yanılgıya Düşebilir İnsan*]) bu büyüleyici karakter temasına tekrar geri döndüm, fakat biraz farklı bir bağlamda. Bu kez, artık ihtiyarî ve gayri-ihtiyarî kutubluluğuna bağlı olarak değil, fakat Pascalcı "oransızlık" temasının, yani sonlu ile sonsuz arasındaki çakışımsızlık temasının gönderi

---

[4] Hemen biraz sonra nüanslarını göstereceğim bu karakter değiştirilemezliği, toptancı, böyle değilse keyfî doğasını bugün artık çok daha iyi ölçüp biçtiğimiz bir disipline, karakterolojiye karşı o aynı dönem boyunca bir uyarı hizmeti gördü. Bununla birlikte bu tehlikeli girişimde ilgimi çeken şey, öznel varoluşumuzun bu katmanına nesnel bir eşdeğer verme edâsıydı. Bugün karakterin Aynılık'a kaydedilişi dediğim işte bu. Karakteroloji, aslında, karakteri dışardan çizilmiş bir çehre olarak ele alıp işleme anlayışındaydı; pek az sayıda değişmez (etkinlik / duygusallık, birincillik / ikincillik) arasındaki korelasyonlarla, bu ayırdedici özellikler katışımı sayesinde nisbeten münasib inceltmelere elverişli bir tipoloji çizecek şekilde oynayarak çehreyi yeniden kompoze ediyordu; bugün artık gözden düşmüş bu karakterolojinin basitleştirmelerini ve kalıplaştırmalarını bütünüyle gözden ırak tutarak şu söylenebilir ki, tam da karakterolojinin hırsı ve emeli karakterin kader olarak simgeleyici değerine tanıklık eder. Herakleitos'un "karakter"i (*èthıos*) ve *daimōn*'u birbirine bağlayan ünlü sözünü (Diels / Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, B 119, trad. Fr. de J.-P. Dumont, D. Delattre et J.-L. Poirier, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1988, 173) dayanılmaz bir şekilde hatırlatan "kader" sözünün ta kendisi dikkatimizi uyarmaya yeter, zira o artık nesnelleştirmeyle değil de varoluşla ilgili bir problematiği ortaya serer. Ancak bir özgürlük bir kadere sahibdir veya bir kaderdir. Bu basit lâf, karakteroloji tarafından öne koyulan belirlenimlere, onu nesnellik nizamı ve varoluş nizamı olmak üzere eşzamanlı olarak iki nizama birden ortak eden eşseslilik tınısını yeniden kazandırır. Dışardan resmedilmiş bir çehre mi? Ama aynı zamanda kendine has bir olma [=varlık] tarzı da. Kalıcı özelliklerin bir katışımı mı? Ama bölünemez bir üslûb da. Bir tip mi? Ama ikame edilemez bir tekillik de. Bir icbar mı? Ama benim olduğum bir kader de, yani rıza göstermek zorunda olduğum şeyin ta kendisi de.

[5] *Fallible Man*, trans. Charles A. Kelbley (New York: Fordham University Press, 1986).

altında. Burada, karakter bana şöyle göründü: şeyler, ideler, değerler, kişiler dünyasına çıkışımı tesir altına alan sonlu bir perspektive göre varolma tarzım.[6]

Belli bir tarzda, soruşturmamı hâlâ daha aynı yönde yürütüyorum. Karakter, bana bugün hâlâ temel varoluşsal bir kutubluluğun öteki kutbu gibi görünüyor. Fakat karakteri bir perspektiv ve açılış çerçevesi içinde varoluşun sonlu kutbu olarak düşünmek yerine,

---

[6] Bu perspektiv nosyonu açıkçası theorik düzlemden, yani tam olarak Husserlci algı fenomenolojisinden pratik düzleme taşındı. Böylelikle ilk kez karakterin sonlu bütünsellik karakterini vurgulamama izin veren pratik sonluluğun tüm yönlerini (arzunun alımkârlığı, alışkanlıkların korunması) özlü bir şekilde toparlamaya hizmet etti: bu şekilde, karakter hakkında "bütünlüğü içinde alınan güdülenim alanımızın sınırlı açılışı"dır dedim [*Fallible Man*, 62]. Karakter konusunda *L'Homme faillible*'daki (*Fallible Man*) bu ikinci uyarlama, Alain'in bazı pırıltılı metinlerini okuyup takdir edişime dayalı salahiyetle, belki de değiştirilemezliğinde aşırı bir ısrar pahasına karakter aynılığını bir anlamda teyid etti. Dolayısıyla, yerimi değiştirerek değiştirebileceğim algı perspektivinden farklı olarak, "bütün güdülenim alanımın sıfır orijinini değiştirmemi sağlayacak hiçbir hareket yoktur" diyecek kadar ileri gittim (*L'Homme faillible*, 79 [*Fallible Man*, 62]). Doğumumun "karakterimin evvel-ora"sı olduğunu söyledim ((*L'Homme faillible*, 80 [*Fallible Man*, 63]). Bu şekilde, karakter "değiştirilemez ve ırsî doğa" olarak kaba darbelerle tanımlanabilirdi (*ibid.*). Bununla birlikte, aynı zamanda, varolma edimini kendisi çerçevesinde tanımladığım bir açılış hareketi perspektivine bağlılığım, karakteri bugün onun "benimkilik"ini, "bana aitlik"ini vurgulayan varoluş düzlemine yerleştirmeme yol açtı: "Karakter, bir bütün olarak alınan varoluşumun sonlu açılışıdır" (*L'Homme faillible*, 72 [*Fallible Man*, 58]). Bugün olsa şöyle derdim: karakter, benimkilikteki aynılıktır. *L'Homme faillible*'da (*Fallible Man*), önsayılan değiştirilemezliğine rağmen karakterin yaşanan deneyim tarafına yerleştirilmesinin temel sebebi, aynı ânda hem Aristotelesçi hem de Kantçı bir perspektivden mutluluk nosyonuyla temsil edilir gördüğüm sonsuzluk kutbuyla karşıt bağıntısıydı. Karakterin kapanışını, bünyevî yanlılığını belirttiği açılış mutluluk hedefi, mutluluk ereğidir. Bu karşıtlık, bir yanda kötüye "düşüş"ü mümkün kılan varoluşun yanılgısına (*faille / fault*) dikkat kesilen ve öbür yandan da yanılgıya düşebilirlikten (*faillibilité / fallibility*) sorumlu oransızlığı "sonlu-sonsuz" çifti çerçevesinde yorumlamaya seğirten bir anthropoloji içinde haklıçıkarılır. Kırılganlık yükünün tamamını üçüncü terime, varoluşsal yanılgının yerine taşıttırmak büyük avantajdı. Eldeki çalışma, anlatısallığı, iki uç arasında kıyaslanabilir bir dolayım pozisyonuna yerleştirecektir.

burada onu özdeşlik problematiğindeki yeri çerçevesinde yorumluyorum. Bu vurgu değişikliğinin ana erdemi, önceki analizlerimde verili sayılan karakterin değiştirilemez statüsünü sorguya açmaktır. Karakterin kazanılmış yatkınlık çerçevesinde yeniden yorumlanmasınca tanıklık edildiği gibi, aslında bu değiştirilemezliğin pek özel bir cinsten olduğu görülür. Bu nosyonla birlikte, karakterin *zamansal* boyutu sonunda kendisi adına tematize edilmeye izin verir. Bugün olsa, karakter bir kişinin tanınmasını *sağlayan* sürekli yatkınlıklar kümesini imler derdim. Bu unvanla, karakter, *ipse* (kendi) problematiğinin *idem* (aynı) problematiğinden ayırdedilemez hâle geldiği ve onları birbirinden ayırmama eğilimi sergilediği sınır noktasını kurabilir. Bunun sonucu olarak yatkınlığın zamansal boyutunu sorgulamak önemlidir: daha sonra karakteri kişisel özdeşliğin anlatısallaştırılışı yoluna geri sokacak olan budur.

Yatkınlık nosyonuyla bağıntılı ilk nosyon alışkanlık nosyonudur: dediğimiz gibi edinilmekte olduğu şekliyle alışkanlık ve daha önceden kazanılmış alışkanlık olmak üzere çifte değerliğe sahib alışkanlık nosyonu.[7] İmdi, bu iki özelliğin apaçık zamansal bir anlamı vardır: alışkanlık karaktere bir tarih verir; fakat bu tarih, tortullaşmanın, onu önceleyen yeniliğin üzerini kaplamaya ve hattâ sınır noktasında bu yeniliği lağvetmeye yöneldiği bir tarihtir. Ravaisson, *De l'habitude* [*Alışkanlığa Dair*]* başlıklı ünlü tezinde, içerisinde özgürlükten doğaya geri dönüşü gördüğü alışkanlığın bu gücünü şaşırtıcı bulan ilk kişiydi. Burada *ipse*'nin [kendi'nin] *idem*'le [aynı'yla] kaplaşımı olarak yorumlarken söz konusu ettiğim kalıcılık türünü karaktere veren de işte bu tortullaşmadır. Bununla birlikte, bu kaplaşım problematiklerin farklılığını yürürlükten kaldırmaz: tam da ikinci doğa olmak bakımından karakterim ben'dir, benim kendimdir, *ipse*'dir; fakat bu

---

[7] Aristoteles, *ēthos* (karakter) ile *éthos* (alışkanlık, âdet) arasındaki yarıeşadlılık örtüsü altında karakteri ve alışkanlığı bağlayıp birleştiren ilk düşünürdü. Aristoteles, *éthos* teriminden hareketle, inşa ettiği ethikanın altında yatan temel anthropolojik nosyon olan *heksis*'e, kazanılmış yatkınlığa geçer, zira erdemler doğru kurala uyumlu ve *phronimos*'un, basiretli adamın yargısının denetimine tâbi türden kazanılmış yatkınlıklardır (*Éth. Nic.*, trad Tricot, III, 4, 1112a13 *sq.*; VI, 2; 1139a23-24; VI, 13, 1144b27 [*E. N.*, 3.2.1112a13ff.; 6.2.1139a23-24; 6.13.1144b27]).

* Ravaisson, Felix, *Alışkanlık Hakkında*, çev. Nezahat Tanç, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1946 —*çn.*

ipse, kendisini *idem* olarak bildirir. Bu şekilde edinilmiş, kazanılmış ve sürekli yatkınlık hâline gelmiş herbir alışkanlık bir *özellik* —tam da bir karakter özelliği— oluşturur, yani bir kişiyi tanımayı, aynı olarak teşhis etmeyi veya yeniden-özdeşlemeyi *sağlayan* ayırdedici bir işaret oluşturur; işte karakter, bu ayırdedici işaretler kümesinden başka birşey değildir.

İkinci olarak, "aynı"nın terkibine "başka"nın girmesini sağlayan *kazanılmış özdeşlemeler* kümesi yatkınlık nosyonuyla bağıntılanabilir. Aslında, bir kişinin ya da bir komunitenin özdeşliği, büyük bir ölçüde, *sayelerinde* kişinin ya da komunitenin kendisini tanıdığı değerlerle, normlarla, ideallerle, modellerle ve kahramanlarla bu özdeşleşmelerden çatılır. Kendini *"... sayesinde"* tanıma, kendini *"... olarak"* tanımaya katkıda bulunur. Kahramanlık figürleriyle özdeşleşme kendinin kılınan bu başkalığı açıkça sergiler, fakat bir kimsenin kendi hayatından yüksek bir "neden" koymasını sağlayan değerlerle özdeşleşmede bu zaten gizil bir tarzda bulunur; böylece bir bağlılık, bir ahde vefa ögesi karakterin bünyesine katılır ve karakteri sadakate, buradan da kendini-idameye (*maintien de soi* / *maintaining the self*) meylettirir. Burada özdeşliğin iki kutbu karışıp kaynaşır. Bu, tam da birinin öbürüyle kaplaştığı ânda kişinin *idem*'inin baştan sona *ipse*'siz düşünülemeyeceğini gösterir. Böylece, terimin Aristotelesçi anlamında karakterin ethik yönünü tanımlayan değerlendirmeye dayalı yeğleme yönleri karakter özellikleriyle bütünleşir.[8] Bu, bir alışkanlık edinmeye koşut bir süreç sayesinde, yani başkalığın başlangıçtaki etkisini sıfırlayan ya da hiç değilse dıştan içe aktaran içselleştirme sayesinde olur. Freudian "*üstben*" (*surmoi* / *superego*) theorisi, içselleştirmeye bir tortullanma yönü kazandıran bu fenomenle alışveriş hâlindedir. Bu şekilde, yeğlemeler, beğenmeler, takdirler, kişinin değerlendirici diye adlandırılabilecek bu yatkınlıklarla tanınacağı bir tarzda sabitlenir. Bu yüzden bu tarz yatkınlıklara karşılık gelmeyen bir davranış, bunun söz konusu bireyin karakterine ait olmadığını, o bireyin artık kendisi olmadığını, hattâ tam da onun kendini kaybetmiş olduğunu söylettirir.

Kazanılmış alışkanlıklardan ve özdeşleşmelerden, başka deyişle yatkınlıklardan ödünç alınan bu sabitlik sayesinde, karakter, sayısal

---

[8] Ethikanın eşiği olarak düşünülen değerlendirme konusunda karş. aşağıda yedinci çalışma.

özdeşliği, niteliksel özdeşliği, değişme içinde kesintisiz sürekliliği ve nihayet aynılığı tanımlayan zaman içinde kalıcılığı tek bir darbede teminat altına alır. Bana kalsa, ucu ucuna paradoksal tarzda, karakter özdeşliğinin "*ne?*"nin "*kim?*"e belli bir yapışmasını ifade ettiğini söylerdim. Sahiden de karakter "kim"in "ne"sidir. O artık, birisinin yaptığı şey ile yapan biri arasında ayrım yapılabildiği (ve bu ayrımın dosdoğru yükleme problemine götüren zenginliğini ve tuzaklarını gördük) eylem theorisinde söz konusu olduğu gibi "kim"e hâlâ dışsal "ne" değildir kesinlikle. Burada karakter tam da, "*ben kimim?*" sorusunu "*ben neyim?*" sorusuna kaydıran, "*kim?*"in "*ne?*"yle kaplaşımının ürünüdür.

Gelgelelim, *ipse*'nin [kendi'nin] *idem*'le [aynı'yla] bu kaplaşımı, onların ayrımlarından vazgeçmeyi gerektirecek türden değildir. Özdeşleşme sürecinin altında-yatan yenilik ve tortullaşma dialektiği, karakterin, denebilir ki "edinme" (*contraction*) sözcüğünün iki anlamında edinilmiş (*contractée* / *contracted*) bir tarihi olduğunu hatırlatmak için oradadır: kıs(al-t)ma [veya kıs(tır-ıl)ma / sıkış(tır-ıl)ma / sığ(dır-ıl)ma] (*abréviation* / *abbreviation*) ve etkilenme (*affection*). "Karakter" teriminin anlatılan bir öykünün şahsiyetiyle özdeşleşen kullanımlarında görüldüğü gibi karakterin sabit kutbunun bir anlatı boyutuna bürünebileceği bu ândan itibaren anlaşılabilir. Tortullanmanın edindiği / kıs(tır-ıl)dığı veya sıkış(tır-ıl)dığı şeyi anlatı yeniden açabilir. Ve bu anlatısal yeniden-açılımı hazırlayan da, Gilbert Ryle'ın *The Concept of Mind*'da (*La Notion d'esprit* [*Zihin Kavramı*]) savunusunu yaptığı yatkınlık dilidir. Özellikle bir tarihsel komunitenin özdeşliğinin / kimliğinin bahis konusu olduğu özdeşlik / kimlik üzerine yürütülen bir sürü kısır tartışma, karakterin bir anlatı hareketi içine yeniden yerleştirilmesinin zorunlu olduğuna tanıklık eder. Fernand Braudel, *L'Identité de la France*'ı [*Fransa'nın Kimliği*] geliştirirken, Fransa'yı şahsiyetimsi birşey olmak bakımından tanımayı *sağlayan* sürekli, sahiden kalıcı ayırdedici özellikleri bulup ortaya çıkarmayı kesinlikle dener. Fakat büyük tarihçinin yapmaktan pek sakınacağı birşey olarak tarihten ve coğrafyadan koparılan bu özellikler kemikleşirler ve en beter "ulusal kimlik" ideolojilerine zincirlerinden boşanma fırsatı verirler. Anlatısal özdeşlik üzerine bir düşünümün görevi, bir yanda bu özdeşliğin bir hayat hikâyesini bir karakterde demirlemek durumunda olduğu değiştirilemez özellikleri ve öbür yanda "kendi"nin özdeşliğini karakter aynı-

lığından kopartma eğiliminde olan özellikleri dengede tutmak olacaktır.

3. Bu yolda yürümeye başlamadan önce, "kendi"nin "kendilik"ini "aynı"nın desteğinden yoksun bırakıp âdeta çıplaklaştıracak şekilde, özdeşlik nosyonunu iki özdeşlik türünün birbirinden bütünüyle kopma noktasına varıncaya dek kaplaşmaktan kesildiği bağlamlarda kullanımımızdan hareketle, argumanı "kendi"nin özdeşliği ile "aynı"nın özdeşliği arasındaki ayrımdan yana taşımak önemlidir. Gerçekten de, karakterinkinden başka bir "zaman içinde kalıcılık" modeli vardır. Bu, verilen söze sadakat içinde söz tutmanınkidir. Bu *tutma*da, karakterinkine karşıt kutubda bulunan bir özdeşliğin simgeleyici figürünü görüyorum. Söz tutma, karakter gibi genelde birşey boyutuna değil de, tek başına "*kim?*" boyutuna oturtulmaya izin veren bir *kendini-idame** (*maintien de soi* / *self-constancy*) ifade eder. Burada da sözcüklerin kullanımı iyi bir rehberdir. Karakterin direngenliği başka bir şeydir[9]; verilen söze sadakatin direngenliği yine başka bir şeydir. Karakterin sürekliliği başka bir şeydir; dostlukta sebatkârlık yine başka bir şeydir. Bu bakımdan, Heidegger'in, tözsel kalıcılığı, *Selbst-Ständigkeit*'ta ögelerine ayrıştırılan kendini-idameden (*Selbständigkeit*) ayırmakta haklı bir sebebi vardır — *Selbst-Ständigkeit*: [kendisiyle-kaimlik]: Martineau, bu terimi, benim *Temps et Récit III*'da (*Zaman ve Anlatı*, üçüncü cilt) [*Time and Narrative 3*] yaptığım gibi "*constance à soi*" ["kendinde-sebatkârlık"] karşılığıyla çevirmektense, "*maintien de soi*" ["kendini-idame"] karşılığıyla Fransız diline çevirmiştir.[10] Yüzü ölüme dönük

---

* s. 159'daki çevirenin notuna bakın —*çn.*

[9] Kant'ın, tözü (birinci bağıntı kategorisini) *das Geharrliche* [*Beharrliche*] (direşken / direngen şey) terimiyle imlemesi kaydadeğerdir (yukarda s. 158'deki 3 no'lu dipnotla karşılaştırın).

[10] "Ontolojik olarak, *Dasein*, el-altında-duran veya real olan herşeyden temelli farklıdır. Onun "duruş"u [*Bestand*] bir tözün tözselliğinde değil, fakat Varlığı özen olarak düşünülen, varolan kendisini-idame'de [*Selbständigkeit*] temellenir" ("*Ontologiquement, le* Dasein *est fondamentalement différent de tout étant sous-la-main ou réel. Sa "teneur" [*Bestand*] ne se fonde pas dans la substantialité d'une substance, mais dans le maintien du soi-même [*Selbständigkeit*] existant, dont l'être a été conçu comme souci*" —*Être et Temps, op. cit.* [303], trad. Martineau; burada çeviri, Martineau'nun başka bağlamlarda yaptığı *Selbst-ständigkeit* çevirisine göre

"önkavrayış azimkârlığı"nın kendini-idamenin anlamını tüketesiye kuşattığı kesin olmasa bile, bu ana ayrım varlığını korur.[11] Olsun, bu tutum da, Heidegger'in "*existenzial*"lar (*die Existenzialen*: *existentiaux* / *existentialia*) diye adlandırdığı varoluş (*existence*) *transcendental*lerinin —ki "kendilik" de bunlardan biridir— belli bir "*existenziell*" (*existentiel* / *existential*) donatımını ortaya serer.* Ölüm-

---

değiştirilmiştir, bir sonraki dipnotla karşılaştırın). ["*Ontologically, Dasein is in principle different from Everything that is present-at-hand or Real. Its 'subsistence'* [Bestand] *is not based on the substantiality of a substance but on the 'Self-subsistence'* [Selbst-ständigkeit] *of the existing Self, whose Being has been conceived as care*" —Being and Time, 351]. F. Vezin'in çevirisi şöyledir: "*Ontologiquement, le* Dasein *diffère fondamentalement de tout ce qui est là-devant et de tout ce qui est réel. Ce en quoi il 'consiste' ne se ramène pas à la* substantialité *d'une substance, mais à la* 'constance en soi' [Selbständigkeit] *du soi-même existant dont l'être a été conçu comme souci*" —op. cit. [303], 363 ["Ontolojik olarak, *Dasein*, huzurda-duran ve real olan herşeyden temelli farklıdır. "Kaim oluş"u [*Bestand*] bakımından bir tözün *tözselliğine* değil, fakat Varlığı özen olarak düşünülen, varolan 'kendi'nin '*kendinde-sebatkârlığı*'na [*Selbständigkeit*] dayanır"]. Burada Heidegger'in hâlâ daha *Selbständigkeit* dediği sahihtir, ama Martineau bu terimi "*autonomie*" ["özerklik"] şeklinde çevirir ve bu çeviri *Selbständigkeit*'ın karşılığı hiç değildir.

[11] " 'Kendisini-idame' (*autonomie*) [*die Selbst-ständigkeit*], varoluşsal bakımdan, önkavrayış azimkârlığından başka hiçbir şeyi göstermez" (" *'Le maintien du soi-même* (autonomie) [die Selbst-ständigkeit] *ne signifie existentialement rien d'autre que la résolution devançante*" —Martineau, 227 [322]). ["*Existentially,* Self-constancy *' signifies nothing other than anticipatory resoluteness*" —Being and Time, 369]. F. Vezin çevirisi: "La constance de soi-même [Selbstständigkeit], *ne signifie existentialement rien d'autre que la résolution en marche*" —Vezin [322], 382-383 ["Kendinin sebatkârlığı [*Selbstständigkeit*], varoluşsal bakımdan, durmadan öne yürüme azimkârlığından başka hiçbir şeyi göstermez"].

* Heidegger'in Öz (*Wesen* / *Essence*) terimi karşısında konumladığı Varoluş (*Existenz* / *Existence*) teriminden iki sıfat türer: Almanca sonekli *existenzial* ve Fransızca sonekli *existenziell*. Kabaca her ikisi birden geleneksel metafiziğin Töz'e yüklediği "öz" kategorileri karşısında *Dasein*'ın varlığına yüklenen "varoluş" kategorilerini imler. Heidegger'in sonekleri farklılaştırarak onlar arasında gözettiği ayrım, *Dasein*'ın ontolojik varoluşu ile ontik varoluşu arasındaki ayrıma koşuttur. *Existenzial*'lar (*die Existenzialen*: *existentiaux* / *existentialia*) bir tür "içerisine-atılmışlık" zorunluluğu içeren

için (veya ölüme-doğru)-olma (*être-pour-la-mort [ou être-envers-la-mort] / Being-toward-death*) etrafında dönen Heideggerci analizlerin tümünde olduğuyla aynı şekilde tam da *existenzial*'ın ve *existenziell*'in kenet noktasında konumlanan başka tutumlar da, zaman içinde kalıcılık problematiği ile "kendi"nin "aynı"yla çakışmaması bakımından "kendi" problematiği arasındaki temel kenet noktasını bir o kadar açığa vururlar.

Bu bakımdan, söz tutma, yukarda daha evvel anıldığı gibi, gerçekten de zamana bir meydan okumayı, bir değişmeyi yadsımayı oluşturur görünür: arzum değişecek olduğunda bile, kanâatimi, eğilimimi değiştirecek olduğumda bile "sımsıkı tutacağım". Söz tutmanın anlamlı olması için, verilen sözü tutmayı ölüm-için (veya ölüme-doğru)-olma ufku altına yerleştirmek zorunlu değildir. Söz vermenin has bir şekilde ethik haklıçıkarımı kendi kendisine yeter; bu haklıçıkarım, dil kurumuna muhafızlık etme ve başkasının benim sadakatime gösterdiği güvene yanıt verme yükümlülüğünden çıkarsanabilir. Kendi sıfatıyla alınan bu ethik haklıçıkarım, kendine has zamansal içerimlere açılım kazandırır, yani karakterinkinin karşıt kutbu olabilecek bir "zaman içinde kalıcılık" kipini açar. İşte tam da burada kendilik ve aynılık çakışmaktan kesilir. Ve bunun sonucu olarak da burada zaman içinde kalıcılık nosyonunun eşsesliliği çözülür gider.

"varoluşun ontolojik yapısı"na uygulanırlar; örneğin "dünya-içre-olma" (*In-der-Welt-sein*) *existenzial* bir konudur. *Existenziell* (*existentiel*) ise, *Dasein*'ın ontolojik düzeyden *existenzial* varoluşuna açık imkânlar alanına uygulanır; bu alan ontolojik değil ontik karakterdedir ve genelde İnsan'ın (*Das Man*) seçimleriyle, kararlarıyla, niyetleriyle, amaçlarıyla, değerleriyle, tercihleriyle vs. ilgilidir; örneğin asker olmak ya da filozof olmak arasında seçim yapmak veya karar vermek *existenziell* bir konudur. (Bu konuda daha fazlası için bkz. Michael Inwood, "Existence", *A Heidegger Dictionary* içinde, Blackwell Publishers, 1999, s. 60-62.) Heidegger'in teknik dilini korumak maksadıyla terimleri oldukları gibi aynen nakletmek şimdilik daha uygun görünmekle birlikte, kendi dilimizde daha öte işlenmeleri koşuluyla belki *existenzial* karşılığı olarak büyük harfli "Varoluşsal" veya "Varoluş kipi", *existenziell* karşılığı olarak da küçük harfli "varoluşsal" önerilebilir — *çn.*

Karakter aynılığını söz vermede kendini-idameyle karşıtlaştırmanın bu yeni tarzı[12], kapatılmayı bekleyen bir *anlam aralığı* açar. Bu aralık, "zaman içinde kalıcılık"ın iki modeli arasında, yani karakter direngenliği ile söz vermede kendini-idame arasında zamansal terimler çerçevesindeki kutubluluk tarafından açılır. Dolayısıyla da dolayım zamansallık düzeninde aranmak durumundadır. İmdi, bana göre, bu "orta yer"i anlatısal özdeşlik nosyonu dolduracaktır. Anlatısal özdeşliği bu aralıkta konumladıktan sonra, onu iki sınır arasında gider gelir görmek bizi şaşırtmayacaktır: zaman içinde kalıcılığın *idem*'in ["aynı"nın] ve *ipse*'nin ["kendi"nin] karışmasını dışavurduğu bir alt sınır; ve *ipse*'nin, kendi özdeşliği sorununu *idem*'in yardımı ve desteği olmaksızın koyduğu bir üst sınır.

Fakat evvelâ, bir ve aynı ânda ne *idem* ve *ipse* ayrımını gözönünde bulunduran, ne de kendilerinin vurgulu ve açık terimlerle koyma avantajına sahib oldukları kişisel özdeşlik paradokslarını çözme yönünde anlatısallığın sunduğu imkânları dikkate alan kişisel özdeşlik theorilerinin iddialarını gözden geçirmek zorundayız.

2. KİŞİSEL ÖZDEŞLİĞİN PARADOKSLARI

1. İki özdeşlik modeli arasındaki ayrımın kılavuz ipi olmadan ve anlatı dolayımının yardımını almadan kişisel özdeşlik sorununun zorluklarla ve felç edici paradokslarla dolu esrarengiz labirentlerde ken-

---

[12] Önceki eserlerimde geliştirilen stratejiyle kıyaslanırsa tarz yenidir. *Le Volontaire et L'involontaire*'de (*The Voluntary and the Involuntary* [*İhtiyarî-olan ve Gayri-ihtiyarî-olan*]) dolayım ana bir problem değildi; o dönemde ihtiyarî-olanın ve gayri-ihtiyarî-olanın karşılıklılığından soğukkanlı bir şekilde söz ettim ve Maine de Biran'ın şu formulünü fazla ince eleyip sık dokumaksızın tekrarladım: "*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*" ["Dirimlilikte yalınkat insan, insanlıkta çiftkat"]; en fazlasından olsa olsa, güdülenimin ve güçlerin göreli "ihtiyarî"sinin tasarı ve karakter denen iki uç arasındaki orta yere oturduğu söylenebilirdi. Bütünüyle insanın "yatkınlığı" üzerine inşa edilmiş olan *L'Homme faillible*'da (*Fallible Man* [*Yanılgıya Düşebilir İnsan*]), kırılganlığın *par excellence* yeri olan üçüncü terim sorunu tam da bütün girişimin bahis konusu hâline geldi. Problemi sonlu ve sonsuz terimleri çerçevesinde koyduktan sonra, Kant'ın insanlık idesiyle tasarımladığı tikellik ve tümellik birliğini, karakter ile mutluluk arasındaki oransızlığın gerektirdiği üçüncü terimi ahlâklı kişinin saygısında gördüm.

disini kaybedişini, İngiliz dilli ve analitik kültürlü filozoflar ilk kez Locke'tan ve Hume'dan öğrendiler.

Daha sonraki gelenek, ilkinden kişisel özdeşlik ile bellek arasındaki eşitlemeyi alıp muhafaza etti. Fakat bu eşitlemenin argumantasyondaki hangi tutarsızlık pahasına ve sonuçlar düzenindeki hangi akıl almazlık pahasına yapıldığının ayırdına varmak zorunludur. İlkin argumantasyon zincirindeki aksama: *İnsanın Anlamayetisine ilişkin Deneme*'nin (*Essay concerning Human Understanding* / *Essai philosophique concernant l'entendement humain* —2. ed., 1694)[13] "Özdeşlik ve Farklılık" başlıklı ünlü 27. bölümünün başlangıcında Locke bizim aynılık ve kendilik alternativlerimizden kaçıp kurtulur görünen bir özdeşlik kavramı takdim eder: özdeşliğin bir kıyaslamadan kaynaklandığını söyledikten sonra, Locke, bir şeyin kendisiyle özdeşliği (kelimesi kelimesine: kendisiyle aynılığı, *sameness with itself*) tekil idesini takdim eder; aslında özdeşlik ve farklılık idelerini bir şeyi farklı zamanlarda kendisiyle kıyaslayarak oluştururuz; "Dolayısıyla herhangi birşeyin aynı olup olmadığını sorduğumuzda, bu daima, şöyle bir yerde şöyle bir zamanda varolan birşeye gönderir, ki bu şeyin o ânda kendisiyle özdeş / aynı [*the same with itself*] olduğu kesindi" (207). Bu tanım, kıyaslama işlemi sayesinde aynılık karakterlerini ve bir şeyin kendisiyle zaman boyunca sürdürülen ânlık çakışması olan şey sayesinde kendilik karakterlerini birbirine kenetler görünür. Fakat analizin bundan sonraki kısmı özdeşliğin bu iki değerliğini çözüp ögelerine ayrıştırır. İlk örnekler dizisinde —parçalarının tamamı değiştirilen gemi, meşe palamudundan ağaca doğru serpilip büyüyüşüne eşlik edilen meşe ağacı, gelişimlerini doğumdan ölüme takibettiğimiz hayvanlar ve insanlar— aynılık ön plandadır. Tüm bu örneklerde ortak olan öge, Locke'a göre sahiden de hiçbir tözcülüğe angaje olmayan teşekkül kalıcılığıdır. Gelgelelim, Locke'un bir insanın özdeşliğiyle karıştırmadığı kişisel özdeşliğe gelindiği ânda, genel tanım gereği iddia edilen "kendisiyle aynılık" Locke tarafından ânlık *düşünüm*e atfedilir.

---

[13] John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, New York: World Publishing, 1964; *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. fr. de P. Coste, Paris, Vrin, 1972 [Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004 —*çn*].

Geriye sadece düşünüm ayrıcalığını ândan süreye genişletmek kalır; bunun için, belleği, düşünümün geçmişte erebileceği kadar geriye vardırılması olarak almak yeterlidir; düşünümün belleğe bu başkalaşımı kılıfıyla, "kendisiyle aynılık"ın zamana yayıldığı söylenebilir. Böylece, Locke, "bir şeyin kendisiyle aynılığı" şeklindeki genel kavramını terketmeksizin analizinin akışına bir es noktası getirebildiğini sandı. Ama yine de, düşünümün ve belleğin çevrimi, aslında, kendiliğin sessiz sadasız aynılığa ikame edildiği bir kavramsal tersine çevirmeyi belirtiyordu.

Bununla birlikte, Locke'ta asıl kafakarışıklığı argumanın tutarlılığı düzleminde doğmaz; geleneğin Locke'a biçtiği onur payesinin gerekçesi, dışardan gözlemlenebilir bir teşekkül kalıcılığını ön plana çıkaran ilk örnekler dizisinin gerçekte ilişkili olduğu cismanî / bedensel özdeşlik *ölçütüyle* bundan böyle karşıtlaştırılabilecek bir özdeşlik *ölçütünün*, yani psişik özdeşliğin icadı olmuştur. Bu özdeşlik ölçütleri konusunda onlardan biri ya da öbürü lehine karşıt ama eşit ölçüde makul savunuların kışkırttığı bir tartışma bundan böyle sahne önünü işgal edecektir. Böylelikle, tek başına belleğin tanıklığına tutturulmuş bir özdeşliğin açmazları Locke'a ve yandaşlarına karşı düzenli bir şekilde öne sürülecektir; sınırlara, (örneğin uyku süresince araya giren) kesintilere ve belleğin zaaflarına ilişkin psikolojik açmazlar, fakat daha da has olarak ontolojik açmazlardır bunlar; kişinin hatırladığı ölçüde varolduğunu söylemektense, diye soracaktır J. Butler[14], belleğin sürekliliğini bir "ruh-töz"ün sürekli varoluşuna dayandırmak daha akla uygun değil midir? Bunu öngörmeksizin, Locke tam da özdeşlik sorununun açmazlı karakterini açığa vurdu. Onun gözünü kırpmadan üstlendiği, fakat ardıllarının karar verilemezlik delillerine dönüştürdüğü paradokslar başka herşeyden çok buna tanıklık etmektedirler; sözgelimi, belleği bir kunduracının bedenine nakledilen prens örneğini alın; kunduracı olmuş olduğunu hatırladığı prens hâline mi gelir, yoksa başka insanların gözlemlemeyi sürdürdükleri kunduracı olarak mı kalır? Kendisiyle tutarlı kalan Locke'un kararı birinci çözümden yanadır. Fakat iki karşıt özdeşlik ölçütü arasındaki çarpışmaya daha duyarlı olan modern

[14] Joseph Butler, "Of Personal Identity", *The Analogy of Religion* (1736), yeniden basımı için bkz. *Personal Identity*, ed. John Perry, Berkeley: University of California Press, 1975, 99-106.

okurlar verilen örneğin söz konusu ettiği sorunun karara bağlanamaz olduğu sonucuna varacaklardır. Afallatıcı *bilmeceli örnekler* (*puzzling cases*) çağı Locke'un verdiği teminata karşın bu şekilde başladı. Buna daha sonra döneceğiz.[15]

Evvela Hume'la birlikte kuşku ve töhmet çağı açıldı. *İnsan Doğası hakkında İnceleme*'nin (*Treatise of Human Nature* [1739] / *Traité de la nature humaine*) I. Kitabının dördüncü kısmının altıncı kesiminde, Hume sağlam bir özdeşlik bağıntısı kavramını tartışmaya açar: "Varsayılan bir zaman değişimi boyunca değişmeden ve kesintiye uğramadan kalan bir nesnenin seçik bir idesine sahibiz; bu ideyi özdeşlik veya *aynılık* [*sameness*] diye adlandırırız."[16] Burada hiçbir iki-anlamlılık yoktur: yalnızca tek bir özdeşlik modeli, yani aynılık vardır. Tıpkı Locke gibi, Hume da, gemilerle ve bitkilerle, hayvanlarla ve insanlarla ilgili bir dizi tipik örnek sayar döker. Bununla birlikte, Locke'tan farklı olarak, verdiği ilk örneklerden itibaren, sözgelimi maddî ya da canlı bir varlığın başkalaşımlarının ne denli bir erime yayıldığına, ne denli ânî olup bittiğine, daha uzun mu daha kısa mı olduğuna, bir süreç içinde mi birdenbire mi gerçekleştiğine

---

[15] Bir aynı ruhun başka bir bedene nakli hipotezinin yarattığı durumun basitçe paradoksal, yani sağduyuya zıd olmaktan ziyade belirlenimsiz görünmeye başlaması Locke'ta değil, ardıllarında ortaya çıkar. Zira prensin belleği nasıl olur da sesi, hâlleri, tavırları bakımından kunduracının bedenini etkilemez? Ve kunduracının alışkanlığa dayalı karakterinin dışavurumu nasıl olur da prensin belleğininkiyle ilişkiye sokulabilir? Locke için böyle olmayıp da Locke'tan sonra problematik hâle gelen şey, iki özdeşlik ölçütü arasında ayrım yapma imkânıdır: psişik denen özdeşlik ve cismanî / bedensel denen özdeşlik, sanki belleğin dışavurumu cismanî / bedensel bir fenomen değilmiş gibi. Aslında, argumanın potansiyel döngüselliğinin yanısıra Locke'un paradoksundaki aslî zaaf, bu hayalî naklin yarattığı durumun kusurlu bir betimidir.

[16] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, New York: Penguin Books, 1969 [Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul 1997 —*çn.*]; bu pasajın Fransız diline çevirisi yazara aittir: "*Nous avons une idée distincte d'un objet qui demeure invariable et ininterrompu durant une variation supposée de Temps; cette idée, nous l'appelons identité ou* sameness." Leroy çevirisi (Hume, *Traité de la nature humaine*, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1968) *sameness*'ı (aynılık) fazlasıyla ortakarar bir şekilde "*du même*" (aynı? kendi?) ile ve *self*'i (kendi) "*moi*" (ben) ile karşılar.

bağımlı olarak, özdeşlik atfına *dereceler* getirir. Böylece ta en başından itibaren özdeşlik sorunu ak ya da kara şeklindeki yanıtlardan kaçacak bir delik bulur. Fakat en önemlisi, Locke'tan farklı olarak, Hume, şeylerden ve canlı varlıklardan "kendi"ye geçtiğinde özdeşlik atfetme ölçütlerini tersyüz etmez. Ve sıkı bir empirist olarak, her ide için o ideye karşılık gelen bir izlenim ister ("Her gerçek ideyi ortaya çıkartan belli bir izlenim olmak zorundadır ..."[17]) ve "kendi içine" yakından baktığında, onun deyişiyle "içine en içten şekilde girdiği"nde, bir "kendi" idesiyle bağıntılı hiçbir değişmez izlenim değil de yalnızca dağınık bir deneyimler çeşitliliği bulduğundan, "kendi" denen şeyin bir yanılsama olduğu sonucuna varır.

Gelgelelim, bu sonuç tartışmayı kapatmaz, daha ziyade açar. Hume şu soruyu sorar: ardışık algılara tepeden bir özdeşlik dayatacak ve ömrümüzün bütün akışı boyunca değişmeyen ve kesintiye uğramayan bir varoluşa sahib olduğumuz zannı uyandıracak kadar güçlü bir temayülü bize veren nedir? Kant üzerinde derin bir etki bırakmasının ardından, daha sonra süregelen tartışmalara kalıcı bir damga basmış kılıkırkyarıcılık kaynaklarını, Hume, özdeşlik *yanılsaması* açıklamasında ortaya serer. Burada iki yeni kavram sahneye çıkar: hayalgücü ve inanış. Aralarındaki fark pek az ve kademeli ise bir deneyimden bir diğerine kolaylıkla geçme ve böylelikle de dağınık çeşitliliği özdeşliğe dönüştürme yetisi *hayalgücü*ne atfedilir. *İnanış* ise sonradan devreye girip izlenimin kusurunu kapatma hizmeti görür. Hume'un da mensub olduğu türden bir kültürde, bir idenin bir izlenime değil de bir inanışa dayandığı ikrarı, bu ideyi bütünüyle gözden düşürmez; inanışlar, tam ve dakik sınırlarını felsefenin çizdiği bir yere ve bir role sahibdir. Bununla beraber, inanışın bir takım kurgular doğurduğunu söylemek, inanışın ne zaman inanılmaz hâle geleceğini ilân etmektir. Hume henüz bu adımı atmaz ve kişiliğin birliğinin, üyeleri durmadan değişen ama birliktelik bağları çözülmeden kalan bir cumhuriyetin veya bir *Commonwealth*'in* birliğine

---

[17] *Ibid.*, 299; Fransız diline çeviri yazara ait: "*il doit exister une impression qui donne naissance à chaque idée réelle ...*" (Leroy çevirisiyle karşılaştırın, *op. cit.*, t. I, 343).

* Hume'un yaşadığı dönem civarında İngiliz hegemonyası altındaki uluslar topluluğu bünyesinde yer alan devletlerin oluşturduğu birlikli ve bütünlüklü ortak merkezî politik yapı resmî düzeyde bu adla adlandırılmıştı —*çn.*

benzetilebileceği fikrini öne sürer. Töhmet adımını atıp hamleyi tamamlamak Nietzsche'ye kalacaktır. İğnelemenin kılıkırkyarıcılığı, yerini inkârın şiddetine bırakacaktır.

Şöyle itiraz edilecektir: Hume, asla bulamayacağı şeyi, sırf "aynı" olan bir "kendi"yi aramıyor muydu? Ve aramıyor olduğu bu "kendi"yi önvarsaymıyor muydu? Onun ana argumanını okuyalım: "Kendi payıma, *kendim* diye adlandırdığım şeyin içine en içten şekilde girdiğimde, daima sıcak ya da soğuk, aydınlık ya da karanlık, sevgi ya da nefret, acı ya da haz gibi şu ya da bu belli bir tikel algıya tosluyorum. Bir algı olmaksızın herhangi bir zamanda *kendimi* asla yakalayamıyorum ve algıdan başka herhangi bir şeyi asla gözlemleyemiyorum."[18] Öyleyse işte bakın, burada "kendilik"ten yoksun bırakılmış bir veriden başka şey bulamayacağını iddia eden *birisi* var; kendi içine sızan, arayan ve hiçbir şey bulmadığını bildiren *birisi*. Hiç değilse, Chisholm'un *Person and Object*'te[19] (*Kişi ve Nesne*) gözlemlediği gibi, *birisi* bir algıya toslamakta, bir algıyı gözlemlemektedir. "*Kim?*" —kim arıyor, tosluyor ve bulamıyor ve kim algılıyor?— sorusuyla birlikte, tam da "aynı"nın uçup gittiği ânda "kendi" geri döner.

Tartışmanın bundan sonraki kısmında benzer bir paradoksla defalarca sarmaş dolaş olacağız. Burada, en sağlam özdeşlik ölçütünün cismanî / bedensel düzenden mi yoksa psikolojik düzenden mi olduğunu bilme sorununa takılıp kalmaya esir olmayacağım. Bunun birçok sebebi var.

Evvelâ, psikolojik ölçütün "kendilik"le ve cismanî / bedensel ölçütün "aynılık"la ayrıcalıklı bir yakınlığa sahib oldukları zannına kapı aralamak istemiyorum. Belleğin "kendilik"le daha sonra dönüp bakacağımız bir yakınlığı varsa da, psikolojik ölçüt belleğe indirgenemez; karakter hakkında yukarda söylenenlerin tümü buna yeterince tanıklık eder; imdi, görüldü ki, özdeşliği aynılık çerçevesinde düşünme eğilimine yol açan şey karakter olgusudur. Şunu diyoruz: karakter aynılık görünüşleri altındaki "kendi"dir. Tersten alındığında, bedenimin benim kendime ait oluşu "kendilik"in "aynılık"a indirgenemezliği lehine en ağır tanıklığı oluşturduğu ölçüde, cismanî

---

[18] *Ibid.*, 300; karş. Leroy çevirisi, *op. cit.*, t. I, 343.

[19] Roderick Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study*, London: Allen and Unwin, 1976, 37-41.

/ bedensel ölçüt kendilik problematiğine doğa gereği yabancı değildir.[20] Hatta bir bedenin kendisine benzer kaldığı kadarıyla dahi — burada bile bu yabancılık söz konusu değildir; Rembrandt'ın otoportreleri, onlar arasında kıyaslama yapıp benzeşlik kurmaya yeter— , onun "kendilik"ini oluşturan şey "aynılık"ı değil, fakat kendisini bedeni olan biri olarak imleyebilen birisine ait oluşudur.

Bunun ardından, burada yürütülen tartışma alanında "*ölçüt*" (*critère / criterion*) teriminin kullanımına ilişkin çok büyük kuşkularım var. Ölçüt, doğruluk iddiaları arasındaki bir rekabette doğruyu yanlıştan ayırdetmeye izin veren şeydir. İmdi, sorun tam da "kendilik"in ve "aynılık"ın doğruluk yargısı sınamasına aynı tarzda elverir olup olmadıklarını bilme sorunudur. Aynılık söz konusu olduğunda, ölçüt teriminin son derece dakik bir anlamı vardır: bağıntı olmak bakımından özdeşlikle ilgili bildirimleri doğrulama ve yanlışlama kıstaslarını imler: "... ile aynı" (Locke'un ve Hume'un özdeşliğin bir kıyaslamadan kaynaklandığını öne süren savını hatırlayın; yine Kant'ta da, töz birinci bağıntı kategorisidir). O hâlde aynılıkla ilgili savların doğruluk kıstası meşru bir şekilde ölçüt diye adlandırılabilir. Peki ya kendilik hakkında durum aynı mıdır? Bedenimin kendime ait oluşu bir ölçüt-öğretisine (*critériologie / criteriology*) mi dayanır? Bu, daha ziyade *tanıklık* alanı içine düşmez mi?[21] Bellek —psikolojik ayrıcalık ölçütü olduğu iddia edilen şey— hiç herhangi birşeyin ölçütü olur mu? Bellek de *tanıklık* alanı içine düşmez mi? Tanıklık alanında bir ölçütten söz edilebilir mi? Burada şöyle bir ikircim doğabilir: ölçüt doğrulama ya da yanlışlama kıstasıyla özdeşleştiriliyorsa yanıt hayır olacaktır; tanıklığın, doğrulama ya da yanlışlama

---

[20] Cismanî / bedensel ölçüt ile psikolojik ölçüt arasındaki cepheleşme, İngiliz dilinde hatırı sayılır bir literatür külliyatının oluşmasına yol açmıştır; aşağıdaki denemeler derlemelerinden bir fikir edinilebilir: Amelie Oskenberg Rorty, ed., *The Identities of Persons*, Berkeley: University of California Press, 1976; John Perry, ed., *Personal Identity*, Berkeley: University of California Press, 1975; ve Sidney Shoemaker'ın (*Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca: Cornell University Press, 1963) ve Bernard Williams'ın (*Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973) eserleri.

[21] Tanıklığın epistemolojik statüsü ilk kez burada ön plana çıkmıyor: yukarda üçüncü çalışmanın sonuyla karşılaştırın. Kendilik ile tanıklık arasındaki bağ onuncu çalışmada doğrudan bir şekilde konu edilecektir.

kıstasından başka bir düzene ait bir doğruluk kıstasına elverir olduğu benimsenirse, evet. İmdi, kendilik ve aynılık konularındaki iki problematik arasındaki ayrım sağlam bir şekilde tesis edilmedikçe ve bundan sonra onların üstüste bindirilmelerinden tutun da ayrı ayrı koyuluşlarına kadar uzanan bağıntılar yelpazesinin bütünü gözden geçirilmedikçe, bu tartışmadan hiçbir verim alınamaz. Bu ise, ancak anlatısal özdeşlik üzerine düşünümlerimizin sonunda gerçekleşebilir.

2. Böylelikle kişisel özdeşlik ölçütleriyle ilgili bir tartışmaya girmekten ziyade, psikolojik ölçütün ve cismanî / bedensel ölçütün birbirleri karşısındaki üstünlükleri konusundaki tartışmayı aşarak kişisel özdeşlik iddiasına sıradan bir şekilde iliştirdiğimiz *inanışlara* doğrudan hitabeden büyük bir eserle boy ölçüşmeyi kasden seçtim. Bu müstesna eser Derek Parfit'in *Reasons and Persons*[22] (*Akıllar ve Kişiler*) adlı eseri. Bu eserde benim anlatısal özdeşlik tezimin en zorlu hasmını —sakın ha düşman değil, hiç değil!— tanıdım; o ölçüde ki, bu analizler, aynılık ile kendilik arasındaki herhangi bir ayrımı ve buradan hareketle de aynılık ile kendilik arasındaki —anlatısal olsun başka türlü olsun— herhangi bir dialektiği açıktan açığa dışlayarak, özdeşliğin ancak "aynılık"a işaret edebileceği bir düzlemde ortaya serilirler. Eser, aynı ânda hem belleğin tuttuğu yerle ilgilenmekten çok paradoksal örneklere başvuruyla ilgilenmesi bakımından Locke'unkini hem de *skeptik* sonucu bakımından Hume'unkini hatırlatır. Parfit'in kitabının başından sonuna dek doğruluk sınama kıstası hizmeti gören ünlü *bilmeceli örnekler* (*puzzling cases*), en azından paradoksal örneklerde yanıt belirlenimsiz kaldığı ölçüde özdeşlik sorununun ta kendisinin anlamsız olduğunun gösterilebileceğini gerçekten düşündürtür. Bizim için sorun, Hume gibi, Parfit'in de bulamadığı şeyi aramakta olup olmadığını, yani aynılık çerçevesinde tanımlanan kişisel özdeşlik için sağlam bir statü aramakta olup olmadığını ve aramamakta olduğu "kendi"yi önvarsayıp önvarsaymadığını bilme sorunu olacaktır; özellikle de tezinin ahlâkî içerimlerini eşine ender rastlanan bir düşünce kıvraklığıyla ortaya serip sonunda

[22] Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

şunu yazma noktasına geldiğinde: "*Personal identity is not what matters*" ("Kişisel özdeşlik önemsizdir").[23]

Parfit, özdeşlik ölçütlerini kurcalayıp durmanın altında yatan temel inanışlara saldırır. Didaktik bir sebebden ötürü, kişisel özdeşlikle ilişkili sıradan inanışlarımız üç sav dizisine ayrıştırılabilir; birinci kısımdakiler, özdeşlikten anlamak durumunda olduğumuz şeyle, yani bir kalıcılık çekirdeğinin ayrı başına varoluşuyla ilgilidirler; ikinciler, böyle bir kalıcılığın varoluşuna ilişkin belirlenimli bir yanıtın daima verilebileceği kanâatinde bulunurlar; ve üçüncüler de, koyulan sorunun, kişi ahlâkî özne statüsü iddiasında bulunabilir olduğu için önemli olduğunu bildirirler. Parfit'in stratejisi, birbiriyle yanyana koyulmaktan çok üstüste bindirilmiş bu üç sav dizisini en apaçık olanından en derine gömülü olanına doğru birbiri ardısıra söküp parçalara ayırmaktan ibarettir.

Parfit'in ilk tezi, ortak inanışın onun kendisine has olmayan terimler çerçevesinde, yani tek doğru tez saydığı ve indirgemeci tez diye adlandırdığı hasım tezin terimleri çerçevesinde yeniden formule edilmek durumunda olduğudur. Bunun hasmı olan tez de dolayısıyla indirgemeci-olmayan tez diye adlandırılacaktır. İndirgemeci teze göre, zaman boyunca özdeşlik, ister fizik ister psişik doğadan olsunlar olaylar arasında belli bir zincirlenme (*connectedness*: *enchaînment*) olgusuna kalansız bir şekilde geri götürür. Burada kullanılan iki terimi iyi anlamak zorunludur: "olay"dan anlaşılması gereken şey şudur: kişisel bir hayatı şekillendiren deneyimlerin o kişinin mülkiyeti oldukları açıkça olumlanmaksızın, bu kişinin varolduğu olumlanmaksızın betimlenebilecek herhangi bir olum. İster fizik veya cismanî / bedensel planda olsun isterse zihinsel veya psişik planda olsun herhangi bir bağlantı arayışı, bu tür bir gayri-şahsî betimleme koşulu altında kurcalanabilir.

İndirgemeci tez, dolayısıyla, ilk kez Donald Davidson'ın eylem ile olaylar arasındaki bağıntı konusundaki tezleri vesilesiyle karşılaştı-

---

[23] Parfit, *Reasons and Persons*, *op. cit.*, 255 ve *çeşitli yerlerde*. Fransız diline çeviri yazara ait: "*l'identité personelle n'est pas ce qui importe*". Parfit'in ara sıra şöyle yazdığına da dikkat edilsin: "*Our identity is not what matters*" (245 ve *çeşitli yerlerde*): "Özdeşliğimiz önemsizdir", iyelik (*ownership*) sorununu yeniden ortaya koymayı beceremeyen bir formuldür bu.

ğımız yansız *olay* nosyonunu tartışmanın içine yeniden sokar.[24] Davidson'daki gibi, burada da olay kategorisi ilk(s)el görünür, yani herhangi bir varolanın hâli olması gerekirmiş gibi görünen hâl nosyonuna karşıt olarak, tözsel varolan kategorisinin buyruğuna tâbi değil görünür. Bir kez olay nosyonu psişik olay ve fizik olay da dâhil bu geniş anlamda alındı mı, indirgemeci tez bunun üzerine formule edilebilir: "Bir kişinin varoluşu tam da bir beynin ve bir bedenin varoluşundan ve bir dizi birbiriyle bağıntılı fizik ve zihinsel olayın olup bitmesinden ibarettir."[25]

İndirgemeci tez neyi dışlar? Tamı tamına: "ayrı başına varolan varlıklar olduğumuzu" (*Reasons and Persons*, 210). Yalın psişik veya psikolojik süreklilikle bağıntılı bir şekilde, kişi "fazladan ayrı bir olgu" ("*a separate further fact*": "*fait séparé supplémentaire*") oluşturur. Ayrı, hangi anlamda? Kişinin beyninden ve psişik yaşantısından (*his experiences*: deneyimlerinden) ayrı olması anlamında. Parfit için, sâf *Cartesian ego*'yla özdeşleştirdiği tinsel töz nosyonu hiç kuşkusuz indirgemeci-olmayan tezin uyarlamalarından yalnızca biridir, ama maddeci bir uyarlama tasarlanabilir olsa bile, en bilinenidir; bu uyarlamada, özdeşliğin fizik ve/ya da psişik süreklilikle bağıntılı fazladan bir olgu oluşturduğu fikri özseldir: "Bunu *Fazladan Olgu Görüşü* diye adlandırıyorum" (*ibid.*, 210 —"*I call this the* Further Fact View": "*j'appelle cette conception la* Conception du Fait Supplémentaire").

---

[24] Yukarda üçüncü çalışmanın dördüncü kesimiyle karşılaştırın, s. 97 *vd.*

[25] D. Parfit, *Reasons and Persons*, op. cit., 211. Fransız diline çeviri yazara ait: "*l'existence d'une personne consiste exactement en l'existence d'un cerveau et d'un corps et dans l'occurence d'une série d'événements physiques et mentaux reliés entre eux.*" Parfit'in indirgemeci tezin iki değişkesini de benimsediği doğrudur: ilkine göre, kişi hemen az önce söylenen şeydir; ikincisine göre ise, kişi, seçik bir varolan olarak, ama bu varolanın ayrı bir varoluşu olmaksızın seçik bir varolan olarak alınabilir; bu ikinci değişke, Hume'un kişi ile cumhuriyet veya *Commonwealth* arasında önerdiği analojiye hakkını verir; bu şekilde, Fransa'nın varolduğu, ama Rusitanya'nın varolmadığı, buna karşın Fransa'nın da yurttaşlarından ve topraklarından ayrı olarak kendi başına varolmadığı söylenebilir. Parfit'in kendisinin kişi nosyonu olarak benimsediği işte bu ikinci uyarlamadır. Onun gözünde, bu, indirgemeci tezi ihlâl etmez. Bu ikinci uyarlamada, varoluşu iddia edilmeksizin (*claimed*) kişiden söz edilebilir.

Daha da öteye yürümeden önce, hasım tezin formule edildiği referans sözlüğünü, yani gayri-şahsî tarzda betimlenen olay, olgu vokabulerini kuranın indirgemeci tez olduğunu altını çizerek vurgulamak önemlidir; bu temel vokabulere göre, hasım tez, aynı ânda hem yadsıdığı şeyle (indirgemecilik) hem de fazladan kattığı şeyle (fazladan olgu) tanımlanır. Tezin indirgediği merkezî fenomen, yani birisinin kendi bedenine ve kendi yaşantısına sahib olması fenomeni bana göre bu tarzda savuşturulur. Olayın referans terimi olarak seçimi, "benimkilik / bana aitlik"in (*mienneté* / *mineness*) bu savuşturuluşunu veya daha doğrusu geçiştirilişini dışavurur veya daha doğrusu gerçekleştirir. Ve tam da böyle bir geçiştirmenin ürünü olan olay vokabulerinde kişinin varoluşu fazladan olgu kılığında görünür. İndirgemeci-olmayan denen tez, böylelikle, temel sayma birimine yükseltilmiş indirgemeci tez üzerinde asalaklaştırılır. İmdi, bütün sorun, "benimkilik / bana aitlik"in olgular cetveline, gözlemlenebilir şeyler epistemolojisine ve nihayet olaylar ontolojisine ait olup olmadığını bilme sorunudur. Böylece, iki özdeşlik problematiği, *ipse* [kendi] problematiği ile *idem* [aynı] problematiği arasındaki ayrıma bir kez daha gerisingeri yollanırız. Bu mümkün iki-uçluluğu görmezden geldiği için, Parfit'in, olayın olgusallığı bakımından "benimkilik / bana aitlik" fenomenini sözcüğün tam anlamında fuzulî (*superflu* / *superfluous*) saymaktan başka çıkar yolu yoktur.

Bu gafletten çıkan mantıksal sonuç, indirgemeci-olmayan denen tezin en dikkate değer tasvirinin, *Cartesianism*'in kendisinin de çok büyük bir hızla içerisine özümsendiği tinsel ikicilikte (*le dualisme spiritualiste* / *the spiritual dualism*) bulunduğu yolundaki sahte görünüştür. Benim anladığım anlamda, indirgemeci tezin indirgediği şey, yalnızca, hattâ öncelikle, psişik yaşantının (terimin İngilizlere özgü anlamında *the experiences*: deneyimlerin) "benimkilik / bana aitlik"i değil, fakat daha temelde kendinin-bedeninin, yani kendi bedenimin "benimkilik / bana aitlik"idir. Olayın gayri-şahsîliği herşeyden önce kendinin-bedeninin yansızlaştırılışının işaretidir. Burdan itibaren, indirgemeci-olmayan tez ile indirgemeci tez arasındaki doğrulanabilir ayrım, tinsel töz ile cismanî töz arasındaki ikicilik denen şeyle hiçbir şekilde çakışmaz, fakat benim iyeliğim / bana aitlik (*appartenance mienne* / *my own possesion*) ile gayri-şahsî betimleme arasındaki ikicilikle çakışır. Kendinin-bedeni "benimkilik / bana aitlik"in kurucu bileşenlerinden biri olduğu ölçüde, en kökten

yüzleştirmenin beden konusundaki bu iki perspektivi, benimki / bana ait olarak beden ve bedenler arasında bir beden perspektivlerini huzura çağırtması zorunludur. Bu anlamda, indirgemeci tez, kendinin-bedeninin herhangi bir bedene indirgenmesini belirtir. Birazdan görünüşe çıkıp boy gösterecek düşünce deneylerinin tümünde, bu yansızlaştırma, beden üzerine söylemi beyinde odaklamayı kolaylaştıracaktır. *Beyin*, aslında, bedenin başka birçok parçasından farklıdır ve herhangi bir fenomenolojik statüden ve bu yüzden de benim iyeliğim / bana aitlik özelliğinden soyulması hasebiyle bütünsel deneyim bakımından bedenin bütününden de farklıdır. Hareket (el) ya da algı (göz), coşku (kalb) ya da ifade (ses) organları olmak bakımından azalarımla ilintili bir yaşantım var. Beynimle ilintili böyle bir yaşantımsa hiç yok. Doğrusunu söylemek gerekirse, "beynim" ifadesi en azından dolaysız bir şekilde hiçbir şeyi göstermiyor: mutlak olarak konuşuldukta, kafatasımın içinde *bir beyin* var, fakat onu hiç hissetmiyorum. Bedenimin aynı zamanda bir cisim / beden olması ve beynin bu cisim / beden içinde taşınması bakımından ancak bedenimden dolanan büyük bir sapağa saparak şunu diyebilirim: "beynim". Bu ifadenin sersemletici karakteri, beynin, kendinin-bedeninden belli bir mesafe içinde algılanan nesneler kategorisi altına düşmemesiyle pekiştirilir. Beynin kafamın içindeki yakınlığı, ona, yaşantılanmayan / deneyimlenmeyen içrelik denebilecek acaib bir karakter kazandırır.

Psişik fenomenlere gelince, onlar da buna benzer bir problem ortaya koyarlar: bu bakımdan, psikolojik ölçütü benim iyeliğim / bana aitlik (*appartenance mienne* / *belonging to me*) özelliğinden koparmaya kalkışmak bütün girişimin en kritik ânı sayılabilir. Parfit'in takdirine göre, *Cartesian Cogito* birinci şahıs özelliğinden çok apaçık bir şekilde soyulamaz olsa da, sırf psişik ya da cismanî / bedensel süreklilikle tanımlanan özdeşlik için durum aynı değildir. Dolayısıyla, *mnemik* (*mnémique* / *mnemonic*)* sürekliliği bana, sana, ona gönderimde bulunmaksızın tanımlayabilmek zorunludur.

---

* *mnemik*: kadîm Yunan dilinde "bellek", "hatırlama", "hafıza", "anımsama" vb. anlamlarını haiz *mnēmē* sözcüğünden türetilmiş bir sıfat olan *mnemik* terimi, genel olarak bellekle ilgili süreçleri adlandırmak için kullanılmakla birlikte, aynı zamanda psikoanaliz ve dolayısıyla psikoloji literatüründe zihnin belleği ve belleğin işlevlerini içeren kısmının psişik eşdeğeri anlamında teknik bir terminolojiye de dâhil edilmiştir —*çn.*

Elden gelse de yapılabilseydi, bana aitlik özelliğinin, kısaca "has"ın yükü sahiden sırttan atılırdı. Birinin belleğinin başkasının beyninde tıpatıp bir kopyası yaratılabilseydi bu yapılabilirdi (bu, kesinlikle beyin üzerinde manipulasyonla yapılır, fakat bu tür manipulasyonların ve başka benzer işlemlerin Parfit tarafından kurgulanan hayalî deneyimlerde tuttuğu yeri daha sonra göreceğiz); bellek, o hâlde, beyinsel bir ize eşdeğer sayılabilir. *Mnemik* izlerden veya bellek izlerinden bu anlamda söz ederiz. O hâlde, bu izlerin tıpatıp bir kopyasını imâl etmenin yolunu tıkayan hiçbir şey yoktur. Bu temelde, sıradan düz belleği bir alt sınıf olarak içerecek geniş bir belleğimsi (*quasi-mémoire* / *quasi memory*) kavramı, yani bizim kendimize has geçmiş deneyimlerimizin hatıramsıları (*quasi-souvenirs* / *quasi memories*) kavramı tanımlanabilir (karş. *ibid.*, 220). Fakat kendinin olan, kendine has olan şey, gayri-şahsî olanın tikel bir örneği olabilir mi ki? İşin gerçeği, bunların tümü, aslında yansız olay problematiğine ait olan *mnemik* iz nosyonunu daha kendinin-belleği yerine geçirirken kabul edilir. Girizgâhtaki bu kaydırma, geçmiş deneyim ile şimdiki deneyim arasındaki özgül zincirlenişi nedensel bağımlılık çerçevesinde ele almaya icazet verir.

Bellek örneği, psişik süreklilik düzenindeki en çarpıcı örnektir yalnızca. Asıl dava konusu olan, düşünen birine düşünce yüklenmesidir. "Bu ... düşüncesi" (veya: "düşünce akıp gidiyor") herhangi bir semantik kayba uğramaksızın "düşünüyorum"a ikame edilebilir mi? Strawson'ın vokabulerine dönecek olursak, kendine-yüklemenin ve başkasına-yüklemenin gayri-şahsî betimleme terimlerine çevirisi pek de yapılamaz gibi görünür.

Parfit'in saldırdığı ikinci inanış, özdeşlik sorununun daima belirlenebilir olduğu, bu itibarla da belirlenimsizliğin görünürdeki tüm örneklerinin evet ya da hayır yanıtlarıyla kestirilip atılabileceğidir. Hakikatte, bu inanış öncekinin altında yatmaktadır: olağandışı örnekleri belirlenebilir olarak aldığımız içindir ki sabit bir özdeşlik formulü ararız. Bu bakımdan, bilim kurgunun yardımıyla, özdeşlik sorununun karara bağlanamazlığına tanıklık eden *bilmeceli örnekler*in (*puzzling cases*) icadı öyle belirleyici bir stratejik işlev görür ki, Parfit, eserinin kişisel özdeşliğe tahsis edilmiş üçüncü kısmını icad ettiği bu *bilmeceli örnekler*in (*puzzling cases*) en belâlısının sunumuyla açar. Bu şekilde ta en baştan itibaren, yanıtta bu tür bir belirlenmemişlik hâli uyandıracak bir sorunun bönlüğü iğnelenir. Bu-

nunla birlikte ben indirgemeci tezi serimleyerek başlamayı yeğledim, çünkü esasta *bilmeceli örnekler*in (*puzzling cases*) kuruluşunu ve seçilişini bu tez yönetir.

Bir anlamda, özdeşlik sorunu paradoksal örneklere karşı daima ilgi uyandırmıştır. Ruhların göçü, ölümsüzlük ve etin / bedenin dirilişi hakkındaki dinsel ve theolojik inanışlar en spekulativ zihinlerin ilgisini çekmekten geri durmamıştır (Korinthos'lulara birinci Mektub'da [15: 33 *vd.*] Saint Paulus'un Korinthos'lulara verdiği yanıtta bu yönde bir tanıklık buluruz). Kesinlikle inanışı temelden çökertmek maksadıyla değil, fakat kişisel özdeşlik ile bellek arasındaki eşitleme konusunda kendi tezini paradoks sınamasından geçirmek maksadıyla Locke'un belâlı bir hayalî örnek durumu ne tarzda kullandığını yukarda gördük. Locke'un paradoksunu *bilmeceli örneğe* (*puzzling case*) dönüştürenler onun ardıllarıydı. Kişisel özdeşlik literatürü bu türden icadlarla doludur: beyin nakletme, ikiye bölme, beyin loblarını ikizleme vb., Fransız dili konuşan kamuâleme çok tanıdık gelen örnekler olarak kişilik yarılmasıyla ilgili klinik gözlemlerden elde edilen örnek vakalardan hiç söz etmiyorum bile. Anlatısal bir kişisel özdeşlik kavrayışı çerçevesinde, Parfit'in *bilmeceli örnekler*inin (*puzzling cases*) eşdeğerine hatırı sayılır bir yer vermeye biz de sürükleneceğiz. *Bilmeceli örnekler*in (*puzzling cases*) bu iki türü arasındaki yüzleştirme, tam da kendi tezimiz lehine savununun sağlam noktalarından biri olacaktır. Şu ân için aşağıdaki gözlemle yetinelim: düşünümü felç edebilecek örnekler için hayalgücüne başvurudaki bu tutsak edici süreklilik, özdeşlik sorununun açmazlar arasında ayrıcalıklı bir yer tuttuğunu anlamamızı olanaklı kılar. Belki de, sorunun boş bir sorun olduğu değil, fakat yanıtsız bir sorun olarak kalabileceği sonucuna varmak zorunludur: bu tekil stratejinin bahis konusu tam da budur.

Parfit'in *bilmeceli örnekler* (*puzzling cases*) seçiminin az önce tartışılan indirgemeci hipotezin yönetiminde olduğunu güçlü bir şekilde altını çizerek vurgulamak önemlidir. Sözgelimi, *Reasons and Persons*'ın (*Akıllar ve Kişiler*) üçüncü bölümünü görkemli bir dramatik üslûbla açan kurgusal ışınlama (*teletransportation*) deneyimine bakalım. Yazar bununla ilgili iki uyarlama önerir: iki örnekte de beynimin tıpatıp bir kopyası çıkartılır; bu kopya radyo vericisiyle başka bir gezegendeki alıcı istasyonuna nakledilir, orada kopyalayıcı bir makine bu nakledilen bilgi temelinde benim kendimin tıpatıp bir

kopyasını yeniden oluşturur, kopya tıpkı şey durumlarının ve olayların teşekkülüne ve zincirlenişine göre tam tamına benzer anlamında özdeştir (*identique / identical*). Birinci örnekte, beynim ve bedenim uzaydaki yolculuğum sırasında parçalanıp yok olur. Soru şudur: tıpatıp kopyamda *yaşamaya devam* mı ediyorum yoksa öldüm mü? Bu örnek durum karara bağlanamaz: sayısal özdeşlik bakımından, tıpatıp kopyam benden başkasıdır; niteliksel özdeşlik bakımından, benden ayırdedilemez, bu yüzden de ikame-edilebilirdir (*substituable*). İkinci örnekte, beynim ve bedenim parçalanıp yok olmaz, fakat kalbim hasar görür; Mars'ta tıpatıp kopyamla karşılaşırım, onunla aynı yerde birarada varolurum; o, benim ondan önce öleceğimi bilir ve benim yerimi tutacağına söz vererek beni teselli etmeye girişir; gelecekten daha ne bekleyebilirim? Ölecek miyim, yoksa tıpatıp kopyamda yaşamaya devam mı edeceğim?

Bu *bilmeceli örneğin* (*puzzling case*) ve herbiri öbüründen daha dahiyane başka birçoğunun kuruluşuna önderlik eden önvarsayım nedir? Herşeyden önce, bunlar, teknolojik olarak gerçekleştirilebilir olmayabilseler de, *tasarlanabilir* kalan hayalî örneklerdir. Onların mantıksal olarak da fizik olarak da imkânsız olmamaları yeterlidir; sorun, bu örneklerin, insanın bu dünyanın toprağında köklenmesiyle ilgili başka düzenden bir kısıtlamayı ihlâl edip etmedikleri olacaktır. Daha sonra bilim-kurgu örneklerini anlatı düzeninden edebî kurmacalarla kıyaslarken buna geri döneceğiz. Buna ek olarak, bunlar, kişinin eşdeğeri olarak alınan *beyin* üzerine uygulanan yüksek teknolojik manipulasyonlardır. İşte bu noktada, indirgemeci tez denetimi elinde bulundurur; bir olay ontolojisinde ve özdeşlik taşıyıcı zincirlenişlere ilişkin bir gayri-şahsî betimleme epistemolojisinde, ayrı ve seçik varoluşu açıkça iddia edilmeksizin kişinin söz konusu edildiği olumların ayrıcalıklı yeri beyindir. Parfit'in kurgularının, daha sonra sözünü edeceğimiz edebî kurmacalardan farklı olarak, kendilik sorununun ilkece elendiği manipule edilebilir olanın kütüğüne kayıtlı varolanlara dayandığı açıktır.

Parfit'in kendi kurduğu bilmeceli örneklerin karara bağlanamazlığından çıkardığı sonuç, sorunun bizzat kendisinin bomboş olduğudur. Özdeşliğin aynılık demek olduğuna hükmedilirse, bu sonuca direnilemez; gerçekten de, en yıldırıcı örneklerde, zihinde canlandırılan şu üç çözümden hiçbiri makul değildir:

a) benimle *aynı* olan hiçbir kişi var değildir;

b) deney temelinde iki bireyden biriyle *aynı*yım;

c) her iki bireyle *aynı*yım.

Paradoks tam da bir aynılık paradoksudur: onun, "Hayatta kalacak mıyım?" sorusunu ve "Benimle *aynı* kişi olacak bir kişi olacak mı?" sorusunu eşdeğer sayması zorunluydu. Bu önceden belirlenmiş çerçevede, paradoksu çözmek soruyu çözündürüp ortadan kaldırmak, kısaca boş saymaktır. Sözün doğrusu, burada bir nüans koyup şunu söylemek zorunludur: bu durumda, sorun belirlenimsizdir. Parfit'in bir tür tartışılabilir genelleme (*extrapolation*) yoluyla *bilmeceli örnekler*e (*puzzling cases*) böylesine baskın bir rolü uygun görmesinin nedeni şudur: bunlar, günlük hayatta birbirinden kopartılamaz saydığımız ve hattâ birbirleriyle bağlarının bile olumsal olmadığını düşündüğümüz bileşenleri birbirinden kopartır, yani gerektiğinde gayri-şahsî bir betimlemeden çıkartılabilecek psikolojik (ve olasılıkla cismanî / bedensel) bağlantı ile kendisini onların sahibi olarak imleyebilir birisine —özellikle anıların— aitliği duygusu arasındaki kaplaşımı söküp ayırır. İnsanlık durumunun en temel özelliklerinin önsayılan olumsallığı sorununu bakım tezgâhında yeniden elden geçirmek bilim-kurgu ile edebî kurmaca arasında daha sonra yapılacak kıyaslamanın işlevlerinden biri olacaktır. Bu özellikler arasında en az biri var ki, hayalî ışınlama deneyimleriyle içinden çıkılamaz görünür, o da şu: yolculuğun değil, ama ışınlanan yolcunun *zamansallığı*. Yalnızca tıpatıp kopyanın ikizlenen beyne tamuygunluğu gözönünde bulundurulduğu sürece, dikkate alınan tek şey, genetik kodun özdeşliğiyle kıyaslanabilir olan ve deneyim boyunca muhafaza edilen yapısal özdeşliktir.[26] Işınlanan biri olarak bana bakıldığında ise, bana aralıksız birşeyler olur, başıma durmadan birşeyler gelir: korkarım, inanırım, kuşkulanırım, ölecek mi yaşayacak mı olduğumu merak ederim, kısaca kendimle ilgili kaygılanırım.

---

[26] Hayalî örneğin tam da kuruluşuna yine şöyle bir itiraz getirilebilir: beynimin tıpatıp kopyası tam bir kopya olsaydı, geçmiş tarihimin izlerine ek olarak, gelişigüzel rastlantılardan örülü gelecek tarihimin damgasını da taşıması gerekirdi; imdi, bu durum, tasarlanabilir-olanın kurallarını fazlasıyla ihlâl eder görünür: benim kendimin ve tıpatıp kopyamın ayrıldığı ândan itibaren, *tarihlerimiz* de birbirinden farklılaşır ve birbirine ikame edilemez hâle gelir.

Bu bakımdan, tartışmayı *bellek* problemlerinden *hayatta kalma*[27] problemlerine doğru kaydırmak, gayri-şahsî betiminin verilmesi oldukça güç görünen bir tarihsellik boyutunun sahneye çıkışına işaret eder.

Parfit'in ateşli bir eleştiriye uğrattığı üçüncü inanış, özdeşlik sorununa verdiğimiz *önem* yargısıyla ilgilidir. Onun şu ünlü deyişini zaten aktardık: "*Identity is not what matters*" ("Özdeşlik önemsizdir"). Burada saldırılan inanış ile önceki inanış arasındaki bağ şudur: karar verilemezliğin bize kabul edilemez görünmesinin nedeni, bizi sıkıntıya sokmasıdır; hayatta kalmanın bahis konusu olduğu alışılmadık örnek durumların tümünde bu açıktır: bana ne olacak? diye sorarım. İmdi, sıkıntıya düşmemizin nedeni, özdeşlik yargısını önemli görmemizdir. Bu önem yargısından vazgeçersek, sıkıntımız sona erer. *Bilmeceli örnekler*in (*puzzling cases*) açtığı seçim yolları önümüze koyulduğunda, söz konusu örnek hakkında bilinmesi mümkün herşeyi bildiğimiz sonucuna varıp sorgulamayı orada kesmeye hazır oluruz: "bunu bilince, herşeyi biliriz"* (*ibid.* 261).

Önem yargısına bu saldırı, aslında Parfit'in eserinin tamamında merkezî bir stratejik pozisyon işgal eder. Kitabın üçüncü bölümünde tartışılan özdeşlik probleminin önceki iki bölümde koyulan moral bir problemi, yani İngiliz dilli dünyada hâkim olan faydacı ahlâkın koyduğu ethik seçimin *akılsallığı* problemini çözme yönelimi taşıdığını söylemeyi aslında ihmâl ettim. Parfit, bu ahlâkın "öz-çıkar theorisi" (*self-interest theory*: *théorie de l'intérêt propre*) adını verdiği en egoist uyarlamasına saldırır.[28] Burada bahis konusu olan, tam da

---

[27] Kişisel özdeşliğin kökten başkalaşımı deneyimine uğradıktan sonra gelecekte varlığını sürdürme anlamında hayatta kalma problemi konusunda, karş. J. Perry (ed.), *Personal Identity*, *op. cit.*, sec. 5, "Personal Identity and Survival" (Bernard Williams'ın ve Derek Parfit'in makaleleri), 179-223; A. O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, *op. cit.*, David Lewis, "Survival and Identity", 18-40 ve Georges Rey, "Survival", 41-66.

* İngilizce çeviride bunun yerine şu cümle aktarılıyor: "Kişisel özdeşlikle ilgili bir soruya verecek hiçbir yanıtımız olmadığında bile, olup bitenler konusunda herşeyi bilebiliriz": "*Even when we have no answer to a question about personal identity, we can know everything about what happens*" (266) —*çn.*

[28] Parfit bu theoriyi şu çerçevede özetler: "*S* [yani öz-çıkar theorisi] herbir kişiye şu hedefi verir: kendisi için en iyi olacak ve o kişinin hayatının o kişi

ethik boyutu içinde "kendi"dir. Parfit'in tezi şudur: öncelikle kişilerin ne tür varolanlar oldukları sorusu konusunda bir pozisyon alınmadıkça (eserin başlığı *Reasons and Persons* [*Akıllar ve Kişiler*] buradan gelir), *egoism* [bencilik] ile *altruism* [özgecilik / digerkâmlık] arasındaki tartışma ortaya serildiği düzlemde belli bir sonuca vardırılamaz. Ethik seçimler için geçerli sebebler, *kişilerin* ontolojik statüsüne ilişkin yanlış inanışların çözülüp dağılması yoluyla işler. Böylece eserin üçüncü bölümünün sonunda birinci bölümde koyulan soruya geri döneriz. Buna karşılık, baştaki ethik soruların bütün yükü dönüp dolaşıp özdeşlik sorununun üstüne biner. Özdeşlik sorunu has bir şekilde aksiolojik bir bahis konusu hâline gelir; önem yargısı, değer-biçmeler hiyerarşisinde belli bir yer tutan bir yargıdır. Fakat hangi özdeşlikten —terimin hangi anlamında özdeşlikten— vazgeçilmesi isteniyor? Hume'un zaten bulunamaz saydığı ve pek ilgiye değmez gördüğü aynılıktan mı? Yoksa bana göre indirgemeci-olmayan tezin çekirdeğini oluşturan benimkilikten / bana aitlikten mi? Hakikatte, bütün bunlar, Parfit'in, kendilik ile aynılık ayrımsızlığı kılıfı altında, ikincisi aracılığıyla ilkini hedeflediğini düşündürtüyor. İlginç olan bu: zira Parfit'in moral tezinin îmâ ettiği Budism türü, tam da aynılık ile benimkilik / bana aitlik (*mienneté* / *mineness*) arasında herhangi bir fark gözetmemekten ibarettir. Bunu yapmakla, Parfit, banyo suyuyla beraber bebeği de boşaltma riskine girmiyor mu? Zira, kişisel özdeşlik konusundaki hayalî uyarlamaların "kendilik"in kendisinin bir krizine götürdüğünü kabul etmeye hazır olduğum hâlde —ki daha sonra irdeleyeceğimiz anlatısal düzenden alışılmadık örnek durumlar bunu tekrar tekrar doğrulayacak—, yanıtsız kaldığı uç örneklerde "*kim?*" sorusunun nasıl olup da gözden kaybolup gidebileceğine hiç akıl sır erdiremiyorum. Zira eninde sonunda, o şeyin *kimin için* önemli olduğu ya da olmadığı sorulamıyorsa, önemli olanın *ne olduğu* nasıl olur da sorulabilir? Neyin önemli olduğunu ya da olmadığını sorma, tam da "kendilik"i

---

için mümkün olduğunca iyi gitmesini sağlayacak sonuçlar" (*Reasons and Persons, op. cit.*, 3) ["S *gives to each Person this aim: the outcomes that would be best for himself, and that would make his life go, for him, as well as possible*"; Fransız diline çeviri yazara ait: "*A chaque personne [la théorie]* S *donne pour but les aboutissements qui seraient les meilleurs pour lui et qui assureraient à sa vie le Cours le meilleur possible pour lui*"].

kurar görünen "kendine-özen"e (*souci de soi* / *self-concern*) dayanmıyor mu? Ve eleştiri kalburundan geçirilmiş inanışların üçüncü düzleminden ikincisine, oradan da birinci düzlemine geri dönüldüğünde, inanış ögesi içinde, *bizim* olduğumuz şeye ilişkin inanış ögesi içinde hareket etmeyi sürdürmüyor muyuz? Kendisinden yola çıktığımız indirgemeci tezin bildiriminde bile karşılaştığımız şahıs zamirlerinin direngenliği argumantasyon retoriğinden çok daha fazlasını açığa vurur: bu direngenlik, "*kim?*" sorusunun, gayri-şahsî bir betimlemedeki elenişine karşı gösterdiği direncin işaretidir.[29]

Son tahlilde yapılacak şey, "kendilerimiz ve fiilî hayatlarımız hakkında" oluşturduğumuz kavrayışı değiştirmektir (*ibid.*, 217). Sorun "bizim hayata bakış tarzımız [*our view*]"dır.

Burada, benimkilik / bana aitlik özelliğinin ve içerim gereği tam da kendilik sorununun indirgenemezliği lehine yaptığım savunuya şöyle bir itiraz getirilecektir: Parfit'in yarı-Budismi tam da kendilik savını hiç ellemeden olduğu gibi bırakmıyor ki. Parfit'in talebettiği şey, biz kendimiz kendimize daha az özenmemiz, başka şeylerin yanısıra yaşlanmamıza ve ölümümüze daha az özen göstermemiz; "bu tür deneyimlerin aynı hayatlardan mı farklı hayatlardan mı doğduğu" (*ibid.*, 341) sorusuna daha az önem vermemizdir: buradan hareketle de, "kişiden, deneyimlerin öznesinden" çok "deneyimlerin" kendileriyle ilgilenmemiz (*ibid.*); hayatımızın farklı dönemlerindeki kendilerimiz ile bizimkilere benzer deneyimleri olan başkaları arasındaki farklılıkları daha az gözetmemiz; herbir hayatın birliğine daha az önem vererek hayatlar arasındaki sınırları mümkün olduğunca görmezden gelmemiz; tam da hayatımızın birliğini bir bağımsızlık iddiasından çok bir sanat eseri hâline getirmemizdir... Moralist Parfit, bizi, bir hayatın zincirlenişinin gayri-şahsî gözleminin ötesine, tam da kendilik sorununun nötralizasyonuna davet etmiyor mu?

---

[29] Parfit'in kitabında, "beyinlerimiz"den, "düşüncelerimiz ve eylemlerimiz"den, "özdeşliğimiz"den bahsedilen s. 216-217'de ulaşılan geçici sonuçları burada tam olarak alıntılamak gerekirdi. Şahıs zamirlerinden ve sıfatlarından başka işaret terimi formlarının ikamesi de ("bu kişinin beyni", "bu deneyimler"), işaret terimlerinin kuruluşu gözönünde bulundurulduğunda, burada hiçbir şeyi değiştirmez. Bu bakımdan, en şaşırtıcı ifade tezin bütününü özetleyen ifadedir: "Benim tezim, kendi hayatlarımızı gayri-şahsî bir tarzda betimleyebileceğimiz[dir]" (*ibid.*, 217).

Parfit (ne de olsa Dağdaki Vaaz'da İsâ'nın da vaaz ettiği) *özensizliği* (*insouciance* / *carefreeness*) *özene* (*souci* / *care*) karşıt kılmıyor mu? İtirazı çok iyi anlıyorum. Fakat bu itirazın, "kendilik"in "aynılık"a indirgenmesine karşı savunusuyla bütünleştirilebileceğini düşünüyorum. Parfit'in moral düşünümünün kışkırttığı şey, nihayetinde, kendilik *içindeki* bir kriz. Bu kriz, tam da deneyimlerimin benim kendime aitliği nosyonunun belirsiz-anlamlı olmasından ibaret: sahiblik var sahiblik var [yani farklı farklı iyelik tipleri var: sahib olduğum şey ve olduğum kimse]. Parfit'in hedefinde, tam da eserinin karşı durduğu öz-çıkar tezini besleyen bencilik (*égotisme* / *egotism*) bulunmakta. Fakat "kendi"yi sahiblikten azletme ânı hâlis kendilik için özsel değil mi? Ve kendini açık, hazır kılmak için belli bir tarzda kendine ait olmak zorunlu değil mi? Şu soruyu daha önce zaten sorduk: kendi özdeşliği sorununun kendisi için önemli olmaktan kesildiği birisi kalmayaydı, önemli olanın ne olduğu sorusu sorulabilir miydi? Şimdi şunu da ekleyelim: benim özdeşliğim her bakımdan bütün önemini yitirecek olaydı, başkalarınınki de önemsiz hâle gelmez miydi?[30]

Özdeşliğin anlatısal bir yorumu lehine savunumuzun sonunda bu aynı sorularla karşılaşacağız; bu yorumda da, özdeşlik savını kendine özgü soru statüsüne —çoğu kez de yanıtsız soru statüsüne— geri götüren tuhaf örnek durumlar var: Hakikatte ben kimim? Parfit'in sorularıyla yüzleşmeye çağrılan anlatı theorisinin, sırası geldiğinde, ethik theoriyle ortak sınırını açıklamaya davet edileceği nokta işte burasıdır.

---

[30] Parfit'in tezleri ile Budism arasındaki akrabalık konusunda bkz. D. Parfit, *Reasons and Persons*, *op. cit.*, 280; Matthew Kapstein, "Collins. Parfit, and the Problem of Personal Identity in Two Philosophical Traditions –A Review of Selfless Persons", *Feature Book Review* (ayrıbasım).

ALTINCI ÇALIŞMA

"KENDİ" VE ANLATISAL ÖZDEŞLİK

Şimdiki çalışma öncekiyle yakından bağlantılıdır. Gelgelelim tonu farklıdır. Buraya dek, anlatısal özdeşlik polemik bir tarzda ve bütününde, kurucu olmaktan çok savunucu bir yolda işlendi. Yerine getirilmeyi bekleyen iki positiv görev var.

İlk görev, anlatısal özdeşlik nosyonunda örtük bir şekilde içerilen *aynılık ve kendilik dialektiğini* daha yüksek düzeyine taşımak.

İkincisi, anlatı theorisinin eylem theorisi ile moral theori arasında kurabileceği dolayımları araştırarak, anlatılan "kendi"ye dair bu soruşturmayı tamamına erdirmek. Bu ikinci görevin kendisinin iki yamacı var. Üçlümüze —*betimleme, anlatma, değerlendirme*— geri dönecek olursak, ilkin, betimlenen eylem anlatılan eyleme denk düşecekse, anlatı işlevinin *pratik alanda* hangi *genişlemeye* önayak olduğunu soracağız. Bundan sonra, ethik bakımdan asla yansız olmayan anlatının ilk *moral yargı laboratuarı* olduğunu hangi tarzda açık kıldığını inceleyeceğiz. Eylemin ve "kendi"nin karşılıklı inşası, anlatı theorisinin pratik ve ethik olmak üzere bu iki yamacı üzerinde takib edilecektir.

1. ANLATISAL ÖZDEŞLİK VE KENDİLİK – AYNILIK DİALEKTİĞİ

Anlatısal özdeşliğin sahici doğası, bana göre, ancak kendilik ve aynılık dialektiği içinde kendisini açar. Bu anlamda, bu dialektik, anlatı theorisinin "kendi"nin inşasına esaslı katkısını temsil eder.

Arguman şu sırayı gözeterek ilerleyecek:

1. İlkin, *Temps et Récit*'nin (*Zaman ve Anlatı*) [*Time and Narrative*] analizlerinin devamı niteliğinde, öykülemenin (*mise en intrigue / emplotment*) kurduğu özgül olay-örgüsü modelinin, zaman içinde kalıcılığı ve onun özdeşlik-aynılık rejimindeki karşıtı olarak görünen şeyi, yani çeşitliliği, değişkenliği, süreksizliği ve istikrarsızlığı birbiriyle bütünleştirmeye nasıl olanak tanıdığını göstererek başlayacağız.

2. Bundan sonra, eylemden anlatının şahsiyetlerine taşınan öykümeleme nosyonunun çok açık bir şekilde aynılık ve kendilik dialektiği olan bir şahsiyet dialektiğini nasıl doğurduğunu göstereceğiz; bu kez, analitik felsefenin bilmeceli örnekler (*puzzling cases*) stratejisine geri dönerek, iki özdeşlik kipi arasındaki kopuşun sınır örneklerine — Parfit'in karara bağlanamaz örnekleriyle boy ölçüşecek değerdeki sınır örneklere— kendilik ve aynılık dialektiğinin açtığı tahayyülî çeşitlemeler uzamı içerisinde yer açacağız; bu şekilde, kişisel özdeşliğin bariz problematik karakteri karşısında edebî kurmacanın ve bilim-kurgunun herbiri kendine özgü kaynaklarını yüzyüze getirmek için kaçırılmaz bir fırsat doğacak.

1. Dilthey, *Zusammenhang des Lebens*, hayatın bağlaşıklığı (*connexion de la vie / the connectedness of life*) kavramını oluştururken, onu kendiliğinden bir hayat hikâyesi / tarihi (*historie d'une vie / a life history*) kavramının eşdeğeri olarak düşündü. Kişisel özdeşlik konusundaki anlatı theorisi, bağlaşıklığın hikâyevî / tarihsel (*historique / historical*) anlamınının bu ön-anlanışını daha yüksek bir kavramsallık düzleminde açmaya girişecektir. Anlatısal çerçevede anlaşıldığında, özdeşlik, dil alışkanlığı gereği *şahsiyet* (*personnage / character*) özdeşliği diye adlandırılabilir. Bu özdeşlik, daha sonra, "aynı" ve "kendi" dialektiği alanına geri iade edilecektir. Fakat bundan önce, şahsiyet özdeşliğinin olay-örgüsü özdeşliğiyle bağlantılı olarak nasıl kurulduğunu göstereceğiz. *Temps et Récit*'de (*Zaman ve Anlatı*) [*Time and Narrative*] sadece işaret edilen, bir özdeşlikten bir diğer özdeşliğin bu türeyişi burada açıklanacaktır.

Önce, *Temps et Récit*'de (*Zaman ve Anlatı*) [*Time and Narrative*] öyküleme planında özdeşlikten ne kasdedildiğini hatırlatalım. Bu özdeşlik, dinamik çerçevede, bir ahenk gerektirimi ile öykünün sonuna dek bu özdeşliği tehdid eden ahenksizliklerin kabulü arasındaki rekabetle karakterize edilir. Ahenk terimiyle, Aristoteles'in "olayların örgülenişi" diye adlandırdığı şeye hükmeden düzen ilkesini kasdediyorum. Ahenksizlik terimiyle, olay-örgüsüne bir başlangıç durumundan bir sonuç durumuna dek düzenli bir dönüşüm kazandıran baht dönüşlerini kasdediyorum. Ahenk ile ahenksizlik arasındaki dolayımı gerçekleştiren bu kompozisyon sanatı için "*şekillendirme*" (*configuration*) terimini kullanıyorum. Bu anlatısal şekillendirme kavramını Aristoteles'in ayrıcalıklı örneğinin —Yunan tragedyasının ve daha aşağı bir seviyede epik şiirin— ötesine genişletmek için, her anlatısal kompozisyonun karakteristiği olan ahenksiz ahengi heterojen-olanın sentezi nosyonuyla tanımlamayı öneriyorum. Olay-örgüsünün gerçekleştirdiği türlü çeşitli dolayımların hesabını bununla vermeye çalışıyorum: olaylar çokçeşitliliği ile anlatılan öykünün zamansal birliği arasındaki dolayım; eylemin birbirinden ayrı bileşenleri, yani niyetler, nedenler, tesadüfler ile öykünün zincirlenişi arasındaki dolayım; son olarak da, sâf ardarda geliş ile zamansal formun birliği arasındaki dolayım —bu dolayımlar, sınır noktasında, kronolojiyi, büsbütün yok etme noktasına varıncaya dek kesintiye uğratabilirler. Bu çok-katmanlı dialektikler, anlatının episodik dağılımı ile bizzat *poièsis*'in kendisi olan şekillendirici edimin ortaya sürdüğü birleştirme gücü arasında Aristoteles'e göre tragedya modelinde zaten mevcud bulunan karşıtlığı açık kılmaktan öte bir iş görmezler.

Gayri-şahsî bir betimlemenin iddia ettiği türden bağlaşıklığı böyle anlaşılan anlatısal şekillendirmeyle kıyaslamak zorunludur. Bağlaşıklığın anlatısal modelini öteki her modelinden ayıran özsel fark, "kendi" analizinin denektaşı olarak birçok kere dönüp dönüp baktığımız *olay*'ın statüsünde yatar.[1] Nedensel tipten bir modelde olay ve

---

[1] Üçüncü çalışmada Davidson'la ilgili ve beşinci çalışmada Parfit'le ilgili tartışmayla karşılaştırın. Bu theorilerin elde ettiği kazanıma, yani olup bitmek bakımından olayın en azından tözünkine eşit bir ontolojik statüye sahib olmasına dil uzatmıyorum; olayın gayri-şahsî bir betimlemenin nesnesi olabilmesine de birşey demiyorum. Şunu söylüyorum: bir anlatının bir karak-

olup bitme birbirinden ayırdedilemez kaldığı hâlde, anlatısal olay tam da şekillendirme işlemiyle bağıntısı sayesinde tanımlanır; o, bizzat olay-örgüsünün karakteristiği olan ahenksiz ahengin istikrarsız yapısından pay alır; bu tür olay, birdenbire patlayıvermesi bakımından bir ahenksizlik kaynağı ve öyküyü ilerletmesi bakımından bir ahenk kaynağıdır.[2] Öykülemenin paradoksu, başka türlü olmuş olabilecek ya da hiç olmuş olmayabilecek şey anlamında olumsallık etkisini, şekillendirici edimin uyguladığı zorunluluk ya da olasılık etkisiyle bir şekilde bütünleştirerek tersine çevirmesidir.[3] Olumsallık etkisinin tersine çevrilerek bir zorunluluk etkisine döndürülüşü tam da olayın canalıcı noktasında üretilir: yalın bir olup bitme olmak bakımından, olay, daha önceki olaylar akışınca yaratılan beklentilere yanıt vermemeye mahkûmdur; basitçe, beklenmediktir, şaşırtıcıdır; uç noktasına taşınmış zamansal bütünlükten ileri gelen bir tür geriye-devinim zorunluluğu tarafından bir kez biçim-değişikliğine uğratıldı mı, öykünün olanlar olduktan sonra anlaşılan bütünleyici parçası hâline gelir. İmdi, bu zorunluluk, anlam etkisi kendi sıfatıyla şekillendirici edimden ileri gelen anlatısal bir zorunluluktur; bu anlatısal zorunluluk, fizik zorunluluğun öbür yüzü olan fizik olumsallığı anlatısal zorunlulukta içerilen anlatısal olumsallığa dönüştürür.

---

teri bir olay-örgüsüne kenetleyen hareketi içerisine girmekle, olay, gayrişahsî yansızlığını yitirir. Aynı darbede, olaya verilen anlatısal statü, faili eylemin betiminde hesaba katmayı imkânsızlaştırmasa da güçleştirecek bir olay nosyonu türetimini önler.

[2] Burada Walter Benjamin'e göre *Ursprung*'dan [kök, menşe] birşeyler görüyorum: *Entstehung*'da [tomurcuklanma] ve daha da düşük seviyeden *Entwicklung*'da [filizlenme] işitilen sıradan tınıya indirgenemeyecek bir oluverme, bir patlayıverme. İmdi, anlatısal olayın oluverişi bir bütünle eşgüdümlü kılınamasa da, kesinti, durak etkisi içinde tükenip kalmaz; "esirgenme"yi talebeden gelişme potansiyellerini taşır. *Ursprung*'un [kök, menşe] bu *Rettung*'u [esirgeyiş] —Benjamin'de merkezî bir temadır bu—, bana göre, işler hâlde bulunan olay-örgüsüdür. Olay-örgüsü, anlamsızlığa "düşüş"ün kökenine "azadlığını öder." Karş. Jeanne-Marie Gagnebin, "Histoire, mémorie et oubli chez Walter Benjamin" (yayımlanmamış metin).

[3] Aristoteles'in tragedyanın ya da epik'in *mūthos*'uyla ilişkilendirdiği zorunluluk ya da olasılık konusunda, *Temps et Récit*'de (t. I, *op. cit.*, 69-70) zikredilen Aristoteles metinlerine bakın [*Time and Narrative* 1: 40-41].

Öyküleme nosyonuyla ilgili bu basit hatırlatmadan, onun mantıksal sonucu olan şahsiyet dialektiğine ilişkin herhangi bir anlayışın öncesinde şu çıkmaktadır ki, anlatı işlemi, tam da Locke'un karşıtlar olarak aldığı kategorileri —özdeşlik ve farklılık— uzlaştıran bütünüyle orijinal bir dinamik özdeşlik kavramı geliştirir.

Anlatısal bir kişisel özdeşlik kavrayışı yönündeki belirleyici adım, eylemden şahsiyete geçildiğinde atılır. Şahsiyet, anlatıdaki eylemi gerçekleştiren *kimse*dir. Dolayısıyla, şahsiyet kategorisi de bir anlatı kategorisidir ve onun anlatıdaki rolü bizzat olay-örgüsünün kendisiyle aynı anlatı zekâsından doğar. O hâlde, sorun, anlatısal şahsiyet kategorisinin kişisel özdeşlik tartışmasına ne kattığını bilme sorunudur. Burada desteklenen tez, şahsiyet özdeşliğinin, ilkin anlatılan eyleme uygulanan öyküleme işleminin özdeşliğine aktarılmak suretiyle kavranır olduğu olacaktır; şahsiyet, diyoruz, bizzat öykülenenin kendisidir.

Anlatı theorisinin eylem ile şahsiyet arasındaki *karşılıklı-bağlaşıklığı* ne şekilde hesaba kattığını kısaca hatırlatalım.

Anlatılan öykü ile şahsiyet arasındaki karşılıklı-bağlaşıklık, Aristoteles tarafından *Poetika*'da yalın bir şekilde koyutlanır. Bu karşılıklı-bağlaşıklık neredeyse tâbiiyyet formu alacak kadar sıkı görünür. Fiilen, öyküleme işlemince verilen birlik, iç eklemleniş ve tamlık karakterlerine sahib anlatılan öykü içerisindedir ki, şahsiyet öykünün başından sonuna dek bizzat öykünün kendisinin özdeşliğiyle karşılıklı-bağlaşık bir özdeşliği muhafaza eder.[4]

---

[4] *Temps et Récit I*'de (64) öykülemenin (*mūthos*) şahsiyet karşısındaki bu önceliğine değindim (*Time and Narrative 1* (37). Aristoteles'e göre tragedyanın altı "kısmı" sıralamasında olay-örgüsü karakterlerden ve düşünceden (*dianoia*) önce en başta gelir; olay-örgüsüyle birlikte bunların hepsi birden, eylemin taklidinin "ne"sini oluştururlar. Aristoteles bu tâbiiyyeti şunu bildirecek kadar zorlar: "Tragedya, insanların değil, fakat eylemin ve hayatın taklididir *[mimésis]* (mutluluk da mutsuzluk da eylemde bulunur) ve erek belli bir eylemdir, nitelik değil (...) Ayrıca, eylem olmadan tragedya olamaz, fakat karakterler olmadan olabilir." Bu son hipotez, daha sonra çağdaş kurmaca üretiminin bir kısmında şahsiyetin görünürden kayboluşundan bahsederken bizi bağlayacak. [Bu pasajın çevirisi şu kaynaktaki Yunanca metni takibetmiştir: R. Kassel, *Aristotle's Ars Poetica*, Oxford Clarendon Press, 1966, 1450a16-24; Ricoeur'ün zikrettiği metin şöyle: "*la tragédie est représentative [mimésis] non d'hommes, mais d'action, de vie et de bonheur*

Çağdaş anlatıbilim (*narratologie*), bu karşılıklı-bağlaşıklığa semiotik bir kısıtlama statüsü verme girişiminde bulunmuştur, ki bu zaten, Aristoteles'in *mūthos*'u "kısımlar"a ayrıştırarak yaptığı kavramsal analizde bir anlamda örtük olarak bulunur. Propp, *Temps et Récit*'de (*Zaman ve Anlatı*) [*Time and Narrative*] tartıştığım ve burada tekrar üzerinde durmayacağım bir soyutlama düzleminde bu soruşturmaya bir kıvraklık kazandırmıştır.[5] *Masalın Biçimbilimi*'nin* (*Morphologie du conte*[6] / *Morphology of the Folktale*[7]) yazarı, masalı yalnızca işlevler zincirlenişiyle tanımlayacak şekilde, "işlevler"i, yani eylemin, şahsiyetlerin tekrarlanan dilimlerini ayrıştırarak işe başlar. Gelgelelim, bu zincirin sentetik birliğini tam yeniden ele geçirmek üzere olduğu ânda, şahsiyetlerin oynadığı rolü hesaba katmak durumunda kalır. Bu yüzden, bu rollerin, sadece tekrarlanışları

(le malheur réside aussi dans l'action), et le but visé est une action, non une qualité (...) De plus, sans action, il ne saurait y avoir de tragédie, tandis qu'il pourrait y en avoir sans caractères" (Aristote, *La Poétique*, texte, trad. et notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Éd. du Seuil, 1980, VII, 1450a16-24); İngilizce çeviride zikredilen metin: "*Tragedy is essentially an imitation not of persons but of actions and life, of happiness and misery. All Human happiness or misery takes the form of action; the end for which we live is a certain kind of activity, not a quality.... Besides this, a tragedy is impossible without action, but there may be one without Character*" (*Poetics* [*De Poetica*], trans. Ingram Bywater, *The Basic Works of Aristotle* içinde, ed. McKeon, 7.1450a16-24); ayrıca karş. Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, 1450a16-24 —*ç.n.*].

[5] *Temps et Récit II*'de (*Time and Narrative 2*), seyredenin, dinleyenin veya okuyanın yeterliğine içkin bulunan anlatı *zekâsı* ile bundan türetilmiş saydığım anlatıbilim *akılsallığı* arasındaki anlam akrabalığının altını çizmeye özen gösterdim. Bu üstünlük problemi burada beni ilgilendirmiyor. Anlatıbilimde, daha ziyade, olay-örgüsü ile şahsiyet arasındaki eşgüdüm hakkında anlatı zekâsı düzleminde sahibolduğumuz ön-anlamanın teyidini arıyorum.

* Vladimir Propp, *Masalın Biçimbilimi*, Fransızcadan çevirenler: Mehmet Rifat – Sema Rifat, B/F/S Yayınları, İstanbul, Haziran 1985 —*ç.n.*

[6] Trad. fr. de M. Derrida, T. Todorov et C. Kahn, Paris, Éd. du Seuil, coll. "Points", 1965 et 1970.

[7] Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*, 1st ed., trans. Laurence Scott; 2d ed., rev., and ed. Louis A Wagner (Austin: University of Texas Press, 1968).

temelinde kurulan bir tipolojisini çıkarmaya ilk girişen odur.[8] İmdi roller listesi işlevler listesinden bağımsız değildir; onlar, Propp'un eylem daireleri diye adlandırdığı bir takım noktalarda rastlaşırlar: "Çok sayıda işlev mantıksal olarak belli daireler içersine toplanır. Bütününde bu daireler işlevleri gerçekleştiren şahsiyetlere tekabül eder" (*Morphologie du Conte*, 96 / *Morphology of the Folktale*, 79 [karş. *Masalın Biçimbilimi*, 83 —*çn.*]). "İşlevlerin dağılımı problemi, eylem dairelerinin şahsiyetler arasında dağılımı problemi düzleminde çözüme kavuşturulabilir" (*Morphologie du Conte*, 97 / *Morphology of the Folktale*, 80 [karş. *Masalın Biçimbilimi*, 84 —*çn.*]). *Temps et Récit II*'de (60-61) [*Time and Narrative 2* : 37] Propp'un bu sözlerini aktararak, her öykülemenin bir karakterin gelişimi ile anlatılan bir öykünün gelişimi arasındaki karşılıklı bir varageliştен kaynaklanıp kaynaklanmadığını sordum. Bir karakter geliştirmek için daha fazlasını anlatmanın zorunlu olduğunu bildiren Frank Kermode'un aksiyomunu benimsedim.[9]

Claude Bremond'un *Logique du récit*'de [*Anlatının Mantığı*] mükemmel bir şekilde gösterdiği şey de budur; ona göre, bir rol ancak "kuvve hâlinde bir yüklem-sürecin bir özne-kişiye fiil hâlinde veya başarıyla gerçekleştirilmiş hâlde atfı"yla tanımlanabilir.[10] Bu atıfta, faile eylem yükleme probleminin önceki çalışmalarda tartışılan anlatısal çözümü görülebilir. Bir anlatının en ibtidaî oluntusu bu karşılıklı-bağlaşıklığı zaten içerir. Bunun yanısıra, tam da "rol"ün tanımında üç basamağa, yani kuvve hâlinde olma, eyleme geçme ya da geçmeme, başarma veya başaramama basamaklarına gönderimi, rolü doğrudan doğruya bir eylem dinamiği içerisinde konumlar. En ibtidaî oluntunun bu tanımı temelinde, aynı ânda hem özne-kişiye hem de yüklem-sürece dayalı bir dizi zenginleştirmeyi hesaba katmak suretiyle, mümkün olduğunca tam bir roller dağarı oluşturmak mümkün hâle gelir. Belirtilmeye değer ki, ilk büyük ikiye-yarılma,

---

[8] Propp'un listesini hatırlatayım: saldırgan, bağışçı (veya sağlayıcı), yardımcı, aranılan kişi, görevlendirici, kahraman ve sahte kahraman. Karş. *Temps et Récit*, t. II, Paris, Éd. du Seuil, 1984, 60 (*Time and Narrative* 2: 36).

[9] Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, 75-99.

[10] Claude Bremond, *Logique du récit*, Paris, Éd. du Seuil, 1973, 134.

değiştirici ya da muhafaza edici süreçlerin etkisi altında kalan münfailler (*patients / sufferers*) ile onların karşılıklı-bağlaşığı olarak bu süreçleri başlatan failler (*agents*) arasındaki ikiye-yarılmadır. Anlatıların failler ve *münfailler* konusunda olduklarına ilişkin ön-anlamanın hesabı bu şekilde verilir. Kendi payıma, insandan eyleyen ve maruz-kalan olarak söz etmeyi hiç ihmâl etmiyorum. Daha sonra yeterince dile getirileceği gibi, moral problem, yapan biri ile maruz-kalan biri arasındaki, güçlü failin cebrinde son bulan bu özsel bakışımsızlığın tanınmasına yamanır. Anlatılan bir olaylar akışından etkilenmiş olmak, işte bu, yapılan eylemin bir etkileme olup olmadığına, bir iyileştirme mi yoksa bir kötüleştirme mi olduğuna, bir koruma mı yoksa bir kırıp dökme mi olduğuna bağımlı olarak, bütün bir münfail rolleri dizisinin düzenleyici ilkesidir. Rol nosyonunun az önce dile getirilen dönüştürümler aracılığıyla değerlendirmeler alanına dâhil edilişi, bundan sonra da failin ödüllendirici mi cezalandırıcı mı olduğunun meydana çıkışına bağımlı olarak münfailin değeri artan bir kazanç sahibi ya da değerden düşen bir kurban olarak göründüğü bedel-ödeme alanına sokuluşu, bu nosyonu dikkate değer bir şekilde zenginleştirir. Bremond, faillerin ve münfaillerin eylemin kişileri ve başlatıcıları mertebesine ancak bu basamaklarla yükseltildiklerine haklı olarak dikkat çeker. Böylece, değerlendirme ve bedel-ödeme alanlarıyla ilişkilendirilmiş roller aracılığıyla, eylem theorisi ile ethik theori arasında daha sonra irdeleyeceğimiz sıkı bağlantıya anlatı düzleminde tanıklık edilmeye başlanır.

Greimas'ın "*aktantial model*"iyle (*le modèle actantiel / actantial model*)* birlikte, olay-örgüsü ile şahsiyet arasındaki karşılıklı-bağla-

---

* *Aktantial model* (*le modèle actantiel / actantial model*): *actant*, Fransız dilinde "fail", "eyleyici", "eyleyen", "eyleme katılan", genel olarak "herhangi bir rolü veya işlevi veya görevi yerine getiren" vb. anlamlarındadır. Anlatı semiotiğinin terminolojisine Algirdas Julien Greimas'ın *Sémantique structurale* [*Yapısal Semantik*] (Laorusse, Paris, 1966; yeniden basım: Presses Universitaires de France, Paris, 1986) adlı eseri tarafından kazandırılmıştır. Greimas, terimi, kendisinden evvel linguistik alanda kullanan Lucien Tesniére'den miras almıştır. Tesniére, *aktant* (*actant*) terimini bir cümlenin yüklemine katılan özne ya da nesne ögelerinin sentaktik işlevine gönderimle kullanmıştı. Şimdi terimi Propp'un işlevlerle bağıntılı karakterler analizinden esinlenerek anlatı semiyotiğine uygulayan Greimas'ta ise, *aktant* (*actant*), anlatının somut karakterlerinden soyutlanmış en temel işlevleri ve

şıklık, tüm duyulur şekillenmeden önce gelecek şekilde en yüksek köktenlik düzeyine taşınır. Bu sebebden ötürü, failin insanbiçimli temsilini anlatı yörüngesindeki eylemlerin işletimcisi pozisyonuna tâbi kılmak maksadıyla, burada şahsiyetten değil de, *aktant*'tan söz edilir. Köktenleştirme iki hat üzerinde takibedilir: *aktant* yönünde, anlatı güzergâhı yönünde. Birinci hatta, Greimas, Propp'a göre Rus masallarının şahsiyetlerinin hâlâ empirik listesinin yerine üç kategoriye dayalı bir modeli geçirir: arzu (gerçek bir nesne, bir kişi veya bir değer arayışı ilkesi), bildirişim (hedefleyenin hedeflenenle veya göndericinin alıcıyla tüm ilişkilerinin ilkesi) ve dakik söylendikte eylem (yardımcılar ve muarızlar arasındaki tüm karşıtlıkların ilkesi). İşte buradan, Propp'unkininin tersine, *aktantlar* arasındaki mümkün bağıntılardan hareket eden, sonra da sözleşmeler, sınamalar, arayışlar veya mücadeleler vb. her ne şekilde adlandırılırsa adlandırılsın zengin bir eylemler terkibi yönüne doğru yürüyen bir model hasıl olur. İkinci hatta, yani anlatı güzergâhı hattında ise, hayatın içten kaynaşmışlığının yalnızca anlatıya özgü bir kavranışı içinde yer bulan

---

rolleri sınıflandıran modeli adlandırmak için kullanılır. Greimas'ın geliştirdiği semiotik anlatı analizi çerçevesinde "*aktantial model*", herhangi bir anlatının konusunu oluşturan herhangi bir eylemi o eylemle ilişki hâlindeki altı ögenin analizi etrafında okumaya dayalı bir model oluşturur. Eylemin bu altı ögesi veya yüzü veyahud da altı *aktantı* şunlardır: özne, nesne, gönderici, alıcı, yardımcı ve muarız. Bu altı *aktant*, üç anlatı ekseni oluşturacak şekilde ikişer ikişer gruplanır: özne-nesne anlatının arzu eksenini, yardımcı-muarız güç eksenini, gönderici-alıcı iletim / aktarım veya bilgi eksenini kurar. Bu düzeyde, eyleyiciler olarak *aktantlar* artık anlatı içerisinde belli işlevleri yerine getiren somut karakterler veya şahsiyetler değil, fakat bu karakterleri veya şahsiyetleri kendileri altında anlayabileceğimiz genel soyut kategorilerdir. Zira *aktantial modele* göre, bir *aktant* birçok işlevi veya rolü yerine getirebileceği veya oynayabileceği gibi, bir karakter veya şahsiyet de birden fazla *aktantial* işlev veya rol yüklenmiş olabilir; tersinden okunduğunda, birden fazla karakter tek bir *aktantial* işlevi veya rolü yerine getirebilirken, birden fazla *aktant* tek bir karakter tarafından gerçekleştirilebilir. Bu yüzden terim fazlasıyla dar, hattâ zorlama denecek kadar kapalı anlamlı teknik bir kullanıma sahibdir. Dolayısıyla, terimin karşılığı olarak dilimizde "eyleyen", "katılan", "temel rol" vb. gibi bir takım terimler önerilmişse de, bu dar ve kapalı anlamlılıktan ötürü terimi transliterasyonu haricinde olduğu gibi almayı ve "*aktant*", "*aktantial*", "*aktantial model*" vb. şeklinde yazıya aktarmayı daha yeğ gördük, ki adres hemen işitilir işitilmez belli olsun —*çn.*

bir dizi nosyonun derin yapılar ile figurativ düzlem arasında bir orta düzleme oturtulduğu yer üzerinde ısrarla durmak isterim: ilkin *anlatı programı* nosyonu, bunun ardından özne ile karşı-özne arasındaki karşıtlıktan doğan iki program arasındaki *polemik* ilişki nosyonu. Yalın anlatı zekâsı düzleminde önceden-anladığımız şeye, yani eylemin etkileşim olduğuna ve sırasında rakib ve birbirine yaklaşan tasarılar arasındaki etkileşim, yarışma olduğuna burada bir kez daha rastlıyoruz. Alışverişi anlatısallaştıran tüm nesne / değer çevirilerini veya aktarımlarını da buna ekleyelim. Son olarak da, kendisinden hareketle bir "*yapıp-etmeler ardışıklığı*"ndan söz edilebilecek "yer" değiştirmenin —aktarımın başladığı yer ve bittiği yer— altında-yatan topolojiyi hesaba katmak gerekir.[11]

Az önce kabaca özetlediğim (*Temps et Récit II*, 71-91'e [*Time and Narrative* 2: 44-60'a] gönderen) iki analiz hattı tekrar birbirine kavuşturulursa, bir *aktant* semiotiğinin ve bir anlatı güzergâhları semiotiğinin birbirlerini karşılıklı olarak pekiştirdikleri görülür, ta ki anlatı güzergâhları aynı zamanda şahsiyet güzergâhları olarak da görünür hâle gelinceye dek. Olay-örgüsü ile şahsiyet arasındaki bu zorunlu bağlantı temasını sona erdirirken, her ne kadar ilk "*aktantial model*"de mevcud ise de, Greimas'ın *Maupassant*'ının[12] güçlü bir şekilde vurgu koyduğu bir kategori üzerinde, yani hedefleyen / gönderici (*destinateur / sender*) kategorisi üzerinde ısrarla durmak isterim. Hedefleyen / hedeflenen veya gönderici / alıcı çifti, Propp'taki görevlendiricininkinin veya Greimas'ın ilk "*aktantial model*"indeki açılış sözleşmesininkinin, yani sayesinde kahramanın eyleme ehliyeti kazandığı sözleşmeninkinin uzantısıdır. Hedefleyenler veya göndericiler —ki bunlar bireysel, toplumsal, hattâ "*Deux amis*" ("*Two Friends*" ["*İki Dost*"]) öyküsünde görüldüğü gibi kozmik varlıklar

---

[11] Propp'ta ve Bremond'da olduğu gibi, Greimas'ta da, anlatı yapılarını kronolojisizleştirme girişimine bağlı epistemolojik güçlüklere hiç girmeyeceğim. Bir kez daha, burada, olay-örgüsü ile şahsiyet arasında yalın anlatı zekâsı düzleminde sezgisel olarak anlanan *karşılıklı-bağlaşıklığı* meşrulaştıran şeyden başkasıyla ilgilenmiyorum.

[12] A. J. Greimas, *Maupassant: la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1976 (A. J. Greimas, *Maupassant: The Semiotics of Text. Practical Exercises*, trans. Paul Peron, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 1988).

olabilirler—, *Maupassant*'da Greimas'ın "*proto-aktantial*" bir statü diye adlandırdığı şeyin ürünüdürler.[13]

Anlatısal yapının bu iki öyküleme sürecini, eylem ve şahsiyet süreçlerini birbirine ne şekilde kenetlediğini hatırlatmak boşuna kaçmaz. Bu kenetlenme, daha birinci çalışmada anılan yükleme açmazlarına hakikî yanıttır. Paradigmatik bir bakış noktasından, "*kim?*", "*ne?*", "*nasıl?*" vb. sorularının kavramsal eylem şebekesinde ayrı ayrı terimleri imleyebilecekleri doğru kalır. Fakat sintagmatik bir bakış noktasından, bu sorulara verilecek yanıtlar anlatının zincirlenişinden başka birşey olmayan bir zincir oluştururlar. Anlatmak, bu bakış noktaları arasındaki bağlantıyı zamana yayarak kimin ne, niçin ve nasıl yaptığını dile getirmektir. Bir kişiye atfediliş (ki tam da "psişik"in betiminin koşulu budur) dışında alınan psişik yüklemlerin ayrı ayrı betimlenebilecekleri de aynı ölçüde doğru kalır. Gelgelelim, atıf anlatı içerisinde yeniden kompoze edilir. Aynı tarzda, olay-örgüsü ile şahsiyet arasındaki eklemleniş, güdüler araştırması düzleminde bilkuvve sonsuz bir soruşturma rehberliğinde ve birisine atıf düzleminde ilkece sonlu bir soruşturma rehberliğinde yürümeye izin verir. Olay-örgüsüne ve şahsiyete ilişkin çifte özdeşleme süreci içinde bu iki soruşturma birbiriyle içiçe geçer. Yüklemenin en aşılmaz açmazı bile şahsiyet ve olay-örgüsü dialektiğinde tam karşılığını bulur. Kant'ın üçüncü antinomisiyle yüzyüze gelindikte, yükleme, nedensel bir dizi başlatma idesini koyan tez ile bu tezin karşısına başlangıçsız veya kesintisiz bir zincirlenme idesi koyan antitez arasında yarılmış görünür. Anlatı, bir yandan şahsiyete bir inisiyativ bahşederek, yani mutlak bir başlangıç, zamanda bir başlangıç oluşturmaksızın bir olaylar dizisini başlatma gücü kazandırarak ve öbür yandan da anlatana bir eylemin başını, ortasını ve sonunu belirleme gücü vererek antinomiyi kendi tarzında çözüme kavuşturur. Şahsiyetin inisiyativini ve eylemin başlangıcını bu şekilde çakıştırarak, anlatı, antitezi ihlâl etmeksizin tezin gereğini karşılar. Çok-katmanlı yönleri altında, anlatı, yüklemenin açmazlarına anlatısal özdeşlik nosyonunca getirilen

---

[13] A. J. Greimas, *Maupassant: la sémiotique du texte, exercices pratiques*, 63 (*Maupassant: The Semiotics of Text. Practical Exercises*, 45). Şahsiyet kategorisine semiotik yaklaşımın sağlam bir sentezi şu makalede bulunabilir: Philippe Hamon, "Statut sémiologique du personnage", *Poétique du récit* içinde, Roland Barthes *et. al.*, Paris, Éd. du Seuil, 1977.

poetik yanıtı oluşturur. *Temps et Récit III*'nın (*Zaman ve Anlatı*, üçüncü cilt) [*Time and Narrative 3*] zaman açmazları ve anlatı işlevi arasındaki bağıntıya uyguladığı "poetik yanıt" terimine kasden geri dönüyorum. Anlatı işlevinin bu açmazlara spekulativ bir yanıt vermediğini, fakat onları bir başka dil kütüğünde verimli kıldığını o zaman söylemiştim. Aynı şekilde, şahsiyet ve olay-örgüsü dialektiği de yüklemenin açmazlarını verimli kılar ve anlatısal özdeşliğin bu açmazlara poetik bir yanıt getirdiği söylenebilir.

2. Anlatının eylemi ile şahsiyeti *arasındaki* bu karşılıklı-bağlaşıklıktan, eylemin öykülenişinin açılım kazandırdığı ahenk ve ahenksizlik dialektiğinin şaşmaz sonucu olan şahsiyete içsel bir dialektik doğar. Bu dialektik, ahenk çizgisine göre, şahsiyetin, kendi tekilliğini, tüm ötekilerden ayrı bizzat tekil bir zamansal bütünlük olarak görülen hayatının birliğinden almasından oluşur. Ahenksizlik çizgisine göre ise, bu zamansal bütünlük, onu dilim dilim ayıran öngörülemez olayların (karşılaşmalar, rastlantılar vb.) kesinti etkisi tarafından tehdid edilir; ahenkli-ahenksiz sentezi sayesinde, olayın olumsallığı, şahsiyetin özdeşliğine eşit bir hayat hikâyesinin bir tür makabline şâmil zorunluluğuna katkıda bulunur. Böylece talih yazgıya dönüştürülür. Ve şahsiyetin öykülenen diyebileceğimiz özdeşliği ancak bu dialektik çerçevesinde anlaşılabilir. Bu dialektik, Parfit'in indirgemeci-olmayan diye adlandırdığı özdeşlik tezine bir takviyeden fazlasını verir, bu tezi baştan ayağa tam olarak elden geçirip yeniler. Anlatının şahsiyeti olarak anlaşılan kişi *kendi* "deneyimler"inden ayrı bir varlık değildir. Tam tersine: o, anlatılan öyküye özgü dinamik özdeşlik düzenini paylaşır. Anlatı, anlatılan öykünün özdeşliğini kurmakla şahsiyetin anlatısal diye adlandırılabilecek özdeşliğini kurar. Şahsiyetin özdeşliğini oluşturan, öykünün özdeşliğidir.

Şahsiyetin ahenksiz ahenginin bu dialektiği, şimdi aynılık ve kendilik dialektiği içerisine oturtulmak zorundadır. Şahsiyetin ahenksiz ahengi özdeşlik nosyonuna iliştirilen zaman içinde kalıcılık gereğiyle karşı karşıya kaldığı ândan itibaren bu yeniden-konumlama kendisini dayatır ve bundan önceki çalışmada bu tür kalıcılığın eşsesli karakterini göstermiştik: demiştik ki, bir yanda bir karakterin aynılığı vardır, öbür yandaysa kendini-idamenin kendiliği. Şimdi şahsiyet dialektiğinin bu iki kalıcılık kutbu arasında dolayım oluşturacak şekilde onlar arasındaki aralığa nasıl oturtulduğunu göstermek gerekiyor.

Şahsiyetin anlatısal özdeşliğinin aynılık ve kendilik kutubları arasında gerçekleştirdiği bu *dolayımlama* işlevine, anlatının bu özdeşliği tâbi kıldığı *tahayyülî çeşitlemeler* tarafından özsel bir şekilde tanıklık edilir. Doğrusu söylendikte, anlatı bu çeşitlemelere sadece çanak tutmakla kalmaz, onları doğurur, arar bulur. Bu anlamda, edebiyatın, anlatısal özdeşlik çeşitlemesi kaynaklarını anlatı sınamasından geçiren engin bir düşünce deneyleri laboratuarı oluşturduğu besbellidir. Bu düşünce deneylerinin sağladığı fayda, zaman içinde kalıcılığın iki anlamı arasındaki farkı onların birbiriyle bağıntısını çeşitlendirerek görünüşe çıkartmalarında yatar. Sıradan gündelik deneyim içerisinde bu iki anlamın kaplaştığını, birbirine karışıp kaynaştığını söylemiştik; bu şekilde, birisine güvenmek, aynı ânda hem bir karakterin istikrarına belbağlamak hem de bu başkasının sözünü tutacağını —onun tanınmasına izin veren sürekli yatkınlıklar hangi değişimlere uğrarsa uğrasın— beklemektir. Edebî kurmacada, bu iki özdeşlik kipi arasındaki bağıntılara açık çeşitleme uzamı muazzam çaptadır. Bir uçta, şahsiyet aynı olarak özdeşlenebilir ve yeniden-özdeşlenebilir bir karakterdir: masallardaki ve folklordaki şahsiyet statüsü aşağı yukarı böyledir. Klasik romanın ise —*La Princesse de Clèves*'den* veya onsekizinci yüzyıl İngiliz romanından tutun da Dostoyevski'ye ve Tolstoy'a dek—, karakter dönüşümleri aracılığıyla, "aynı"yı özdeşlemenin bütünüyle gözden kaybolmaksızın sönükleştiği ara çeşitlemeler uzamını taradığı söylenebilir. Ergenleşme dönemi romanı (*roman d'apprentissage / the novel of apprenticeship*)† denen romanla birlikte karşıt kutba yaklaşırız ve bilinç-akışı romanıyla beraber karşıt kutba yakınlığımız daha da artar. Olay-örgüsü ile şahsiyet arasındaki bağıntı bu ândan itibaren tersine çevrilmiş görünür: Aristotelesçi modelin tam tersine, burada olay-örgüsü şahsiyetin hizmetine sokulur. İşte bu noktadan itibaren, olay-örgüsünün ve onun düzen ilkesinin denetiminden kaçan şahsiyet özdeşliği hakikî bir şekilde sınamadan geçirilir. Bu şekilde, şahsiyetin bir karakter olmaktan kesildiği en uç çeşitleme kutbuna varılır. Bu kutubda, edebî kurmacanın analitik felsefedeki *bilmeceli örnekler*le (*puzzling cases*) hesablaşmaya hazır olduğu sınır örneklerle kar-

---

* La Fayette, Marie Madeleine, 1678 —*çn.*

† Goethe'nin *Genç Werther*'inin prototip kabul edildiği roman *genre*'i; *Bildungsroman* diye de adlandırılır —*çn.*

şılaşırız. Bu hesablaşma içerisinde, kişi özdeşliğinin anlatısalcı çeşitlemesi ile anlatısalcı-olmayan çeşitlemesi arasındaki çatışma nihaî noktasına varır.

Çağdaş tiyatro ve roman, anlatısallığın da kendine özgü afallatıcı örnekleri olduğunu her fırsatta tekrar tekrar öğretir. İlk bakışta, bu örnekler özdeşlik yitimi kurguları olarak betimlenebilir. Örneğin, Robert Musil'le birlikte, *Niteliksiz Adam* —veya daha tam olarak "hassasız" / "özgülüksüz" (*ohne Eigenschaften*) adam—, insansız bir nitelikler (veya hassalar / özgülükler) dünyası denen bir dünyada had safhada özdeşlenemez hâle gelir. Özel isim demirlemesi, lüzumsuz bulunacak kadar gülünçleşir. Özdeşlenemeyen, adlandırılamayan hâline gelir. Şahsiyet özdeşliğinin bu tutulmasına ilişkin felsefî meseleyi daha dakik bir şekilde belirlemek için şunu belirtmek önemlidir ki, hikâye şahsiyeti sıfırlama noktasına yaklaştığı ölçüde, roman da, daha yukardaki gibi en esnek ve en dialektik tarzda yorumlansalar dahi şahsiyetin kendisine özgü anlatısal niteliklerini kaybeder. Bu yüzden, şahsiyet özdeşliğinin yitimine, anlatıyı şekillendirme yitimi ve özelde anlatıyı kapatmada bir kriz tekabül eder.[14] Bu şekilde, olay-örgüsü üzerinde şahsiyet döngüsü bakımından bir şok yaratılır. *The Sense of an Ending*'deki[15] [*Bitim Duygusu*] Frank Kermode gibi konuşacak olursak, işte bu aynı yarılma, hem kapatılmaya değer bir bitim noktasına vardırılmış olay-örgüsü geleneğini hem de özdeşlenebilir kahraman geleneğini etki altına alır. Paradigmaların aşınması —yine Kermode— aynı ânda hem şahsiyetin şekillenmesine hem de olay-örgüsünün şekillendirilmesine darbe indirir; bu yüzden, Robert Musil örneğinde, şahsiyet özdeşliği yitimine koşut olan anlatı formunun düzensizleşmesi hikâye sınırlarını çiğner ve edebî eseri denemeyle komşuluk içersine çeker. Birçok çağdaş otobiografinin, örneğin Michel Leiris'ninkinin anlatı formundan kasıdlı bir şekilde uzaklaşması ve daha az şekillendirme gerektiren edebî *genre*'a, dakîk söylendikte denemeye yaklaşması hiç de rastlantı değildir.

Fakat burada özdeşlik yitimiyle kasdedilen nedir? Daha tam bir ifadeyle burada hangi özdeşlik kipi söz konusudur? Benim tezim şu:

---

[14] Bu kapatma krizi konusunda bkz. *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, 35-48 (*Time and Narrative* 2: 19-28).

[15] Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, London, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996.

idem [aynı] ve *ipse* [kendi] dialektiği çerçevesine geri yerleştirildiklerinde, bu afallatıcı anlatısallık örnekleri "aynılık" desteğinin yitirilişi sayesinde "kendilik"in çırılçıplak ortaya serilişi olarak yeniden yorumlanabilirler. Bu anlamda, onlar, "kendilik"in ve "aynılık"ın üstüste koyulmasıyla özdeşlenebilir kahraman kutbuna tam karşı kutbunu oluştururlar. Bu noktada "hassa" / "özgülük" başlığı altında yitirilen şey, şahsiyeti karakteriyle eşitlemeye izin veren şeydir.

İmdi, aynılık desteğini yitirdiğinde kendilik nedir? Parfit'in *bilmeceli örnekleriyle* (*puzzling cases*) bir kıyaslama yapmak bunu inceltip dakîkleştirmeye izin verecektir.

Edebî kurmacalar teknolojik kurgulardan temelden farklıdırlar, şöyle ki: onlar, bir sabite etrafındaki, yani kendi ile dünya arasında varoluşsal (*existentielle*) dolayım olarak yaşantılanan cismanî / bedensel koşul etrafındaki tahayyülî çeşitlemeler olarak kalırlar. Tiyatro'nun ve romanın şahsiyetleri tıpkı bizim gibi insanlardır. Kendinin-bedeni "kendi"nin bir boyutu olduğu ölçüde, bu cismanî / bedensel koşul *etrafındaki* tahayyülî çeşitlemeler, "kendi" ve onun "kendilik"i üzerine çeşitlemelerdir. Bunun yanısıra, dünya içre olma (*être dans le-monde* / *being in the world*) yapısı içerisinde kendininbedeninin dolayımlayıcı işlevi sayesinde, cismanîliğin / bedenselliğin "kendilik" özelliği, cismanî / bedensel ikamet yeri olmak bakımından dünyanın "kendilik"ine genişletilir. Bu özellik, topraktanlık olmak bakımından topraktanlık (*terrestre* / *terrestrial*) koşulunu niteler ve "Toprak"a (*la Terre* / *the Earth*), Nietzsche'nin, Husserl'in ve Heidegger'in değişik kılıklar altında tanıdıkları Varoluşsal (*existentiale*) anlamı kazandırır.* Burada Toprak†, bir gezegenden daha fazla ve daha başka bir şeydir: dünyaya cismanî / bedensel demirlenmişliğimizin mithik adıdır. Bir eylem *mimèsis*'i olma kısıtlaması altına sokulması bakımından edebî anlatının nihaî olarak önvarsaydığı şey işte budur. Zira kurmaca içinde ve kurmaca aracılığıyla "taklidedilen" eylem, aynı zamanda cismanîlik / bedensellik ve topraktanlık koşulunun kısıtlamasına da tâbi kalır.

---

* Bu pasajda sözü geçen "varoluşsal" (*existentielle*) ve "Varoluşsal" (*existentiale*) terimleri konusunda "Beşinci Çalışma", s. 166'daki çevirenin notuna bakın —*çn.*

† Yani insanın ikametine ve iskânına açık Dünya, Yer(yüzü), Arz olmak bakımından Toprak —*çn.*

İmdi, *bilmeceli örnekler*in (*puzzling cases*) okkalı bir kökten olumsallık darbesi indirdikleri şey, eyleme ve maruz-kalma nosyonunun altında yatmakla, varoluş hermeneutiğinin aşılamaz saydığı bu cismanîlik / bedensellik ve topraktanlık koşuludur. Bu Varoluşsal sabiteyi yeni bir hayalî kurgulamanın değişkeni haline getiren bu anlam devrilkliğini işleten şey acaba nedir? Bu şey teknolojidir; daha doğrusu: eldeki kullanılabilir teknolojinin ötesinde, tasarlanabilir teknolojidir, kısaca teknolojik düştür. Bu düşe göre, beyin kişinin ikame-edilebilir eşdeğeri sayılır. Beyin, yüksek teknolojinin uygulanma noktasıdır. İkiye-bölme, nakletme, ikizleme, ışınlama deneylerinde, beyin, manipule edilebilir olmak bakımından insan varlığının temsilidir. Beyin üzerinde manipulasyonlar yoluyla canlandırılan bu teknolojik düş, kavramsal düzlemde özdeşliğin gayri-şahsî işlenişiyle yekpâre bir bütün oluşturur. Bu anlamda, bilim-kurgunun tahayyülî çeşitlemelerinin "aynılık"a göreli çeşitlemeler oldukları, buna karşın edebî kurmacanın tahayyülî çeşitlemelerinin ise "kendilik"e göreli veya daha tam bir ifadeyle "aynılık"la dialektik bağı içerisinde "kendilik"e göreli oldukları söylenebilir.

Bu noktadan itibaren, hakikî kafakarışıklığı bu tahayyülî çeşitleme alanlarının biri ya da öbürü içerisinde değil, fakat denebilir ki onların birbirleri *arasında* yaşanır. Sorun sadece hayatta kalıp kalmayacağını bilme sorunu olarak koyulsa bile, ışınlanan birey, hem eylediğinden hem de maruz-kaldığından söz edilebilmesini mümkün kılan bu koşulun izlerine sahib bir takım özellikleri kendisiyle birlikte buradan oraya taşımıyorsa, cismanîlik / bedensellik ve topraktanlık koşulunun bizzat kendisini basit bir değişken, olumsal bir değişken hâline getirecek türden çeşitlemeleri gerçekleştirmek şöyle dursun, hiç tasarlayabilir miyiz acaba?

Belki bu ikinci dereceden kafakarışıklığı, her iki yönden de ağa düşürülmüş hayalî-olan düzleminde karara bağlanamayabilir. Belki, aynılık ile kendilik arasında gidip gelen anlatısal özdeşliği ve edimlerinin hesabını verebilir bir kişi gerektiren ethik özdeşliği yüzyüze getireceğimiz bu çalışmanın son kesiminde ulaşacağımız ethik düzlemde çözüme kavuşturulabilir. Bu isnad (*imputation*) yeterliğiyle bağıntılı olarak, beyin üzerindeki manipulasyonların kişisel özdeşliği tahribettikleri ve bu yüzden de bir hakkı ihlâl ettikleri, yani kişinin fizik bütünlüğü hakkını çiğnedikleri söylenebilir. Gelgelelim, imlemi sâf olarak ahlâkî ve adlî olan isnad yeterliğinin kişilere keyfî bir şe-

kilde uygulanmaması için, edebî kurmacanın tüm tahayyülî çeşitlemelerinin etrafında pervane oldukları Varoluşsal cismanîlik / bedensellik ve dünyadanlık (*mondanéité* / *worldliness*) sabitesinin kendisinin ontolojik bir düzlemde aşılamaz sayılması zorunlu değil midir? Beyin üzerindeki hayalî manipulasyonlar, bir kuraldan, bir yasadan fazlasını ihlâl etmiyorlar mı, yani kurallara, yasalara sahibolma imkânının, bu da demektir ki en nihayetinde eyleyen ve maruz-kalan olmak bakımından kişiye seslenen düsturlara sahibolma imkânının Varoluşsal koşulunu çiğnemiyorlar mı? Başka türlü söylendikte, ihlâl edilemez olan şey, cismanîlik / bedensellik düzlemi itibarıyla kendi ile aynı arasındaki fark değil mi?

Biraz önce ikinci dereceden kafakarışıklığı dediğim şeyi askıda bırakıyorum. Zira, cismanîlik / bedensellik ve topraktanlık koşulu sabitesine saygı gösteren bir hayalgücünün ahlâkî isnad ilkesiyle birçok yakınlığı var diye, tam da bu sabitenin kendisine olumsallık darbesi vuran öbür hayalgücüne bir yasak koyma, sırası geldiğinde, düş görmeyi yasaklaması bakımından bir başka bakış noktası için ahlâkdışı olmayacak mı? Bilim-kurgunun düşünü kurmakla sınırlı kaldığı şeyi gerçekleştirmeyi günün birinde yasaklamak kuşkusuz zorunlu olacaktır. Fakat düşler daima yasaklanmış-olanın çiğnenişi olmamış mıdır? Öyleyse Parfit'le birlikte düşleyelim. Fakat bu düşlerin manipulatör-cerrahlarının, hayal edilmesi tam anlamıyla caiz kalacak şeyi gerçekleştirme vasıtasına, herşeyden önce de hakkına asla sahib olmamalarını dileyelim yalnızca.[16]

2. BETİMLEME İLE DEĞERLENDİRME ARASINDA: ANLATMA

Genel girişten itibaren öne sürülen ve beşinci çalışmanın başında kısaca tekrarlanan savı, yani soruşturmamızın güzergâhının bütününde anlatı theorisinin eylem theorisi ile ethik theori arasında merkezî bir pozisyona yerleştiği savı bu çalışmanın ikinci kesiminde

---

[16] Parfit hakkında son sözümü henüz söylemedim. "Kendilik"e tahsis ettiğim edebî kurmacalar ile bana göre sadece "aynılık"a mahsus olan bilim-kurgunun kurgulamaları arasında belli bir yakınlaşma noktasının, anlatısallıktaki ethik içerimler hesaba katıldığında yeniden kurulup kurulamayacağını daha sonra soracağız; belki bizim için de "özdeşlik önemsizdir" demenin bir yolu vardır.

haklıçıkarılmayı bekliyor. O hâlde, eyleyebilen bir faile eylem yükleme (*ascription*) ile eyleme yükümlülüğü taşıyan bir faile eylem isnadetme (*imputation*) arasında anlamlı bir geçiş yolunu olay-örgüsü ve şahsiyet theorisinde görmek hangi anlamda meşrudur?

Sorunun açık ki iki yamacı vardır; bundan önceki "mantıksal-pratik" çalışmalara bakan ilk yamaçta, betimlenen eylemin anlatılan eyleme eşitlenebilmesi gerektiğine göre, anlatı theorisinin, eylemin failiyle bağıntısına ilişik güçlüklere saçtığı yeni ışığın yanısıra, olay-örgüsü ile şahsiyet arasında açığa vurduğu bağlantının pratik alanın dikkate değer bir *genişlemesini* ne ölçüde gerektirdiğini göstermek önemlidir. Bundan sonraki "ahlâkî" çalışmalara bakan ikinci yamaçta ise, sorun, anlatı theorisinin ethik sorgulamanın önüne serdiği *destekler* ve *öngörüler* sorunudur. Olay-örgüsü ile şahsiyet arasındaki bağıntı, pratik alanını, mantıksal gramerin çok kolaylıkla eylem cümlelerine sıkıştırdığı eylem dilimlerinin ötesine ve hattâ tek ilgisi bir eylem-mantığından (*praxéologie / theory of praxis*) çıkan mantıksal bağlantıdan ibaret olan eylem zincirlerinin ötesine *genişletmek* pahasına ancak, eylem ile faili arasındaki bağıntıya yeni bir ışık tutar. Eylemin taklidi olarak tragedya tanımını kendisine borçlu olduğumuz Aristoteles'in, eylemden anlatısal şekillendirmeye katlanabilecek türde bir doğaya sahib hadiselerin, olayların biraradalığını (*sūstasis, sūnthésis*) anlaması dikkate değerdir. Aristoteles özgül bir dakîklikle dikkat çeker: "[Tragedyanın] bu ögeler[i] arasında en önemlisi olayların biraraya getirilişidir. Aslında tragedya, insanların değil, fakat eylemin ve hayatın [*bion*] taklididir [*mimésis*] (mutluluk da mutsuzluk da eylemde bulunur) ve erek [*télos*] belli bir eylemdir [*praksis tis*], nitelik değil [*ou poiotés*]; insanlar karakterleri bakımından şu ya da bu niteliğe sahibdirler, fakat eylemleri bakımından mutludurlar ya da bunun tersi [yani mutsuzdurlar]."[17] Eylem ile fail

---

[17] [Bu pasajın çevirisi şu kaynaktaki Yunanca metni takibetmiştir: R. Kassel, *Aristotle's Ars Poetica*, Oxford Clarendon Press, 1966, 1450a7,15-19; Ricoeur'ün zikrettiği metin şöyle: "*Le plus important de ces éléments [de la tragédie] est l'agencement des faits en systéme. En effet la tragédie est représentation [*mimésis*] non d'hommes, mais d'action, de vie [*bion*] et de bonheur (le malheur réside aussi dans l'action), et le but visé [*télos*] est une action [*praxis tis*], non une qualité [*ou poiotés*]; or, c'est d'après leur caractère que les hommes ont telle ou telle qualité, mais d'après leurs*

arasındaki bağıntının yeniden gözden geçirilişinin, bütün bir ömür ölçeğine yayılmış anlatısal şekillendirme düzeyine taşınabilmesi gerektiğine göre tam da eylem kavramının kendisinin yeniden gözden geçirilişini de gerektirdiği bundan daha iyi dile getirilemezdi.

Yeniden gözden geçirmeden, eylem cümleleri gramerince oluşturulmuş eylem dilimleri arasındaki bağlantıların bir ayrıntılandırılışından çok daha fazlasını anlamak zorunludur. Kendi düzeyinde herbir birimin bir mantıksal bağlantılar çeşitliliğini bütünleştiren özgül bir düzenleniş ilkesi içereceği şekilde bir *praksis* birimleri hiyerarşisini görünür kılmak zorunludur.

1. İlk bileşik birimler *pratikler* (*pratiques* / *practices*) adını almayı hak edenlerdir (Fransız dilinde, "*pratiquer un sport, la médecine etc.*" —"spor, hekimlik vb. pratiği yapmak"— gibi ifadelerde karşılaşılan "*pratiquer*" —"*pratik yapmak*"— şeklindeki fiil formunun, burada İngiliz dilindeki "*practice*" —"*pratik*"— terimi modeli temelinde benimsediğim isim formundan daha yaygın bir kullanımı vardır).

En bilindik örnekler zanaatlar / meslekler, sanatlar ve oyunlardır.[18] Analitik eylem theorisindeki temel eylemler betimlemesinden hareketle bu pratiklerin ne olduklarına ilişkin bir ön fikir edinilebilir. Danto'nun, temel eylemleri, sıradan eylemlerden "...-mek için" ("*en vue de*" / "*in order to (do something)*") bağıntısını çıkartmak suretiyle tanımladığını hatırlıyoruz. Kalan, temel eylemlerdir, yani yaptığımız şeyi yapabilmek için evvelden başka bir şey yapmış olmaksızın

---

actions qu'ils sont heureux ou l'inverse" (Aristote, *La Poétique*, texte, trad. Et notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Éd. du Seuil, 1980, VII, 1450a7, 15-19); İngilizce çeviride zikredilen metin: "*The most important of the six [parts of tragedy] is the combination of the incidents of the story. Tragedy is essentially an imitation [*mimēsis*] not of persons but of actions and life [*bion*], of happiness and misery. All Human happiness or misery takes the form of [*en*] action; the end [*telos*] for which we live is a certain kind of activity [*praxis tis*], not a quality [*ou poiotēs*]. Character gives us qualities, but it is in our actions —what we do— that we are happy or the reverse*" (*Poetics* [*De Poetica*], trans. Ingram Bywater, *The Basic Works of Aristotle* içinde, ed. McKeon, 6.1450a15-19) —*çn.*].

[18] Aristoteles'in yaptığı seçime uygun düşen *praksis*'in bu ilk sayma birimleri seçiminin hangi anlamda onun teleolojik ethik uyarlamasıyla da uyuştuğunu bundan sonraki bölümde göstereceğim.

yapmayı bildiğimiz ve fiilen yaptığımız eylemlerdir; kabaca söylendikte, koordine etmeyi ve hâkim olmayı kesinlikle öğrendiğimiz, fakat temellerini hakikî bir şekilde öğrenmediğimiz jestler, pozlar, en temel ve en basit hareketler / eylemler bu türdendir. Buna karşılık, pratik alanın geri kalanının tamamı "...-mek için" bağıntısı temelinde yapılanır: *Y*'yi yapmak için, önce *X*'i yapmak zorunludur. *X*'i yerine getirme koşulunu sağlayarak *Y*'yi yapmayı beceririz. Bu durumda pratik kavramının işin içersine karıştırılması karşısında bu kavramın lüzumsuz olduğu itirazı getirilebilir. Eylem kavramını *praksis* kavramıyla eşitlemek için, bir yandan yukarda irdelenen *Intention* (*Niyet*) adlı kitabındaki ünlü örnekte E. Anscombe'un yaptığı gibi araçlar ve amaçlar zincirini dallandırıp budaklandırmak ve öbür yandan da örneğin G. Von Wright'ın *Explanation and Understanding*'de[19] (*Açıklama ve Anlama*) önerdiği gibi karma bir model içerisinde, fizik nedensellik dilimlerini ve pratik kıyaslar hâlinde biçimselleştirilmiş niyete dayalı / yönlenimsel dilimleri eşgüdüme sokmak yeterli olmaz mı? Bu durumda, sistemik bakış noktasından teleolojik bakış noktasına geçişin, zincirdeki herbir noktada, failin, nedensellik etkilerini karar verme koşulları olarak gözönünde bulundurabilmesince temin edileceği, buna karşılık niyete dayalı / yönlenimsel eylemlerin istenen ya da istenmeyen sonuçlarının da yeni nedensel zincirlere yol açan yeni şey-durumları hâline geleceği uzun eylem zincirleri elde edilirdi. Nedenselliğin ve erekliliğin, niyetliliğin / yönlenimselliğin ve sistemik bağlantıların bu içiçe geçişi, pratikler olan bu uzun eylemlerin kesinlikle kurucusudur. Bununla birlikte, burada, bir zanaatı / mesleği, bir oyunu, bir sanatı bu uzun eylem zincirleri içinde birbirinden ayıran şekillendirme birliği eksiktir.

İkinci bir bağlantı türü pratiklerin ikinci basamaktan birimler olmak bakımından sınırlanmasına katkıda bulunur; bunlar, artık az önce gözden geçirdiklerimiz gibi düz bir çizgi hâlinde uzanan bağıntılar değil, fakat içiçe oturtulmuş bağıntılardır. Güçler dağarımıza ilişik vokabuler, eşgüdümden (*coordination*) çok altgüdüm (*subordination*) gerektiren bu bağıntıları hârikulâde bir şekilde ifade eder; sözgelimi, çiftçinin zanaatı toprağı sürme, tohum ekme, ekin biçme gibi altgüdümlü (*subordonnées* / *subordinate*) eylemleri içerir; sırasında toprağı sürme traktör kullanmayı içerir ve ta ki en so-

[19] G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, *op. cit.*

nunda çekme veya itme türünden temel eylemlere varıncaya dek aşağıya doğru inen basamaklar hâlinde bu böyle sürer gider. İmdi, bu içiçe oturtma, bu itibarla da kısmî eylemleri bütünsel bir eylemin altgüdümüne sokma bağı, sistemik dilimler ile teleolojik dilimler arasındaki bağa, ancak her iki bağlantı türü çiftçilik zanaatını bir pratik hâline getiren anlam yasaları altında birleştirildiği ölçüde eklemlenir. Başka pratikler hakkında da aynı şey söylenebilir; nasıl ki sadece toprağı sürme değil ve sadece traktörü çalıştırma hiç değil de çiftçilik bir zanaat anlamında bir pratik ise, aynı şekilde bir yemek öğünü hazırlamak, kamusal bir toplantıda bir konuşma yapmak gibi altgüdümlü davranışların "pratik" adını almaya lâyık olmamalarına karşın, "ekonomi" sözcüğünü kendisine borçlu olduğumuz *oikos*'un Yunan dilindeki anlamında bir evin veya hanenin idaresi, çekip çevrilmesi ya da yine daha sonra geri döneceğimiz bir örnek olarak Devlet'te kamusal bir görevin üstlenilmesi de birer pratiktirler; yine aynı şekilde bir kanavanın üzerine bir renk beneği kondurmak değil de, ressamlık hem zanaat / meslek hem de sanat olmak bakımından bir pratiktir. Faydalı bir geçiş yolu üzerinde son bir örnek verelim: satranç tahtası üzerinde bir piyonu hareket ettirmek kendi başına bir devinimden başka birşey değildir, fakat satranç oyunu pratiği içerisinde alındığında bu devinim bir satranç müsabakası içerisindeki bir hamle anlamıyla donanır.

Bu son örnek, bir pratiğin kurucu şekillendirme biriminin belli bir anlam bağıntısına, yani söylem edimleri theorisine genişletilmeden ve hemen ardından benim burada yaptığım gibi *praksis* theorisiyle yeniden bütünleştirilmeden önce tam da oyun theorisinden ödünç alınan kurucu kural nosyonunda ifadesini bulan bağıntıya dayandığına tanıklık eder. Kurucu kuraldan tek işlevi hüküm vermek, kural koymak olan düsturlar anlaşılır: örneğin satranç tahtasında bir piyonu ileri sürme hareketi bir satranç müsabakasında bir hamle "sayılır" hükmü veya kuralı gibi. Hamleyi satranç müsabakasının yalnızca bir adımı olarak "kuran" kural olmaksızın, hamle, müsabakada sahib olduğu bu anlamla ve bu etkiyle varolmazdı. Kural, zaten kendilerine özgü bir düzenlenişi olan hareketlere uygulanan dışsal bir kural koyma tarzında (herbiri kendine özgü bir tasarıya sahib sürücülerin dolaşımıyla bağıntılı olarak trafik ışıkları gibi) fazladan katılan birşey olmaması anlamında kurucudur. Kural tümüyle kendinden hareketle devinimi anlamla donatır: örneğin bir piyonu hareket ettirme devini-

mini; anlam, kuralın kurucu olduğu ândan itibaren kuraldan çıkar: kural, tam da anlamın kurucusudur, "... olarak değer verme"nin kurucusudur. Kurucu kural nosyonu, oyunların mükemmel pratik modelleri olmaları gibi yalın bir sebebden ötürü oyun örneğinden başka pratiklere doğru genişletilebilir. Bu yüzden, John Searle, söylem edimleri de daha kapsamlı pratiklere ait eylemler veya evreler oldukları ölçüde, bu nosyonu söylem edimleri bölgesine taşıyıp genişletebilmişti; böylelikle, söz verme, emretme, uyarma ve dikkate sunma gibi faal-konuşma edimleri, örneğin söz vermenin bugün yapacağımı söylediğim şeyi yarın yapma yükümlülüğü altına girme olduğunu söyleyen kural tarafından bizzat kurulan "güç"leri ("*force*") sayesinde birbirinden ayırdedilir.

Kurucu kuralların ahlâk kuralları olmadıklarını iyice dikkate almak önemlidir. Kurucu kurallar, sadece belli tikel hareketlerin *anlamı* üzerine hüküm getirirler, kural koyarlar ve daha yukarda söylendiği gibi belli bir el hareketinin örneğin selamlama, kabul oyu verme, taksi çağırma vb. "olarak sayılması"nı sağlarlar. Elbette ki, kurucu kurallar, anlamla donatılabilir davranışları yönettikleri ölçüde ahlâk kurallarına götüren yolun üzerinde bulunurlar. Fakat bu ethik yönünde atılan bir adımdır yalnızca. Yukarda bildirildiği şekliyle söz vermenin kurucu kuralı bile, bildiriminde bir yükümlülüğe gönderim taşısa da, bu sıfatla ahlâkî bir anlam içermez. O, sadece vaad "sayılan" şeyi, vaade faal-konuşma "gücü"nü veren şeyi tanımlamakla sınırlıdır. Verilen sözlerin tutulmak zorunda olduğunu bildiren, sadakat (*fidélité* / *fidelity*) kuralı olarak adlandırılabilecek ahlâk kuralı ancak deontik bir statüye sahibdir.[20]

Analizin bu aşamasında kurucu kural nosyonunun devreye sokuluşu, pratiklerin yapısına özgül anlam bağıntıları getirmekten başka bir erdeme daha sahibdir; o, bunun yanısıra, pratiklerin büyük bir kısmını ilgilendiren *etkileşim* (*interaction*) karakterinin altını çizme erdemine de sahibdir. Eylem cümleleri toplumsal çevrelerinden kopartıldığı için analitik eylem theorisinde bu karakterin altı çizilmez. Ancak pragmatik çerçevededir ki, bir konuşmacı tarafından bir eylem cümlesine verilen anlamın bir muhatab tarafından alımlanması cümlenin anlamına katılıp onunla bütünleşir. Burada bile karşılıklı-konuşma eylemin yalnızca sözel boyutunu oluşturur. Pratikler, bir

[20] Aşağıdaki sekizinci çalışmaya bakın.

failin ilkece başkalarının eylemlerini hesaba kattığı eylemlere dayanır; bu yüzdendir ki, Max Weber büyük eseri *Ekonomi ve Toplum*'un* (*Économie et Société* / *Economy and Society*) başında eylem ve toplumsal eylem terimlerini ardarda ve birbirine kenetli bir şekilde tanımlar: " 'Eylem'den [*Handeln*], fail veya failler ona öznel bir anlam verdiğinde ve verdiği ölçüde (ister alenî ister mahrem bir edimle, ister ihmâlle [*Unterlassen*] ister tahammülle [*Dulden*] yapılsın) bir insan davranışını anlıyoruz. Ve 'toplumsal' eylemden de, fail veya failler tarafından gözetilen anlamına [*gemeinten Sinn*] göre, başkalarının davranışını muhatab alan, açılımı başkalarının davranışı itibarıyla yönlendirilen eylemi anlıyoruz."[21]

Başka faillerin davranışını muhatab almak, hesaba katmak, pratikler olan eylem birimleri düzeyinde karşılaşılan etkileşim ilişkileri çokçeşitliliğini kuşatabilecek en genel ve en yansız ifadedir. Bu etkileşimlerin kendileri, öznel anlamlarına göre alınan niyete dayalı / yönlenimsel eylemler olarak, Max Weber'in bunlara tahsis ettiği başlıklar altına yerleştirilebilir. Başka faillerin davranışını hesaba katmanın "dışsal", "açık" tarzlarına, çatışmadan başlayıp işbirliğinden geçerek rekabete kadar uzanan etkileşimlerde rastlanır. Etkileşim, örneğin kazanılmış ustalığa doğru azar azar özümsenen çıraklık öğre-

---

* *Wirtschaft und Gesellschaft* —çn.

[21] M. Weber, *Économie et Société*, trad. fr. de J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. De Dampierre, J. Maillard et J. Chavry, Paris, Plon, 1971, p. 4: "*Nous entendons par 'activité* [Handeln] *un comportment humain (peu importe qu'il s'agisse d'un acte extérieur ou intime, d'une omission* [Unterlassen] *ou d'une tolérance* [Dulden]*), Quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif. Et, par activité 'sociale', l'activité qui, d'après son sens visé* [gemeinten Sinn] *par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement*" (Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley: University of California Press, 1978, 1 : 1, §1: "*In 'action'* [Handeln] *is included all Human behavior when and in so far as the acting individual attaches a subjective meaning to it. Action in this sense may be either overt or purely inward or subjective; it may consist of positive intervention in a situation, or of deliberately refraining from such intervention* [Unterlassen] *or passively acquiescing in the situation* [Dulden]*. Action is social in so far as, by virtue of the subjective meaning* [gemeinten Sinn] *attached to it by the acting individual (or individuals), it takes account of* [Bezogen wird] *the behavior of others and is thereby oriented in its course*").

nimi ilişkisinde bizzat "içsel" —içselleştirilmiş— ilişki hâline gelir; bunun sonucu olarak, insan tek başına oyun oynayabilir, tek başına bahçıvanlık yapabilir, daha da ötesi laboratuarda, kütüphanede ya da bürosunda bir araştırma pratiği içerisinde tek başına çalışabilir; fakat bu tür pratiklerin kurucu kuralları, yalnız başına çalışan birinden çok daha gerilere uzanır; bir becerinin, bir zanaatın / mesleğin, bir oyunun, bir sanatın pratiği başka birisinden öğrenilir; ve çıraklık ve yetişme kesinlikle çiğnenip geçilebilen, ama ilkin benimsenip içselleştirilmek durumunda olan geleneklere dayanır; geleneksellik konusunda ve gelenek ile yenilik arasındaki ilişki konusunda başka bir yerde söylediğimiz herşey burada içselleştirilmiş etkileşim kavramı çerçevesinde tekrar anlam kazanır. Başkalarına gönderimin bizzat içselleştirilmiş hâle geldiği bu esaslı örneğe, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin V. bölümünde anmaya değer bulduğu incelikli örneği eklemek isterim: bu, bilincin sınırlı, belirlenimli faaliyet (*effectivité / actuality*) olmak bakımından iş [yapma] (*œuvre / work*) ile faal (*opérante / effectuating*) aklın tümel yazgısını taşıyan eser verme (*opérer / bringing something about*) arasındaki oransızlığı ölçüp biçtiği âna tekabül eder. İş, işleyeninden koparıldığı ânda, onun bütün varlığı başkasının ona verdiği anlamdan derilir. İşleyen için, tümel uğraşının değil de bireyselliğinin belirtkesi olmak bakımından iş, yapyalın bir şekilde fânîliğe avdet eder.[22] İşin kendi anlamını, iş olarak varoluşunun ta

---

[22] "İş başka bireysellikler için*dir*, yani başka bireysellikler için vardır ve onlar için yabancı bir fiilî gerçekliktir; *onlar*, fiilî gerçeklikle *birliklerinin* bilincini *eylemleri* aracılığıyla kazanmak için bu yabancı fiilî gerçekliğin yerine kendilerinin fiilî gerçekliğini koymak durumundadırlar; başka deyişle, kendilerine has kökensel doğaları gereği *onların* bu işe gösterdikleri ilgi, kendisi itibarıyla başka bir şeye dönüştürülmüş bu işin özgül ve tikel ilgisinden başka bir ilgidir. Bu yüzden iş, genelde, başka güçlerin ve başka ilgilerin karşı-etkisiyle silinip giden ve bireyselliğin kazanılıp gerçekleştirilmekten çok kaybolup gidiş hâlindeki gerçekliğini ortaya seren fânî bir şeydir" (Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. de J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, t. I, 332: "*L'œuvre* est, *c'est-à-dire qu'elle est pour d'autres individualités, et est pour eux une réalité effective étrangère, à la place de laquelle* ils *doivent poser la leur propre, pour se donner, moyennant leur opération, la conscience de* leur unité *avec la réalité effective; en d'autres termes,* leur *intérêt à cette œuvre, posée à travers leur propre nature originaire, est un autre intérêt que l'intérêt spécifique et particulier de cette œuvre qui, par là même, est*

kendisini bu başkasından edinme tarzı, işin anlamını kuranın başkasının dolayımı olması bakımından, iş ile işleyen arasındaki ilişkinin olağanüstü kırılganlığının altını çizer.

Bir failin, eylemi, ihmâlin / savsaklamanın (*Unterlassen*) ve tahammülün / katlanmanın (*Dulden*) negativ kipinde öznel olarak anladığı tarzların etkileşim çerçevesinde bir koşutunu oluşturmak en sonunda simetri ruhuna teslim olmaya mı varır? Doğrusunu söylemek gerekirse, ihmâl ve tahammül, hattâ boyun eğme, maruz-kalma, öznel anlama edimleri oldukları kadar etkileşim edimleridir de. Her iki terim, öznel anlama düzlemindeki gibi etkileşim düzleminde de eylememenin bile bir eyleme olduğunu yankılar; savsaklamak, yapmayı ihmâl etmek, aynı zamanda ara sıra suça varacak tarzda bir başkasının yapmasına göz yummaktır da; tahammül etmeye, katlanmaya gelince, o da, gönül rızasıyla ya da zorla kendisini başkasının eyleminin gücü altına sokmaktır; birisine birisi tarafından bir şey ya-

---

transformée en quelque chose d'autre. L'œuvre est donc en général quelque chose d'éphémère qui s'éteint par le contre-jeu des autres forces et des autres intérêts, et qui présente la réalité de l'individualité plutôt comme disparaissante que comme accomplie"; [G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1977, chap 5, 243-44: "*The work* is, *i.e. it exists for other individualities, and is for them an alien Reality, which they must replace by their own in order to obtain through* their *action the consciousness of* their *unity with Reality; in other Words,* their *interest in the work which stems from* their *original nature, is something different from this work's* own *peculiar interest, which is thereby converted into something different. Thus the work is, in general, something perishable, which is obliterated by the counter-action of other forces and interests, and really exhibits the Reality of the individuality as vanishing rather than as achieved*"; G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, Harper & Row, Publishers, Inc., 1967 (Swan Sonnenschein & Co., 1910), ch. V, 427: "*The work* is, *i.e. it is for other individuals, and for them it is an external, an alien reality, in whose place they have put their own, in order to get by* their *action consciousness of* their *unity with reality. In other words, the interest which they take in that work owing to their original constitution is other than the peculiar interest of this work, which thereby is turned into something different. The work is, thus, in general something transitory, which is extinguished by counter-action of other Powers and interests, and displays the reality of individuality in a transitory form rather than as fulfilled and accomplished*" —*çn.*]).

pılır; tahammül etme, katlanma boyun eğmeye, boyun eğme de sınırdaş olduğu maruz-kalmaya dönüşür. Bu noktada, eylem theorisi eyleyen insanlardan maruz-kalan insanlara doğru genişler. Bu ek öylesine özseldir ki, birisine birisi tarafından uygulanması bakımından güç konusunda ve bir öznenin eyleme yeterliğinin başka birisi tarafından çökertilmesi bakımından şiddet konusunda düşünümün büyük bir kısmını hükmü altına alır ve aynı darbede, eylemin münfaillerini ve faillerini eşitlemeyi amaçlayan kural olmak bakımından adalet idesinin eşiğine getirir.[23] Doğrusu söylendikte, her eylemin failleri ve münfailleri vardır.

Tam da eylem bakımından mimetik bir bağıntı içinde kaldığı ölçüde anlatı işleminin dikkat çektiği eylem karmaşalarından bazıları böyledir. Bu, pratiklerin pratikler olmak bakımından bütünüyle inşa edilmiş hazır-kalıp anlatı senaryoları olduğu anlamına gelmez; fakat pratiklerin teşekkülünün bir süre önce *Mimèsis I* (anlatısal önşekillenme) başlığı altına soktuğum bir ön-anlatı niteliğini pratiklere kazandırdığı anlamına gelir. Anlatı dairesiyle bu sıkı bağıntı, pratiklere has etkileşim cepheleri tarafından pekiştirilip sağlamlaştırılır: anlatı, tam da pratiklerin kendilerini, anlatı programları arasındaki bir rekabetin polemik formuna büründürür.

2. *Praksis* ile anlatı arasındaki bu aynı bağıntı, daha yüksek bir örgelenme basamağında tekrarlanır: Aristoteles'in *praksis*'i ve *bios*'u ilişkilendirdiği *Poetika* metnini hatırlıyoruz: "Aslında tragedya, insanların değil, fakat eylemin ve hayatın taklididir [*mimésis*]." Dilthey'ın "bir hayatın bağlaşıklığı" ifadesine anlatısal bir renk kazandıran MacIntyre'ın "bir hayatın anlatısal birliği"[24] dediği şeyi irdelemeden önce, pratikler —zanaatlar / meslekler, oyunlar, sanatlar— ile bir varoluşun bütünsel tasarı arasındaki orta basamakta şöyle bir durup da etrafa bakmak harcanan vakte ve zahmete değer. Meslek hayatı, aile hayatı, çalışmadışı boşzaman hayatı vb. diye nitelediğimiz bu alabildiğine geniş pratik birimlere "*hayat planları*" (*plans de vie* / *life plans*) diyeceğiz; bu hayat planları, şimdi artık özgülleştirilmek zorunda olan daha uzak ya da daha yakın idealler *ile* pratikler düzeyinde böyle belli bir tikel hayat planı seçiminin avantajlarının ve deza-

[23] Aşağıdaki sekizinci çalışmaya bakın.

[24] Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981.

vantajlarının tartıya vuruluşu *arasında* bir ileri geri gidip gelme hareketi kılığı altında form alır —oynak ve üstüne üstlük vazgeçilip öbürkülerle değiştirilebilir bir formdur bu. Bundan sonraki çalışmada, hayat planlarının bu şekillenişinin hassaten ethik uygulanımlarını geliştireceğiz ve bu vesileyle Aristoteles'in *phronèsis* ve *phronimos* analizine Gadamer'in rehberliği altında geri döneceğiz. Burada yalın bir olguyu aydınlığa kavuşturmak istiyoruz, o da şu: pratik alanı, temelden çatıya, en basit olandan başlayıp da en ince ayrıntısıyla işlenmiş olana doğru yükselecek şekilde yapılanmaz; fakat temel eylemlerden ve pratiklerden başlayıp yukarı doğru tırmanan bir karmaşıklaşmanın ve ışığında insan hayatının kendi biricikliği, tekliği içinde kavrandığı ideallerin ve tasarların belirsiz ve oynak ufkundan başlayıp aşağıya doğru inen bir özgülleşmenin çift yönlü hareketine göre yapılanır. Bu anlamda, MacIntyre'ın "bir hayatın anlatısal birliği" dediği şey, sadece pratiklerin bütünselleştirici bir formda toparlanmasından doğmaz, fakat bununla eşit seviyede, ne denli kesinlikten uzak ve oynak olursa olsun bir hayat tasarı tarafından ve kendilerine has birlikleri olan fragmenter pratikler tarafından, yani yol gösterici ideallerin belirlenimsizliği ile pratiklerin belirlenmişliği arasındaki alışverişin gerçekleştiği orta bölgeyi oluşturan hayat planları tarafından da yönetilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu alışveriş içerisinde, daha çocuk yaşta ya da mecburiyet altında uğraş / meslek edinme örneğinde olduğu gibi sıkı bir şekilde planlanıp belirlenmiş olmaya kıyasla bütünsel tasarın başı çektiği ve bu tepeden zorlamanın baskısı altında, pratiklerin gelenek tarafından aktarılan ve çıraklar tarafından uyulan kendilerine mahsus anaçizgilerini yitirdikleri olur. Pratik alanı, bir metnin bütün ile parça arasındaki alışveriş yoluyla hermeneutik kavranışını çağrıştıracak şekilde çift yönlü bir belirlenim ilkesi altına sokulmuş görünür. Anlatısal şekillendirme için bu çift yönlü belirlenim oyunundan daha kıymetli birşey yoktur.

3. İşte şimdi, MacIntyre'ın pratikler ve hayat planları nosyonlarının üzerine yerleştirdiği "bir hayatın anlatısal birliği" nosyonundan söz etmenin zamanıdır. MacIntyre'da bu nosyonun *praksis* merdiveninin son basamağını imlemediğini söylemek zorunludur. Ancak bir sonraki çalışmada yerleşeceğimiz mahsusen ethik bir perspektiv içerisinde, hayatın anlatı formunda yeniden derlenip toparlanması idesi, bizimkinin de olacağı gibi, MacIntyre'ın ethikasının kilittaşı olan "iyi" yaşama ereği için dayanak noktası hizmeti görme hedefine yön-

lendirilmiştir. Gerçekten de, bir eylem öznesi, bütününde alınan kendi hayatına, şayet bu hayat bir şekilde yeniden derlenip toparlanmasaydı nasıl olur da ethik bir nitelik verebilirdi ve bu da tastamam anlatı formunda değilse ne şekilde olur?

Benim *Temps et Récit*'deki (*Zaman ve Anlatı*) [*Time and Narrative*] analizlerim ile *After Virtue*'nün [*Erdemin Ardısıra*] analizleri arasındaki bu mutlu rastlaşmadan memnunum. Gelgelelim, MacIntyre'ın yaklaşımını ve benim kendiminkini daha fazla gözden geçirip sınamaksızın özdeşleştirmek istemem. MacIntyre, sıradan gündelik eylemin hayhuyunda karşılaşılan hikâyeleri ilkece en ön planda dikkate alıyor ve edebî kurmacalar ile gerçek hayatta sahnelenmiş (*enacted*: *mis en acte*) dediği hikâyeler arasındaki yarığa, en azından yürütmekte olduğu ethik soruşturma bakımından belirleyici bir önem atfetmiyor. İmdi, benim anlatının mimetik işlevini ele alıp işleyişimde, anlatının kurmaca alanına girişi tarafından yaratılan kopukluk öylesine ciddîye alınır ki, okumanın *tercümanlığı* aracılığıyla edebiyatı ve hayatı yeniden birbirine kavuşturma problemi gibi son derece çetrefil bir probleme dönüşür. MacIntyre için, hayatın kurmaca yoluyla bir yeniden-şekillenişi idesine bağlı güçlükler ortaya çıkmaz. Buna karşılık, MacIntyre, benim burada yapmaya çalıştığım gibi, eylem ile faili arasındaki kenetlenişin en açık şekliyle edebî kurmacada kavranabileceğine ve edebiyatın, bu kenetlenişi sayısız tahayyülî çeşitlemeye tâbi tutan engin bir düşünce deneyleri laboratuarı olduğunun meydanda olduğuna işaret eden ikiz olgudan hiç yararlanmaz. Kurmaca yolundan dolanan bir sapağın bu yararının bir de aksi istikametinin olduğu doğrudur. İşte burada MacIntyre'ın bilmediği bir güçlük doğar, o da şu: kurmaca kaynaklı düşünce deneyleri, daha sonra dile getirilecek ethik içerimleriyle birlikte, "kendisi" (*soi-même* / *self*) denen şeyin gerçek hayatta sınanışına nasıl katkıda bulunur?[25]

---

[25] Tarihsel anlatının büyük theorisyeni Louis O. Mink'in sözüne göre "hikâyeler yaşanmaz, ama anlatılır" ("History and Fiction as Modes of Comprehension", *New Literary History*, *op. cit.*, I, 1979 (1970), 557-558. Louis O. Mink hakkında bkz. *Temps et Récit*, t. I, 219-228 (*Time and Narrative* 1: 155-61 [bkz. *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı*, 114-123 —*ç.n.*]). Louis O. Mink'in tarih felsefesi konusundaki en esaslı denemeleri yazarın ölümünden sonra yayımlanan bir ciltte toplanmıştır: Brian Fay *et al.*, *Louis O. Mink, Historical Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.

Yarık kurmaca ile hayat arasında göründüğü denli büyükse, *praksis*'in basamaklarını tırmandığımız kendimize has güzergâhta, *hayatın* anlatısal birliği idesini çokçeşitli pratikler hiyerarşisinin en tepesine nasıl oldu da yerleştirebildik? *Temps et Récit III*'da (*Zaman ve Anlatı*, üçüncü cilt) [*Time and Narrative 3*] metnin dünyasını ve okurun dünyasını temâs hâline sokmak maksadıyla önerdiğim okuma theorisinin bu yarığın iki yakası arasında bir köprü kurduğu düşünülebilirdi.[26] Gelgelelim, tam da okuma ediminin kendisi, kurmacadan hayata geri dönüş yoluna aşağıda sözünü edeceğimiz engelleri dikiverir.

Öncelikle, rolleri ve söylemleri kurmaca planında oldukça ayrı ve seçik olan yazar, anlatıcı ve şahsiyet arasındaki ilişki hakkında ne söylemek gerekiyor? Otobiografik anlatıda olduğu gibi, kendimi bir hayat hikâyesi çerçevesinde yorumladığımda her üçü birden miyim?[27] Anlatıcı ve şahsiyet şüphesiz tamam, ama kurmaca varlıklardan ayrı olarak, yazarı olmadığım, en fazlasından olsa olsa Aristoteles'in sözüne göre *eşyazarı* (*coauteur / coauthor*), *sünaition*'u olduğum bir hayatın anlatıcısı ve şahsiyeti.[28] Gelgelelim, bu çekince hesa-

---

[26] Burada *Temps et Récit III*'daki analizler arasından şunu akılda tutuyorum: âtıl taklit olmaktan uzak okuma, en yüksek düzeyinde, iki strateji arasında bir mücadeledir: az çok güvenilir anlatıcı kılığına bürünmüş yazarın güdümünde ve okumaya girişin işareti olan "*Willing suspension of disbelief*" ["*İnançsızlığın gönüllü askıya alınışı*"] (Coleridge) yardaklığıyla *ayart(ıl)ma stratejisi* ve metni hesablanmış ya da hesablanmamış satıraraları yoluyla anlamlılığa taşıyanın kendisi olduğunu bilmeyen uyanık okurun güdümünde *işkillenme stratejisi*. *Temps et Récit*'deki bu notlara bugün burada şunu ekleyeceğim: edebiyatı hayata uygulamanın imkânı, şahsiyet dialektiği bakımından, daha yukarda karakterin bir bileşeni olduğunu söylediğimiz "... ile özdeşleşme" problemine bağlıdır. Kahramanla özdeşleşme sayesinde, edebî anlatı karakterin anlatısallaştırılmasına katkıda bulunur. Bu tema hakkında bkz. H. R. Jauss, "La jouissance esthétique: les expériences fondamentales de la *poièsis*, de l'*aisthèsis* et de la *catharsis*", *Poétique*, n° 39, Paris, Éd. du Seuil, septembre 1979. Bundan sonra gelenler, okuma edimine özgü iki strateji arasındaki mücadele çerçevesinde ve karakterin anlatısallaştırılması (ve karakterin bir bileşeni olan "... ile özdeşleşme") başlığı altında yeniden konumlanmak zorundadır.

[27] Karş. P. Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

[28] Yukardaki dördüncü çalışmanın 1. kesimine bakın, s.126. *After Virtue*'de [*Erdemin Ardısıra*] MacIntyre, kurmaca anlatıların özelliklerini ve hayat

ba katıldığında bile, yazıdan hayata geçtiğimizde yazar (*auteur / author*) nosyonu eşseslilik (*équivocité / equivocalness*) tehlikesine maruz kalmıyor mu?

Bir başka güçlük: tam da kurmacada ve hayatta benzer olması istenen anlatı formu planında, başlangıç ve son nosyonları ciddî farklılıklara uğrar. Kurmacada, kesinlikle, başlangıç da son da zorunlu olarak anlatılan olayların başı ve sonu değil, fakat bizzat anlatı formunun kendisinin başı ve sonudur. Bu yüzden *À la recherche du temps perdu* şu meşhur cümleyle başlar: "*Longtemps, je me suis couché de bonne heure.*"* Hemen ardından bir geçmiş zaman kipinin takibettiği bu "*longtemps*" ["nice zamandır"] neredeyse hafızadan silinmiş bir önceye, bir önceki zamana, bir evveliyata geri gönderir. Ama yine de, bu cümlenin kitabın ilk cümlesi olmasına ve anlatının başlangıcı de-

---

hikâyelerinin özelliklerini birleştirmekte hiçbir güçlük görmez. Ona göre, hayat hikâyeleri "gerçek hayatta sahnelenmiş anlatılar"dır ("*enacted narratives*": "*récits mis en action*"). Bununla birlikte, "bir tarih / hikâye diye adlandırdığım şey, karakterlerin / şahsiyetlerin aynı zamanda yazarlar da olduğu gerçek hayatta sahnelenmiş dramatik bir anlatıdır" (215) dedikten sonra, MacIntyre, bazı kimselerin eylemlerinin başka bazı kimselerin eylemlerine bağımlılığı sebebiyle şu sonucu çıkarmak durumunda kalır: "hayalî karakterler / şahsiyetler ile gerçek karakterler / şahsiyetler arasındaki fark, onların yaptıkları şeyin anlatısal formunda değil, o formun ve kendilerinin yapıp etmelerinin yazarları olma derecesinde bulunur" (215). [Aktarılan pasajlar orijinal metinde sırasıyla şöyledir: "*what I have called a history is an enacted dramatic narrative in which the characters are also the authors*" ve "*the difference between imaginary characters and real ones is not in the narrative form of what they do; it is in the degree of their authorship of that form and of their own deeds*"; pasajların Fransız diline çevirisi yazara aittir, sırasıyla: "*Ce que j'ai appelé histoire est un récit dramatique mis en action où les personnages sont aussi les auteurs*" ve "*la différence entre personnages imaginaires et personnages réels ne réside pas dans la forme narrative de ce qu'ils font, mais dans le degré auquel ils sont les auteurs de cette forme et de leurs propres actions*" —*çn.*]

* Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*, *Geçmiş Zaman Peşinde*, *Geçmiş Zaman İzinde*, vb. gibi değişik başlıklar altında Türk diline çevrilen ünlü eserinin ilk cümlesi: "Nice zamandır yatağa erkenden yatardım." [*Remembrance of Things Past*: "*For a long time I used to go to bed early.*"] —*çn.*

ğeri taşımasına bir engel yoktur. "*Temps retrouvé*"nin† sonunda, ölüm yaklaştığından bu eserin yazılışını bir ân evvel bitirme gücünün ve kuvvetinin dilendiği belirlenimsiz bir geleceğe doğru açılan koşullu gelecek zaman kipleri için de durum aynıdır. Gelgelelim, anlatının sonu değeri taşıyan bir son sayfa vardır.[29] *After Virtue*'de [*Erdemin Ardısıra*] A. MacIntyre'ın hayatın anlatısal birliği diye adlandırdığı ve "iyi yaşama" tasarının bir koşulu kıldığı şeyde işte bu kapanış, dilerseniz bu edebî kapanış eksiktir. Hayatın sahici hayat ereği altına yerleştirilebilmesi için yeniden derlenip toparlanması zorunludur. Benim hayatım tekil bir bütünlük olarak kavranamaz ise, onun başarıyla yaşanmış, tamlığa ermiş olmasını asla umudedemezdim. İmdi, gerçek hayatta anlatının başlangıcı değeri taşıyan hiçbir şey yoktur; bellek, bebekliğimin sisi pusu içerisinde kaybolur gider; doğumum ve daha da sağlam bir sebeble, benim düşünülmemi sağlayan edim, benim kendimden çok başkalarının, bu durumda benim anamın babamın tarihine / hikâyesine aittir. Ölümüme gelince, o da, ancak benden sonra yaşayanların anlatısı içinde anlatılan son olacaktır; daima ölümüme doğru, yani kendisini anlatının sonu olarak kavramamı yasaklayan şeye doğru yürüyorum.

Bu temel güçlüğe öncekiyle bağıntısız olmayan bir başka güçlük eklenir; hayatımın bilinen güzergâhı üzerinde birçok seyahat rotası çizebilirim, birçok olay-örgüsü örebilirim, kısaca birçok hikâye anlatabilirim, ama ancak şu ölçüde: bunların herbirinde, sonuç ölçütü, Kermode tarafından böylesine ısrarla vurgulanan o "*sense of an ending*" ("bitim duygusu") eksik kalır.

Daha da ileri gidelim: herbir roman, (Kutsal Kitab'daki ataların hikâyelerinin birbiri ardısıra ucuca eklenmesi modeline dayalı Thomas Mann'ın *Buddenbrooklar*'ı [*Buddenbrooks*], Jules Romains'in *İyi Niyetli İnsanlar*'ı [*Les Hommes de bonne volonté*] gibi ardışık kuşak romanları dizisi türünden belli diziler dışarda tutulabilirse) birçok eserin bir şekilde ortak-ölçülemez olay-örgülerinin mukayese edilebilmesine çoğu kez izin vermeyen nev'i şahsına münhasır bir

---

† "*Temps retrouvé*" ("*Time Regained*" ["*Yakalanan Zaman*" / "*Yeniden Kazanılan Zaman*"]): Proust'un yukarda anılan eserinin son kitabı —*çn.*

[29] Anlatının kapanışı ile söylenenler dizisinin iki uçta açılışı arasındaki ayrımla ilgili bu problemi *Temps et Récit*'de tartışmıştım, t. II, *op. cit.*, 114 (*Time and Narrative* 2: 21ff).

metin dünyasını ortaya sererken, şu ya da bu kimsenin gerçek hayat hikâyeleri başkalarının hikâyeleriyle içiçe geçmiştir. Benim hayatımın bütün dilimleri başkalarının, anamın babamın, dostlarımın, işte ve iş dışında beraber olduklarımın hayat hikâyesinin bir parçasıdır. Yukarda pratikler hakkında ve pratiklerin içerdiği çıraklık, işbirliği ve rekabet hakkında söylediklerimiz, herbir kimsenin hikâyesinin / tarihinin başka birçok kimsenin hikâyesiyle / tarihiyle bu içiçe geçmişliğini doğrular. MacIntyre, Wilhelm Schapp'ın *In Geschichten verstrickt* (*Öykülerde / tarihlerde içiçe örülmüşlük*) başlığı altında evvelce zaten yazmış olduklarına şüphesiz farkında olmaksızın bir takım eklemeler katarak, işte tam da bu noktanın altını vargüçle çizer.[30] İmdi, hayat hikâyeleri, iki ucu açık karakterde olmaları ölçüsünde tam da bu içiçe geçmişlikten ötürü, ister tarih-yazımının ister kurmacanın ürünü olsun edebî hikâyelerden farklıdırlar. O hâlde hâlâ daha hayatın anlatısal birliğinden söz edilebilir mi?

Son itiraz: "kendi"yi anlamada, *mimèsis prakséōs**, ancak hayatın zaten geçmiş evresini kuşatabilir ve R. Koselleck'in *Vergangene Zukunft*'da[31] (*Futures Past*[32] [*Geçmiş Gelecekler*]) önerdiği şemaya — ki bu şemada, "deneyim uzamı" ile "beklenti ufku" arasındaki dialektik, anlatılan olayların seçilişini Sartre'ın herbir kimsenin varoluşsal tasarısı dediği şeye ait öngörülerle bağıntılar — yakın bir şemaya göre öngörülere, tasarlara eklemlenmek durumunda görünür.

Bu argumanların tümü tamamen kabul edilebilir: yazar (*auteur / author*) nosyonunun eşsesliliği; hayatın "anlatısal" tamamlanmamışlığı; hayat hikâyelerinde birilerinin başkalarıyla içiçe geçmişliği; hayat hikâyelerinin bir yeniden-hatırlama ve öngörme dialektiği içine sokulması. Ama yine de bunlar, bana, kurmacanın hayata *uygulanması* nosyonunun kendisini oyundışı bırakacak gibi görünmüyor. Bu itirazlar, ancak naiv bir *mimésis* kavrayışına karşı, yani ilk *Don Quixote*

---

[30] Karş.. *Temps et Récit*, t. I, *op. cit.*, 114 (*Time and Narrative* 1 : 74-75 [bkz. *Zaman ve Anlatı 1: Zaman, Olayörgüsü, Üçlü Mimesis*, 145 —*çn.*]).

* *mimèsis prakséōs*: Aristoteles'in tragedya tanımında geçen "eylemin taklidi" —*çn.*

[31] Karş. *Temps et Récit*, t. III, Paris, Éd. du Seuil, 1985, 301-313 (*Time and Narrative* 3 : 208-16).

[32] Reinhart Koselleck, *Futures Past: The Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe (Cambridge: MIT Press, 1985).

veya *Madame Bovary* gibi tam da kurmacanın içinde belli kurmacalar sahneleyen bir kavrayışa karşı değer taşır. Onların çürütülmekten ziyade, daha ince, daha dialektik bir *temellük* zekâsıyla bütünleştirilmeleri gerekir. Az önceki bu itirazların daha yukarda anılan metin ile okur arasındaki mücadele çerçevesinde yeniden konumlandırılmaları zorunludur. Yazarın (*auteur / author*) pozisyonunun eşsesliliği itirazı mı yükseltiliyor? Ama bunun bertaraf edilmekten çok korunması gerekmiyor mu? Varoluş bakımından yazarı olmadığım bir hayatın hikâyesini anlatarak, kendimi anlam bakımından eşyazar (*coauteur / coauthor*) kılarım. Üstelik, bunun tam tersi anlamda, birçok Stoacı filozofun bizzat hayatın kendisini, gerçekten yaşanan hayatı bizim yazmadığımız ve bunun sonucu olarak da yazarı rolün ötesine geri çekilen bir oyunda bir rol üstlenme olarak yorumlamaları ne bir rastlantı ne de bir suistimâldir. "Yazar" (*auteur / author*) ve "yazarlık" (*authorship*: "*position d'auteur*") terimlerinin çokçeşitli anlamları arasındaki bu alışverişler, tam da dördüncü çalışmada tartışılan eyleme gücü / faillik (*agency*: *puissance d'agir*) nosyonunun anlamının zenginliğine katkıda bulunur.

Hayatın anlatısal birliği nosyonuna gelince, onu masallaştırmanın ve yaşanan canlı deneyimin istikrarsız bir karışımı olarak da görmek zorunludur. Tam da gerçek hayatın kaygan karakteri sebebiyledir ki, hayatı, olanlar olduktan sonra geriye dönük bir bakışla düzenli bir bütünlüğe kavuşturmak için, kurmacadan ya da tarihten ödünç alınan herhangi bir öyküleme figürünü yeniden gözden geçirmeye ve daha sonrası için öngörüsel olarak sınamaya terkedilmiş bir hâlde kurmacanın yardımına gerek duyarız. Böylece, okuma sayesinde tanıştığımız anlatı başlangıçlarının yardımıyla, bu özelliği bir şekilde zorlayarak, üstlendiğimiz —terimin güçlü anlamında— inisiyativleri oluşturan gerçek başlangıçları tesbit edebiliriz. Ve ne denli tamlıktan yoksun denirse densin, bir eylem akışını, bir hayat dilimini sonlandırmakla ne denmek istendiğinin deneyimine de sahibiz. Edebiyat bu muvakkat sonların anahatlarını sabitlememize bir şekilde yardım eder. Ölüme gelince, edebiyatın kurduğu anlatılar, ona tahayyülî olarak şu ya da bu sıfatla örneklik eden şöyle ya da böyle ölüm çehresi kazandırarak, meçhul hiçlik karşısındaki yakıcı tasanın ağusunu köreltme kudretine sahib değil mi? Bu yüzden kurmaca, ölmenin çıraklığına yardıma koşabilir. İsa'nın Çilesinin efkârı, bu tarzda, bir mümine ta son eşiğe dek çok yoldaşlık etmiştir. F. Kermode ya da W.

Benjamin bu bakımdan "teselli" ("*consolation*") sözünü telaffuz ettiklerinde, öyle çarçabuk kendini kandırma diye haykırmamak gerekir. Yapayalnızlık panzehiri (*contre-désolation* / *counterdesolation*) olmak bakımından teselli, kendisinin yasıyla başetmenin parlak —Aristoteles'in *katharsis*'i gibi parlak— bir tarzı olabilir. Burada da, edebiyat ile ölüm-için (veya ölüme-doğru)-olma arasında verimli bir alışveriş kurulabilir.

Hayat hikâyelerinin birbiriyle içiçe geçişi edebiyatı besleyen anlatısal zekâya itaatsiz midir? Daha ziyade bu içiçe geçiş edebiyatın birçok örneğini verdiği bir öykünün bir diğeri içerisine oturtuluşunda bir anlaşılırlık modeli bulmaz mı? Ve herbir kurmaca öykü / tarih, çokçeşitli kahramanların farklı farklı yazgılarını sinesinde göğüslemekle, bu içiçe geçmişliği anlatı programları rekabeti sayesinde açığa kavuşturan etkileşim modelleri sunmaz mı?

Son itiraz, önüne geçilmesi her zaman kolay olmayan bir yanılgıya dayanır. Gönülden inanılır ki, edebî anlatı, geriye dönük bir bakışa dayalı olması sebebiyle, ancak hayatımızın geçmiş bölümüne dair bir tefekkür oluşturabilir. İmdi, edebî anlatı son derece ince bir anlamda geçmişe dönük bir bakışa sahibdir: anlatılan olaylar sadece anlatanın gözünde geçmişte olmuş bitmiş görünür. Anlatının geçmişi anlatan sesin ancak kısmî geçmişidir.[33] İmdi, bir geçmiş zamanda anlatılan olgular arasında, anlatının kahramanlarının kendi ölümlü geleceklerine doğru yürümelerine vasıta olan tasarılar, beklentiler, öngörüler de yer alır: kurmaca anlatının açık kapanışı sıfatıyla daha yukarda zaten anılan *À la recherche du temps perdu*'nun* kuvvetle ileriye doğru bakan son sayfaları buna tanıklık eder. Başka deyişle, anlatı özeni / kaygıyı da (*souci* / *care*) anlatır. Bir anlamda, anlatı yalnızca özeni / kaygıyı anlatır. İşte bu yüzdendir ki, geriye ve ileriye, geçmişe ve geleceğe bakışın anlatısal olarak eklemlenmesine delalet eden anlatıların tuğrası altında, bir hayatın anlatısal birliğinden söz etmek hiç de saçmalık olmaz.

Bu tartışmadan çıkan sonuç, edebî anlatıların ve hayat hikâyelerinin / tarihlerinin, birbirlerini dışlamak şöyle dursun, karşıtlıklarına

---

[33] Açıklayıcı karakterini belirginleştirme eksikliği hissettiğim bu yorum konusunda bkz. *Temps et Récit*, t. II, *op. cit.*, 131-149, özellikle 147-148 (*Time and Narrative* 2 : 88-99 ve özellikle 98-99).

* bkz. yukarda s. 217 ve çevirenin dipnotu —*çn.*

rağmen veya karşıtlıkları sayesinde birbirlerini tamamladıklarıdır. Anlatının yazıda hayattan sürgün edilmeden önce hayatın bir parçasını oluşturduğunu; çokçeşitli temellük yollarından geçerek ve az önce sözü edilen aşılmaz gerilimler pahasına hayata geri döndüğünü bu dialektik bize hatırlatır.

3. ANLATININ ETHİK İÇERİMLERİ

Soruşturmamızın ikinci yamacında, *anlatı* theorisi ile *ethik* theori arasındaki bağıntılar konusunda ne söylenecek? Ya da daha yukarda önerilen terimler çerçevesinde tekrar edecek olursak: "kendi"yi anlamanın anlatısal bileşeni, tamamlanmak için, eylemin failine moral isnadına (*imputation*) özgü ethik belirlenimleri hangi tarzda gerektirir?

Burada yine, anlatısal özdeşlik nosyonu, anlatısallık ile ethik arasında daha önce açığa çıkarılmaksızın öngörülen bağıntıları açıklamaya yardımcı olur; fakat onun, burada da, "kendilik"in anlatısal uyarlaması ile ethik uyarlaması arasındaki yüzleşmeye bağlı yeni güçlükler getirdiğini söylemek gerekir.

Anlatı işlevinin ethik içerimlerden yoksun olmadığı, anlatısal önşekillenme (*préfiguration* / *prefiguration*) düzleminde, edebî anlatının sözlü anlatı toprağında köklenmişliğinden zaten anlaşılıyor. "Hikâye Anlatıcısı" konusunda kaleme aldığı ünlü denemesinde[34], Walter Benjamin, epikte hâlâ daha seçilebilen ama romanda zaten sönüp gitme yolunda olan en ilk(s)el biçimi içerisinde hikâye anlatma sanatının *deneyimleri* değiştokuş etme sanatı olduğunu hatırlatır; o, deneyimlerden bilimsel gözlemi değil, fakat pratik bilgeliğin popüler uygulanışını anlar. İmdi bu bilgelik, bundan sonraki çalışmada işleyeceğimiz teleolojik ve deontolojik kategoriler altına düşen takdirleri, değerlendirmeleri muhakkak daima bünyesinde barındırır;

---

[34] Walter Benjamin, "Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nicolaj Lesskows", *Illuminationen*, Frankfort, Suhrkamp, 1969; trad. fr. de M. de Gandillac, "Le narrateur", *Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971; yeniden basım: *Rastelli raconte et autres récits*, Paris, Éd. du Seuil, 1987; (İngilizce çeviri: "The Storyteller", trans. Harry Zohn, *Illuminations*, New York, Schocken Books, 1969, 83-109 [Türkçe çeviri: "Hikâye Anlatıcısı", çev. Nurdan Gürbilek – Sabir Yücesoy, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul, Şubat 1993, 77-100 —*ç.n.*]).

anlatının eseri olan deneyimler değiştokuşunda, eylemler daima muhakkak takdir ya da tekdir edilir ve failler de daima muhakkak övülür ya da yerilir.

Kendine has bir şekilde dile getirilen anlatısal şekillendirme düzleminde edebî anlatının sâf estetik belirlenimler hayrına bu ethik belirlenimleri yitirdiği söylenebilir mi? Bu, estetik'in bizzat kendisi hakkında yanılgıya düşmek olurdu. Şahsiyetlerin yazgısını takibetmekten aldığımız haz, tam da fiilî eylemi askıya aldığımız ânda gerçek moral yargılamanın bütününü askıya aldığımızı kesinlikle îmâ eder. Gelgelelim, kurmacanın gerçekdışı alanında, eylemleri ve şahsiyetleri değerlendirmenin yeni tarzlarını aramadan edemeyiz. Hayalgücünün büyük laboratuarında yaptığımız düşünce deneyleri aynı zamanda iyinin ve kötünün diyarında yürütülen arama taramalardır da. Değer değiştirmek, hattâ değersizleştirmek bile hâlâ daha değerlendirmektir. Moral yargılama yürürlükten kaldırılmış olmaz; daha ziyade bizzat, kurmacaya has tahayyülî çeşitlemeler altına sokulmuş olur.

Anlatı, eylemin anlatı tarafından yeniden şekillendirilmesi evresinde, okurun duygusu ve eylemi bakımından keşfettirme ve dahası dönüştürme işlevini işte bu kurmaca boyutundaki değerlendirme denemeleri sayesinde nihayet yerine getirebilir. *Temps et Récit III* da (*Zaman ve Anlatı*, üçüncü cilt) [*Time and Narrative 3*], bu bakımdan en yansız olması dilenen anlatı biçiminin, yani tarihyazımına özgü anlatının dahi değer biçmenin sıfır derecesine hiçbir zaman ulaşamadığını söyleme cüretkârlığında bile bulundum. Ululama ya da sövüp sayma beğenisinden çok merakın güdümünde olması dilenen tarihçi, şu ya da bu çağın değerleri yönünde şahsî bir tercihte bulunmadığı takdirde bile, tam da bu merak gereği, insanların sahici hayatı kurduğuna hükmettikleri şeye yönelme, ulaşma ya da ulaşamama tarzıyla her hâlükârda ilgili bulunacaktır. Tarihçi, bizim en derin insanlığımıza ait olmayı sürdüren değerlendirme tarzlarını hiç değilse tahayyül ve duygudaşlık kipinde yeniden canlandırır. Tarihyazımından, geçmişin insanlarına olan borcunu bu yolla ödemesi istenir. Belli koşullarda, özellikle de tarihçinin kurbanlar tarihi-

nin en uç noktasını oluşturan dehşet verici şeylerle yüzyüze geldiği durumlarda, bu borç hiç unutulmaya gelmez ödeve dönüşür.[35]

Bununla birlikte, bu çalışmayı anlatı işlevinin ethik içerimlerine ilişkin kesinlikler noktasında sona erdirmek istemiyorum. Nasıl ki ilk yamaçta anlatı theorisinin ve eylem theorisinin kesiştiği noktada belli güçlükler görünür hâle geldiyse, aynı şekilde anlatı theorisinin ethik theoriye doğru kıvrıldığı noktada da bunlara simetrik güçlükler ortaya çıkar. Bu güçlükler, eldeki çalışmanın her iki yamaçta da yol gösterici teması olan *özdeşliğin / kimliğin* (*identité / identity*) ayrı, hattâ karşıt istikametlere hedeflenmişliğiyle ilişkilidir. Özdeşlik / kimlik problematiğine tahsis edilmiş kesimde, "özdeşlik-kendilik"in, bir uçta "aynı"nın özdeşliğiyle kaplaştığı kutubdan tutun da öbür uçta bundan büsbütün koptuğu karşıt kutba varıncaya dek bir anlamlar yelpazesi hâlinde yayıldığını kabul ettik. İlk kutub, bize, kişinin özdeşlenebilmesini ve yeniden özdeşlenebilmesini sağlayan karakter fenomeniyle sembolize edilir göründü. İkinci kutba gelince, o da bize, özsel olarak ethik kendini-idame (*maintien de soi / self-constancy*) nosyonuyla temsil edilir göründü. Kendini-idame, kişi için, başkalarının onu *sayabilecekleri / hesaba katabilecekleri* (*compter / count*) şekilde davranma / kendini-sürdürme tarzıdır. Birisi beni saydığı / hesaba kattığı için, ben başkalarının önünde eylemlerim *hesabına* sorumlu *sayılabilirim* (*comptable / accountable*). Sorumluluk (*responsabilité / responsibility*) terimi iki anlamı yeniden birleştirir: "... say(ıl)ma" ("*compter sur...*" / "*counting on*") ve "...'den

---

[35] Bundan sonraki çalışmada bu problemi tam tersinden yeniden ele alacağım. Anlatılan hikâyelerin moral yargılama için bu kadar çok destek noktası sunmasının nedeni acaba moral yargılamanın deyim yerindeyse ereğini şematize etmek için anlatma sanatına muhtac olması değil midir? Moral diye adlandırılabilecek olan şeyi kuran kuralların, normların, yükümlülüklerin ve yasamaların ötesinde, o zaman söyleyeceğimiz gibi, bir de MacIntyre'ın Aristoteles'i yankılayarak *praksis* basamakları hiyerarşisinin zirvesine yerleştirdiği sahici hayat ereği vardır. İmdi, bu ereğin görünür hâle gelmesinin tek yolu, hasım imkânlarla terimin güçlü anlamında *oynayarak* türlü çeşitli eylem akışlarını deneyip sınamamızı sağlayan anlatılarla, öykülerle bezenmesi, resmedilmesidir. Bu bakımdan, anlatısal hayalgücünden beslenen ethik hayalgücünden söz edilebilir. Karş. Peter Kemp, "Ethics and Narrativity", *Aquinas*, Rome, Presses de l'Université du Latran, 1988, 435-458 ve *Éthique et Médecine*, Paris, Tierce-Medecine, 1987.

[sorumlu] say(ıl)abilir / ...'in hesabını verebilir olma" (*"être comptable de..."* / *"being accountable for"*). Sorumluluk (*responsabilité / responsibility*), bu iki anlamı, onlara "Neredesin?" sorusuna *bir yanıt* (*réponse / response*) idesi ekleyerek yeniden birleştirir. Bu yanıt şudur: "İşte burdayım!" / "İşte ben!"† (*"Me voici!"* / *"Here I am!"*).[36] Yanıt kendini-idameyi, kendini-üstlenmeyi dile getirir.*

Kendini-idameyi karakterle kutub kutuba karşıtlaştırmakla, karakter devamlılığını gözönünde bulundurmaksızın, "kendilik"in münhasıran ethik boyutunu daireye almak istedik. Böylelikle, "aynı"nın devamlılığı terimine karşıt kendini-idame teriminin çok iyi

---

† Tevrat başta olmak üzere İncillerde ve Kur'an-ı Kerim'de, kimi kez Tanrı'nın ağzından, ama daha sıklıkla resullerin ağızlarından nakledilen kendilik bildirimi. Dağda yanan çalılıktan Musa'ya seslenen Tanrı'ya Musa'nın bu nidayla yanıt verişi bir prototip sayılabilir. Ayrıca Öndeyiş'te (s.30) deyimle ilgili düşülen dipnota bakın —*çn.*

[36] E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Haye, 1974, M. Nijhoff, 180; (E Lévinas, *Otherwise than Being*, trans. A. Lingis, The Hague: M. Nijhoff, 1974, 180).

* Kulaklarımıza karanlık çalabilecek bu pasaj, Latin kökenli Avrupa dillerinde "saymak", "hesablamak" (*compter / to count*), "cevablamak", "yanıt vermek" (*répondre / to respond*), "hesab ver(il)ebilir / hesab sor(ul)abilir olmak", "yanıt ver(il)ebilir / cevablandır(ıl)abilir olmak", dolayısıyla da "sorumlu olmak", "mesul olmak" (*être comptable de – être responsable de / to be accountable for — to be responsible for*) fiilleri arasında "sorumluluk" (*responsabilité / responsibility*) bağlacıyla kurulan kadîm ve sıkı bağa pürdikkat odaklanmıştır. Bizim dilimizde ise, taban tabana zıd ama simetrik bir anlamda "sormak" veya "sual etmek" fiilleri aynı bağlamda "cevablamak" veya "yanıt vermek" fiillerinin yerine geçirilmek zorundadır. Böylelikle, sadece iki dil dairesi arasında şu ya da bu şekilde göğüslenebilir bir çeviri güçlüğünün çok ötesine işaret eden bu zorunlu yer değiştirme sayesinde "hesabına say(ıl)mak", "hesab ver(il)mek", "hesab sor(ul)mak" vb. fiilleri köprüsünden "sorumlu olmak" veya "mesul olmak", "sorumlu / mesul sayılmak" fiillerine ve nihayetinde felsefî ethik çerçevesinde "sorumluluk" veya "mesuliyet" terimlerinin kullanımına geçilebilir. Ayrıntılandırılması bir çeviri dipnotu içerisinde imkânsız kaçan bu zorlu konuya dair dilimizde hassaten bu probleme tahsis edilmiş belki de tek aydınlatıcı çalışma için şu kaynağa bakılması önerilir: Solmaz Zelyût Hünler, "Sorumluluğun Ecdadı", *Felsefe Tartışmaları* içinde, 33. Kitap, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, Sonbahar 2004, 37-68 —*çn.*

dile getirdiği, "zaman içinde kalıcılık"ın iki kipi arasındaki yarığı işaretledik. Peki, karakterin kendilik-aynılık kutbu ile kendini-idamenin sâf "kendilik" kutbu arasında yayılan çeşitlemeler yelpazesinde anlatısal özdeşliği nihaî olarak nereye konumlayacağız?

Bu sorunun yanıtı zaten verilmiş görünüyor: anlatısal özdeşlik iki arada durur: anlatı, karakteri anlatısallaştırmakla, kazanılmış yatkınlıklarda, tortullaşmış "... ile özdeşleşmeler"de lağvedilen hareketini karaktere geri verir. Sahici hayat ereğini anlatısallaştırarak da, karaktere sevilen veya sayılan şahsiyetlerin tanınabilir özelliklerini verir. Anlatısal özdeşlik zincirin iki ucunu biraraya tutturur: karakterin zaman içinde kalıcılığı ve kendini-idamenin zaman içinde kalıcılığı.

Peki o hâlde güçlük nerede? Güçlük, önceki kesimin sonunda vardığımız yıldırıcı örneklerden kaynaklanır. Bu sınır örnekler, anlatısal özdeşliğin, kendini-idame şekli alan ethik özdeşlikle yanyana bitişmek şöyle dursun onu her türlü dayanak noktasından yoksun bırakır görüneceği bir şekilde *problematize edilmesini* önermekte görünür. Edebî kurmacanın belâlı örnekleri ile bilim-kurgunun *bilmeceli örnekleri* (*puzzling cases*) arasından ortak bir çizgi geçtiği sürece, ilk türden örnekler "kendilik"ten yana ve onun "aynılık"la karıştırılması pahasına bir tür savunma (*apologetique* / *apologetic*) işlevi görürler. Özne-olmayan (*non-sujet* / *nonsubject*) negativ tarzda da olsa bir özne figürü olarak kalmayacaksa, Musil'de şahsiyet özdeşliğinin çözülüşü dramasına gerçekte niçin ilgi gösterelim ve bu dramadan niçin kafakarışıklığına boğulalım ki? Söylem ve eylem öznesi semiotiğinin hatırlattığı gibi,[37] özne-olmayan demek hiçbir şey olmayan demek değildir. Özdeşlik / kimlik arayışındaki okur kurmacanın hayata geri dönüşünde kendisini kendi kendisinin özdeşlik / kimlik yitimi hipoteziyle karşı karşıya bulduğunda, yani aynı ânda hem Musil'in azabı hem de onun eserince aralıksız bir şekilde yeşertilen anlam etkisi olan bu *Ichlosigkeit*'la* karşı karşıya geldiğinde, edebî kurmacanın belâlı örneklerince belgelenen bu kendilik savunusu karşıtına doğru

---

[37] Burada J. Coquet'in vokabulerini benimsiyorum: bkz. J. Coquet, *Le Discours et son Sujet: 1. Essai de grammaire modale. 2. Pratique de la grammaire modale*, Paris, Klincksieck, 1984-1985.

* *Ichlosigkeit*: bensizlik, kendisizlik, benliğin veya kendiliğin yitimi; burada vurgu, hiç şüphesiz, aynılık olarak özdeşliğin / kimliğin veya kendiliğin kaybı üzerine vurulmuştur —*çn.*

bükülmeye başlar. Burada anlatı tarafından yeniden şekillendirilen "kendi" gerçeklikte kendi kendisinin hiçliği hipoteziyle karşı karşıyadır. Elbette ki bu hiçlik, hakkında söylenecek hiçbir şeyin olmadığı hiçlik değildir. Tam tersine bu hipotez söyleyecek çok şey verir, *Niteliksiz Adam* gibi bir eserin enginliği buna tanıklık eder. "Ben hiçim" veya "ben yokum" cümlesi paradoksal formunu korumak zorundadır: "hiç" veya "yok" fiilen "ben"e atfedilmeseydi buradaki "hiç"in veya "yok"un hiç mi hiç anlamı olmazdı. Fakat yine de öznenin hiç veya yok olduğunu söylediğindeki *ben* kimdir? Onun aynılık yardımından yoksun bir kendi olduğunu söyledik ve tekrarladık. Pekâlâ. Bu bakımdan hipotez varoluşsal doğrulamalardan yoksun değildir: kişisel özdeşliğin / kimliğin en dramatik dönüşümleri, hiçliğin / yokluğun Lévi-Strauss'un o pek sevdiği dönüşümlerdeki boş kaba eşdeğer olacağı bu özdeşlik / kimlik hiçliği / yokluğu sınavından fiilen geçmek durumunda olabilir. Din değiştirmeyle ilgili birçok öykü kişisel özdeşliğin / kimliğin bu tür kapkaranlık gecelerine tanıklık eder. Bu en uç yoksunluk ânlarında "*ben kimim?*" sorusuna verilecek hiç yanıtı yopyokluğa değil, bizzat sorunun kendisinin çırçıplaklığına gönderimde bulunur.

İmdi, güvenilir "İşte burdayım!" / "İşte ben!" yanıtıyla yüzyüze duran "*kim?*" sorusunun tam da bu çırçıplaklaştırılışı tartışmayı yeniden açar. *İpse*'nin [kendi'nin] anlatı düzlemindeki *problematik* karakteri ve moral bağlanma düzlemindeki *savlayıcı* (*assertif / assertive*) karakteri nasıl birarada tutulacak? İnsanın boş bulunup şöyle diyesi geliyor: edebî kurmacanın belâlı örnekleri, paradoksal bir şekilde, Parfit'in kendi *bilmeceli örnekleri*nin (*puzzling cases*) karara bağlanamazlığından çıkarsadığı ethik sonuçla, yani kişisel özdeşliğin önemsiz olduğu sonucuyla komşuluğa geri götürür; bu durumda, yalnızca "aynı"nın özdeşliği değil, fakat onun başına gelen felâketten kurtulduğuna inanılan "kendi"nin özdeşliği de silinip süpürülür. Bir anlamda bu doğrudur: "kendi"nin çözülüşünü anlatan öyküler, "kendi"nin olumsuzlama yoluyla (*apophatique / apophantic* [*sic!*])†

† İngilizce çeviride dil sürçmesiyle yanlış bir şekilde "*apophantic*" terimiyle karşılanan "*apophatique*" ("*apophatic*") "değilleme", "olumsuzlama", "inkâr", "yadsıma" anlamlarına gelen Yunan "*apóphăsis*"ten türer ve özellikle theoloji terminolojisi içerisinde Tanrı hakkında Tanrı'nın ne olmadığını söyleyerek konuşma anlamına gelir, ki Hristiyan theologlar Latin dilinde bunu

kavranışı olarak adlandırılabilecek şeyle ilgili yorumlayıcı öyküler sayılabilir.[38] "Kendi"yi olumsuzlama yoluyla soyma (*l'apophase du soi / self-apophasis*), "*ben 'kim'im?*"den "*ben 'ne'yim?*"e geçişin bütünüyle konudışı hâle gelmesinden, tüm anlamını yitirmesinden ibarettir. İmdi, daha yukarda dedik ki, "kim"in "ne"si karakterdir: yani kazanılmış yatkınlıklar ve tortullaşmış "...- ile özdeşleşmeler" kümesi. Birisini onun süreklilik arzeden düşünme, hissetme, eyleme vb. tarzı itibarıyla tanımanın mutlak imkânsızlığı belki pratikte uygulanamaz, fakat en azından sonuna dek düşünülebilir. Pratikte uygulanabilme olasılığı taşıyan tek şey, "kendi"nin geri çekilişi konusunda yorumlayıcı değere sahib öykülerin maddî malzemesi olan sınırsız bir özdeşleme denemeleri dizisinin her seferinde duvara toslamasıdır.

Bu ândan itibaren, anlatı düzleminde silinip gider görünen bir "kendi" ethik düzlemde nasıl sürdürülecek? Tek bir kerede hem "Ben kimim?" hem de "İşte burdayım!" / "İşte ben!" nasıl denecek? Anlatısal özdeşlik ile moral özdeşlik arasındaki yarığı onlar arasındaki canlı dialektik yararına sonuna dek işler kılmak mümkün değil midir? İşte bu tarzda baktığımda onlar arasındaki karşıtlığın verimli bir gerilime dönüştüğünü görüyorum.

Bir yanda, hiç kuşku yok ki, kişinin kendisini isnad (*imputation*) öznesi olarak tanımasını sağlayan "İşte burdayım!" / "İşte ben!" ("*Me voici!*" / "*Here I am!*"), "kendisi"yi bir eylem ve hayat modelleri çokluğuyla —ki bunların bir kısmı sımsıkı bağlanma yeterliğini felç etmeye kadar varır— yüzyüze getirebilecek gezginlik sırasında durup bir soluklanma noktasını belirtir. "Herşeyi deneyebilirim" diyen hayalgücü ile "herşey mümkün, ama herşeyden hayır gelmez [bunu şöyle anlayalım: başkalarına ve senin kendine hayır gelmez]" diyen ses arasına boğuk bir ahenksizlik tınısı giriverir. Söz verme edimi işte bu ahenksizliği cılız bir ahenge dönüştürür: "Herşeyi de-

---

via negativa (olumsuzlama yolu) diye adlandırmışlardı. Söz konusu öykülerde aynı yol "kendi"ye uygulanmakta ve "kendi" bir anlamda her türlü olumlu analojik sıfattan, nitelikten tenzih edilmiş, ayıklanmış, soyulmuş sâf çırçıplaklığına kavuşturulmaktadır —*çn.*

[38] Yorumlayıcı öykü kategorisi konusunda benim "*Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion*" başlıklı makaleme bakın, *Recherches de science religiuse*, 1985; ("Interpretive Narrative", *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, ed. Regina Schwartz, Oxford: Basil Blackwell, 1990, 237-57).

neyebilirim" elbette, ama "İşte burada duruyorum!", yani "Kendimi işte burada tutuyorum!"

Öte yandaysa, edebî kurmacanın belâlı örneklerince çırçıplak soyulan tasalandırıcı "*Ben kimim?*" sorusu, belli bir tarzda, güvenilir "İşte burada duruyorum!" bildirimiyle bütünlüklü bir bünyeye kavuşturulabilir. Soru şu hâle gelir: "Böylesine yanardöner olan ben kendim kimim ki *herşeye rağmen* beni sayarsın?" Anlatısal hayalgücünü dipsiz derinliklere yutup boğan soru ile başkasının beklentisinden sorumlu kılınan öznenin yanıtı arasındaki yarık, tam da bağlanmanın yüreğindeki gizli yırtık hâline gelir. Bu gizli yırtık, kendini-idamenin (*maintien de soi / self-constancy*) mütevazı çekinikliği ile kaskatı kendinde-sebatkârlığın (*constance à soi / self-consistency*) Stoacı mağrurluğu arasındaki farkı oluşturur. Burada takibedilen yol Parfit'in yoluyla tam da bu noktada tekrar kesişir. Bir anlamda, "kendilik"in kişi ile onun düşünceleri, eylemleri, edilgileri / tutkuları, kısaca "deneyimler"i arasındaki iyelik (veya aidiyet) bağıntısı çerçevesinde karakterize edilişi, ethik düzlemde belirsiz-anlamlılıktan sıyrılmış değildir. Bu bağıntı işaret sıfatlarının ve zamirlerinin (benim / benimki / bana ait; senin / seninki / sana ait; onun / onunki / ona ait vb.) gramatik düzleminde herhangi bir karışıklığa ne denli elverişli değilse, Parfit'in "*self-interest*" ("öz-çıkar") ilkesine karşı savaş verdiği düzlemde o denli müphem kalır. Bizimki gibi bir kendilik felsefesinde şunu diyebilmek gerekir: iyelik / sahiblik önemsizdir. Anlatısal hayalgücünden doğan sınır örneklerin telkin ettiği şey, sahib-olma ve sahib-olmama, özen ve özensizlik, kendini-olumlama ve kendini-silme dialektiğidir. Böylece, "kendi"nin tahayyül edilen hiçliği / yokluğu, "kendi"nin varoluşsal "kriz"i hâline gelir.[39]

Şurası açık ki, Jean Nabert, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas kadar birbirinden farklı düşünürlerin davet ettiği bu soyunma, kendinden başkasının kendi karşısındaki ethik önceliğiyle alâkalıdır. Ama yine de "aynı"nın kuşatmasını yarıp geçen "başka" akınının "kendi"yi "kendinden başka"ya bizzat âmâde kılan bu silip süpürme harekâtıyla ortak bir hedefte buluşması gerekir. Zira kendilik "kriz"inin etkisi, kendini-takdirin yerine kendinden-nefreti geçirmek olmamalıdır.

---

[39] Kriz kategorisi hakkında bkz. Paul Landsberg ve Éric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, chap. xıı, "Personnalité", 293-296.

YEDİNCİ ÇALIŞMA

"KENDİ" VE ETHİK EREK

Bu noktadan itibaren ardarda dizilen üç çalışma, birlikte alındıklarında, "kendilik"in dil, pratik ve anlatı boyutlarına yeni bir boyut katar: aynı ânda hem ethik hem de moral bir boyut (çoğu kez eşanlamlı tutulan bu iki terim arasında birazdan önereceğim ayrım koşuluna bağlı olarak hem ethik hem de moral bir boyut). Yeni, ama öncekilerden herhangi bir yöntem kopukluğu sergilemeyen bir boyuttur bu.

"Öndeyiş"te dile getirildiği gibi, onuncu çalışmanın eşiğine varıncaya kadar bu çalışmaları oluşturan dört alt-küme, aslında "*kim?*" sorusuna yanıt vermenin dört tarzına karşılık gelir: Kim konuşuyor? Kim eyliyor? Kim kendini anlatıyor? Kim moral isnad öznesi? "*Kim?*" sorusunun yörüngesinde kaldığımız sürece "kendilik" probleminden de ayrılmayız. Burada ele alacağımız dördüncü alt-küme, önceki üçü gibi, düşünümün analiz yolundan dolanması şeklinde koyulan temel kurala fiilen uyar: bu yüzden, eyleme uygulanan "iyi" ve "yükümleyici" yüklemleri, bildiriminde kendisini imleyen konuşmacıyla bağıntılı söylem önermesiyle veya yapabilme, eyleyebilme gücüne sahib failin pozisyonuyla bağıntılı eylem cümleleriyle veyahud da son olarak anlatısal özdeşliğin kuruluşuyla bağıntılı anlatı yapılarıyla aynı rolü oynar. Burada, ey-

lemin ethik ve moral belirlenimleri yeni türden yüklemler olarak ele alınacak ve bu yüklemlerin eylem öznesiyle bağıntısı da "kendisi"ye geri dönüş yolundaki yeni bir dolayım olarak işlenecek.

Eylemin "iyi" ve "yükümleyici" gibi yüklemlerle belirlenmesi, ancak "olması-gereken"i ve "olan"ı aralarında mümkün bir geçişe izin vermeksizin karşıtlaştıran Hume kaynaklı düşünce geleneği için öncelik taşıyan herşeyden kökten bir kopuşu belirtir. Bu durumda, değerlendirme (*prescrire* / *prescribing*) betimlemeden (*décrire* / *describing*) bütünüyle başka bir şeye işaret eder. Bu ikiliği reddetmenin birçok sebebi bundan önceki çalışmalarda zaten bulunabilir.

Önce, üzerlerine düşünmeye daldığımız "varlıklar" / "olanlar" son derece özel türden şeylerdir: onlar konuşan ve eyleyen varlıklardır; imdi, eylem idesinin bir parçası da, eylemin üstlenilen şeyi başarmayı, bu itibarla da işini iyi yapmayı öğüt, nasihat, tavsiye, tenbih, terbiye formunda öğreten *düsturlara* açık olmasıdır. Elbette ki düsturların hepsi moral düzenden kurallar değildir — bundan öte: teknik, stratejik, estetik vb. düsturlar olabilir; moral kurallar, en azından, sınırlandırmaya yardım ettikleri pratiklere içten sımsıkı bağlı, en geniş düsturlar dairesi içerisinde yer alırlar.

Sonra, anlatı theorisini eylem theorisinin ve moral theorinin kenetlenme noktasına yerleştirmekle, anlatmayı betimleme ile değerlendirme arasında doğal bir geçit kıldık; bu şekilde, önceki çalışmanın son sayfalarında, anlatısal özdeşlik nosyonu, pratik alanın analitik eylem theorileri çerçevesinde betimlenen yalın eylemlerin ötesine genişletilmesi için yol gösterici ide hizmeti görebildi; imdi bu karmaşık eylemler, ethik karakterde öngörüler bakımından zengin anlatısal kurmacalar tarafından yeniden şekillendirilen eylemlerdir; şunu gözlemledik ki, anlatmak, moral yargılamanın hipotetik bir tarzda sınandığı düşünce deneyleri için tahayyülî bir uzam açmaktır.

Şimdi gelelim ethik ile moral arasında önerilen ayrımın ne olduğuna. Bu terimlerin etimolojisindeki ve kullanım tarihindeki hiçbir şey böyle bir ayrımı dayatmaz. Biri Yunan dilinden, öbürü Latin dilinden gelir; bu terimlerin her ikisi de, burada ayrıştırmayı deneyeceğimiz iki yananlama sahib bir ideye, yani hem *iyi değeri*

biçilen şey anlamındaki hem de *yükümlülük olarak dayatılan* şey anlamındaki sezgisel *töre* (*mœurs* / *mores*) idesine geri gönderir. Dolayısıyla, teamül gereği, kâmil bir hayat *ereği* için "*ethik*" terimini ve bu ereğin aynı ânda hem tümellik iddiasıyla hem de bir zorlama / kısıtlama etkisiyle (bu iki özelliği birbirine bağlayan şeyi daha sonra söyleyeceğiz) karakterize edilen *normlar* içerisinde dile getirilişi için "*moral*" terimini saklı tutuyorum. Erek ile norm arasındaki ayrımda iki miras arasındaki karşıtlık kolayca tanınır: "ethik"in kendi *teleolojik* perspektiviyle karakterize edildiği Aristotelesçi miras ve "moral"in normun yükümleme karakteriyle, bu itibarla da *deontolojik* bir bakış noktasıyla tanımlandığı Kantçı miras. Aristotelesçi ya da Kantçı ortodoksi kaygısı gütmeksizin, ama bu iki geleneğin temellendirici metinlerine büyük bir dikkat sarfetmekten geri durmaksızın şu noktaları sağlam bir şekilde tesis etmeyi öneriyoruz: *1)* "ethik"in "moral"e önceliği; *2)* ethik ereğin norm süzgecinden geçme zorunluluğu; *3)* norm pratik çıkmazlara sürüklediğinde normun ereğe başvurusunun meşruiyeti —bu pratik çıkmazlar, tefekkürümüzün bu aşamasında, kendilik üzerine düşünümümüzün yılmadan yüzleşmek durumunda olduğu çeşitli açmazlı durumları hatırlatır. Başka deyişle, önerilen çalışma hipotezine göre, "moral", ethik ereğin meşru ve hattâ vazgeçilmez olmakla birlikte sınırlı bir gerçekleşimini oluşturur ve "ethik" bu anlamda "moral"i kuşatır. Bu yüzden, ters yöndeki saygın geleneğe rağmen Kant'ı Aristoteles'in yerini tutar görmüyoruz. Daha ziyade, iki gelenek arasında aynı ânda hem bağımlılık hem de tamamlayıcılık bağıntısı tesis edeceğiz, ki "moral"in "ethik"e nihaî başvurusu böyle bir bağıntıyı nihaî olarak pekiştirecektir.

Teleolojik erek ile deontolojik uğrak arasındaki çok özel türden bu eklemlenme kendilik incelememizi ne bakımdan etkiler? İlk başta eyleme uygulanan yüklemler —"iyi" yüklemi, "yükümleyici" yüklemi— düzleminde algılanan teleolojik erek ile deontolojik uğrak arasındaki eklemlenme sonunda kendini-imleme düzleminde yansısını bulacaktır: bundan böyle kendini-takdir (*estime de soi* / *self-esteem*) diye adlandıracağımız şey ethik ereğe, kendine-saygı (*respect de soi* / *self-respect*) diyeceğimiz şey de de-

ontolojik uğrağa karşılık gelecek. Burada önerilen teze göre şu noktalar apaçık görünür hâle getirilecek: 1) kendini-takdir, kendine-saygıdan daha temeldir; 2) kendine-saygı, kendini-takdirin norm rejimi altında büründüğü çehredir; 3) nihayet, ödevin açmazları, hiçbir kesin norm saygının *hic et nunc** sınanışı için emin bir rehberlikte bulunmadığında, kendini-takdirin yalnızca saygının kaynağı olarak değil, fakat çâresi olarak göründüğü durumlar yaratır. Böylelikle, biraraya kenetlenmiş kendini-takdir ve kendine-saygı, "kendilik"in aynı zamanda açılım-kazanışı da olan bu serpilişinin en ileri aşamalarını temsil eder.

Bundan sonra okunacak üç çalışmaya bu kısa girişi sona erdirirken, değerlendirme ile betimleme, olması-gereken ile olan arasında mantıksal bir uçurum bulunduğunu iddia eden Humecu itiraza ethik ile moral arasındaki ayrımın ne tarzda yanıt verdiği konusunda bir söz söyleyelim. "Ethik"i karakterize eden teleolojik kavrayıştan, onun anlatı theorisiyle uzantılandırılmış eylem theorisine dolaysız tarzda eklemleneceği beklenebilir. Teleolojik bakış noktası, fiilen, eyleme uygulanan değerlendirmeler veya kıymetlendirmeler içerisinde ifade bulur. Buna karşılık, bir ödev ahlâkına ait deontik yüklemler, "olması-gereken" ile "olan" arasındaki indirgenemez karşıtlığa ağırlık verecek şekilde, eylemin failine tam da ahlâkî denen bir zorlama / kısıtlama formunda dışarıdan —veya yukarıdan— dayatılır görünür. Fakat, deontolojik bakış noktasının teleolojik perspektive tâbi olduğunu gösterecek olursak, bu durumda "olması-gereken" ile "olan" arasındaki yarık, kapatılamaz olmaktan ziyade betimleme ile değerlendirme arasında veya buna yakın bir terminolojiyle değer yargıları ile olgu yargıları arasında dolaysız bir yüzleşmeyi mümkün kılan mesafe hâlinde görünecektir.

1. ... "İYİ HAYAT"I EREKLEMEK

Şimdiki çalışma "ethik"in "moral"e önceliğini, yani ereğin norma önceliğini tesis etmekle sınırlı kalacaktır. Moral normu, ona son

---

* *hic et nunc*: burada ve şimdi —*çn.*

söz izni tanımaksızın yerli yerine yerleştirmek bir sonraki çalışmanın görevi olacaktır.

Deontolojik uğraktan soyutlanmış ethik ereği soruşturup araştırmak her türlü anlamlı söylemden vazgeçmek ve meydanı "iyi" duyguların püskürmesine bırakmak mıdır? Hiç de değil. Aşağıdaki tanım, tam tersine, açık ve anlaşılır karakterinden ötürü, bu çalışmanın geri kalan kısmını meşgul edecek bir düşünme uğraşını körükler. "Ethik erek"e *âdil kurumlar içerisinde başkalarıyla beraber ve başkaları için "iyi hayat" ereği* diyelim. Bu tanımın üç yekpâre uğrağının herbiri ardarda ayrı bir analizin konusunu verecektir. Aynı üç bileşen, bundan sonraki iki çalışmada da, moral norm ve ethik erek bağıntısı üzerine düşünümümüzün ardışık dayanak noktalarını oluşturacaktır.

Ethik problematiğe "iyi hayat" nosyonuyla bir girizgâh yapmanın ana avantajı, kendini-takdir figürü altında "kendilik"e doğrudan bir gönderim yapmamaktan ileri gelir. Ve kendini-takdirin ilk anlamı iyi diye takdir edilen belli eylemleri değerlendirmeyi bu eylemlerin kaynağına geri taşıyan dönüşlü / yansıtımlı (*réflexif / reflexive*) hareketten çıkıyorsa, başkalarına gönderimin gerektirdiği dialojik yapıdan yoksun bırakıldığı sürece bu anlam soyut kalır. Sırası geldiğinde, bu dialojik yapı da âdil kurumlara gönderimde bulunulmazsa eksik kalır. Bu anlamda, kendini-takdirin tam anlamı, ancak ethik ereğin bu üç bileşeninde konaklayan anlam yolculuğunun sonunda ortaya çıkar.

Ethik ereğin ilk bileşeni Aristoteles'in "iyi yaşama", "iyi hayat" dediği şeydir: buna, Marcel Proust'un dümensuyunda "sahici hayat" da denilebilir. "İyi hayat" tam da ethik ereğin konusu olduğu için adı ilk anılması gereken şeydir. Kâmil bir hayat hakkındaki hayali her ne olursa olsun, herbir kimsenin eyleminin nihaî amacı bu tacı takmaktır. İnsanların ereklediği iyi ile Platonik İyi arasında Aristoteles'in yaptığı ayrımı hatırlamanın tam zamanıdır. Aristoteles'in ethikasında ancak bizim için iyi sorunu olabilir. Bu bize görelilik, iyinin belli herhangi bir iyide içerilmesini engellemez. Daha doğrusu, her iyi şey iyi değildir. Ethikanın bütünü "iyi" yükleminin bu doygunlaştırılamaz kullanımını önvarsayar.

Söylem bir kez daha anlamsızlığın tehdidi altında mı? Hiç değil. Aristoteles'ten kapacağımız ilk büyük ders, "iyi hayat" ereğinin temel çapasını *praksis* içerisinde aramaktır.[1] İkinci ders, *praksis* içi teleolojiyi "iyi hayat" ereğinin yapılandırıcı ilkesi temelinde dikmeye çalışmaktır. Bu bakımdan, Aristoteles'in apaçık görünen bir paradoksu çözdüğü kesinkes belli değildir: bu paradoksa göre, *praksis*, en azından iyi *praksis*, tam da daha öte bir amacı ereklemesiyle aynı ânda, kendi kendisine kendi kendisinin amacı olur. Üstteki alttakinin ifratı olacak şekilde amaçlılıkların birbirlerinde şu ya da bu tarzda içerilmesine izin veren bir hiyerarşi ilkesi bulunacak olsaydı paradoks çözülürdü. İmdi, *Nikomakhos'a Ethika*'nın kitablarının geri kalan kısmı, eylemlerin ve onlara karşılık gelen amaçların bu hiyerarşisiyle ilgili tutarlı bir analiz vermez görünür. III. Kitab ile VI. Kitab arasında bir ahenksizlik gören birçok yorumcu vardır. Kimileri bunun aşılabilir olduğuna hükmeder, kimileri tam tersine. Ahenksizlik şurdadır: dördüncü çalışmada hatırlattığımız gibi, III. Kitabda herşey yeğlemeye dayalı seçim ile düşünüp-taşınma arasındaki bağa dayanır. İmdi aynı Kitab, amaçlar düzenini düşünüp taşınmayı dışlar görünen bir

---

[1] *Nikomakhos'a Ethika*'nın birinci kitabının ilk satırları bizi yola çıkmaya hazırlar: "Her sanatın [*tekhnè*] ve her araştırmanın [*méthodos*], yine aynı şekilde her eylemin [*praksis*] ve her yeğlemenin [*prohairésis*] belli bir iyiyi ereklediğine hükmedilir. Bu sebeble pek güzel denmiştir ki İyi herşeyin ereklediği şeydir" (düzeltilmiş Tricot çevirisinden hareketle, I, 1, 1094a1-3). İyi ile mutluluk arasındaki eşitlemeyi askıda bırakalım. Gözümüzü dört açıp, böyle teleolojik olarak ereğe yönlendirilmiş etkinliklerin belirsiz dışhatları üzerinde yapılan sayıma bakalım. *Tekhnè* adı anılan ilk terimdir; bu terim *méthodos*'la eşleştirilir, böylelikle genelde pratik olan genelde theorik olanla eşgüdümlü kılınır; bunun hemen ardından, aralarında hiçbir hiyerarşi önerilmeksizin, *tekhnè*, *praksis*'le ve *prohairésis*'le basitçe yanyana koyulur. Dahası, *praksis* henüz *poièsis*'e karşıt değildir. Ancak VI. Kitabda, *praksis*, daha tam olarak "pratik bilim" "poetik bilim"e karşıt kılınacaktır: o zaman öğreniriz ki, *praksis*, failden ayrı hiçbir eser üretmeyen ve eylemin kendisinden başka, "*eupraksis*"ten, yani "amacı kendi kendisi olan iyi pratik"ten başka hiçbir amacı olmayan bir etkinliktir (trad. Tricot, VI, 5, 1140b6), buna karşılık *poièsis*'in (ve ona tekabül eden poetik bilimin) "kendisinden başka bir amacı var"dır (*ibid.*).

düşünüp-taşınma modeli önerir. Düşünüp-taşınmanın araçlarla bu sınırlanışı üç kere tekrarlanır: "Amaçların kendileri [çoğul formdaki kullanıma dikkat edin] üzerine değil, amaçlara vardıracak araçlar [*ta pros to télos**] üzerine düşünüp taşınırız" (III, 5, 1112b12). Elbette, gücümüzün ermediği herşeyin düşünüp-taşınma alanından elendiğini anlıyoruz: bir yanda öncesiz-sonrasız varlıklar, öbür yanda bizim meydana getiremeyeceğimiz diğer tüm olaylar. Gelgelelim, buradan hareketle bize bağımlı olan şeyleri araçlara indirgemeye geçmek şu örneklerde atılan bir adımı gerektirir: hekim tedavi edip etmeyeceğini kendisine sormaz, yine hatib ikna edip etmeyeceğini, politikacı da iyi yasalar koyup koymayacağını kendilerine sormazlar. Herbiri bir kez bir amaç koydu mu, bu amacı nasıl ve hangi araçla gerçekleştireceğini en uygun aracın seçimi üzerine düşünüp taşınarak sınar. Aristoteles, düşünüp-taşınmanın erimini daha da sınırlandırarak, araçların bu seçimini geometri âliminin bir [geometrik] şekli kurmasıyla benzeştiriverir, ki burada kurulacak şeklin kendisi arada yapılacak işlemler için amacın yerini tutar.

Aristoteles'in bu modelden yana ağırlık koyması kesinlikle anlaşılırdır: düşünüp-taşınma bize bağımlı olan şeyler konusunda yürütülecekse, amaçlarımızın araçları tam da en fazla gücümüz dâhilinde olan şeyler olur; o hâlde, amaçların ereği, pekâlâ gücümüzün dışındaki şeyleri gönülden geçiren dilek / dileme (*boulèsis*) yönüne geri gönderilmek durumundadır. Dahası ve belki de en sağlam arguman: "Hep düşünüp-taşınılacak olsa, bunun ucu bucağı gelmez" (*Eth. Nik.*; III, 5, 1113a2). İmdi, "bir yerde durmak zorunlu [*anankè sténai*]" denmemiş miydi ve arzunun yeldir yepelek seğirtişine bir durak noktası koyan şeyin bir şekilde mutluluk olduğu söylenmemiş miydi? Arguman yine de kafakarıştırır: Aristoteles, bir insanın hatib ya da devlet adamı olmaktan çok hekim olmayı seçme konumuna yerleşebileceğini hiç

---

* Ricoeur, bir iki kelime evvel çoğul kullanıma dikkat çektiği hâlde bu pasajı Fransızca metinde *ta pros to télos* ("amaca vardıracak şey") şeklinde tekil formda kayda geçirir; metnin Yunanca orijinalinde ise aynı pasaj *tōn pros tà télē* ("amaçlara vardıracak şeyler") şeklindedir —*çn.*

gözönünde bulundurmadı mı? Birçok eylem akışı arasındaki seçim amaçlar konusunda bir seçim değil midir? Yani amaçların bir hayat idealine, yani herbir kimsenin kendi mutluluk ereği saydığı, kendi "iyi hayat" kavrayışı olduğuna hükmettiği şeye az ya da çok yakın ya da uzak uygunlukları konusunda bir seçim değil midir? Daha sonra bizim düşünümümüzü besleyecek olan bu kafakarışıklığı bizi şu ikrara zorlar: araç-amaç modeli eylem alanının bütününü değil, fakat tam da VI. Kitabdaki *phronèsis*'in sağlayacağı temel bir düşünümden çıkarsanmaması bakımından yalnızca *tekhné* alanını kapsar. Daha da kötüsü, araç-amaç modeli, tâlî amaçlar ile nihaî amaç arasındaki tüm bağıntıları temelde araçsal kalan bir bağıntı modeli temelinde kurmaya kışkırttığı ölçüde pekâlâ yanlış bir yola sokar bile görünür.[2]

---

[2] Belli yorumcular, Yunanca *pros to télos*'un "araç" ("*moyen*" / "*means*") şeklindeki klasik çevirisini sorgulayarak güçlüğü hafifletmeye çabalamışlardır; imdi, onlara göre "amaçla bağıntılı şeyler" veya "amaca göreli şeyler" ("*les choses relatives à la fin*" / "*things relative to the end*") olarak tercüme edilmesi gereken Yunanca ifade bir yorumlar çoğulluğuna açık kapı bırakır. David Wiggins'e göre ("Deliberation and Practical Reason", *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. Rorty, Berkeley: University of California Press, 1980, 222-225) yalnızca eylemin araçları değil, fakat amacın kendisinin kurucu ögeleri de amaçla bağıntılı şeylerdir. Aristoteles'in seçtiği örneklerde zorluk doğuran taraf, tekil formun dağıtıcı anlamda hekimin amacı, hatibin amacı, devlet adamının amacı şeklinde alınması suretiyle *pros to télos*'u amacın zaten sabit olduğu tipik bir kalıpla sınırlamaktır. Özet olarak, hekim zaten hekimdir ve böyle olmayı ya da böyle kalmayı seçmesi için iyi bir sebebi olup olmadığını her allahın günü kendisine sormaz; sorsaydı, bu, amaç üzerine düşünüp taşınmak ve Aristoteles'i korkutan o ki amaca varmaksızın sonu gelmezcesine düşünüp taşınmak olurdu. Hamlet'e dönüşmüş bir hekim, bir mimar, bir devlet adamı, Aristoteles'in gözlerinde artık iyi bir hekim, iyi bir mimar, iyi bir politikacı olmazdı. Neticede bu tipik kalıpların *pros to télos*'un anlamını tüketesiye kuşatmadıkları ve şunu bahis konusu eden düşünüp-taşınma türüne açık kapı bıraktıkları sonucu çıkar: benim için hayatımın amacının tamuygun bir betimi sayacağım şey nedir? Nihaî soru sahiden böyle ise, düşünüp-taşınma araçlar arasında bir seçimden bütünüyle başka bir yörüngeye oturur; düşünüp-taşınma, daha ziyade, "iyi hayat" dediğimiz bu anlam bulutunu pratikte daha belirlenimli hâle getirmekten, berraklaştırmaktan ibaret olur.

Buna karşılık, artık II. Kitabdan V. Kitabın sonuna dek işlenen karakter erdemleriyle (cesaret, itidal, cömertlik, adalet vb.) değil düşünme (*dianoétique / dianoetic*) erdemleriyle ilgilenen VI. Kitabın daha karmaşık bir düşünüp-taşınma modeli sunduğunu hatırlatmak zorunludur. Burada düşünüp-taşınma, (Latinlerin *prudentia* diye tercüme ettikleri[3] söz olan) *phronèsis*'in, pratik bilgeliğin takibettiği yoldur; daha da dakik olarak söylendikte, *phronèsis* adamının —*phronimos*'un— kendi hayatına yön vermek için takibettiği yoldur.[4] Burada şu soru koyulmuş görünüyor: peşinde koşulan nihaî amaçlara en upuygun özgül belirlenim sayılan şey nedir? Bu bakımdan VI. Kitabın öğrettiği en zorlu ders Aristoteles'in *phronèsis* ile *phronimos* arasında kurduğu sıkı bağla ilgilidir; bu bağ, ancak bilgelikle yargı veren adamın, durumu tüm tekilliği içerisinde kavrayarak kuralı ve vakayı aynı zamanda belirlemesi koşuluyla anlam kazanır. Görülmedik işitilmedik olağandışı tekil durumlarda moral normdan ethik ereğe geri dönüş hareketini

---

[3] Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

[4] VI, 5, 1140a24-28'i okuyalım: "Pratik bilgeliğin [Tricot: "*la prudence*" ("basiret" —*çn.*)] doğasını kavrayabilmemizin bir yolu bilgeler ["*prudents*" ("basiret erbabı" —*çn.*) dediğimiz kimselere bakmaktır. Genel hükme göre, bilge adamın 'hassa'sı, örneğin sağlığa ya da beden zindeliğine ne tür şeylerin yararlı olduğu gibi tikel bir bakımdan değil, fakat örneğin ne tür şeylerin mutlu hayata götürdüğü gibi tümel bir tarzda, kendisi için iyi ve faydalı olan şey üzerine doğru bir şekilde düşünüp taşınabilmektir. Bunun bir delili, sanat [*tekhné*] konusu olmayan konularda belli bir ciddî amaca vardıracak şekilde sağlam muhasebeler yaptıklarında, belli bir dairedeki kimselere de bilgeler dememizdir; netice itibarıyla, bütününde, düşünüp taşınabilen adam bilge adam da olacaktır" (düzeltilmiş Tricot çevirisinden hareketle). Yine VI, 5, 1141b8-16'yı okuyalım: "İmdi pratik bilgelik ["*prudence*" ("basiret" —*çn.*)] insana ait şeylerle ve düşünülüp taşınılabilir şeylerle ilişkilidir: zira bilge adamın esas işi iyi düşünüp taşınmaktır deriz; fakat hiç kimse, olduklarından başka türlü olamayacak olan şeyler üzerine, ya da varılacak belli bir amaç, gerçekleştirilebilir bir iyiyi içerecek belli bir amaç taşımayan şeyler üzerine düşünüp taşınmaz. Mutlak anlamda iyi düşünüp taşınan adam, insan için gerçekleştirilebilir iyilerin en iyisine varmaya çabalayan ve bunu akletme yoluyla yapan adamdır" (düzeltilmiş Tricot çevirisinden hareketle).

takibedeceğimiz dokuzuncu çalışmada *phronèsis*'in bu kullanımına tekrar döneceğiz.[5]

Bu çözüm taslaklarının ve bu kafakarışıklıklarının eşliğinde, Aristoteles'in metninin güçlüklerini (arkheolojik ve filolojik bir anlamda) çözmenin değilse de, en azından onları çağdaş düşüncenin imkânlarıyla yanıtlamanın yolunu önceki çalışmada önerilen eylem kavramının yeniden gözden geçirilişinde arayacağız.

Anlatı theorisinin zorlamasıyla, eylem kavramını, *praksis* kavramı düzeyine taşıyacak şekilde, yalnızca genişletmeye değil ama hiyerarşik bir yapıya oturtmaya ne tarzda sürüklendiğimizi hatırlıyoruz: bu şekilde, hayatın anlatısal birliği öngörüsünce derlenip toparlanan pratikleri ve hayat planlarını *praksis* merdiveninin farklı basamaklarına yerleştirmiştik. O zaman bu pratik şeylerin herbirine özgü birleştirici ilkeye vurgu yapmıştık. Aynı *praksis* hiyerarşisini yeniden gözden geçireceğiz, fakat bu kez "iyi hayat" idesi altındaki ethik bütünlenişi bakımından.

Bir pratiğin (zanaat / meslek, oyun, sanat) birleştirici ilkesi, yalnızca mantıksal eşgüdüm bağıntılarında, hattâ altgüdüm veya içiçe oturtma bağıntılarında bile yatmaz[6]; bu ilke, ethik yansızlığı

---

[5] VI, 9, 1142a22-31 pasajını şimdiden analım: Aristoteles, *phronèsis*'e göre seçimin tekilliğini theorik boyuttaki algıya (*aisthésis*) izafe etmekte tereddüd etmez. Bu şekilde eklemlenen arguman şaşırtıcı olmaktan geri kalmaz: "zira bu yönde de bir son noktada durmak lâzım" (*ibid.*). Böylelikle pratik bilgeliğin iki sınırı var görünür: bir üst sınır, yani mutluluk ve bir alt sınır, yani tekil karar.

[6] Bir pratiğin mantıksal bağıntılanışında eşgüdüm ve altgüdüm arasındaki bu bağ, Aristoteles'teki *poièsis* ile *praksis* arasındaki bağıntının ihtiyatlı bir yeniden yorumlanışına izin verir. Çizgisel eşgüdüm bakımından bağ daha çok Aristotelesçi *poièsis*'e benzer; burada eylem, ürünün failin eyleme gücünü havale ettiği ilgili dilime dışsal olması anlamında failin dışında bir ürün ortaya koyar; altgüdüm bakımındansa bağ daha çok Aristotelesçi *praksis*'i andırır, şu anlamda: toprağı sürmek *pros to télos*, yani amaç doğrultusunda yapılır, buna karşılık çiftçilik zanaatıyla / mesleğiyle uğraşmak, çiftçi zanaatının / mesleğinin seçimini sorgulamadığı sürece "kendisi için" yapılan bir eylemdir. Eğer analizimiz doğruysa, hiçbir eylem yoktur ki yalnızca *poièsis* ya da yalnızca *praksis* olsun. Eylem, *praksis* olmak bakımından *poièsis* olmak gerekir. Bu nokta, *poièsis* ile *praksis* arasında Aristoteles'te bir ölçüde sabit-

hatırlanacak olan oyun theorisinin ve söylem edimleri theorisinin biçimlendirdiği anlamda kurucu kuralların rolünde de bulunmaz. Bununla birlikte, kurucu kural nosyonunca getirilen anlamlandırıcı boyut, (bir şeyi veya bir işi) iyi yapma düsturlarına iliştirilen değerlendirici (ve bunun sonucu olarak da normativ) karakterli övgülere meydan verebilecek anlam uzamını açar. Bu düsturların has bir şekilde ethik niteliği, bir hekimi, bir mimarı, bir ressamı, bir satranç oyuncusunu iyi sıfatıyla nitelemeye izin veren, MacIntyre'ın "yetkinlik standardları" ("*standards of excellence*") dediği şey tarafından temin edilir.[7] Bu mükemmellik standardları, belli bir uygulayıcılar topluluğunca paylaşılan ve söz konusu pratiğin ustalarınca ve üstadlarınca içselleştirilen mükemmellik ideallerine bağlı, farklı yapıp etmelere uygulanan mukayese kuralları-dır. Pratiğin yetkinlik standardlarına yapılan bu başvurunun, pratikleri yörüngesine yerleştireceğimiz kendini-takdirin herhangi bir tekbenci (*solipsiste / solipsistic*) yorumunu sonradan çürütmek için ne denli kıymetli olacağını görüyoruz. MacIntyre'ı takibederek gözlemledik ki, pratikler, kurucu kuralları toplumsal olarak tesis edilen işbirliğine dayalı etkinliklerdir; şu ya da bu pratik düzeyinde bu etkinliklere karşılık gelen yetkinlik standardları tek bir uygulayıcıdan çok daha gerilere uzanır. Pratiklerin bu işbirliğine dayalı ve geleneksel karakteri, esasta kendilerine has tarihleri de olan yetkinlik standardlarının tanımlanışı itibarıyla ihtilafı dışlamaz, daha ziyade teşvik eder. Bununla beraber şurası doğru kalır ki, pratiklerin içerisinde yer alanların ortak kültüründe, başarı düzeylerini ve yetkinlik derecelerini tanımlayan ölçütler konusunda epeyce uzun süreli bir fikir birliği varolmasaydı, uygulayıcılar arasındaki rekabet ve yetkinlik standardlarına ilişkin ihtilaf yersiz kaçardı.

Bu yetkinlik standardları ethik iyi-yaşama ereğine ne tarzda bağıntılanır? İki tarzda. Bir yandan, yetkinlik standardları, bir pratiğin uygulayıcısını iyi diye nitelemeden önce o pratiğe içkin

---

lenmiş olan ayrımı fazlasıyla yerinden oynatır: kahramanların eylemini anlatan epik ve bu eylemi sahneleyen tragedya *poièsis* formları değil midir?

[7] A. MacIntyre, *After Virtue, op. cit.*

içsel iyiler (*biens immanents / internal goods immanent to*) idesine anlam kazandırmaya izin verir. Bu içsel iyiler, hazzınkilerle karıştırılmamak zorunda olan ilgi ve doyum nosyonlarının fenomenolojik düzlemde ifade ettiği gibi, eylem içi (*interne à l'action / immanent to action*) teleolojiyi kurarlar. MacIntyre'ın gözdesi olan bu içsel iyi kavramı, böylelikle, eylemlerimizin kaynağı olmak bakımından bizzat kendimizi takdir etmemiz eylemlerimizi takdir etmede bulunduğu ölçüde, düşünümsel / dönüşlü kendini-takdir uğrağı için bir dayanak noktası verir. Öte yandan, içsel iyiler kavramı, daha sonradan koşulsuz buyruğun (*impératif categorique / categorical imperative*) boş formuna bir içerik kazandırmaya çalışacağımız, münhasıran normativ moralite kavrayışı içerisinde yürütülecek yeniden irdeleme için saklı tutulmak durumundadır. Bu anlamda, içsel iyiler idesi girişimimizde iki yönlü bir stratejik konuma yerleşir.

Kısmî eylemlerin hayat planlarının daha geniş birliği bünyesinde bütünlenmesi, pratiğe içsel iyilerle ilgili bu nosyona, koşut bir genişleme sağlar. Eylemlerin, örneğin meslek hayatını, aile hayatını, çalışmadışı boşzaman hayatını, birliktelik ve politika hayatını içeren bütünsel tasarlar bünyesinde bu daha yüksek dereceden bütünlenişini hesaba katmaya anlatı theorisi eliyle nasıl götürüldüğümüz hatırlanacaktır. Bu nosyona ikinci bir bakış, amaç-araç bağıntısının geçerliliğiyle ilgili olarak *Nikomakhos'a Ethika*'da karşılaşılan güçlüklerden birine geri dönmeye izin verir. Bu modele göre, hekim zaten hekimdir ve böyle kalmayı isteyip istemediğini kendisine sorup durmaz; onun seçimleri sâf olarak araçsal bir doğaya sahibdir: tedavi mi ameliyat mı, ilaç mı cerrahî mi? Peki, ya hekimlik mesleğinin seçimi ne olacak? Burada, araç-amaç modeli artık yeterli olmaz. Daha ziyade, yukarıda araç-amaç modelinin dışına taştığını gösterdiğimiz şu *phronèsis*'i kullanarak, insanın bütünü bakımından "iyi hayat" olduğu düşünülen şeye ilişkin muğlâk idealleri özgülleştirmek söz konusudur. Hayat planları diye adlandırdığımız eylem şekillenmeleri, şimdi artık özgülleştirilmek zorunda olan uzak-erimli idealler ile pratik düzeyinde şöyle bir hayat planı seçiminin avantajlarının ve dezavantajlarının tartıya vuruluşu arasında ileri geri gidip gelme hareketinden

kaynaklanır. Gadamer, Aristoteles'in *phronèsis*'ini işte bu anlamda yorumlar.[8]

"Hayat planı" ifadesiyle ilgili ek bir not düşelim. "Hayat" sözünün görünüşe çıkışı düşünüme değer. Bu söz, dar biolojik anlamda değil, fakat kadîm Yunanların seçimlerin en köktenine sunulan *bioi*'un* herbirinin, yani haz hayatının, politik anlamda eylem hayatının ve temaşa hayatının birbirleri karşısındaki kıymetlerini kıyaslarlarken çok iyi tanıdıkları ethiko-kültürel anlamda alınır. "Hayat" sözü, fragmentler hâlinde bölünüp parçalanmış pratiklere karşıt olarak insanın bütününü imler. Aristoteles —yine o!—, bu yüzden, tıpkı müzisyenin, hekimin, mimarın bir işinin, bir görevinin olması gibi, insan olmak bakımından insanın bir *ergon*'unun —bir işlevinin, bir görevinin— olup olmadığını sorar. Tekil bir terim olarak alınan "hayat" sözü, kıymetlendirici, değerlendirici boyutunu insan olmak bakımından insanı niteleyen *ergon*'dan alır. Yetkinlik standardının belli bir tikel pratiğe nisbeti ne ise, bu *ergon*'un da bütününde alınan hayata nisbeti odur.

İnsanın *ergon*'u —ki bunu "hayat planı" diye adlandırdık—.ile herbir pratiğin özgülleştirdiği yetkinlik standardları arasındaki bu bağ, *Nikomakhos'a Ethika*'nın yukarda anılan güçlüğüne yanıt vermeye imkân tanır. Şu soruyu sormuştuk: herbir *praksis*'in bir "kendinde amaç"a sahib olduğu ve her eylemin bir "nihaî amaç"a doğru yöneldiği bir ve aynı ânda nasıl ileri sürülebilir? Amaçlılıkların içiçe oturtuluşunun, birbirine kenetlenişinin sırrı pratikler ile hayat planı arasındaki bağda yatar; bir meslek / uğraş, bir kez seçildi mi, kendisini işler kılan hareketlere ve yapıp etmelere bu "kendinde amaç" karakterini verir; ama yine de başlangıçtaki seçimlerimizi elden geçirip ıslah etmekten hiçbir zaman kesilmeyiz; hesablaşma zaten daha evvelce seçilmiş pratikleri uygulama düzleminden bir pratiğin seçimi ile hayat ideallerimiz —ne denli muğlak olurlarsa olsunlar yine de bazen bir zanaatın / mesleğin o

---

[8] Hans-George Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris, Éd. du Seuil, 1973, deuxième partie, chap. II, 2: "La pertinence herméneutique d'Aristote"; (*Truth and Method*, New York: Crossroad, 1986, pt. 2, chap 2, sec. 2(b), "The Hermeneutic Relevance of Aristotle", 278-289.

* ***bioi***: hayatlar, ömürler, yaşamlar —*çn.*

âna dek değişmez saydığımız oyun kuralından daha buyurucu olan hayat ideallerimiz— arasındaki tamuygunluk sorununa kaydırıldığı ânlarda, kimi zaman bu seçimleri bütünüyle tersine çeviririz. İşte burada, *phronèsis*, aşırı derecede karmaşık bir düşünüptaşınmayı, *phronimos*'u *phronèsis*'ten daha az içermeyen bir düşünüp-taşınmayı tetikler.

MacIntyre'ın pratikler ile hayat planları arasında "bir hayatın anlatısal birliği"ne verdiği yere ve Aristoteles'in "iyi-yaşama" deyimiyle imlediği şeye burada geri dönmeyeceğim. "Hayat planı", "bir hayatın anlatısal birliği", "iyi hayat" ifadelerinde üç kere beliren hayat terimi, aynı ânda hem hayatın biolojik köklülüğünü hem de kendisine takdir bakışıyla bakması bakımından bir bütün olarak insanın birliğini imler. Sokrates, sorgulanmamış, sınanmamış bir hayatın bu ada lâyık olmadığını, böyle bir hayata hayat denemeyeceğini ve yaşanmış gözüyle bakılamayacağını, kısaca onun yaşanmaya değer olmadığını tam da bu aynı perspektiv içerisinde söyleyebilmiştir. "Anlatısal birlik" terimine gelince, burada, anlatının *praksis* merdiveninin en tepesinde gerçekleştirdiği derleyip toparlama işlevinden çok, anlatının eylemlere biçilen değerler ile şahsiyetlerin kendilerinin değerlendirilişi arasında kurduğu bağlantının altını çizmekteyiz. Bir hayatın anlatısal birliği idesi, ethikanın öznesinin anlatı tarafından anlatısal bir özdeşlikle donatılan birinden başka birşey olmadığından bizi bu şekilde emin kılar. Dahası, hayat planı nosyonu Sartre'ın varoluşsal tasarı diye adlandırdığı şeyin ihtiyarî (*volontaire / voluntary*), hattâ iradeci (*volontariste / willful*) yönüne vurgu koyarken, anlatısal birlik nosyonu her öyküde rastladığımız niyetler, nedenler ve tesadüfler arasındaki kompozisyona vurgu koyar. Burada insan, ta en başından itibaren dolayımsız bir şekilde, eyleyen olduğu kadar maruzkalan, fail olduğu kadar münfail biri olarak da görünür; ve insan burada, usta Hellenist ve filozof Martha Nussbaum'ı "*fragility of goodness*"dan ("*iyiliğin kırılganlığı*"ndan), yani insan eyleminin iyi niteliğinin kırılganlığı ("*la fragilité de la qualité bonne de l'agir*

humain") diye tercüme edilmesi gereken şeyden söz etmeye zorlayan hayatın badirelerine uğramış biri olarak görünüşe çıkar.[9]

Biraz önce izinden dolandığımız aradolayımlar dizisi, birçok kez anılan "iyi hayat" nosyonunda, sona ermiş ve tamamlanmış bir gerçekleşim değilse bile, en azından bir ufuk veya dilerseniz bir sınır ide bulur. Fakat *praksis* theorisi içerisinde bu nosyonun içeriği ve statüsü konusunda yanılgıya düşmemek gerekir.

İçeriği bakımından, "iyi hayat", herbir kimse için, kendileri bakımından bir hayatın az ya da çok kemale ermiş ya da ermemiş sayıldığı muvaffakiyet idealleri ve düşleri bulutudur. Kaybedilmiş zaman ve tekrar bulunmuş zaman düzlemidir. Bu anlamda "iyi hayat", her şeye rağmen amaçlarını kendilerinde taşıdıklarını söylediğimiz eylemlerin "kendisine doğru yöneldiği şey"dir. Bununla birlikte, bu amaçlılık içinde amaçlılık, amaçları zaten evvelden koyulmuş olduğu ve koyulmuş kaldığı sürece pratiklerin kendine-yeterliğini ortadan kaldırmaz. Hayatımızın istikametlenişi hakkında kuşku girdabına kapıldığımızda, aksi takdirde kendi içlerine kapanmış olduklarına hükmedilecek pratikleri delip geçen bu açılış, *praksis*'in bütünsel yapısı içerisinde kapalı olan ile açık olan arasında çoğu kez ketum ve sessiz bir gerilimi barındırır. Burada düşünmek durumunda olduğumuz şey, insan eylemine içsel olmaktan hiç kesilmeyen bir üst amaçlılık idesidir.

Bu ufkun veya bu sınır idenin epistemik statüsüne gelindiğinde, *phronèsis* ile *phronimos* arasında yukarda sözü edilen bağ bu noktada belirleyici bir tarzda oyuna sokulur. Daha modern bir dille söylendikte, hayatımızın toplamı bakımından bize en iyi görünen şey ile pratiklerimizi yöneten yeğlemeye dayalı seçimler arasında tamuygunluk arayışı, eylemi ve "kendisi"ni durdurak bilmez kesintisiz bir yorumlama uğraşı içerisinde sürdürülür. Bu son aşamada hermeneutik bakış noktasını devreye sokmanın birçok yolu vardır. Öncelikle, "iyi hayat" idesi ile varoluşumuza ilişkin en önemli kararlar (meslek hayatı, aşklar, kendimize ayırdığı-

---

[9] Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

mız vakitler vb.) arasındaki ileri geri gidip gelme oyunu sayesinde, "iyi hayat" ereğimiz ile tikel seçimlerimiz arasında bir tür hermeneutik çember çizeriz. Bu durum, bütünün ve parçanın birbirlerine göre anlaşılmak durumunda olduğu bir *metne* benzetilebilir. Bunun ardından, yorumlama idesi, yalın anlamlandırma idesine birisi için anlamlandırma idesini ekler. Eylemin metnini yorumlamak fail için kendisini yorumlamaktır. Charles Taylor'ın *Philosophical Papers* (*Felsefe Defterleri*) adlı eserinin önemli bir temasını buraya iliştiriyorum: insan, der o, *kendini-yorumlayan hayvandır* (*"self-interpreting animal"*).[10] Aynı hamleyle, "kendi" kavramımız, eylem metnini yorumlama ile kendini-yorumlama arasındaki bu bağıntı sayesinde muhteşem bir zenginliğe kavuşur. Ethik düzlemde, kendini-yorumlama kendini-takdir hâline gelir. Buna karşılık, kendini-takdir yorumlamanın yazgısının izinden yürür. Tıpkı yorumlama gibi, kendini-takdir de pratik yargının uygulanışında ihtilâfa, çekişmeye, rekabete, kısaca yorumlar çatışmasına yer verir. Bu, hayat ideallerimiz ile bizzat hayatî olan kararlarımız arasında tamuygunluk arayışının gözlemde temellenen bilimlerden hareketle varılabilecek doğrulama türüne elverişli olmadığı anlamına gelir. Her ne kadar failin gözünde, onun kendi kanaati, *Nikomakhos'a Ethika*'nın VI. Kitabının sonunda *phronèsis*'i *aisthèsis*'le benzeşir kılan deneysel (*expérientielle / experiential*) apaçıklık türüne bağlı olsa bile, yorumun tamuygunluğu, en azından başkalarının gözünde en makul sayılabilecek bir yargıda bulunmayı gerektirir. Kendi kendisinin söyleminin ve kendi kendisinin eylemlerinin kaynağı ve yazarı olmanın kesinliği ânlık ve muvakkat bir iyi yaşama kestirimi içerisinde iyi yargılama ve iyi eyleme kanâati oluşturduğunda, bu deneyimsel (*expériencielle / experiential*) apaçıklık tanıklığın (*attestation*) büründüğü yeni kılık olur.

2. ... BAŞKALARIYLA BERABER VE BAŞKALARI İÇİN...

[10] Charles Taylor, *Philosophical Papers*, 2 vols., Cambridge University Press, 1985, vol. I, *Human Agency and Language*, chap. II, 45.

Bu çalışmanın başında, ethik perspektivin tanımı, süreklilik görüntüsü arzedecek şekilde çözülüp ayrıştırılmaksızın tek bir darbede öne sürüldü: *âdil kurumlar içerisinde başkalarıyla beraber ve başkaları için "iyi hayat" ereği.* Tefekkürümüzün ikinci aşamasında önümüze koyulan soru şudur: Ethik ereğin şu güzel *üzerine-titreme* (*sollicitude* / *solicitude*) adıyla adlandırdığımız ikinci bileşeni ilkiyle nasıl bağlanıp birleşir? Bu ereğin dönüşlü / düşünümsel (*réflexif* / *reflexive*) yönü kendini-takdirle karakterize edildiği ândan itibaren, soru, tartışmayı kızıştıran paradoksal bir kıvrılmayla geriye bükülür. Dönüşlülük / düşünümsellik (*réflexivité* / *reflexivity*), enginlere, "iyi hayat" *ufkuna* açılışın tam tersi istikametinde, bir kendi üzerine katlanma, bir kapanma tehdidini gerçekten de beraberinde getirir gibidir. Bu kesin tehlikeye karşın, benim tezim şu: üzerine-titreme, kendini-takdire dışarıdan eklenmez, tersine buraya dek sessizce geçilen "*dialogal*" (*dialogale** / *dialogic* [*sic!*]) boyuta açılım kazandırır. Daha evvel başka bir bağlamda zaten söylendiği gibi, açılım-kazanmadan kesin olarak şunu anlıyorum: hayatta ve söylemde bir kopuş, fakat kendini-takdirin ve üzerine-titremenin birbirlerinden ayrı yaşanamayacakları ve düşünülemeyecekleri şekilde ikinci dereceden bir sürekliliğin koşullarını yaratan bir kopuş.

Paradoksun burada taslağı çizilen çözümünün *düşünülemez olmadığı*, önceki analiz çerçevesinde bütünüyle olumlanabilir.

Öncelikle, beni(m)-takdir(im)den veya kendimi-takdirden değil de sebatkâr bir şekilde kendini-takdirden söz edilmekte olduğuna dikkat edelim. *Kendi demek ben veya benim kendim demek değildir.*† Elbette ki, benimkilik / bana aitlik (*mienneté* / *mineness*) "kendilik"te (*ipséité* / *selfhood*) belli bir tarzda içerilir,

---

* "*dialogal*" (*dialogale*) terimi, linguistik söylem analizinde, başkalarıyla dialog yoluyla, karşılıklı konuşma yoluyla kurulan sözel etkileşim, söz alışverişi anlamında kullanılmaktadır —*çn.*

† İkinci kez tekrarlanan ve bir sonraki "Sekizinci Çalışma"nın birinci kesiminin başlangıcında üçüncü kez tekrarlanacak olan (s. 285) belki de bütün kitabın en can alıcı cümlesi: "*Dire soi n'est pas dire moi.*" ("*To say self is not to say myself.*"); Sözün ilk kez dile getirildiği bağlam için bkz. yukarda "Öndeyiş", s. 24 —*çn.*

fakat "kendilik"ten benimkiliğe / bana aitliğe geçiş, Heidegger'in benimkilik / bana aitlik koyumuna eklemeye dikkat ve özen gösterdiği "herbir kere" (Alman dilinde: *je*) ibaresiyle belirtilir. Kendi, der Heidegger, herbir kere benimkidir / bana aittir.[11] İmdi, bu "herbir kere", dile getirilmemiş başkasına gönderim temelinde değilse, hangi temelde temellenir? Benim kendi deneyimlerimin iyeliği başka tüm gramatik şahıslara âdetâ bu "herbir kere" temelinde dağıtılır. Fakat bu başkası, hangi koşulda benim kendimin bir ikizlenmesi, bir başka ben, bir *alter ego* değil de sahiden bir başkası, benden / benim kendimden başkasıdır? Bu bakımdan, kendini-takdirin kaynaklandığı dönüşlülük / düşünümsellik, ben ile sen arasındaki ayrımı tanımaması anlamında soyut kalır.

Bir başka ön gözlem: "kendi"nin ne adına takdire lâyık olduğunun bildirildiği sorulursa, ilkece yapıp-etmeleri, gerçekleştirimleri (*accomplissements* / *accomplishments*) adına değil, fakat temelde yeterlikleri, alırlıkları, yaparlıkları, kabiliyetleri (*capacités* / *capacities*) adına diye cevab vermek zorunludur. "Yeterlik" ("*capacité*" / "*capacity*") terimini iyi anlamak için, Merleau-Ponty'nin "...-ebilirim"ine ("*je peux*" / "*I can*") geri dönmek ve onu fizik düzlemden ethik düzleme genişletmek zorunludur. Ben eylemlerini değerlendirebilen ve onlardan belli bazılarının gayelerine iyi değeri biçmekle, bunları iyi diye takdir etmekle, kendisini değerlendirebilen, kendisine iyi değeri biçebilen, kendisini iyi (diye) takdir edebilen varlığım. "...-ebilirim" söylemi elbette ki "*ben*" içre bir söylemdir. Fakat esas vurgu fiil üzerine, ethik düzlemdeki karşılığı "yargıla-yabilme" olan "yapa-bilme" üzerine vurulmak durumundadır. Bu durumda sorun, yeterlikten gerçekleşime, kuvveden fiile çıkışa götüren yolda başkasının dolayımına gerek olup olmadığını bilme sorunudur.

Soru hiç de rhetorik değildir. Charles Taylor'ın savladığı gibi, politika theorisinin kaderi bu soruya bağımlıdır. Birçok doğal hukuk filozofu, topluma girmeden önce zaten haklarla donanmış tam, kâmil bir özne önvarsayar. Bundan şu sonuç çıkar ki, bu öznenin ortak topluluk hayatına katılımı ilkece olumsaldır ve fes-

[11] Heidegger, *Étre et Temps*, § 25; (*Being and Time*, § 25).

hedilebilir ve birey —zira bu hipotez içerisinde kişiyi böyle adlandırmak zorunludur— toplumsal bağın mükemmelleştirilmesiyle bağıntılı yüklere katılmasını gerektirecek aslî bir yükümlülük yüklenmeksizin kendisi dışında tesis edilen hakların korunmasını Devlet'ten bekleyecek şekilde temellendirilmiş ve bu itibarla haklı çıkarılmıştır. Herhangi bir toplumsal bağdan önce tesis edilen bu hukuk öznesi hipotezi ancak kökü kesilip atılırsa çürütülebilir. İmdi, bu kök, yeterlik ile gerçekleşim, kuvve ile fiil arasında başkasının *dolayımlayıcı* rolünü farkedememek, tanıyamamaktır.

Aristoteles, dostluğa (*philia*) dair incelemesinde (*Nik. Eth.* VIII-IX) işte tam da bu dolayımlayıcı rolü övgüyle anar.[12] Tonu bir uçtan bir uca Aristotelesçi olan bir çalışmada bu yolu bir ân için Aristoteles'le beraber yürümek hoşuma gitmiyor değil. Fakat bu seçimin sebebleri daha çok konunun gerektirdiği sebebler. Öncelikle, Aristoteles'in kendisinde, dostluk, görünüşte münzevî bir erdem olan kendini-takdirde yansıtıldığını gördüğümüz "iyi hayat" ereği ile politik karakterde bir insanî çoğulluk erdemi olan adalet arasındaki geçit noktasını oluşturur. Sonra, dostluk, ilk elde başkalarına duyulan yakınlık ve bağlılık duygularıyla ilgili bir psikolojiye değil (ki Aristoteles'in incelemesi birçok bakımdan budur da), fakat daha ziyade bir ethikaya doğru akar: dostluk, düşünüp-taşınmaya dayalı seçimlerde işbaşında bulunan ve fiilî bir sınama gerektirmekten kesilmeksizin —ki bundan kesilseydi bir etkinlik olmaktan da kesilirdi— *habitus** mertebesine yükseltilebilen bir erdemdir —bir fazilettir, bir yetkinliktir. Son olarak ve en önemlisi, *philautia*† başlığı altında inceltilmiş bir egoism formu olduğu epey aşikâr olan şeye uzun süre arslan payını verir görünen inceleme neredeyse hiç beklenmedik şekilde "mutlu adamın dostlara ihtiyacı var" (*Nik. Eth.* IX, 9) idesine fışkırarak sona erer. Böylelikle, başkalık *philautia*'nın gizlemiş göründüğü haklara ye-

---

[12] Kadîm felsefede Aristoteles'in dostluk felsefesinin yeri konusunda bkz. J.-C. Fraisse, *Philia. La Notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1984, 189-286.

* *habitus*: alışkanlık, huy veya daha modern bir ifadeyle yaşam biçimi, hayat tarzı —*çn.*

† *philautia*: kendini-sevme, öz-sevgi, kendi kendisinin dostu olma —*çn.*

niden kavuşur. İmdi, yeterlik ve gerçekleşim, yani nihayetinde *kuvve* ve *fiil*[13] nosyonlarıyla bağlantılı olarak *yoksunluğa* ve yoksunluk dolayımıyla da "*başkası*"na yer açılır. Kendinden başka birisini sevmek için kendisini sevmenin zorunlu mu olduğunu bilmekte yatan ünlü açmazın bizi körleştirmemesi gerekir. Aslında bu açmaz, "kendi" ve "kendiden başka" problematiğinin doğrudan doğruya yüreğine götürür.[14] Bununla birlikte, Platon'un *Lūsis* dialoguyla başlayan ve onun Akademia'yı yöneten ardıllarınca körüklenen okul dalaşmaları kadar halk deyişleri ve edebî anılar (Homeros, Thukūdides, Tragedya ozanları...) yoluyla da kışkırtılan bu ihtilaflı soruna doğrudan çullanmayacağız. Bundan önce iki tezin yerli yerine koyulması gerekiyor.

Evvelâ, Aristoteles'in tam da ethik düzlemde kendisini öncellerinden ve rakiblerinden ayırma maksadı güttüğü tanımda temellenen sağlam bir dayanağa yaslanarak başlamak zorunlu: Aristoteles, dostluğun tek bir türden olmadığını daha meselenin başında bildirir; dostluk, ancak onu doğuran şeylerin türünü, yani bu anlamda onun konusunu veya nesnesini, *philèta*'yı* soruşturarak açıklığa kavuşturulabilecek, özü itibarıyla *eşsesli* (*équivoque* / *equivocal*) bir nosyondur. Bu yüzden dostlukların üç türünü ayırdetmek zorunludur: "iyi"ye göre, "fayda"ya göre, "hazz"a / "hoş"a göre. Ünlü "egoism" açmazının perspektivi içerisinde, bu üç nesne-güdü çok fazla belirginleştirilemez. Kendini-sevmenin "nesnel" yanından ötürü, herbir kimseyi kendi kendisinin dostu kılan *philautia*, asla dolayımlanmamış "kendisi" tarafgirliği olmayıp, "*iyi*"ye gönderimle yönlendirilen arzu olacaktır.

---

[13] *Eth. Nik.* IX, 9'da görülecektir ki, dostluk analizi, onuncu çalışmanın ikinci kesiminde doğrudan karşısına dikilme riskini göze alacağımız zorlu kuvve ve fiil problemine, etkinlik / faaliyet (*énergéia*) ve güçlü anlamda fiil / edim (*entélékhéia*) problemine toslar.

[14] *Autos* (eril formda: o / onu / ona) zamiri ile bu zamirin daima akkusativ yapıya ("-i" hâline) ve dolaylı hâle devirilen dönüşlü *héauton, héautou, héautō* (kendisi, kendisinin, kendisine) formu arasındaki incelikli ve mükemmelen kontrol altına alınmış oyuna bu bakımdan özellikle dikkat sarfedeceğiz.

* ***philèta***: sevilen, aşık olunan şey(ler); bu anlamda, dostluğun hem nedeni / sebebi hem konusu hem de amacı olan şey(ler) —*çn.*

İkinci önhazırlık tezi: dostluğun doğuşunda (*genèse / genesis*) *philautia*'nın yeri her ne olursa olsun, dostluk kendisini doğrudan doğruya *karşılıklı* bir ilişki olarak sunar. Mütekabiliyet anlamında karşılıklılık, dostluğun en temel tanımının ögesidir ve bu itibarla ihtilaflı *philautia*'nın önceliği sorununu içinde barındırır. *Philautia*, karşılıklılık duygularının kronolojisinden çok hissin doğuşuyla (*genèse / genesis*) ilgili bir yön olmak dışında asla hiçbir şey ifade etmez. Bu karşılıklılık, göreceğiz ki, bir "birlikte-yaşama" (*sūzèn*) ortaklığına, kısaca içten-bağlılığa, samimiyete ve mahremiyete (*intimité / intimacy*) kadar uzanır.

Bu ikinci özellik, bizim soruşturmamız için ilki kadar önemlidir: dostluk, yalnızca iyi yaşama dileğinin ilk açılım-kazanışı olarak fiilen ethikaya ait olmakla kalmaz; fakat bundan da öte, başkalık olmak bakımından başkalık sorununu, Platonik "büyük cinsler" —Aynı ve Başka— dialektiğinden miras alınan ikinci dereceden bir dialektik için saklı tutmamıza onay verecek şekilde, karşılıklılık problematiğini ön plana çıkarır.[15] Karşılıklılık idesinin aslında kendine has gerektirimleri vardır ve bu gerektirimler ne Husserl'deki gibi Aynı'dan hareket eden bir türetimle (*genèse / genesis*) ne de Lévinas'taki gibi Başka'dan hareket eden bir türetimle bütün bütüne kuşatılamaz. Karşılıklılık idesi uyarınca, herbir kimse başkasını *o başkasının olduğu şey bakımından** sever (VIII, 3, 1156a17). Başkasının yarar beklentisi sebebiyle sevildiği

---

[15] *Nik. Eth.* VIII, 2, 1156a2-5'te okuduğumuz muvakkat tanım, dostluğun iki özelliğinin ethik düzlemdeki bileşimini çok iyi belirtir: erdeme dayalı dostluğun faydaya ve hazza / hoşa dayalı dostluğa önceliği ve hayırhahlık duygularının karşılıklılığı (Aristoteles bu iki özelliğe bir de birbirlerinin duygularından habersiz olmamayı ekler, ki teknik vicdân kavramıyla ilgili olarak bu noktaya ilerde daha ayrıntılı olarak tekrar geri döneceğiz): "O hâlde, herbiri yekdiğerinin hayrını dileyen karşılıklı bir hayırhahlığın var olması; bu hayırhahlığın [birbirine beslenen] ilgilerden habersiz kalmaması; ve onun nedeninin sözünü ettiğimiz konulardan biri olması zorunludur"- (trad. Tricot, 387).

* yani, "o başkasının ne ise o olması bakımından", başka bir deyişle "başkasının başkalığı içerisinde olduğu şey bakımından veya ne ise o olması bakımından", kısaca bu da şuna varır ki "başkasının başkası olması bakımından" —*çn.*

faydaya dayalı dostlukta durum tam olarak böyle değildir, hele hazza / hoşa dayalı dostlukta hiç mi hiç böyle değildir. Böylelikle, Altın Kural'ın ve koşulsuz saygı buyruğunun şiddet ve ihlâl ânında moral düzlemde gerektireceği karşılıklılığın ethik düzlemden itibaren kendisini dayattığı görülüyor.[16] Bu "... bakımından" (başkasının olduğu şey bakımından) ibaresi, bundan böyle doğabilecek herhangi bir egolojik (*egologique* / *egoistic* [*sic!*]) temayülü önler: karşılıklılığı kuran, bu ibaredir. Sırası geldiğinde, karşılıklılık da, "kendi"de, dostta, dostlukta "iyi"yle bağıntısız düşünmeye izin vermez, o derecede ki "kendisi" formundaki dönüşlülük lağvedilmeyip, eylemler kadar faillere de uygulanan "iyi" yükleminin denetimi altında karşılıklılık sayesinde âdetâ ikizlenmiş gibi olsun.[17]

Karşılıklılık sayesinde dostluğun adalete bitişik olduğunu da ekleyelim; kadîm "dostluk-eşitlik" / "dostlar arasında eşitler" (*"amitié-egalité"* / *"equals among friends"*) atasözü†, kesişme bölgesini tam tamına imler: iki dosttan herbiri öbürüne aldığının eşitini verir. Ama yine de, adalet kurumları ve dostluk kişilerarası ilişkileri yönettiği ölçüde dostluk adalet değildir. Bu sebebden ötürü, adalet çok sayıda yurttaşı kuşatır, oysa ki dostluk ancak pek az sayıda yoldaşı kaldırır; bundan başka, adalette, eşitlik, özsel olarak, katkıların eşitsizliğini hesaba katan orantısal eşitliktir,

---

[16] Bu bakımdan, dönüşlü zamirin ilk kullanımının "iyi" dolayımından geçmiş karşılıklılığa bağlanmış olduğu dikkate değer: "İmdi demek ki, karşılıklı dostlukları faydadan ötürü olanlar, birbirlerini kendilerinden [*kath'hautous*] ötürü değil de, onların birbirlerinden [*autois par'allèllōn*] elde edecekleri belli bir iyinin hasıl olması bakımından severler" (VIII, 3, 1156a10-12). Dönüşlü olmayan terim (*autos*) ile dönüşlü formlar (*héauton*...) arasındaki bu oyun VIII. ve IX. Kitablar boyunca sürer.

[17] "Fakat mükemmel dostluk, erdemli adamların ve erdemce benzer olanların dostluğudur: zira bu dostlar, iyi olmaları bakımından birbirlerinin hayrını aynı şekilde dilerler ve onlar kendilerinden ötürü [*kath'hautous*] iyidirler" (VIII, 4, 1156b7-9); ve biraz daha ilerde: "Ve onlar, dostlarını sevmede, kendileri için [*hautois*] iyi olan şeyi severler, zira iyi adam, bir dost olmada, onun dostu olan kimse için bir iyi olur" (VIII, 7, 1157b31-32).

† Söz, *Nikomakhos'a Ethika*, IX, 8, 1168b8'de Aristoteles tarafından anılır: *"isótēs philótēs"*: "dostluk eşitliktir" —*çn.*

buna karşılık dostluk yalnızca eşit mertebede iyi insanlar arasında hüküm sürer; bu anlamda, eşitlik dostluğun öngereğidir, ne var ki şehirlerde, ulaşılacak bir gaye olarak kalır. İşte bu yüzden yalnızca dostluk, ortaklaşa paylaşılan bir hayatın (*sūzèn*) içten-bağlılığını, samimiyetini ve mahremiyetini (*intimité* / *familiarity* [*sic!*]) — yani *sūnèthéia*'yı— (VIII, 7, 1158a15) erekleyebilir.

Başkasının dostu olmak için kendi kendisinin dostu olmanın zorunlu mu olduğunu bilmeye yönelen ihtilaflı soruya incelikle ayrıntılandırılmış uzun soluklu bir yanıt hazırlandığı görülüyor. Gelenekten miras alınan bu güçlüğün ele alınışı, bütünüyle, dostların birbirleri için diledikleri dileklerdeki "iyi"ye gönderim koşuluna bağımlıdır. Zira birinin sevdiği "kendisi" onun kendindeki en iyi şeydir; bu da çoğu kere düşünme veya zihin, akıl (*noūs*), hattâ ruh denen şeydir, yani kendisinde en sürekli, en kalıcı, en değişmez, en istikrarlı ve kaderin kazalarından da mizacların ve arzuların değişiminden de en az incinir olan şeydir. Aristoteles, ünlü ihtilaflı soruya (IX, 4 ve 8'de) gelmezden bir hayli evvel, dostun dostu için arzuladığı en büyük iyinin, onun örneğin bir tanrı olması değil de, olduğu şey olarak, yani ne ise o olarak kalması olduğunu bildirir; ve şunu ekler: "belki de onun için en büyük iyilerin hepsini birden dilemeyebilir, zira her adam iyi olan şeyleri en çok kendisi için [*hautō*] diler" (VIII, 9, 1159a11-12). İyi adamın kendisini sevmesi, Platon'un *Lūsis*'te övdüğü ilgiden ve çıkardan arınmışlıkla hemen hiç çelişmez; zira birinin kendisinde sevdiği şey, faydaya veya hazza / hoşa dayalı dostluğu güdüleyen arzulayıcı taraf değil, fakat kendisinin en iyi tarafıdır.[18]

"Kendi"yi pişmanlıktan, tövbeden bile sakınan akıllı varlığın bu katılığı, gözümüze, kişisel özdeşlik / kimlik üzerine düşü-

---

[18] *Nikomakhos'a Ethika*'nın dostluğa adadığı iki incelemeyi kesintisiz bir şekilde boydan boya kateden dostluk kazuistiğini, örneklemeciliğini / deneklemeciliğini (*casuistique* / *casuistry*) bir kenara bırakıyorum. Filozof, ister eşitler ya da eşit olmayanlar arasındaki dostluk söz konusu olsun ister ilgiden / çıkardan arınmışlığın, ilginin / çıkarın ve hazzın / hoşun kesiştiği sınır durumlar söz konusu olsun, sebatkâr bir şekilde sınırlarda oynar. Bense, iyi insanlar arasında dostluğu yapılandıran *kavramların* kurcalanışında yalnızca "kendisi" ve "başkası" dialektiğiyle ilgileniyorum.

nümümüzün vurguladığı kırılganlıktan ve incinirlikten çok uzak görünebilir. Birazdan "kendi"yi "başka"ya götüren ihtiyacı, yoksunluğu gözden geçirirken bu iddianın sınırını göreceğiz. En azından, dost "bir başka kendi"dir (*allos autos*) (IX, 4, 1166a32) diyen güzel deyişi bu "kendisi"nin en iyi tarafının istikrarına borçluyuz.[19] Başkasından çok kendisini sevmenin icab edip etmediği, bundan böyle, Aristoteles'in başka ihtilaflı sorunlara eklediği basit bir ekol sorunu hâline gelir. Aristoteles'in hükmü açıktır: eğer *philautia* dostluğun faydaya veya hazza / hoşa dayalı türünden ileri geliyorsa, *philautia*'nın hasımları haklıdır; fakat eğer herbir kimsede sevilenin "kendi"nin en iyi tarafı, düşünen kısım, zihin, akıl olduğunu bilmezden geliyorlarsa, onlar haksızdır. Aristoteles'in burada sezdirdiği, fakat sorgular görünmediği şey şudur: "akıl daima kendisi için [*héauto*] en mükemmel olanı yeğler" (IX, 8, 1169a18) sahih ve doğru ise, dönüşlülük akılsal-olana sımsıkı yapışıktır; arguman, sadece bu dönüşlülüğün kendisi ile başkası arasında eşit bir şekilde paylaştırılmasını ister. Bu şekilde, dönüşlülük dostluğun ilgiden / çıkardan arındırılmış olmasına engel oluşturmaz, hatta o derece engel oluşturmaz ki dostluk can feda etme, kendini kurban etme noktasına kadar varır (IX, 8), zira ilgiden / çıkardan arınmışlık akıl, mükemmellik ve dönüşlülük arasındaki kökensel bağ sayesinde zaten kendinin kendiye bağıntısında köklenmiştir. Aristoteles'in "kendi" ile "kendisi" arasında dostluk olup olamayacağı sorusunu askıda bırakmış olmasına ancak yazık olmuş denebilir; bu soruyu, der Aristoteles, "şimdilik bir kenara bırakabiliriz" (IX, 4, 1166a32). Bu soruya sahici bir yanıt, öncekilerin hepsinden daha temel bir soruyu, yani "mutlu adamın dostlara ihtiyacı olup olmadığı" (IX, 9, 1169b3) sorusunu yoklayıp sınama sapağından dolanarak aranmalıdır.

Burada sorulan soru gözardı edilebilecek tâli bir soru olmaktan öylesine uzaktır ki, Aristoteles dostluğa dair iki incelemesinin bütünü itibarıyla en etkileyici argumanlar bataryasını bu soruyu

[19] Deyişte karşılaştığımız dönüşlü-olmayan *autos* ile dönüşlü *héauton* arasındaki ince oyuna yine bir kez daha dikkat edilsin: iyi adam kendisinin dostu / aşığı olmaya mecburdur (*dei philauton einai*) (IX, 8, 1169a12).

yanıtlamak amacıyla techiz eder.[20] İhtiyacla ve yoksunlukla beraber "başka kendi"nin (*hétéros autos*) (IX, 9, 1169b6-7 ve 1170b6) başkalığı ön plana geçer. Dost, bu başka kendi olması bakımından, birinin kendi kendisine (*di'hautou*) (IX, 9, 1169b6-7) elde edemeyeceği şeyi sağlama rolünü üstlenir. Hayretle okuruz ki "dostlara sahibolmanın dışsal iyilerin en büyüğü olduğu kanâati yaygındır" (*ibid.*, 1169b10). Aristoteles'in bu düğümü çözmek için metafiziğindeki güçlü kozları oynamaya, yani burada oyuna sokulan sahibolma nosyonunun ait olduğu *fiil* ve *kuvve* ayrımını ortaya sermeye zorlandığı dikkate değer.

İyi ve mutlu adamın dostlara ihtiyacı varsa, bunun nedeni, dostluğun bir "faaliyet" veya "etkinlik" (*énergéia*) olmasıdır: faaliyet veya etkinlik apaçık ki bir "oluş", bir "varageliş"tir ("*devenir*" / "*becoming*") ve bu itibarla yalnızca kuvvenin tamamlanmamış fiile çıkışıdır. Dolayısıyla da terimin güçlü anlamında fiil (*entélékhéia*) yönünden eksiktir. Böylece buraya kadar geliştirilen intellektualist dostluk kavrayışının bakımdan geçirilip onarılmasına kapı açılır. İhtiyac kalkanı altında, faaliyet / etkinlik ile *hayat* arasında ve nihayetinde mutluluk ile haz arasında bir bağ oluşturulur. Buradan hareketle, dostluk, *aslî iyiliği ve esaslı hazzı* içerisinde anlaşılan *hayat*ın fiile çıkış koşullarına yakınlaşır. Daha da öteye yürümek zorunlu: hayat ve faaliyet / etkinlik nosyonlarına *bilinç* (*conscience* / *consciousness*)[21] nosyonunu eklemek zorundayız.

---

[20] Bu bölüm içinde Aristoteles'in "şeylerin öz doğasını daha da sıkı [*phusikōtéron*]" [*Nik. Eth.*, IX, 7, 1167b29 —*çn.*] (Tricot çevirisi: "*de plus près la nature même des choses*"; Gauthier-Jolif çevirisi: "*à aller plus au fond de notre nature*" ["doğamızın daha da dibine dalarak"]; Ross çevirisi: "*to look deeper into the nature of things*" ["şeylerin doğasına daha da derinden bakarak"]) kavrayacağını söylediği kısımda, Tricot (*op. cit.*, 464-465) ve Gauthier-Jolif (*op. cit.*, t. II, *Commentaires*, deuxième partie, 757-759) çevirilerinde geçen "önkıyaslar"ın ("*protosyllogismes*") ve "argumanlar"ın ("*arguments*") —veya "akılyürütmeler"in ("*raisonnements*") (G.-J.)— sayısı neredeyse bir düzineden daha az değildir.

[21] Burada kullanılan *sunaisthesthai* fiili (IX, 9, 1170b4), Latin dilindeki *conscientia*'nın en upuygun habercisidir. [Burada vurgu, hiç şüphesiz, *ego cogito* ("düşünüyorum") tarzında kendi başına alınan yalıtılmış bir öz-bilinçten çok, kendinin-farkındalığının, kendinin-bilincinin yaşama ortaklığına,

Bilinç yalnızca algının ve faaliyetin / etkinliğin bilinci değil, aynı zamanda hayatın bilincidir de. Bu itibarla hayatın bilinci haz verici olduğu ölçüde, *philautia*'nın derin anlamının *arzu* olduğu söylenebilir: iyi adamın kendi has varoluşu o adamın kendisi için arzulanırdır; bu itibarla onun dostunun varoluşu da onun için aynı ölçüde arzulanırdır. Aristoteles, faaliyeti / etkinliği ve hayatı, arzulananı ve haz vereni, varolma bilincini ve varolma bilincinin sevincini böyle tek bir demette bağlayıp birleştirdikten sonra karmaşık akılyürütmesinin kısmî bir sonucu olarak şunu koyabilir: "Bu koşullarda, nasıl ki herbirimiz için herbirimizin kendi varoluşu arzulanır bir şeyse, herbirimizin dostunun varoluşu da herbiri-

---

birlikte yaşamaya, kısaca asgarî toplumsal bir beraberliğe dayalı yapısı üzerine vurulmuştur. Ricoeur tarafından *sünaisthesthai* fiilinde köklendirilen Latin dilindeki *conscientia* (ve Latin kökenli batı dillerindeki *conscience* / *consciousness*) teriminin standard karşılığı olarak kullandığımız "bilinç"te bu köklü vurgu büyük ölçüde farkedilmeden kalır. Tam da aynı Latin kökte köklenen *consciense* yine bir başka standard karşılık olarak "vicdân"ı imlediğinde kimi zaman dilimizde kök birliğine işaret etmek için "bulunç" gibi bir terimle ya da biraz daha uzak çağrışımlı "duyunç" gibi bir terimle karşılansa da, sözcüğün ırsî "ortaklaşalık" vurgusunda odaklanan anlam birliği hep gizli kalır. Dolayısıyla çeviride altedilemez görünen sorun, "şuur"un ve vicdân"ın, "bilinc"in ve "bulunc"un ya da "duyunc"un *conscientia*'nın "*con*"unda nasıl hemhâl olduklarını açıkça imleyememe sorunudur. Bu sorunu çözebilme gayretinin izleyeceği en kestirme yol, her iki anlamda alınan *conscientia* terimini, yani hem "şuur"u hem "vicdân"ı, hem "bilinc"i hem "bulunc"u ya da "duyunc"u her seferinde ortaklaşalık, birliktelik, asgarî toplumsallık boyutuyla beraber anlamaktır. Bu anlamda terimlerin hepsi, "ben"in dolaysız bilme ve yargılama yetilerini değil, ortaklaşa paylaşılan bir hayat içerisinde başkasının dolayımından geçmiş "kendi"nin kabiliyetleridir. Başka deyişle, ortak bir yaşama dünyasını zorunlu kılan "kendi" ve "başkası" dialektiğinden söz edemeseydik, ne *sünaisthesthai*'dan ne *conscientia*'dan söz edilebilirdi; bunun sonucunda, *conscience* ve *consciousness* da, şuur ve vicdân da, bilinç ve bulunç veya duyunç da onlara yüklediğimiz anlamlar yönünden hepten köksüz kalırdı: öyleyse "hissetmek" değil "beraber hissetmek", "bilmek" değil "beraber bilmek", yalnızca "ben"in değil "sen"in de bilincinde olmak, "kendi" vicdânıyla yetinmek değil "başkasının" vicdânına da ihtiyac duymak: işte başkası tarafından dolayımlanmış kendilik ve kendinin kılınmış başkalık içerisinde ortak olarak paylaşılan "iyi"nin zorunlu önkoşulları —*çn.*]

miz için aynen böyle veya buna çok yakın bir şekilde arzulanırdır" (IX, 9, 1170b7-8). Ve arguman geri sektirilebilir: "Fakat demiştik ki, kendi varoluşunu arzulanır kılan şey kendi iyiliğinin bilincinde olmaktır ve böyle bir bilinç kendisinden ötürü haz verir. Bunun sonucunda, dostunun kendi varoluşunun bilincini paylaşmaya da ihtiyac var" (IX, 9, 1170b9-11). İşte bu ancak "birlikte-yaşama" (*sūzèn*) içerisinde gerçekleştirilebilir (IX, 9, 1170b11).

Bu karmakarışık dolambaçlı akılyürütme, bir adamın hangi anlamda kendisinin dostu olabileceği sorusunu ne bakımdan yanıtlar? Bunun yanıtı, en azından kısmen, yukarda dile getirilen olumlamada yatar: "iyi adamın kendi has varoluşu o adamın kendisi için arzulanırdır." Bu "kendine has arzulanır" (*désirable propre / desirableness of what is one's own* [kendine has olanın arzulanırlığı]), deyim yerindeyse, mutlu adamın hissettiği dostlara yönelik ihtiyaca yabancı değildir. Bu ihtiyac, sadece birlikte-yaşama risinde faal ve tamamlanmamış olan şeyde bulunmaz, fakat aynı zamanda tam da "kendi"nin kendine has varoluşuyla bağıntısında yatan eksiklik veya yoksunluk türünde de bulunur. Aynı sebeble, tamamen intellektual bir kanâatler ve düşünceler ortaklığı olarak anlaşılan dostluğun yaslandığı istikrar teminatının, birlikte-yaşamadan destek alan arzulanıra ve hoşa, varoluşa ve varolma bilincine bu gönderimle gizliden gizliye tehdid edildiği görülür. *Yoksunluk en sıkı dostluğun yüreğinde işte böyle oturur.*

Aristoteles'te doğrudan ve apaçık bir başkalık kavramına yer olmadığı pekâlâ kabul edilecektir. Hristiyan *agapè** bu kavrama tam hakkını vermeye yeter mi? Yoksa Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki gibi bilincin ikiye yarılışıyla ilgili çağdaş çatışmayı iki öz-bilince geri götürecek şekilde, *mücadele* idesinin politika alanından kişilerarası alana doğru geri dökülmesini beklemek mi ge-

---

* *agapè*: çok çeşitli bağlamlarda en geniş anlamda sevgililer veya dostlar arasındaki arzulayışı, sevgiyi, aşkı, muhabbeti, dostluğu, fedakârlığı vb. belirten sözcük, aynı zamanda İnciller bağlamında koşulsuz ve karşılıksız Tanrı aşkına işaret eder. Anlamı karanlıktan aydınlığa çıkaracak bir hamleyle, Yunan dilindeki *agapè* ile bizim Samî dillerinden alıp kullandığımız "habib", "ahbab", "muhabbet" arasındaki etimolojik soydaşlık özellikle belirtilmeye değer —*çn.*

rekiyor? Yoksa yalnızca günümüzde Lévinas gibi bir düşünür mü "bir kendi olmadan kendinden başkası da olmaz" formulünü tersine çevirip, onun yerine zıd bir formulü, yani "sorumluluğa çağıran bir başkası olmadan kendi de olmaz" formulünü geçirmeyi göze alıyor? Tartışmayı Platon'un anısına "büyük cinsler" diye adlandıracağım Aynı ve Başka düzlemine taşımanın aracına ancak ethiko-moral soruşturmamızı sona erdireceğimiz onuncu çalışmada sahib olacağız.

Aristoteles'ten yalnızca karşılıklılık, ortak olarak paylaşma, birlikte-yaşama ethikasını alıkoymak istiyorum. IX, 12'de Aristoteles'in analizini sonuca vardıran bu içten-bağlılık, samimiyet ve mahremiyet (*intimité / intimacy*) teması zamanı gelince karşısına dikileceğimiz iki hasım yorumu askıda bırakır. Yalnızca bir "kendi"nin kendinden bir başkasına sahib olabileceği idesine gelince,[22]

---

[22] Onuncu çalışmada ayrıntılı bir şekilde geri döneceğim *Aristote et la question du monde* (*Aristoteles ve Dünya Sorunu*) başlıklı kitabda (Paris, PUF, 1988) Rémi Brague'ın yaptığı belli bazı analizlerle burada uyuşuyorum. Heideggerci bir tematiğin yönlendirimi altında Aristoteles'in ontolojisinde dile-getirilmeyeni günışığına çıkarma kaygısı taşıyan yazar, "kendi"ye, "dünya-içre-olma"nın [*In-der-Welt-sein*: *être-dans-le-monde / being-in-the-world*] bütünleştirici ve dünyalaştırıcı yapısıyla bağıntılı bir açılış işlevi tanır. *Bütün herşey* "kendi"nin işidir. Brague, "kendi"nin bu merkezîliğini, Aristoteles'in burada yorumlananlar dışında kalan birçok metninde dakik bir şekilde bulur, ama fenomenolojik bir tema olarak "*kendi*" ile anthropolojik bir tema olarak "*insan*" arasındaki karıştırmaya yanıp yakınmadan edemez. "Kendi"nin dönüşlü / düşünümsel (*réflexif / reflexive*) işleyişi içerisinde her türlü nesnelliğe (söylemsel, pratik, anlatısal, değerlendirici yüklemlere) tanıdığım dolayımlayıcı role karşıt olarak bu ikilikte (*dichotomie / dichotomy*) Brague'ı niçin izlemediğimi zamanı gelince söyleyeceğim. Bunu söylemekle birlikte, Brague'ın başka şeylerin yanısıra "kendisi"yi sahneye çıkartan fragmentlerle ilgili olarak yaptığı dakik analizleri ve muhteşem çevirileri candan kutlamak isterim (*op. cit.*, 132, 137, 142, 171, 173, 183, 187). Yorumunun en başına yerleştirdiği kitabede, Brague, Ksenophanes'in şu sözünü anar: "kendim bilirim" (*autos oida*) (*op. cit.*, 11); bu sözde dönüşlü olmayan *autos* terimi, Alman dilindeki *Selbstgegebenheit*'daki, ["varlığın kendisi olarak apaçıklığı"nı bildiren —*çn*] "kendini-verme"deki (*autodonation*) veya "kendinden-verilmişlik"teki (*self-givenness*) gibi, "şahsen", "bizzat" veya "şahıs / zat / kişi olarak" anlamına gelir. Dünyanın var olması için benim şahsen,

bu ide bana önceki çalışmalarımızın tümüyle tutarlı görünüyor; bu idenin en sıkı meşruiyet kaynağı, iyi hayat ereğine dair kökensel düşünüm uğrağının kendini-takdir olduğu idesinde bulunur. Dostluk hiçbir şey eksiltmeksizin kendini-takdire katkıda bulunur. Dostluğun kattığı şey, herbiri kendilerini takdir eden insanlar arası alışverişteki karşılıklılık idesidir. Karşılıklılığın götürdüğü mantıksal sonuç ise dostluğu adalet yoluna sokmaktır, öyle ki bu yolda pek az sayıda kişi arasındaki hayat ortaklığı tarihsel politik bir topluluk çapında bir çoğulluk içerisinde pay dağıtımına geçit verir.

---

bizzat, şahıs / zat / kişi olarak varolmam zorunludur ve "kendi" dünyayı donatıp bezeyen şeyler arasında sayılmaksızın bunun böyle olması zorunludur. Bu anlamda, dönüşlü *hauton* "kendi"nin ve dünyaya ait şeylerin bu bütünlenmeyişini vurgulamaya başlar. Bu bakımdan, dostluğa dair incelemeyi *phronèsis*'e dair incelemeyle (*Eth. Nik.*, VI) kıyaslamak gerekir. Bu çerçevede "kendisi için [iyi olanı] bilmek" ifadesiyle karşılaşırız (VI, 8, 1141b33). *Phronèsis*, "...'nın [yani birşeyin, birşey olmanın veya birşey yapmanın — *çn.*] kendine ait olduğunu bilmek" anlamında yorumlanmaya izin verecek türden bir "kendin(-i) bilmek"tir (*to hautō eidénai*; VI, 9, 1141b34). İşte bu yüzden, Aristoteles'te dostluğun, terimin moral anlamında ilgiden / çıkardan arınmışlıkla mükemmelen bağdaştırılabilir bu kendi-ilgisi veya öz-çıkar temelinde inşa edilmiş olması R. Brague'da hiç sarsıntı yaratmış görünmez. Başka, nihaî olarak, ancak bir başka kendi, yani tıpkı bizim kendimiz gibi bir kendi olduğu için "kendi"den başkadır: "Biz kesin ve yadsınamaz şekilde bir 'kendi', yani 'kendimiz' olduğumuz için iyi olanın bize ait / bizim olmasını arzularız" (Brague, *Aristote*, 141). Peki ama niçin bu böyle? Çünkü bizim için başkaları olmak ve bu ilk(s)el olguyu tanıyamamak imkânsızdır. " 'Ben bir başkasıdır' Aristoteles için imkânsız bir formuldür" (*ibid.*, 134). "Düşünmenin [*l'intellect / the intellect*] insanın *ipse*'si [kendisi], hattâ *ipsissimum*'u [ta kendisi] olduğu"nu (*ibid.*, 173) hangi anlamda anlayacağımıza veya daha da vahimi, insanın bizzat kendi kendisinin has dostu olmaya varacak kadar kendisinin kendisine en yakın olduğunu hangi anlamda söyleyeceğimize ilişkin olarak Aristoteles'in herhangi bir tutamak noktası vermediği konusunda Brague'a katılıyorum. Kendi payıma, "kendi"nin kendi has varoluşuna yönelik arzu tarafından yapılandırıldığı düşüncesinde bu güçlüğe kısmî bir yanıt bulunacağı kanâatindeyim. Yoksa acaba sahiden de anthropolojik insan kavramı fenomenolojik "kendi" kavramını —yani yalnızca bir özen (*souci / care*) ontolojisinin kurmaya izin vereceği kavramı— boğduğundan mı Aristoteles bu sorulara tam bir yanıt vermiyor?

Aristoteles'le beraber yürünen bu yolun sonunda, daha evvelce dostluk sancağı altında betimlenmiş bulunmayan üzerine-titremeye (*sollicitude / solicitude*) hangi özellikleri verdiğimiz sorusu belirir.

Kadîm *philia*'nın kavramsal analizden çok zihniyetler (*mentalités*) tarihiyle ilgili karakterleriyle oyalanmayacağım; örneğin — köleleri, metekleri, kadınları ve çocukları dışlayan özgür yurttaş koşuluna bizzat bağlı— dostluk ile boşzaman arasındaki bağ gibi ve birlikte-yaşamanın *Nikomakhos'a Ethika*'nın son kitabı doğrultusunda bilgenin temaşasına doğru yönlenen birlikte-düşünmeye indirgenmesi gibi özellikler üzerinde durmayacağım. Temelde *verme* ve *alma* arasındaki alışverişe dayalı bütünleştirici ve dünyalaştırıcı bir üzerine-titreme kavramı işleyip geliştirmek için *autos* ile *heauton* arasındaki bağıntıdan yola çıkacağım.[23] Dostluk, bana öyle geliyor ki, *philia*'nın sosyokültürel sınırlamalarından sıyrıldığında bile, vermenin ve almanın hipotez gereği eşit olduğu ancak çürük bir denge noktası oluşturur. Doğrusunu söylemek gerekirse, dostluğun *karşılıklı* karakterini tanımlarken Aristoteles bu eşitliği gözönünde bulundurur. İmdi bu denge noktası bir yelpazenin ortası olarak düşünülebilir ve bu yelpazede karşıt uçlar, alışveriş inisiyativinde "kendi" kutbunun mu yoksa "başka" kutbunun mu ağır bastığına bağımlı olarak verme ve alma arasındaki zıd dengesizliklerle belirtilir.

Önce ilk hipoteze yerleşelim. E. Lévinas'ın felsefesinin tamamı öznelerarası bağıntıda "başka"nın inisiyativine dayanır. Doğrusunu söylemek gerekirse, "başka" ayrılık koşulunca tanımlanan bir "ben" bakımından mutlak dışarıdalığı temsil ettiği ölçüde, bu inisiyativ hiçbir bağıntı tesis etmez. "Başka" bu anlamda her türlü bağıntıdan çözülür. İşte bu bağıntısızlık tam da dışardalığın kendisini tanımlar.[24]

---

[23] Peter Kemp, *Éthique et Médecine*, *op. cit.*

[24] Daha yukarda varsaydığım gibi, ethika ile ontologya arasındaki kenet noktasında, felsefî söylemin "büyük cinsler"ine dair bir soruşturmaya ait olan engin "başkalık" temasıyla ilgili tartışmayı onuncu çalışmaya saklayarak, burada Lévinas'a olan borcumun ancak küçük bir kısmını teslim edeceğim.

Bu bağıntısızlık yüzünden, Başka'nın kendi *yüz*ü içinde "görünme"si, formların görülüşünden ve hattâ seslerin dinlenişinden kopartılır. Hakikatte, yüz görünmez, fenomen değildir, tecellidir [yani belirmeye, görünmeye yüz tutmadır, kendisini göstermeye meyletmedir —*çn.*] (*épiphanie / epiphany*). Fakat kimindir bu yüz? Burada *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'dan (*Otherwise than Being or Beyond Essence* [*Olmaktan Gayrı veya Özden Öte*]) hiç söz etmezsek, bu yüzün bir adalet ehlinin, *eğitip öğreten* bir ustanın ve yalnızca ethik tarzda *terbiye eden* bir üstâdın yüzü olduğunu söylemekle, *Totalité et Infini*'deki (*Totality and Infinity* [*Bütünlük ve Sonsuzluk*]) hayranlık verici analizlerin erimini sanırım haddinden fazla sınırlamış olmam. Bu eğitip öğretme, bu terbiye, bu tenbihleme, bu uyarma ve öğütleme ile dostluk arasındaki ilişki ne? Hemen ilk uyanıveren izlenim, dostluğun karşılıklılığı ile tenbihlemenin (*injonction / injunction*) bakışımsızlığı arasındaki karşıtlıktır. Şurası kesin, kendi başka tarafından "sorumluluğa atanmış"tır, "sorumluluğa icabet ettirilmiş"tir. Gelgelelim, tenbihleme inisiyativi "başka"dan geldiğine göre, "kendi" tenbihleme tarafından yalnızca *itham(lı)-yükleme* (*accusatif / accusative*) kipinde tenbihlenir. Ve sorumluluğa atama, ancak çağrılan bir "ben"in edilginliğiyle karşı karşıya durur. Bu durumda sorun, tenbihlemenin, işitilmek ve alınıp kabul edilmek için, yüz yüze karşılaşmanın bakışımsızlığını (*dissymétrie / dissymmetry*) dengeye getiren bir yanıta çağrıda bulunmak zorunda olup olmadığını bilme sorunu olur. Harfi harfine alındığında, aslında, dengeye getirilmemiş bir bakışımsızlık verme ve alma alışverişini koparıp atar ve üzerine-titreme alanının "yüz"ünün eğitip öğretişini dıştalardı. Fakat alışveriş hâlindeki bir verme yeterliği tam da "başka"nın inisiyativi tarafından özgür bırakılmış olmayaydı, böyle bir eğitip öğretme, verme ve alma dialektiği içerisine nasıl oturtulabilirdi? İmdi, ancak "başka"nın tenbihini artık işitemeyecek denli kendisini aşağılamamış bir varlıktan fışkırabilen *iyilik* kaynakları dışında hangi kaynaklar bu derde derman olabilirdi? Burada iyilikten söz ediyorum; gerçekten de belirtilmeye değer ki, birçok dilde iyilik (*bonté / goodness*) hem eylem amaçlarının ethik niteliğini hem de âdetâ bir eylem başkaları lehine, başkalarına

*hürmet*en yapılmadıkça iyi sayılamazmış gibi kişinin başkalarına doğru yönlenişini bir ve aynı ânda dile getirir. Şimdi bu hürmet nosyonunu bir karara bağlamak zorundayız.

Bu nosyonun etrafını kuşatabilmek için, bu ve bundan sonraki çalışmayı yöneten deneme hipotezine, yani ethik olanın moral olana önceliğine geri dönmek gerekiyor. Bu bakış noktasından bakıldığında, atama, tenbihleme vokabuleri belki de zaten fazlasıyla "moral"dir ve bu kabul edildiğinde, icabet gereği Savaş'ın, Kötü'nün tasallutu altında bulunur[25]; işte bu yüzden, adalet ustası görünümündeki, hattâ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'da (*Otherwise than Being or Beyond Essence* [*Olmaktan Gayrı veya Özden Öte*]) ön plana geçen zâlim görünümündeki Başka, ayrı bir "ben"in savunma hatlarına akın akın yağıp gürleyecektir. Gelgelelim zaten buyruğun (*l'impératif / the imperative*), normun düzeni içerisindeyiz. Bahse tutuştuğumuz iddia şu: yükümlülük tabakasının altına inmek ve ethik bir anlamla veya ethik bir duy(g)uyla karşılaşmak mümkündür; yani karara bağlanamaz vicdân konuları karşısında normların kendileri sessiz kaldığında imdada çağrılamayacak denli büsbütün normlar altına gömülü kalmayan ethik bir anlamla veya ethik bir duy(g)uyla karşılaşmak mümkündür. Üzerine-titremeyi ödeve itaatten daha temel bir statüye yerleştirmenin bizim için bu kadar önemli olmasının sebebi işte bu.[26] Üzerine-titremenin statüsü, "iyi" hayat ereğinin sinesinde yatan kendini-takdire içten bağlı bir *hayırhah kendiliğindenlik* statüsüdür. Bu hayırhah kendiliğindenlik zemininde, alma, "kendi"nin ona adalet üzre eylemesini tenbihleyen otoritenin üstünlüğünü tanıması kılığına bürünmüş bir şekilde, vermeyle eşit

---

[25] Savaş sözü *Totalité et Infini*'deki (*Totality and Infinity* [*Bütünlük ve Sonsuzluk*]) önsözün daha ilk sayfasında dillendirilir.

[26] İnsanlığı benim kendi şahsımda ve başkalarının şahsında yalnızca bir araç olarak değil bir kendinde amaç olarak ele almayı dayatan koşulsuz buyruk (*l'impératif catégorique / the categorical imperative*) ile üzerine-titreme arasındaki geçiş yapısı olarak Altın Kural'ı bundan sonraki çalışmada yorumlayacağız.

seviyeye konumlanır.[27] Bu eşitlik, elbette ki, vermenin ve almanın hipotez gereği birbirine denk olduğu dostluğun eşitliği değildir. Bu eşitlik, daha ziyade, eğitip öğretme konumundaki "başka"nın önceliğinden kaynaklanan baştaki bakışımsızlığı, tanımanın mukabil hareketi sayesinde telâfi edip dengeye getirir.

Peki o hâlde, üzerine-titremeden başlayarak açılan yelpazenin öbür ucunda, adalet ustası görünümündeki "başka"nın eğitip öğretme konumunun tam tersi olan konum nedir? Ve burada hangi yeni eşitsizlik telâfi edilip dengeye getirilecek? Tenbihlemenin tam tersi olan konum *maruz-kalma*dır (*souffrance / suffering*). "Başka", şimdi, *maruz-kalan* (*souffrant / suffering*) varlıktır: insanı eyleyen *ve* maruz-kalan olarak imlemekle eylem felsefemizde boş bırakılmış yerine işaret etmekten hiç kesilmediğimiz o *maruz-kalan* varlık. Maruz-kalma tek başına fiziksel acı ve ızdırabla, hattâ zihinsel acı ve ızdırabla bile tanımlanmaz; fakat "kendi"nin tamlığına indirilmiş bir darbe olarak hissedilen eyleme yeterliğinin, yapıp edebilme gücünün azalmasıyla, hattâ büsbütün yok olmasıyla tanımlanır. Burada, inisiyativ, tam da yapıp edebilme gücü çerçevesinde inisiyativ, başkalarının acısını paylaşma dileğinde vurgulanan güçlü anlamda alınmış terimlerle söylendikte duygudaşlığını (*sympathie / sympathy*), merhametini (*compassion*) *veren* "kendi"ye münhasıran ait görünür. Bu fedakârlık, hattâ bu hayırhahlık karşısında "başka" sırf *alma* durumuna indirgenmiş görünür. Bir anlamda bu sahiden böyledir. Birlikte-maruz-kalma (*souffrir-avec / suffering-with*), ilk yaklaşımda, "başka"nın sesi tarafından sorumluluğa atanmanın tam tersi olarak kendisini işte bu tarzda verir. Ve önceki durumdakinden farklı bir şekilde, kökeninde maruz-kalan "başka"nın bulunduğu bir tür eşitlenme beliriverir; bu eşitlenme sayesinde, duygudaşlık, "kendi"nin esirgendiğini bilmekten gizliden gizliye hoşlandığı yalın acımayla karıştırılmaktan korunmuş olur. Sahici duygudaşlıkta, eyleme gücü başlangıçta karşısındaki "başka"nınkinden daha büyük olan "ken-

[27] Otorite ile üstünlüğün tanınması arasındaki bu bağıntı hakkında karş. H. G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, *op. cit.*, 118 *vd.* [Gadamer, *Truth and Method*, 245 *vd.*].

di", maruz-kalan "başka"nın ona karşılık verdiği, mukabelede bulunduğu, aksettirdiği herşey tarafından duygulandırıldığını hisseder. Zira maruz-kalan "başka"nın kaynağından, artık hiç de eyleme ve varolma gücü yatağına değil, fakat tam da bizzat zayıflık yatağına dökülen bir verme fışkırır. Bu belki de üzerine-titremenin en yüksek imtihanıdır; bu koşullar altında, güç eşitsizliği, can çekişme ânında fısıltılarla ve mırıltılarla paylaşılan seslere veya birbirine kavuşturulup zayıfça ve narince kenetlenen ellere sığınan sahici bir alışveriş karşılıklılığınca telâfi edilip dengeye getirilir. Erdeme dayalı dostluk ile faydaya dayalı dostluk ve hazza dayalı dostluk çifti arasındaki ayrımla —yani bilgelik arayışına adanan intellektual dostluğa gösterdiği neredeyse münhasır dikkatten kopartılamayacak bir ayrımla— bu denli boğuşmuş olan Aristoteles, işte belki de bu noktada, E. Lévinas'ın kendi ethikasını üzerine inşa ettiği bakışımsızlıktan başka bir bakışımsızlığın, maruz-kalmayı hoşlanmayla karşı karşıya getiren bakışımsızlığın kıyısından geçmiştir. Maruz-kalmanın acısını paylaşmak, hazzı paylaşmakla tam tamına bakışımlı (*symétrique exact / symmetrically opposite*) değildir.[28] Bu bakımdan, felsefenin tragedyadan ders almaktan kesilmemesi gerekir. "Arınma" (*katharsis*) [*purification*], "korkma" (*phobos*) [*terreur / terror*], "acıma" (*éléos*) [*pitié / pity*] üçlüsü hazza dayalı dostluk alt-kategorisi içine sığıştırılmaya gelmez. Daha ileride tekrar geri döneceğimiz Martha C. Nussbaum'ın pek talihli formulüne göre "iyiliğin kırılganlığı"nı[29] cephe cepheye tam karşıdan gören bakış, *philautia*'nın istikrar, devamlılık iddiasını doğrulamaya geliyordur, tabiî eğer yalanlamaya gelmiyorsa. Ölümlülük hâlinin savunmasızlığına ve çâresizliğine çağrılan ve bu hâlin savunmasızlığını ve çâresizliğini hatırında tutan bir "kendi", dostunun zayıflığından, dostuna kendi öz kuvvet kaynaklarını akıtarak verdiğinden daha fazlasını alabilir. Burada, yücegönüllülük (*magnanimité / magnanimity*) —Descartes tarafından da u-

---

[28] Aristoteles'in hazların ve acıların paylaşımını birlikte-yaşama alanına dâhil ettiği doğrudur (*Nik. Eth.*, IX, 9). Ama aynen şunu da yazar ki "dostluk sevilmekten çok sevmekte yatar" (VIII, 8, 1159a27).

[29] M. C. Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, 1986.

lulanan başka bir Yunan erdemi— yelkenleri suya indirmek durumunda kalır. Onuncu çalışmada, "Başka" denen "büyük cins"le bağıntısı içerisinde duygulandırılma (*l'être-affecté / being-affected*) kategorisine tekrar geri dönme fırsatı bulacağız. Hâlihazırda üzerinde durduğumuz fenomenolojik düzeyde, duygular (*sentiments / feelings*), Aristoteles'in "yatkınlık" (*disposition*) terimiyle (ki Kant'ın kendisinde başka bir kılıkta —*Gesinnung** kılığında— geri dönecek bir terimdir bu) adlandırdığı derinlik seviyesindeki güdülenim akışıyla bütünleşik duygulanımlar (*affections / affects*) olarak anlaşılmak durumundadır. Burada, —son tahlilde duygulanımlar olan— *duyguları*n oynadığı rolün altını çizmekle yetinelim. "Başka"dan akagelen moral tenbihleme kadar "başka"nın maruz-kalışı da "kendi"de başkalarına kendiliğinden yönelik

---

* Kant'ın *Pratik Aklın Kritiği*'nde geliştirdiği ahlâk theorisinde son derece önemli bir yer tutan ve İngiliz dilinde genellikle "*disposition*" terimiyle karşılanan *Gesinnung* terimi, dilimize "niyet" (bkz. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, çeviriyi orijinaliyle karşılaştıran: Gertrude Durusoy, Türkçe metni gözden geçiren: Mete Tunçay, Dizini hazırlayan: Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Felsefe Dizisi, Eylül 1980, Ankara, baştan sona çeşitli yerlerde) ve "düşünüş" (bkz. Prof. Dr. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, gözden geçirilmiş ikinci baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979, Ankara, s. 63-64 ve 207) terimleriyle çevrilmiştir. Ama yine de bu terimler, belki dilimizde yeterince işlenmemiş olduklarından, Kant'ın *Gesinnung*'dan anladığı şu derin ve (z)engin anlamı kulakta çınlatmamaktadır: ne kavramlarda ne de görüde karşılığı bulunamayacak şekilde, rasyonel varlık olarak insanın moraliteye, ahlâklılığa yönelik tinsel, düşünsel, niyetli yatkınlığı veya istidadı. Öyle ki Kant'a göre ahlâkın insanî öznenin iç yapısında temellenen bu derin zemini olmasaydı, herhangi bir ahlakî maksimin benimsenmesi de ahlâkî diye nitelenmesi de ahlâkî davranışa sevketmesi de imkânsız olurdu. Bu itibarla Kant'ın *Gesinnung* kavramı, rasyonel varlıklar olarak tüm insanları ahlâklılığa yönelimde birleştiren derin bir "hissiyat birliği"ni, "duygudaşlık"ı, "duygusal yatkınlık"ı, "ortak tinsel duyarlık yatkınlığı"nı, "düşünüş ve niyetleniş ortaklığı"nı, "yaradılıştan gelen köklü ahlâkî istidad"ı ve çokçeşitli şekillerde ama her seferinde eksik ifade edilebilecek bu dile-getirilemez zemini kuşatmaya çalışır —*çn.*

duyguların kilidini söker, onları açığa çıkarır.[30] Ethik üzerine-titreme ereği ile duyguların duygulanımsal etten kemiktenliği arasındaki bu içten birlik bana "üzerine-titreme" ("*sollicitude*" / "*solicitude*")[†] teriminin seçimini haklıçıkarır gibi görünüyor.

---

[30] Bu bakımdan, bir zamanlar İngiliz dilli felsefenin yücelttiği acıma, merhamet, duygudaşlık duyguları evvelce oturdukları saygın yere oturtulmayı hak eder. Bu atılımda, Max Scheler'in duygudaşlığa, nefrete ve aşka adanmış analizleri, aşkta uzaklığın ve yakınlığın oyunuyla ilgili olduğu kadar temelde duygudaşlık ile duygulanımsal birleşme veya kaynaşma arasındaki ana ayrımla ilgili olarak da rakibsiz kalır (Max Scheler, *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hasse*, Halle, Niemeyer, 1913; trad. fr. de M. Lefebvre, *Nature et Formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1928; nlle éd., "Petite Bibliothèque Payot", 1971 [Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, trans. Peter Heath, Hamden, Conn.: Shoe String Press, 1970]). Bu arada, *Das Gemüt* (Utrecht, Vitgeverijet Spectrum, 1956 [*Phenomenology of Feeling*, trans. Robert E. Wood, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1977]) adlı muhteşem kitabın yazarı Stephan Strasser dışında fenomenologların âdeta bir *hissî yanılgıya* (*affective fallacy*) düşme korkusuyla duyguları betimlemekten fazlasıyla kaçındıklarının üzüntüyle karşılanabileceğini geçerken söyleyelim. Bu, duyguların dil tarafından pek güçlü bir şekilde işlendiklerini ve edebî değere sahib düşünceler kadar yüksek bir noktaya taşındıklarını unutmak olur.

[†] Aynı Latin kökten gelen Fransız dilindeki "*sollicitude*" ve İngiliz dilindeki "*solicitude*" terimi Türk dilinde pek çok şekilde karşılanabilirdi: "ilgi(lenme)", "kaygı(lanma)", "tasa(lanma)", "endişe(lenme)", "merak(lanma)", "dert(lenme)", "gam(lanma)", "ihtimam", "özen", "itina", "titizlik", "tedirginlik", "huzursuzluk", "rahatsızlık", "üzülme", "yaslanma", "dikkate alma", "kulak kabartma" vb. Belki kısa yoldan hiç de kusurlu sayılmayacak şekilde "ihtimam" veya "tasalanma" veya "kaygılanma" gibi karşılıklar kullanılıp geçilebilirdi, gelgelelim bu pasaj, Ricoeur'ün terimin sadece genel kavramsal anlamına değil, aynı zamanda etimolojik ve fenomenolojik kökeninin açıklığına da kulak kabarttığını açıkça sezdirir. Latin dilinde *sollicitare* fiili (huzursuz olmak, rahatsız olmak, tahrik olmak, kalkmak, ayaklanmak, hareketlenmek, kıpırdanmak, öfkelenmek, sinirlenmek, şevklenmek, coşup taşmak vb.) Yunan dilindeki *holos* (bütün) ile akraba olan *sollus* (bütün) veya *solus* (tek) ve *ciere* (hareket etmek, kıpırdamak, titremek, uyanmak, canlanmak vb.) ögelerinden oluşur. Bu bileşim, organik tekliği ve bütünlüğü içinde canlı bedenin baştan ayağa hareketlenmesine, kıpırdamasına, uyanmasına ve her türlü uyaran tarafından uyarılmasına işaret eder görünür. Böyle uyarılmış canlı beden bir *sollicitus*'tur (hareket eden, kıpır-

Bu kesimi sona erdirirken, dostluğun "kendi"nin ve "başka"nın aynı birlikte-yaşama dileğini eşitçe paylaştıkları bir orta olarak göründüğü iki uç arasında, inisiyativin "başka"dan kaynaklandığı sorumluluğa atanma ucu *ile* inisiyativin seven "kendi"den kaynaklandığı maruz-kalan "başka"yla duygudaşlık ucu *arasında* dizilen tutumlar yelpazesinin bütününü genel bir bakışla gözden geçirmeye çalışalım. Dostlukta eşitlik önvarsayılmış, öngerek kılınmışken, "başka"dan gelen tenbihleme durumunda eşitlik ancak "başka"nın otoritesinin üstünlüğünün "kendi" tarafından tanınması yoluyla yeniden tesis edilir; ve "kendi"den "başka"ya doğru giden duygudaşlık durumunda ise eşitlik ancak ortak olarak pay-

---

danan, titreyen, kışkırtılan, tahrik edilen, huzursuzlanan, varlığını koruyup sürdürme kaygısı, tasası içinde tam teyakkuz hâlinde bulunan bir bedendir). İnsan varlığı özelinde alındığında, insanın bedeninin bu tepeden tırnağa hareketlenişi, kıpır kıpır kıpırdayışı, titreyişi, kendinden başka her şeyin onun tekliğine ve bütünlüğüne yönelik koruma gücü ya da yoketme tehdidi altında uyanan içgüdüsel duygu(lanım)lar akışının tetiklenmesinin neticesi olarak görülebilir. Kendi bedenini "başka" bedenler karşısında korumaya yönelik bu kendiliğinden doğal hareket, ethik "başkalarıyla beraber ve başkaları için" bağlamında "kendini" sürdürmek için "başka"nın varlığına duyulan ihtiyac, yoksunluk formu alır. İşte bu ihtiyac, bu yoksunluk "başkası"na yönelik "ihtimam"ın, "özen"in, "kaygı"nın, "tasa"nın vb. kökeninde yer alır. Bu doğrultuda "içi titreyen"in "üzerine-titremesi" zorunludur veya başka bir deyişle "içi titreme" ancak "üzerine-titreme" yoluyla teminat altına alınır. Başkasının ölümüne tanıklıkta azan ölümlülük koşulu altındaki bu "iç titreyiş" başkasının "üzerine-titreme"yle bu şekilde birleşir ve "kendi"den "başka"ya doğru bir köprü oluşturur. Kabaca bu çerçevede, Ricoeur'un bu denli vurgulu bir şekilde andığı *sollicitude* teriminin, basitçe yüzeysel belli bir kaygıyı, belli bir ihtimamı dillendirmekten çok, ethik temel olarak etimolojik ve fenomenolojik derinliği içerisinde alınan bu "üzerine-titreme"yi belirttiği söylenebilir: İçerdiği tüm varoluşsal anlamların vargüçleriyle hepbir ağızdan haykırdıkları dünya kurucu bir "üzerine-titreme". Sonuç olarak, sözcüğün bedenden ruha ve tine yayılan bu titreme hareketini bizzat kendi telaffuzunda görünür kılması gerekir. İşte buradan hareketle "ethik üzerine-titreme ereği ile duyguların duygulanımsal etten kemiktenliği arasındaki bu içten birlik ... "üzerine-titreme" ("*sollicitude*" / "*solicitude*") teriminin seçimini haklıçıkarır" görünür —*çn.*

laşılan kırılganlık ve nihayetinde ölümlülük ikrarı yoluyla yeniden tesis edilir.[31]

İster eşitsizler arasındaki dostlukta olduğu gibi tikel kültürel ve politik koşullardan kaynaklansın isterse üzerine-titremenin yerini ethikanın yörüngesi üzerinde tanımlayacak şekilde, üzerine-titreme dinamiğindeki başlatıcı "kendi" ve "başka" konumlarını oluştursun, bu eşitlik arayışı eşitsizlik içerisinden geçerek olur. Üzerine-titreme, "iyi hayat" dileğinin düşünümsel / dönüşlü (*réflexif / reflexive*) uğrağı olarak anlaşılan kendini-takdire bizi dostlara *muhtaç* kılan *yoksunluk* uğrağını özsel olarak ekler; üzerine-titremenin kendini-takdir üzerinde yarattığı karşı sarsıntı sayesinde, "kendi" kendisini başkaları arasında bir başkası *olarak* algılar. Dostluğu *karşılıklı* kılan Aristoteles'in "birbiri" [veya daha dakik çevrildikte "yekdiğeri" —*çn.*] (*allèlous*) (*l'un l'autre / each other*) sözünün anlamı budur. Bu tamalgı çeşitli ögelere çözündürülebilir: *tersine-çevrilebilirlik* (*réversibilité / reversibility*), *ikame-edilemezlik* (*insubstituabilité / nonsubstitutibility*), *benzerlik* (*similitude*). *Tersine-çevrilebilirliğin* bir ilk modelini dilde karşılıklı-konuşma örtüsü altında buluruz. Şahıs zamirlerinin birbirinin yerine geçirilmesi bu bakımdan örnekleyicidir; bir başkasına "sen" dediğimde, o kendisi için "ben"i anlar. Bir başkası bana ikinci şahısta hitabettiğinde, ben birinci şahısta konu kılındığımı hissederim; tersine-çevrilebilirlik eşzamanlı olarak hem karşıya-konuşan (*allocuteur / speaker*) ve karşıda-konuşan (*allocutaire / listener*) rolleriyle hem de söylemin hedefleneninde (*destinataire / receiver*) ve hedefleyeninde (*destinateur / sender*) eşit varsayılan bir kendisini-imleme yeterliğiyle ilgilidir. Gelgelelim bunlar sadece tersine-çevrilebilir *roller*dir. Yalnızca *ikame-edilemezlik* idesi bu rollere yerleşen kişileri hesaba katar. Bir anlamda, ikame-edilemezlik de söylem pratiğinde aynı ölçüde önvarsayılır, fakat karşı-

---

[31] Werner Marx, *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1986. Aktörlerden herbirine kendi hakikat payını veren ve bu payı vermekle onların herbirine aynı zamanda kendi eşit takdir payını dağıtan bu yüksek adaletin ancak teatral eserde uygulanabileceği de söylenebilir (G. Fessard, *Théâtre et Mystére*, préface à Gabriel Marcel, *La Soif*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938).

lıklı-konuşmadakinden farklı bir tarzda, yani kullanımdaki "ben"in demirlenişiyle bağıntılı bir tarzda.[32] Bu demirlenme, hayalgücünde ve duygudaşlık hâli içinde kendimi başkasının yerine koyduğumda bile benim kendi yerimi terketmememi ve bura ile ora arasındaki ayrımı ortadan kaldırmamamı sağlar. Dilin tam da pratik olmak bakımından öğrettiği şeyi tüm pratikler doğrular. Bir eylemin, bir fiilin failleri ve münfailleri, tıpkı dil gibi rollerin tersine-çevrilebilirliğini ve kişilerin ikame-edilemezliğini birbirine kenetleyen değiştokuş bağıntılarında ele geçirilir. *Üzerine-titreme*nin eklediği şey, duygulanımımızda ve takdirimizde herbir kişinin *yeri-doldurulamaz* olmasını sağlayan değer boyutudur. Bu bakımdan, sevilen "başka"nın yitiminin onarılmaz karakterinin deneyimlenmesinde, "başka"nın kendimize aktarımı yoluyla kendi hayatımızın yeri-doldurulamaz karakterini öğreniriz. Benim yeri-doldurulamaz olmam ilk başta başkası içindir. Bu anlamda, üzerine-titreme başkasının benim kendime yönelik takdirine yanıt verir. Gelgelelim bu yanıt belli bir tarzda kendiliğinden olmasaydı, üzerine-titreme nasıl olur da iç karartıcı bir ödeve indirgenmeden kalırdı?

Son olarak, rollerin tersine-çevrilebilirliği ve kişilerin ikame-edilemezliği idelerinin —ki bu son ide yeri-doldurulamazlık idesi düzeyine kadar yükselir— üzerine, yalnızca dostluğun özniteliği olmakla kalmayıp, söylendiği gibi "kendisi" ile "başkası" arasındaki bağın başlangıçta eşitsiz tüm formlarının da özniteliği olan "*benzerlik*"i yerleştiriyorum. Benzerlik, kendini-takdir ile başkalarının üzerine-titreme arasındaki alışverişin meyvesidir. İşte bu alışveriş, başkalarını kendim *olarak*, kendim *gibi* takdir etmeksizin kendimi takdir edemeyeceğimi söylememe izin verir. "Kendim olarak"ın, "kendim gibi"nin anlamı şudur: sen *de* dünya içinde birşeyi başlatabilir, sebeblerle eyleyebilir, yeğlemelerini bir hiyerarşiye sokabilir, eyleminin amaçlarını takdir edebilir ve bunu yapmakla da kendini tıpkı benim kendimi takdir ettiğim gibi takdir edebilirsin. "Sen de" ile "kendim olarak" arasındaki eşdeğerlik, (birşeyi yapmaya) güç yetirebileceğime (*je peux* / *I can*) ve

[32] Yukardaki ikinci çalışmanın ikinci kesimiyle karşılaştırın, s. 67.

değerim olduğuna (*je vaux / I have worth*) inanmamı sağlayan tanıklığın (*attestation*) uzantısı sayılabilecek bir güvene dayanır. Yukarda anılan ethik duyguların hepsi bu "sen de" ve "kendim olarak" fenomenolojisinin konusudur. Zira onlar bu eşdeğerlikte içerilen paradoksu, yani tam da yeri-doldurulamayanın yerinde olup biten alışveriş paradoksunu çok iyi dile getirirler. Böyle temelden eşdeğerler hâline erme, *başkasını kendisi olarak* takdir etme ve *kendisini başkası olarak* takdir etmedir.[33]

3. ÂDİL KURUMLAR İÇERİSİNDE ...

İyi-yaşama ereğinin adalet duy(g)usunu belli bir tarzda kuşattığı, tam da "başka" nosyonunun kendisinde içerilir. "Başka" aynı zamanda "sen"den "başka"dır da. Bununla bağlaşık olarak, adalet yüzyüze karşılaşmalardan çok daha ötelere uzanır.

Burada iki sav söz konusudur: birincisine göre, iyi-yaşama kişilerarası ilişkilerle sınırlı kalmayıp *kurumların* hayatına kadar uzanır. İkincisine göre ise, adalet, üzerine-titremede içerilmeyen ethik özellikler sunar, yani özsel olarak bir *eşitlik* gerektirimi koyar. Adaletin uygulanma mercii olarak kurum ve adalet duy(g)usunun ethik içeriği olarak eşitlik, ethik ereğin üçüncü bileşenine ilişkin iki soruşturma konusudur. Bu ikili sorgulamadan "kendi"ye ilişkin yeni bir belirlenim, yani "herbiri" belirlenimi doğar: herbirine herbirinin hakkı.

"Kurum" derken burada şunu anlayacağız: bir tarihsel topluluğun —halk, ulus, belli bir yöresel yönetim birimi vb.— *birlikte-yaşama* yapısı, yani kişilerarası ilişkilere indirgenemeyen, ama yi-

---

[33] "Komşunu kendin gibi sevesin" diyen paradoksal emrin sırrı acaba bu mudur? Bu emir, Franz Rosenzweig'ın *L'Étoile de la rédemption* (*Kurtuluş Yıldızı*) adlı eserinin izinde, sevenin sevilene, âşıkın maşuka "Neşideler Neşidesi" ruhu içinde seslendiği "Beni sev" emri tüm yasalardan önce ve yüksek sayılabilirse, moraliteden çok ethikanın konusu olur (Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976, 210; trad. fr. de A. Derczanski et J. L. Schlegel, *L'Étoile de la rédemption*, Paris, Éd. Du Seuil, 1982; [Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trans. William W. Hallo, Boston: Beacon Press, 1972; Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1985]).

ne de dağıtım nosyonunun biraz sonra açıklamaya izin vereceği dikkate değer bir anlamda bu ilişkilerle bağlantılı bir yapı. Kurum idesinin temel karakteristiği topluluğun ortak olarak paylaştığı törelerdir, yoksa kısıtlayıcı, zorlayıcı, yasaklayıcı kurallar değil. Bu bizi ethikaya adını veren *éthos*'a geri götürür. Hannah Arendt'le beraber *ortaklaşa-gücü* ve *tahakkümü* birbirinden ayıran yarığı belirtmek, birlikte-yaşamanın âdlî sistemlere ve politik örgütlenmeye bağlı kısıtlamalar karşısındaki ethik önceliğini vurgulamanın yerinde bir tarzıdır. *Ekonomi ve Toplum*'un* (*Économie et Société* / *Economy and Society*) başlangıcında sosyolojinin ana kavramlarını sıralarken Max Weber'in, özgül olarak politika kurumunu tüm kurumlardan yönetenleri ve yönetilenleri ayıran tahakküm ilişkisiyle ayırdettiği hatırlanır.[34] Bu ilişki aynı ânda hem bir *yarılıp-parçalanmayı* hem de *şiddete* bir başvuruyu belirtir[35]; bunların her ikisi de bir sonraki çalışmanın temelini oluşturacak moral düzlemin konusudur. Ortaklaşa-güç ilişkisi tahakküm ilişkisinden daha temeldir. Arendt'e göre, gücün kaynağı, emek ve iş kategorilerine indirgenememesi bakımından doğrudan doğruya eylem kategorisidir; bir yandan *çoğulluk* koşulunun[36] öbür yandan *elbir-*

---

* *Wirtschaft und Gesellschaft*—*çn.*

[34] *Économie et Société*, chap. 1, § 16, *Macht, Herrschaft*; (*Economy and Society*, chap. 1, § 16, *Macht, Herrschaft* [Power, authority, and imperative control]).

[35] Birinci Dünya Savaşının felâketlerle sona ermesi üzerine her türlü şiddetten elini eteğini çekmeye meyleden genç Alman pasifistleri önünde verdiği "Devlet Adamının Mesleği ve Uğraşı" başlıklı konferansta ("Le métier et la vocation d'homme politique", in *Le Savant et le Politique*, trad. fr. de J. Freund, Paris, Plon, 1959; rééd., UGE, coll. "10/18", 1963) Max Weber Devlet'i şöyle tanımlar: "meşru şiddet vasıtasına (yani meşru olduğu düşünülen şiddete) dayalı olarak insanın insana tahakkümü [*Herrschaft*] ilişkisi" (*op. cit.*, 101); [*Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, 1958, 533-48; English trans.: E. Matthews, "Politics as Vocation", *Max Weber: Selections in Translation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, 212-25).

[36] "Şeylerin ya da maddenin aracılığı olmaksızın doğrudan doğruya insanları ilişki içerisine sokan tek etkinlik olan eylem insana özgü çoğulluk koşulunu karşılar", *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, 15; (Arendt, *Human Condition*, 7).

liği-etme (*concertation / action in concert*) koşulunun[37] altı çizilirse, bu kategori, devletle ilgili bir boyuta indirgenemeyecek, sözcüğün geniş anlamında politik bir belirtim taşır.

Çoğulluk idesi, insanlararası ilişkilerin, "ben" ve "sen" arasındaki yüzyüze karşılaşmada üçüncü [şahıs] (*tiers*) sıfatıyla dışarda bırakılan herkesi kapsayacak şekilde genişletilmesi fikrini esinler. Gelgelelim üçüncü [şahıs veya taraf] (*tiers / third party*), hiç kelime oyunu yapmadan ve dolaysız bir şekilde, gücün kurucusu olan çoğulluktan gelen *üçüncü hâlin imkânlılığı*dır (*tiers inclus / inclusive middle term*).† Toplumsal bağı yalnızca katı bir şekilde iki uçlu (*dyadique / diadic* [*sic!*]) "*dialogal*" (*dialogale** / *dialogic* [*sic!*]) bir bağıntı temelinde yeniden yapılandırmaya yönelik her girişime bu şekilde bir sınır dayatılır. Çoğulluk asla yüzler olmayan üçüncü şahısları veya üçüncü tarafları içine alır (*inclut / includes*), üçüncü hâlleri mümkün kılar. Terimin has anlamında bir anonimlik iddiası, bir adsızlık savunusu en kapsamlı sahici hayat

---

[37] "*Güç*, insanın eyleyebilme, ama ahenk içerisinde elbirliğiyle eyleyebilme kabiliyetine tekabül eder. Güç asla bireysel bir özellik değildir; bir gruba aittir ve bu grup bölünmediği sürece ona ait olmaya devam eder" (*Du mensonge à la violence*, trad. fr. de G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972, 153; [Hannah Arendt, *Crisis of the Republic*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, 143]). Ve metnin devamında Perikles'in *isonomía*'sı, Romalıların *civitas*'ı, ama aynı zamanda Sovyetler, işçi konseyleri deneyi, Budapeşte ayaklanması, Prag baharı ve yabancı işgaline direnişin çokçeşitli örnekleri de anılır. Bu yüzden, yalnızca şiddet karşısında değil, fakat tahakküm ilişkisi karşısında bile herkesin ortak gücünün bu diriltilişinde nostaljik hiçbir şey yoktur. Burada tek önemli nokta, güç ilişkisinin hiyerarşik olmayan ve araçsal olmayan karakteridir: "Bir ülkenin kurumlarına güç kazandıran şey halkın desteğidir ve bu destek de başlangıcı mevcud yasaların varlığa getirilişinde bulunan ortak-rızanın [*consent*] doğal uzantısından başka birşey değildir" (*ibid.*, 150; [*Crisis of the Republic*, 140]).

† yani "üçüncü hâlin imkânsızlığı" veya "üçüncünün olmazlığı" (*tiers exclus / excluded middle*) denen mantık prensibinin inkârı olmak bakımından "üçüncü hâlin imkânlılığı" veya "üçüncünün olurluğu" (*tiers inclus / included middle*) —*çn.*

* s. 247'deki çevirenin dipnotuna bakın —*çn.*

ereğine bu şekilde müdahil olur (*est inclus / is included*).[38] Üçüncü şahsın veya tarafın bu dahli, üçüncü hâlin bu imkânı (*inclusion du tiers / including the third party*), sırası geldiğinde, *bir ânlık* (*instantané / instantaneous*) birlikte eyleme isteği yönüyle sınırlandırılmayıp, *zamansal süreye* (*durée / span of time*) yayılmayı zorunlu kılar. İşte güç bu zamansal boyutu tam da kurumdan alır. İmdi bu zamansal boyut yalnızca geçmişle, gelenekle, az ya da çok mithik temelle, Arendt'in Romalıların *auctoritas*'ının —*potestas in populo, auctoritas in senatu*°— anısına Otorite başlığı altına soktuğu tüm bu şeylerle ilgili olmayıp, bunlardan daha da fazla gelecekle, kalıcılık ve beka hırsıyla, yani fâni bir şekilde geçip gitmeme, bâki kalma ihtirasıyla ilgilidir. Machiavelli'nin emeli zaten buydu: cumhuriyetler fâni olmaktan nasıl kurtarılacak? Arendt'in de kaygısı budur.[39] *Vita activa** ölümlü olma hâlinin sert

---

[38] Gözden ırakta olanın ethik tasarıya bu dahli (*inclusion*), yukarda pratikler (zanaatlar / meslekler, oyunlar, sanatlar) konusunda söylenenlerden hareketle öngörülebilirdi; bunların kurallara bağlı etkileşimler olduklarını söyledik; onlar bu anlamda kurumlardır da. Bu pratikleri *praksis* merdiveni üzerinde ve bu itibarla da iyi-yaşama yörüngesi üzerinde konumlandıran yetkinlik standardları, yenilik boyutunun korrelativi olan geleneksellik boyutundan koparılamayacak bir "tüzel ve anonim ortaklık" boyutunu ta en başından itibaren dolayımsız bir şekilde taşırlar.

° *potestas in populo, auctoritas in senatu*: "güç halka, yetke senatoya!" —*çn.*

[39] *İnsanlık Durumu*'nun (*The Human Condition*) Fransızca çevirisine (*La Condition de l'homme moderne*) 1983 yılında yazdığım bir önsözde, Arendt'in ilk büyük eseri *Totalitarismin Kaynakları*'ndan (*The Origins of Totalitarianism / Les Origines du totalitarisme*) *İnsanlık Durumu*'na geçişi, totalitarismin "her yol mübah, herşey caiz, herşey mümkün" mithine —bu itibarla da efendinin yeni bir insan imâl edebileceği mithine— dayandığı tezinden hareketle yorumlamayı önerdim. Bu durumda görev totalitar olmayan bir evrenin koşullarını düşünmektir: "O hâlde yeni sorgulamaya en iyi uyan ölçüt, farklı insan etkinliklerini onların kalıcılıklarını gözeten zamansal bakış noktasından değerlendirmekte bulunabilir" (Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne, op. cit.*, préface de Paul Ricœur, 15). Bu yaklaşım sadece politikayla değil, fakat emek, iş, eylem üçlüsü dâhil eserdeki kategorilerin tümüyle ilgilidir. Emek ürünlerinin tüketilebilir karakteri onların çürüklüğünü ele verir. İş kategorisinde özetlenen "elişi"nin (*artifice*) işlevi, ölümlülere kendilerinden daha kalıcı ve daha istikrarlı bir konaklama

zamansal koşuluna nasıl karşılık verir? Politik boyutu içerisinde eylem, öncesizlik-sonrasızlık denen şeyin yokluğu hâlinde, çürüyüp giden fâni şeylere ölümsüzlük bahşetmenin en yüksek tecrübesini oluşturur. Elbette ki gücün de kendine has bir kırılganlığı vardır, zira güç ancak insanlar birlikte eyledikleri sürece varolur ve insanlar dağılınca kaybolur gider. Bu anlamda, güç, arkasında hiçbir iş bırakmayan ve tıpkı Aristoteles'in *praksis*'i gibi anlamını kendisine has uygulamada tüketen bir ortaklaşa etkinlik modelidir. Herşeye rağmen, gücün kırılganlığı ölümlüler olmak bakımından ölümlülerin öyle yaban ve çıplak savunmasızlığı değil, fakat kurumların ve onların çekim kuvveti etrafında dönüp duran tüm insanlık hâllerinin ikinci dereceden kırılganlığıdır.

Bundan sonraki çalışmada ihtiyatlı ve tedbirli bir şekilde yapacağımız gibi farklı ortaklaşa etkinlik dairelerine özgü kurumsal yapıların ayrıntılarına çarçabuk girilmek istenmezse, *elbirliği-etme* (*concertation* / *action in concert*) idesininin sabitlenmesi bir hayli güçtür. Hannah Arendt, içerisinde herbir insan hayatının kısa tarihinin / hikâyesinin açılıp ortaya serildiği bir insan ilişkileri ağı (*web*: *tissu*) olarak kamusal eylemden söz etmekle yetinir. Kamusal alan ve onunla bağıntılı kamusallık ideleriyle Aydınlanma çağından beridir tanışık durumdayız. Arendt, bunları, pratikler dediğimiz etkinlikleri günışığına çıkartan "kamusal görünüş alanı" başlığı altında toplar. Gelgelelim bu anlamda alınan kamusallık, iyi biliyoruz ki, hazır bir veri olmaktan çok gerçekleştirilmeyi bekleyen bir görevdir. Çoğullukla ve elbirliği-etmeyle karakterize edilen bu güç tabakasının, üzeri büsbütün tahakküm ilişkileriyle örtülmüş olduğundan genellikle *görülemez* olduğunu ve büyük tarihsel çöküşlerde olduğu gibi ancak tam yıkılmak üzere olduğu ve şiddete boş alan bıraktığı ânda günyüzüne çıktığını Hannah

---

imkânı sunmaktır (karş. *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, 171; [*Human Condition*, 167-68]). Bu anlamda, emeğin zamanı geçip-gitme, işin zamanı süregitmedir. Son olarak eylem ise kendi istikrarını eylemin "kim"ini dile getiren bir anlatısal tarihin / hikâyenin tutarlılığı içerisinde bulur.

* *vita activa*: *vita contemplativa*'ya (temaşa hayatı, theorik hayat) karşıt olarak eylemlilik hayatı, pratik hayat —*çn.*

Arendt'in kendisiyle beraber kabul ve itiraf etmek zorundayız. İşte bu yüzden bu ortak inisiyative, bu birlikte yaşama dileğine *unutulmuşluk* statüsü vermek belki de makul olabilir.[40] İşte bu yüzden bu kurucu temel, ancak tarihin en gümbürtülü ânlarında kamusal sahneye püskürdüğü süreksiz ve düzensiz ânî patlamaları içerisinde seçikleştirilebilir. Yine bu yüzden sıradan gündelik hayat içerisinde, bugün artık belki de ancak geçmiş zaman kipi içinde sözünü edebileceğimiz otoritenin oluşturduğu bu üstkatman (*augmentation*)* dışında hiçbir şeyi hatırlamayız.[41]

Güç, temel yapısı içinde ne denli akışkan ve kaygan olsa da, kendisini hep daha kadîm bir temel üzerine oturtan bir otoritenin yardımı olmaksızın ne denli temelsiz ve dayanaksız kalsa da, birlikte eylemeyi ve yaşamayı istemek bakımından, ethik ereğe vazgeçilmez üçüncü boyutunun uygulanım noktasını verir: bu üçüncü boyut "*adalet*"tir.

Acaba adalet duy(g)usu (*le sens de la justice / the sense of justice*) moral ve deontolojik değil de hâlâ daha ethik ve teleolojik düzleme mi aittir? Bir sonraki çalışmada tartışacağımız John

---

[40] Paul Ricœur, "Pouvoir et Violence", *Ontologie et Politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989, 141-159.

* "*Auctoritas*" ile "*augmentation*" sözcükleri aynı Latin fiil kökünde buluşurlar: *augere*. "*Augere*" fiili, art(tır)mak, çoğal(t)mak, büyü(t)mek, uza(t)mak, yüksel(t)mek, çık(ar[t])mak, kabar(t)mak, fazlalaş(tır)mak vb. eylemler bildirir. Otorite (*auctoritas*), ortaklaşa-gücün oluşturduğu temel kurucu katmanın üzerine onu bütünüyle örtecek derecede eklenip büyümüş, dallanıp budaklanmış, yükselip kabarmış, serpilip boy atmış, birikip bolarmış fazlalığı kuran üstteki artık ve kabarık tabakadır, büyük ve kapsamlı üstkatmandır (*augmentation*) —*çn.*

[41] *Geçmiş ile Gelecek Arasında* başlıklı eserde yer alan otorite kavramına tahsis edilmiş denemede (*La Crise de la Culture*, trad. fr. de *Between past and future*, Paris, Gallimard, 1972; [*Between Past and Future*, New York: Viking Press, 1961, 1968 (Arendt, H., *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996 —*çn.*)]) Hannah Arendt bu kavramın az çok mitleştirilmiş birkaç kurucu olaya geri gönderdiğini hatırlatır. Fakat doğrusunu söylemek gerekirse hemen hiçbir toplum bilmiyoruz ki bu tür kurucu olaylara başvurmamış olsun. Bu itibarla *auctoritas*, gücün bu başlangıçlardan aktarılan enerjiden püskürtüp çıkarttığı üstkatmanı [*augmentation*] (*augere*) günümüzde bile hâlâ daha oluşturup kurar.

Rawls'un eseri, başından sonuna kadar, adalet idesinin Kantçı, bu itibarla da temelden deontolojik bir çizgide ve faydacılığın (*utilitarisme / utilitarianism*) cisimleştirdiği *bir* teleolojik geleneğe karşıt olarak yeniden düşünülebileceğinin doğrulanışı değil midir? Rawls'un adalet idesini yeniden inşasının teleoloji karşıtı bir perspektive yerleştiği su götürmez. Gelgelelim adalet idesi, İngiliz dilli faydacılarınkinden başka bir teleolojiyle bağıntılanır. *Adalet Theorisi*'nin (*Theory of Justice / Théorie de la Justice*) başlangıç kısmında "erdem" (*vertu / virtue*) teriminin kullanımını hatırlatma fırsatı veren bir teleolojidir bu: "Adalet toplumsal kurumların ilk erdemidir, doğruluğun düşünce sistemlerinin ilk erdemi olduğu gibi."[42]

Bana öyle geliyor ki *âdil-olam*ın yüzü iki yana birden bakar: kişilerarası ilişkilerin kurumlara doğru genişlemesini belirten "*iyi*"den yana; ve "*yasal*"dan (*légal / legal*) yana, yasaya (*loi / law*) tutarlılık ve kısıtlama hakkı (*droit / right*) veren âdlî (*judiciaire / judicial*) sistemden yana.[43] Bu çalışmada tek başına birinci yan üzerinde duruyoruz.

Bu girişimi meşrulaştıran iki sebeb var. Bir taraftan, adalet idesinin tam hatırlanamayacak denli geçmişte kalan kökeni, Yunan tragedyası içinde mithik kalıptan doğuşu, dünyevîleşmiş toplumlara gelinceye kadar ilahî yananlamlarının sürdürülegelişi, adalet duy(g)usunun (*le sens de la justice / the sense of justice*), yine de önayak olmaktan kesilmediği âdlî hukuk sistemlerinin kuruluşuyla sınırlı olmadığına tanıklık eder. Öbür taraftan, adalet idesi, burada durduğumuz temel düzeyde adalet *duy(g)usu* (sens *de la justice* / sense *of justice*) adıyla daha yerinde bir şekilde adlandırılmış olur. Adalet ve adaletsizlik duy(g)usu dense daha da iyi o-

---

[42] John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971, 3; trad. fr. C. Auard, *Théorie de la justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, 29.

[43] Fransız dilinde "*droit*" sözcüğünün iki kullanımı vardır: âdlî veya hukukî olmayan bir anlamda "*un homme droit*" (dürüst bir adam) deriz ve onun "*droiture*"ünden (doğruluk dürüstlüğünden) söz ederiz, fakat aynı zamanda "*loi*" (yasa, hukuk) diye adlandırılan bir disiplinin (hukuk fakültesi, hukuk disiplini) konusu olarak "*droit*"dan da söz ederiz.

lurdu; zira öncelikle adaletsizliğe duyarlıyızdır: "Adaletsiz! Ne adaletsizlik!" diye bağırıp çağırırız. Âdil-olmayanın ve âdil-olanın alanı içerisine daha ziyade şikâyet kipinde gireriz. Ve "şikâyetçiler" pozisyonunda olmayı ve "şikâyette bulunma"yı kurumlaşmış adalet düzleminde, adalet dağıtan hukuk mahkemelerinin önünde bile sürdürürüz. Adaletsizlik duy(g)usu adalet duy(g)usundan sadece daha dokunaklı değil, daha keskindir de; zira çoğu durumda adalet yoktur ve adaletsizlik hüküm sürmektedir. Ve insanlar, insan ilişkilerini düzenleyip örgütlemenin doğru yolunun (*la manière droite / the right way*) değil de, bu ilişkilerde eksik olan şeyin daha açık bir görümüne sahibdirler. İşte bu yüzden filozoflar için bile düşünmeyi ilk harekete geçiren şey adaletsizliktir. Platon'un *Dialoglar*'ı ve Aristoteles'in ethikası ve onların adaletsizliğin ve adaletin adını hep birarada anmaya gösterdikleri eşit özen bunun tanığıdır.

Aristoteles ha! Onu davamıza katma gayretimize karşı belki şöyle itiraz edilecektir: Aristoteles, adaletin ortak duyudan ve kabul gören fikirlerden (*endoksa*) edinilen ilk tanımını —kendisinin deyişiyle taslağını— insanın insanla doğrudan etkileşimlerine uyguladığı içindir ki, adaleti erdemler alanına ve bu itibarla da terime verdiğimiz teleolojik anlamda ethikanın alanına yerleştirebilmişti: "Görüyoruz ki, herkesin adalet derken kasdetmeyi dilediği şey şu: insanları âdil eylemlerde [*prakseis*] bulunmaya alıştıran ve onları adaletle eylemeye ve âdil şeyleri yeğlemeye sevkeden türden [bir] yatkınlık [***heksis***]" (*Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, V, 1, 1129a6-9). Ve adaleti erdem düzleminde daha iyi demirlemek için Aristoteles bir tür "orta" —bir tür âdil ölçü, bir tür orta terim—, adaleti felsefî düşünüm perspektivinden erdemlere mahsus bir yere oturtacak şekilde iki aşırı uç arasında bir tür *mésotès** arar. İmdi demek ki *mésotès*, kişisel ya da kişilerarası karakterdeki tüm erdemlerin ortak olarak paylaştığı makul özelliktir.

Fakat bu itiraza şu yanıtı vermek gerekir: âdil-olanın adaletsiz-olandan ayırdedilmesini sağlayan *mésotès*'e özgü işte bu özellikler,

---

* *mésotès*: orta, ifrat ile tefrit denen iki uç arasındaki orta, denge noktası — *çn.*

geçit arayıp bulmayı gerektirmeksizin kişilerarası düzlemden kurumsal düzleme geçirtirler. Adalete dair bölümün (*ibid.*, V) başlangıcında Aristoteles'in aldığı en önemli karar, aslında âdil-olanın ve âdil-olmayanın engin çokanlamlılığını didiklemektir.[44]

Dağıtım adaletinin şahsî yönü ile kamusal yönü arasındaki kesişme analizin her adımında görülüp tanınmaya açıktır.

Aristoteles, ilk başta, daire içerisine aldığı bölgeyi yasaların (*nomima*) buyurduğu eylemlerin "bütün" alanının (*holos*) bir "parça"sı (*méros*) sayar. Bu kuşatım düzeyinde, kurumsal yayılım hiç şüphesiz yasallığı positiv yasanın tanımladığı mesabededir. Burada ethika ve politika tekrar birbirine kavuşur.[45] Aristoteles'in kendisini sınırlandırdığı erdem "parça"sı, bunun sonucu olarak, onu kuşatan erdemin bütününden daha az ethiko-politik olamaz.

---

[44] "İmdi, açıkça görünüyor ki, adalet birçok anlamda alınıyor, adaletsizlik de öyle, fakat bu farklı anlamlar birbirine çok yakın olduklarından, onların eş-adlı oluşları [*homonūmían*] gözden kaçıyor ve birbirinden daha uzak anlamlar için olduğu denli apaçık görünmüyor" (*Nik. Eth.*, V, 2, 1129a26-27). Evvelâ "âdil-olmayan"ın eş-adlılığı rehber alınır: "Aynı ânda hem yasayı çiğneyenin hem payına düşenden fazlasını alanın hem de nihayet eşitlikten yoksun olanın adaletsiz olduğu umumiyetle düşünülüyor" (*ibid.*, 1129a32). Gelgelelim, âdil-olmayandan âdil-olana geçtiğimizde geriye yalnızca yasaya uyma ve eşitliği gözetme kalıyor. Yine failden eyleme geçerken şu söyleniyor: "âdil-olan, o hâlde, yasaya uyan ve eşitliği gözeten şeydir, âdil-olmayan ise yasaya aykırı ve eşitlikten yoksun olan şeydir" (*ibid.*, 1129a35-b1). Bu yüzden, payına düşenden fazlasını almakta ve eşitliği gözetmemekte ortak bir taraf vardır, bu da tam olarak *pléonektēs*'in —tamahkârın, gözü doymak bilmeyenin— *anisotès*'idir —eşitsizliğidir. Tamahkârın "eşitlikten yoksun da olduğu" söylenir: "zira eşitsizlik bu her iki şeyi de aynı ânda kuşatır ve her ikisi için ortaktır" (*ibid.*, 1129b10). Bu itibarla, yasaya uymanın ve eşitliğin eş-adlılığı olduğu gibi kalır.

[45] "İmdi yasalar her türlü şeye dair olarak çıkartılıp ilân edilirler ve ortak yararı gözönünde bulundururlar (...); bunun sonucu olarak, politik topluluk için, beraberindeki ögelerle birlikte mutluluğu üretmeye ve korumaya yönelen her eyleme belli bir tarzda âdil eylemler deriz" (V, 3, 1129b14-18). Bunun yanısıra, yasanın tüm öteki erdemlere uygun eylemlerde bulunmayı da emretmesi anlamında yasaya uymayı Aristoteles'in "bütün adalet" diye adlandırması da dikkate değerdir; adalet böylelikle tüm erdemler için *pros'hétéron* hâline gelir, başkalarıyla ilişki olur (*ibid.*, 1129b26-31).

Kurumsal dolayımı vazgeçilmez saymanın öbür sebebine gelince: hep daha fazlasına sahib olmayı isteme —*pléoneksia*— ve eşitsizlik erdemsizliği, daima dışsal ve sağlamlıktan yoksun iyilerle bağıntılı olarak, talihle ve talihsizlikle bağıntılı olarak belirlenir. İmdi bu kötüler ve bunların aksi olan iyiler tam da paylaşılacak iyilerdir, bölüşülecek yüklerdir. Bu paylaşma kurumun aracılığından geçmeden olamaz. Fiiliyatta, bu ilk türden tikel adalet, tam tamına, politik topluluğu îmâ eden bir *dağıtım* işlemiyle tanımlanır; dağıtımı yapılan şey her ne olursa olsun hiç farketmez: "onur pâyesi ya da servet veyahut da politik topluluğun üyeleri arasında bölüştürülebilir başka paylar" (V, 5, 1130b30-33).[46]

Aristoteles'e, adaleti dağıtım adaleti olarak tanımlamakla adaletin alanını fazlasıyla dar sınırlar içerisine hapsetti diye çıkışacak mıyız? Benim kanâatime göre, analizimizin bu aşamasında "dağıtım" (*distribution*) teriminde onun alabileceği en esnek hâli muhafaza etmek, yani bu terimin birlikte eylemek isteme nosyonunda eksik olan "ayırma" (*distinction*) ögesini işin içine katışını gözetmek durumundayız.[47] Bu ayırma yönü, Aristoteles'ten ortaçağlılara ve John Rawls'a kadar adalet kavramına sımsıkı bağlı olan *dağıtım* kavramıyla birlikte ön plana çıkar. Bu kavram, üretim kavramının tamamlayıcı eki olarak ekonomik düzlemle sınırlandırılmamalıdır. Dağıtım kavramı, rollerin, görevlerin, avantajların, dezavantajların toplumun üyeleri arasında paylaştırımını düzenledikleri ölçüde tüm kurumların temel bir özelliğini belirtir. Bu paylaştırım (*répartition* / *apportionment*) teriminin kendisi dikkate

---

[46] Gerek ihtiyarî (alım satım, kiralama) gerek gayri-ihtiyarî (her türlü zarar ziyân ve intikam fiilleri) olsun Aristoteles'in kişisel etkileşimlerle ilişkili olduğunu söylediği onarım adaleti hakkında burada hiçbir şey söylemiyoruz. Zarar ziyânı belirleyen yasa olsun, çatışmalara hakemlik eden mahkemeler olsun burada kurumsal dolayım hiç yok değildir, fakat dolaylıdır. Bu şekilde, "âdil" ve "âdil-olmayan" terimlerinin eş-adlılığına rağmen gevşeyip çözülmeden kalan sapasağlam bağ *başkalarıyla ilişki*dir (V, 5, 1130b1).

[47] Max Scheler'in izinde kişilerarası düzlemde duygudaşlık idesini duygusal kaynaşma idesiyle karşıtlaştırdığımız ândan itibaren başkalarıyla ilişkinin kaynaşmaya dönük eğilimine teslim olmaya zorlayan bu tehlikeyle daha önce zaten karşılaştık.

lâyıktır: bu terim, paylaşım (*partage / sharing*) idesinin öbür yüzünü ifade eder; birinci yüz, yani paylaşım, bir kurumun parçası olma, bir kuruma katılma, bir kurumda rol veya görev üstlenme (*prendre part / being part*) olgusundan ibarettir; bu takdirde ikinci yüz, yani paylaştırım ise, dağıtım sisteminde herbir kimseye tahsis edilen payları ayırma olgusu olacaktır. Birşeyin parçası olmak, birşeyde payı olmak, birşeyde paya sahibolmak (*avoir part / being part*) *ve* birşeyden pay almak, birşeyden bir parça almak (*recevoir une part / receiving a share*) başka başka şeylerdir. Ama bu iki şey birbirine yapışık durur. Zira payların veya parçaların taşıyıcılarının söz konusu topluma Rawls'un ifadesiyle bir işbirliği girişimi (*enterprise de coopération / cooperative enterprise*) olarak katıldıkları, dağıtılan payların veya parçaların onlar arasında eşgüdüme sokulmuş (*coordonnées / coordinated*) olması bakımından söylenebilir. Kanâatimce, ethik erek içerisinde kişilerarası düzey ile toplumsal düzey arasındaki geçişi teminat altına alma amacı doğrultusunda analizimizin bu aşamasında dağıtım kavramını sahneye çıkarmak zorunludur. Dağıtım kavramının önemi, birey ile toplum arasındaki bağıntı konusunda sürdürülen sahte bir tartışmanın her iki taraftan sözcülüğüne soyunanları arka arkaya kapıdışarı etmesinde yatar. Durkheim'ınki tarzında bir sosyolojism çizgisinde, toplum daima üyelerinin toplamından daha fazladır; bireyden topluma geçişi sağlayacak hiçbir süreklilik yoktur. Bunun aksi istikamette, methodolojik bireycilik çizgisinde, sosyolojinin anahtar kavramları bireylerin belli bir tarzda davranmaları olasılığından öte birşeye işaret etmezler.[48] Olasılık idesi aracılığıyla toplumsal varlık-birimleriyle (*entités sociales / social entities*) ilgili her türlü şeyleştirme ve nihayetinde her türlü ontoloji bertaraf edilir. Dağıtım sistemi olarak toplum kavramlaştırması karşıtlık terimleri çerçevesine sığmaz, bu çerçeveyi aşar. Rollerin dağıtımının düzenlenişi olmak bakımından, bu itibarla da

[48] Max Weber'in Devlet'te temerküz ettirilmiş tahakküm tanımıyla yukarda zaten karşılaştık (s. 271): "meşru şiddet vasıtasına (yani meşru olduğu düşünülen şiddete) dayalı olarak insanın insanla ilişkisi". Bu, olasılık (*probabilité*: Alman dilinde *chance*) idesinin bireylerden ayrı varlıkları işin içine karıştırmayı herbir keresinde savuşturduğu bir dizi tanım içerisine oturtulur.

sistem olmak bakımından kurum aslında bu rolleri taşıyan bireylerden fazla ve başka bir şeydir de. Başka deyişle, bağıntı, bağıntının terimleri çerçevesine indirgenemez. Fakat bir bağıntı fazladan eklenen bir varlık-birimi de değildir. Dağıtım düzeni olarak düşünülen bir kurum ancak bireylerin ondan pay aldığı, ona katıldığı ölçüde varolur. Ve pay alma, parçası olma (*prise de part / taking part*) anlamında bu katılım (*participation*), bireysel davranışlardan başka hiçbir uygulanım noktası bulunmayan olasılık analizlerine elverişlidir. Epistemolojik tartışmada daha ileri yürümek bu çalışmanın hedefi değildir. Bana ait olmayan bir bölgeye bu kısacık süzülüşün tek gayesi, sorgulamamız açısından önem taşıyan tek bir ideye, yani kurumu dikkate almanın, tam ölçeğe oturtulmuş dallı budaklı tüm yayılımı uyarınca alınan ethik ereğin bir parçası olduğu idesine güç kuvvet kazandırmaktı. Birey ile toplum arasına kişilerarası düzlemden toplumsal düzleme geçişi engelleyen bir duvarın dikilmemesi zorunluydu. Kurumun dağıtıma dayalı bir yorumu bu duvarı yıkıp yerle bir etmeye katkıda bulunur ve ethik erek kavramımızın bireysel, kişilerarası ve toplumsal üç bileşeni arasında oluşturulan harcın tutmasını sağlama alır.

Analizin [hukuku, yasayı, yargı kurumunu da içerecek şekilde en geniş ve en derin anlamı içerisinde alınan ethik adalet kavramının kuşatımına özgü —*çn.*] ethik-âdli (*éthico-juridique / ethico-judicial*) çerçevesi tam ve dakik bir şekilde yerli yerine otursun diye, dağıtım adaletince (*justice distributive / distributive justice*) ve onarım adaletince (*justice réparatrice / reparative justice*) ortak olarak paylaşılan ethik çekirdeğe bir ad verilebilir. Bu ortak çekirdek *eşitlik*tir (*isotès*). Bununla bağlaşık olarak, çoğu kere âdil-olandan önce zikredilen âdil-olmayan, *eşitsiz-olan*la eşanlamlıdır. Yakındığımız ve kınadığımız, şikâyet ettiğimiz ve mahkûm ettiğimiz işte bu eşitsiz-olandır. Bu şekilde Aristoteles, Solon'un ve Perikles'in damgasını taşıyan, Yunan dünyasının ve daha dakik konuşuldukta Atina'nın büyük bir geleneğini sürdürür. Gelgelelim gelenekten alınan ideye felsefî bir içerik kazandırmış olmak dehanın çakışıdır —hem de doğrusunu söylemek gerekirse çifte bir çakış. Aristoteles, bir yandan, eşitte, erdemden erdeme aktardığı, iki aşırı uç arasında orta olmaklık karakterini bulur. Gerçekten

de, çok fazla ve çok az, haddinden fazla ve haddinden az, yettiğinden fazla ve yettiğinden az, paylaşmanın olduğu yerde olabilir. Âdil-olmayan, avantajlar çerçevesinde haddinden fazlasını (ve burada *pléoneksia*'yla, daha fazlasına sahib olmayı istemeyle yeniden karşılaşıyoruz) veya yükler çerçevesinde haddinden azını alandır.[49] Öbür yandansa, Aristoteles, dağıtım adaletini tanımlayan orta olmaklık türünü, yani *oran eşitliğini* titizlikle çerçeveleyip sınırlandırır. Ona göre, aritmetik eşitlik kişilerin ve paylaşılan şeylerin doğasına uygun düşmez. Bir kere, kadîm bir toplumda, kişiler eşit olmayan liyakatlere bağlı olarak eşitsiz paylara sahibdirler, üstelik türlü çeşitli anayasalar* (*constitutions*) bunları farklı farklı tanımlar; sonra, payların kendileri adaletin dışında eşitsizdir, onların savaşta ve yağmada olduğu gibi yabanıl bir şekilde paylaşılmaya müsaid olduklarını söylemek gerekir. Dağıtım adaleti, o hâlde, herbir keresinde bir kişi ile bir liyakat arasındaki iki bağıntıyı eşitlemekten ibarettir. Dolayısıyla, dört terimle orantısal bir bağıntıya dayanır: iki kişi ve iki pay.[50]

Aristoteles, eşitlikçiliğe (*égalitarisme / egalitarianism*) aldırmaksızın belli bir eşitlik idesini haklıçıkarmayı hedefleyen ve Rawls'un yepyeni bir tarzda yeniden ele alacağı azılı problemi

---

[49] Orta "eşittir, zira çoğu ve azı kaldırır her tür eylemde eşit de vardır. O hâlde âdil-olmayan eşitsiz-olan ise, âdil-olan eşit-olandır, daha öte akılyürütmenin bile gereği yok, herkesin ortak kanâati bu yönde" (*Nik. Eth.*, V, 6, 1131a12-13). Ortak kanâate başvuru Aristoteles'te bir sabite olarak kalır. Bundan sonraki çalışmada sözünü edeceğimiz gibi ortak kanâate başvuru Kant'ta hiç de daha az olmayacaktır. İşte bu yüzdendir ki adalet duy(g)usundan söz ederiz.

* Bu noktada "anayasa" (*constitution*) teriminden, modern devlet yapılarının biçimsel çerçevesini kuran uzman kalemlerin kâğıda geçirdiği hukukî formulasyonlar sıralamasını değil de, daha ziyade geleneksel devlet yapısının dayandığı temel payandalar külliyatının zemini olarak "teşkilât-ı esasiye"yi veya "kanun-u esasî"yi, yani bir topluluğu politik toplum olarak yapılandıran örgütlenme esaslarını içeren, doğal yapılar, töreler, âdetler, örfler, gelenekler ve görenekler de dâhil, bir bütün olarak sözlü ya da yazılı yasalar manzumesini ve külliyatını anlamak icabeder —*çn.*

[50] "Bunun bir sonucu olarak, âdil-olan bir tür orandır (...) bir bağıntılar eşitliği olup en az dört terim gerektiren bir oran" (*ibid.*, V, 6, 1131a29-32).

böyle koydu. Bizim problemimiz, eşitliğin daima orta olmaklık çerçevesinde tanımlanıp tanımlanamayacağını ve oran eşitliği idesinin bir çözülmez güçlükler yatağı olup olmadığını bilmek değildir; daha ziyade, adalet ile eşitlik arasındaki bağlantının ikna edici ve kalıcı kuvvetini biraraya toplamaktır. Orta olmaklık ve oran eşitliği, bu bakımdan, eşitliği felsefî ve ethik yolda "kurtarmak" için sapılan tâli yollardan başka birşey değillerdir. *Üzerine-titremenin kişilerarası ilişkilere nisbeti ne ise*, hangi kılığa büründürülmüş olursa olsun *eşitliğin de kurumlar içinde yaşamaya nisbeti odur.* Üzerine-titreme, Emmanuel Lévinas'ın bize tanımayı öğrettiği güçlü anlamda bir yüz olan bir "başka"yı "kendi"yle yüzyüze getirir. Eşitlik ise bir *herbiri* olan bir "başka"yı "kendi"yle yüzyüze getirir. Bunda, "herbiri"nin dağıtıcı karakteri, "Öndeyiş"te tanıştığımız gramatik düzlemden ethik düzleme geçer. Bu sayede, adalet duy(g)usu üzerine-titremeden hiçbir şey eksiltmez; kişileri yeridoldurulamaz tuttuğu ölçüde adalet üzerine-titremeyi gerektirir. Bilâkis, eşitliğin uygulama alanı tüm insanlık olduğu ölçüde adalet üzerine-titremeyi arttırır.

Zaten dağıtım idesinin işin içine katılmasıyla farkına varılan belli bir eşsesliliğin, belli bir belirsiz-anlamlılığın adalet idesini derinden etkilediğine hiç şüphe yok. Âdil paylar idesi, bir yandan, Lévinas'ın "rehine" (*otage / hostage*) temasını hatırlamadan edemeyeceğimiz, bir sonsuz *karşılıklı borçluluk* idesine dek uzanan bir aidiyet idesine geri gönderir; öbür yandansa, en iyi varsayımda, Rawls'da rastladığımız, birbirlerinin, yekdiğerlerinin ilgileri / çıkarları adına karşılıklı bir ilgiden / çıkardan arınmışlık idesine götürür: en kötüsünde ise, ayrılık (*séparation / separation*) —yine Lévinas'ın temalarından biri daha— idesine geri götürür.

SEKİZİNCİ ÇALIŞMA

"KENDİ" VE MORAL NORM

Bundan önceki çalışmanın başlangıcında önerilen tezi oluşturan üç önermeden yalnızca birincisi, yani "ethik"in "moral"e önceliği olumlaması bir dereceye kadar alabildiğince geliştirildi. Böylelikle, iyi hayat ereğinden başlayıp üzerine-titreme dolayımından geçerek adalet duy(g)usuna kadar uzanan bir söylemin üç evresi tek başına "iyi" yüklemi temelinde kuruldu. Eylemlere uygulanan "iyi" yükleminin bu üç kısımlı yapısına, düşünüm kulvarında, "*kendini-takdir*"in (*estime de soi* / *self-esteem*) benzeşik yapısı karşılık gelmekteydi. İkinci önermeyi, yani ethik ereği norm ölçütüne vurmanın zorunlu olduğu önermesini haklıçıkarma görevi bu şimdiki çalışmaya düşüyor. Deontolojik uğrakla bizzat kaskatı yekpâre bir bütün oluşturan formalismin önayak olduğu çatışmaların moraliteden ethikaya, fakat bu sefer normun dolayımından geçerek zenginleşmiş ve verili tikel duruma uygulanan moral yargı donanımı kuşanmış bir ethikaya ne şekilde geri götürdüğünü göstermek daha sonraya bırakılacak. Eldeki çalışma *yükümlülük* (*obligation*) ile *formalism* arasındaki bağda odaklanacak, ama bununla güdülen gaye ödev moralitesinin zaafiyetini aceleyle ve telâşla koştura koştura gammazlamak değil de, üç kısımlı yapısı ethik ereğin üç kısımlı yapısıyla tam tamına eşleşen bir

söylemin bizi taşıyabileceği noktaya kadar ödev moralitesinin büyüklüğünü dile getirmek olacak.

Yolunda yürüyeceğimiz bu yeni güzergâhın ilk aşamasında, "iyi hayat" ereği bizzat normun kendisinin dialojik yapısı gözönünde bulundurulmaksızın norm ölçütüne vurulacak. Bu dialojik yapı, ethik düzlemde "kendi"nin ve "kendinden başka"nın kökensel bağını imleyen üzerine-titremeyi yankılayacak şekilde ikinci aşamanın merkezinde duracak. Üçüncü aşamada ise adalet duy(g)usu soruşturmamızı sürdüreceğiz, fakat bu kez kişilerarası ilişkilerden toplumsal ilişkilere ve toplumsal ilişkilerin altında yatan kurumlara doğru genişletilmiş moral formalism kalkanı altında adalet duy(g)usunun adalet kuralı hâline geldiği ândan başlayarak. Buradan çıkan sonuç şu ki, ethik düzlemdeki "kendini-takdir"e moral düzlemde karşılık gelen kendine-saygının (*respect de soi* / *self-respect*) tam anlamı, ancak norma saygının başkalarına ve "başkası olarak kendisi"ne saygıya yeşereceği ve bu saygının eşitlik gözetir bir paylaşım içerisinde kendi payına düşeni bekleme hakkına sahib herhangi birisine genişletileceği üçüncü aşamanın sonuna varıldığında belirecek. Kendine-saygı, kendini-takdirle aynı karmaşık yapıdadır. Kendine-saygı moral yasa sultası altına sokulmuş kendini-takdirdir. İşte bu yüzdendir ki, "kendine-saygı"nın üçlü yapısı "kendini-takdir"in üçlü yapısına benzeşiktir.

1. "İYİ HAYAT" EREĞİ VE YÜKÜMLÜLÜK

Normun dialojik uğrağını irdelemeyi şimdilik erteliyor olmamız, bir tür moral tekbenciliği (*solipsisme* / *solipsism*) kişilerin karşılıklılığının önüne geçirmekte olduğumuz anlamına gelmez. "Kendi"nin "ben" olmadığını bilmem hatırlatmaya gerek var mı! Sorun, daha ziyade, özlem duyma ya da iddia etme sıfatıyla —bu nokta bir sonraki çalışmada tartışılacak—, iyi yaşama dileğinin normla sınanışını belirten *tümellik* (*universalité* / *universality*) uğrağını ayırıp yalıtma sorunudur. Bununla bağlaşık olarak, "kendi" düşünüm düzlemindeki otoritesini bu aynı tümellikten alacaktır. Kişileri tefrik etmeyen bir norm arayışının soyut karakterine itiraz etmenin sağlam sebebleri vardır: işte tam da bu soyutlama bizi normun ilk şekillenmesinden ikinci şekillenmesine geçmeye zorlayacaktır. Buna karşılık, bu soyutlama herhangi bir *egolojik* bakış noktasıyla yekpâre kılınamaz. Bu aşamada tümel özgül olarak söylendikte ne "sen"dir ne de "ben".

Büyük teleolojik ve mutlulukçu (*eudémoniste / eudaemonic*) gelenek açısından Kantçı formalismin yarattığı kopuşu hiçbir şekilde yadsımaksızın, bir yandan bu geleneğin formalismden yana göz kırptığı noktaları ve öbür yandan da deontolojik moralite kavrayışının teleolojik ethika kavrayışına bağlı kaldığı noktaları belirginleştirmek yersiz kaçmaz.

Teleolojik perspektivde örtük tümelcilik (*universalisme / universalism*) emareleriyle ilgili olarak, Aristoteles'in tüm erdemlere ortak bir ölçüt —yani *mésotès*, orta terim, orta, vasat— tesis etmesinin geriye dönüp bakıldığında bir tümellik başlangıcı anlamı kazandığı söylenemez mi? Ve biz kendimiz, yine Aristoteles'in dümensuyunda, eyleme inisiyativi, sebeblere dayalı seçim, eylemin amaçlarını takdir etme ve değerlendirme gibi *yeterlikleri* "kendini-takdir"in konusu olarak verdiğimizde, bu yeterliklere örtük olarak tümel bir anlam verip, onları ve fazladan da kendimizi *bu anlam sayesinde* takdir edilebilir saymadık mı?[1] Benzer bir şekilde, Heidegger'in izinde, *benimkilik*te / *bana aitlik*te (*mienneté / mineness*) "kendi"ye "herbir kere" mahsus bir karakterin ayırdına vardığımızda, bu "herbir kere", insana *das Dasein, das Selbst* diye yazabilme lütfu bahşeden tümel denebilecek özelliği imlemiyor mu? Bununla birlikte "*existenzial*"lar (*die Existenzialen*: *existentiaux / existentialia*)* diye de adlandırdığımız şeyin tümel yönünün iki özdeşlik arasındaki ayrımı, yani *ipse*'nin ["kendi"nin] özdeşliği ile *idem*'in ["aynı"nın] özdeşliği arasındaki ayrımı kuşkuya açık hâle getirmediği su götürmez: *ipse*'nin *idem*'den *ne bakımdan* ayrıldığını veya buna eşdeğer bir dille "*kim?*"in ne bakımdan takdire lâyık olduğunu "*existenzial*"lar olan bu tümeller sayesinde tam ve dakik bir şekilde dile getiririz.

İmdi, nasıl ki ethika az önce hatırlattığımız bir takım özelliklerle tümelciliğe göz kırpıyorsa, moral yükümlülük de "iyi hayat" ereğiyle

---

[1] Alan Gewirth'in *Reason and Morality*'deki [*Akıl ve Moralite*] (Chicago: University of Chicago Press, 1978) moral theorisi, bu yeterliklerin herbir kimsede tanınmasına bağlı tümel boyutu açık kılmaya dayanır. Gewirth'in burada "cinse özgü" (*générique / generic*) özelliklerden söz etmesi, bir cinsler ve türler sınıflaması bakımından değil, fakat kendimizi "cins" ve "tür" terimlerini birleştiren bir anlamda insan cinsinin —veya insan türünün— üyeleri olarak tanımamızı sağlayan, yeterliklerin tümel karakterini belirtmek içindir.

* bkz. "Beşinci Çalışma", s. 166'daki çevirenin notu —*çn.*

ilişiksiz değildir. Kant'ta *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* / *Fondements de la métaphysique des mœurs* / *Groundwork of the Metaphysics of Morals*) daha en başında iyi irade kavramının işgal ettiği yer deontolojik uğrağın teleolojik ereğe bu demirlenişini apaçık gözler önüne serer: "Dünyada, hattâ dünyanın dışında bile, bir tek *iyi irade* haricinde düşünülmesi mümkün hiçbir şey yoktur ki kayıtsız şartsız [*ohne Einschränkung*] iyi sayılabilsin."[2]

Bu giriş bildirimi iki olumlama içerir ve bunların her ikisi de daha sonra söz edeceğimiz mânidar kopuşa rağmen deontolojik bakış noktası ile teleolojik perspektiv arasındaki belli bir sürekliliği muhafaza eder. Bu bildirimden ilk anlaşılan, "moral olarak iyi"nin "kayıtsız şartsız iyi", yani eylemin içsel koşullarına ve dışsal şartlarına bakılmaksızın "kayıtsız şartsız iyi" anlamına geldiğidir; bir yandan "iyi" yüklemi teleolojik etkisini muhafaza ederken, öbür yandan "kayıtsız şartsız" kısıtlaması, iyi yükleminin kullanımından bu yüklemin taşıdığı moral damgayı kazıyıp atabilecek herşeyin devredışı bırakılışını ilân eder.[3] İkinci olumlama: "iyi" yükleminin taşıyıcısı bundan böyle

---

[2] *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Ak.393, trad. fr. de V. Delbos revue et modifiée par F. Alquié *in* E. Kant, *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, t. II, 1985, 250; [*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. J. Paton, New York: Harper & Row, 1964, 4.393, 61]); [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çeviri: İoanna Kuçuradi, çeviriyi orijinaliyle karşılaştıran: Gertrude Durusoy, Türkçe metni gözden geçiren: Mete Tunçay, Dizini hazırlayan: Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Felsefe Dizisi, Eylül 1980, Ankara, s. 8 —*çn.*]. *Fondements*'in [*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin] birinci kesiminde "takdir" ("*estime*" / "*esteem*"), "takdir etmek" ("*estimer*"), "takdire değer" ("*estimable*") terimlerinin daima iyi iradeyle bağıntılı olarak birçok kere görünüşe çıkması göze çarpacaktır. Bu terimler, sadece teleolojik geleneğe demirlenişin değil, sıradan moral deneyime demirlenişin de ifadesidirler: Aristoteles'te olduğu gibi, Kant'ta da moral felsefe yoktan var olmaz; Éric Weil'ın bir bütün olarak Kant felsefesi için söylediği gibi, görev, moralite icadetmek değil, fakat moralite *olgu*sunun *anlam*ını açığa çıkartmaktır; karş. Éric Weil, *Problémes kantiens*, Paris, Vrin, 1970, "Sens et fait", 56-107.

[3] Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie Pratique de Kant (la morale, le droit et la religion)* [*Kant'ın Pratik Felsefesine Giriş (Ahlâk, Hukuk ve Din)*] başlıklı eserinde (trad. fr. de F. Rüegg et S. Gillioz, Fribourg, Albeuve, Suisse, Éd. Castella, 1985), kayıtsız şartsız iyi kavramını "iyi sorununu

*irade*dir (*volonté / will*). Burada da ethik perspektivle belli bir süreklilik muhafaza edilir: Kantçı irade kavramı, şeylerin akışına bir başlangıç koyma, kendisini sebebler yoluyla belirleme gücüyle, yani kendini-takdirin konusu olduğunu söylediğimiz güçle eşleştirilebilir. Gelgelelim, Aristotelesçi "ethika"da akla dayalı arzunun işgal ettiği yere Kantçı "moralite"de irade oturur; arzu, ereğinden tanınır, irade ise yasayla bağıntısından[4]; irade, "Ne yapmalıyım?" sorusunun yeridir. Bizimkine daha yakın bir vokabuler içerisinde şöyle denebilir: irade etme (*vouloir / will*) *buyruklar* (*impératifs / imperatives*) ailesine ait söylem edimleri içerisinde ifade edilir, buna karşın sözel arzu ifadeleri —mutluluk da dahil— *dilek / istek* kipinden (*optatif / optative*) söylem edimleridir.

Kantçı problematiğe tümellik denen kraliyet avlusundan girdik. Fakat bir yükümlülük moralitesini karakterize etmek için tek başına bu problematik yeterli olmaz. *Ödev* (*devoir / duty*) idesinin karakte-

---

kesin bir şekilde belirlemenin zorunlu ve yeterli koşulu" (s. 59) kılan bu ilk olumlamayı "meta-ethik" diye niteler. Bense, ethik erekle bağının altını çizmek amacıyla bu giriş bildirimini basitçe "ethik" sıfatıyla adlandıracağım. Bunun yanısıra, Höffe haklı olarak şu noktanın altını çizer ki, normativ kayıtsız şartsız iyi idesi, yanyana koyulmuş iki alanı, yani *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin [*Grundlegung / Fondements / Groundwork*] ve *Pratik Aklın Kritiği*'nin [*Kritik der Praktischen Vernunft / Critique de la Raison pratique / Critique of Practical Reason*] sınırlandırıldığı kişisel *praksis* alanını ve *Ahlâk Metafiziği*'nin [*Metaphysik der Sitten / Métaphysique des mœurs / Metaphysics of Morals*] yalnızca *Hak Öğretisi*'ne [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre / Doctrine du droit / Metaphysical Elements of Justice*] tahsis edilmiş kısmında ele alınan kamusal *praksis* alanını kuşatacak bir genişliktedir. Bu çalışmanın "adalet"le ilgili kesiminde buna geri döneceğiz.

[4] Kant'ın irade tanımı, en genel anlamında, norma yapılan bu gönderimin damgasını taşır: yasaları örneklendiren doğal fenomenlerden farklı olarak, irade "yasaların *tasarımına* göre" ["*nach der Vorstellung der Gesetze*" / "*d'après la représentation*" / "*in accordance with (...) idea of laws*" —*çn.*] eyleme yetisidir (*Fondements*... trad. Delbos [IV, 412], 274; [*Groundwork*, 4.412, 80]); [bkz. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 29 —*çn.*]. Simone Goyard-Fabre'ın *Kant et le Problème du droit* [*Kant ve Hak Problemi*] adlı eserinin (Paris, Vrin, 1975) başında gözlemlediği gibi, bu tanım Kant'ın bütün eserlerinin içine sinmiş yasakoyucu üslûbun karakteristik örneğidir.

ristiği olan *icbar* veya *zorlama / kısıtlama* (*contrainte / constraint*) idesi, tümellik idesine kopartılamaz bir şekilde sımsıkı bağlı durur; ve bu, sonlu bir iradeyi karakterize eden sınırlamalar yüzünden böyledir. Aslında, irade, temel yapısı bakımından, tüm akıl sahibi varlıkların ilkece ortak olarak paylaştığı pratik akıldan başka birşey değildir; sonlu yapısı bakımındansa, duyusal eğilimler tarafından empirik olarak belirlenmiştir. Buradan şu sonuç çıkar ki, iyi irade nosyonu — deontolojik problematiğe açılan giriş kapısı— ile ödev gereği yapılan eylem nosyonu arasındaki bağ bu iki ifadenin birbirine ikame edilebileceği kadar sıkıdır.[5] Kayıtsız şartsız iyi bir irade, en başta, kuruluş itibarıyla sınırlamalara tâbi bir iradedir. Bundan ötürü kayıtsız şartsız iyi, ödev, buyruk, moral icbar veya moral zorlama / kısıtlama formuna bürünür. Kritik sürecin bütünü, iradenin bu sonlu koşulundan kendine-yasakoyma (*autolégislation / self-legislation*) olarak, *autonomi* (*autonomie / autonomy*) olarak düşünülen pratik akla geri tırmanmayı amaçlar. "Kendi", dışarıdan eklenmeden kişilerarası boyutta anlamına açılım kazandıran dialojik yapının önyargılarından zarar görmeksizin, moral statüsünün ilk makamını ancak bu aşamada bulacaktır.

---

[5] "Kendinde her bakımdan takdire lâyık ve daha öte hiçbir niyet barındırmayan bir iyi irade kavramı geliştirmek" için "bir iyi irade kavramını içeren, evet doğru belli öznel kısıtlamalarla ve engellerle birlikte içeren, fakat onu saklayıp gizlemekten ve tanınmaz hâle getirmektense, daha da belirginleştiren ve daha da parıldatan *ödev* kavramını gözden geçirmek" zorunludur (*Fondements...*, trad. Delbos [IV, 397], 255; [*Groundwork* 4.397, 64-65]; [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 12 —*çn.*]. Kritik ile sıradan moral duy(g)u arasındaki kopuş işte burada patlak verir: "Bu takdir etme tarzında hesab cetveline hiçbir fayda dâhil edilmediği hâlde, bu salt iradenin mutlak değeri idesinde yine de öylesine sıradışı birşey var ki, bu ide ile ortak akıl arasında tam bir uyuşum olsa bile hâlâ daha şöyle bir şüphe uyandırabilir: sakın bu idenin temelinde yükseklerde uçan hayal mahsulü kuruntular yatıyor olmasın; sakın doğanın, aklı irademizin yöneticisi tayin etmekle güttüğü niyet yanlış anlaşılıyor olmasın. Şimdi gelin, bu ideyi işte bu bakış noktasından sınayıp yoklayalım [*Prüfung*]" (*Fondements...*, trad. Delbos [IV, 394-395], 252; [*Groundwork*, 4.394-95, 62]); [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 9-10 —*çn.*]. Bu *sınama, yoklama, sınavdan geçirme, imtihan* veya *prova etme* veyahut da *ölçüte vurma, süzgeçten veya kalburdan geçirme* (*mise à l'épreuve / examination, or testing*) idesi, yükümlülük moralitesini yeniden inşa edişimiz için kılavuz ipi olacaktır.

Bu zirvenin nezaretinde, moral düşünüm, kayıtsız şartsız iyi unvanını ve içerim gereği, bir sonlu irade statüsü yüzünden koşulsuz olarak buyurucu veya kategorik olarak emredici (*catégoriquement impératif / categorically imperative*) unvanını almak için sıraya dizilen adayların sabırla *sınanıp yoklanışı*dır. O hâlde, bir yükümlülük moralitesinin üslûbu adım adım ilerleyen şöyle bir stratejiyle karakterize edilebilir: kayıtsız şartsız iyi iradenin, en sonunda en yüksek *autonomi* ilkesine göre kendine-yasakoyan iradeyle eşitleneceği, bir mesafe koyma, arındırma, dışlama stratejisi.

Bu stratejiye, bu şekilde devredışı bırakılan şeyin bakış noktasından yaklaşılırsa, çeşitli aşamaların ayırdedilmesi gerekir. İlk aşamada, sonluluk alâmeti olan eğilim, yalnızca tümellik ölçütü bakımından saf olarak epistemik uygunsuzluğu sebebiyle devredışı bırakılmaz. Eğilimin *empirik* arınmamışlığını direngenlikten ve bu itibarla da zımnî itaatsizlikten ayırmak moral buyruğun icbar, yani zorlama / kısıtlama karakterinin hesabını veren tartışmanın daha sonraki kısmı için önemlidir. İradenin sonlu yapısından ötürü, iki problematiği, yani tümellik problematiğini ve zorlama / kısıtlama problematiğini birbirinden ayırmak kuşkusuz güçtür. Fakat akıl ile arzu arasında çatışkı (*antagonisme / antagonism*) emaresi taşımayan bir öznel belirlenim tarzı en azından *düşünülebilir*. Bu durumda eğilimi devredışı bırakmak için gösterilebilecek hiçbir red gerekçesi olmazdı; eğilim yalnızca empirikliğinden ötürü yetersiz bulunurdu. Kantçı programda bu aşama mükemmelen ayrıştırılıp yalıtılabilir. Söz konusu aşama, eylemin maksimlerinin *tümelleştirme kuralı* altına sokulmasına karşılık gelir.[6] Eğilimler, aslında tek başına bu maksimlerin müdahalesiyle, yani "birçok pratik kuralın bağımlı olduğu iradenin genel bir belirlenimini içinde barındıran önermeler"[7] aracılığıyla sınanıp yok-

---

[6] O. Höffe'nin "tümelleştirme nesnesi" olmak bakımından maksim konusunda yaptığı dikkate değer analizde (*Introduction, op. cit.*, 82-102) kullandığı parlak ifadeyle söylendikte, maksimler failin kendisinin onları kendisine mâlederek kurduğu düzenliliklerdir.

[7] *Critique de la Raison pratique*, trad. fr. de F. Picavet, Paris, PUF, 1943, 4. éd., 1965 [V, 19], 17. Bundan böyle *C.R.Pr.* Aynı zamanda karş. Kant, *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, *op. cit.*, t. II, 627; [Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck (New York: Liberal Arts Press, 1956), 17, bundan böyle *C.Pr.R.*]; [karş. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* (*Kritik der Praktischen Vernunft*), çeviri: İoanna Kuçuradi, Ülker

lanabilir. Gerçekten de, "eylemimin maksimi tümelleştirilebilir mi?" sorusu sorulmazsa, eylemin akışında bir şeyi takdirin iyi iradenin mutlak takdirine tamuygun olup olmadığını nasıl bilebilirim? Burada maksimin sağladığı dolayım, iradenin belli ölçekte bir tasarı koyuşunda, tümelleştirme kuralınca tam ve dakik bir şekilde sınanıp yoklanacak bir *tümellik iddiası*nın potansiyel olarak içerildiğini varsayar.[8] Bu şekilde karakterize edildiğinde maksim nosyonunun, yukarda işaret ettiğimiz tümelcilik izlerine rağmen teleolojik gelenek içinde geri götürülebilecek bir evveliyatı bulunmadığını ikrar etmek zorunludur. Öncelikle Aristoteles'te ve sonra bizim *praksis*'e, pratikler, hayat planları ve bir hayatın anlatısal birliği nosyonlarına değgin analizlerimizde "akla dayalı arzu" nosyonunu karakterize eden şey, aslında tümellik iddiası değil, fakat içsel teleolojidir. Pratikler, hayat planları ve bir hayatın anlatısal birliği nosyonları, bir *praksis* fenomenolojisi düzleminde maksimin genellik karakteriyle akrabalıklarından ötürü maksimin vokabulerine kesinlikle geri kaydedilebilir; fakat *tümelleştirme sınavı*'nın maksime özgül anlamını verişi, tam bu sınavın formalismi ilk kez tanımlamasıyla aynı âna denk düşer; koşulsuz buyruğun veya "kategorik imperativ"in en genel formulasyonunun tanıklık ettiği gibi: "Ancak, aynı zamanda tümel bir yasa olsun isteyebileceğin maksime göre eyle" (*Fondements...*, trad. Delbos [IV, 421], 285; [*Groundwork*, 88]).* Bu aşamada, eğilimin herhangi bir direngenliği dikkate alınmaz; pratik akla kazınmış tümellik *gereği* bakımından,

---

Gökberk, Füsun Akatlı, çeviriyi orijinaliyle karşılaştıran: Gertrude Durusoy, Türkçe metni gözden geçiren: Mete Tunçay, Dizini hazırlayan: Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Felsefe Dizisi, Eylül 1980, Ankara, s. 21; bundan böyle *Pr.Ak.E. —çn.*].

[8] Kantçı maksim nosyonu konusunda O. Höffe'nin yanısıra bkz. B. Carnois, *La cohérence de la Doctrine kantienne de la liberté* [*Kant'ın Özgürlük Öğretisinin Tutarlılığı*], Paris, Éd. Du Seuil, 1973, 137-139 ve *çeşitli yerlerde*; [B. Carnois, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1987)].

* karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çeviri: İoanna Kuçuradi, çeviriyi orijinaliyle karşılaştıran: Gertrude Durusoy, Türkçe metni gözden geçiren: Mete Tunçay, Dizini hazırlayan: Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Felsefe Dizisi, Eylül 1980, Ankara, s. 38 —*çn.*

maksime iliştirilen tümellik *iddiasının* tamuygunsuzluğunu yalnızca tümelleştirme ölçütü apaçık kılar.[9]

Elemenin ikinci ve üçüncü derecesiyle birlikte, bir yükümlülük moralitesi, "iyi hayat" ereğine dayalı bir "ethika"ya en kökten şekilde karşı çıkan çehrelere bürünür. Bundan önceki analizde, sonlu, yani empirik olarak belirlenmiş bir iradenin yapısı içinde birbirleriyle yakından sımsıkı bağlantılı olmalarına rağmen, ödevin tümel yönünü zorlayıcı / kısıtlayıcı yönünden yalıtıp ayırdık. Tümelleştirme kuralının büründüğü *buyruk* (*impératif / imperative*) formunun belirleyicisi olduğu ölçüde, bu zorlayıcı / kısıtlayıcı yön sırası geldiğinde ayrı başına gözden geçirilmeyi hak eder. İmdi, söylem edimleri theorisinin bakış noktasından irdelendiğinde, buyruk özgül bir problem koyar: söylem edimleri, başarı koşullarının (emir, kendisine salâhiyet kazandıran ortak teamüllere göre fiilen verilmiş bir emir mi?) yanısıra, aynı zamanda doyum koşullarına da tâbidir (bu emre itaat edilmiş mi edilmemiş mi?).[10] Emretme ve itaat etme arasındaki bu bağıntı, moral norm ile ethik erek arasındaki yeni bir farkı belirtir. İmdi, sıradan gündelik dilde, bu tür söylem ediminin ayrı ayrı duran bir konuşanı (*locuteur / speaker*) ve bir konuşulanı (*allocutaire / listener*) gerektirdiği dikkate değer: biri emreder, öbürü buyruğun doyum koşulu uyarınca itaate zorlanır. Kant'ın emretme gücünü ve itaat etme ya da etmeme gücünü aynı öznenin içine yerleştirmekle içselleştirdiği konum işte budur. Bu noktadan itibaren eğilim kendisini itaatsizlik gücüyle tanımlanmış bulur. Kant, bu gücü eğilimin doğasında bulunan edilginliğe (*passivité / passivity*) [yani dışardan etkiye "maruz kalma" niteliğine —*çn.*] benzetir: işte bu da, onun arzuyu "patholojik" (*pathologique / pathological*) [yani "*pathos*'un güdümünde", yani "marazî" —*çn.*] diye adlandırmasına izin verir.[11]

---

[9] Kant'ın, tümelleştirme kuralına ve bu kuralın münhasıran çelişkisizlik terimleri çerçevesinde verilen dar versiyonuna tanıdığı bu ayrıcalığı bundan sonraki çalışmada sorguya çekeceğiz.

[10] Başarı (*succès / success*) koşulları ile doyum (*satisfaction*) koşulları arasındaki ayrım konusunda bkz. Daniel Vanderveken, *Les Actes de discours* [*Söylem Edimleri*], Liège, Bruxelles, Mariaga, 1988.

[11] "Akıl sahibi bir varlığın patholojik etkiye maruz kalmış iradesinde, maksimler ile bu varlığın kendisinin tanıdığı pratik yasalar arasında çatışma [*Widerstreit*] olabilir" (*C.R.Pr.*, trad. F. Picavet, chap. I, § 1, scolie [V, 19],

Bu noktada, Kant'ın arzuyu akılsallığa doğa gereği düşman saydığı iddiasına dayanan klasik katı ilkelilik suçlamasını tekrar etmemek zordur.[12] Kant'ın yaptığı gibi bölme çizgisini tam da buyruklar ailesinin içine konumlayarak ve yapmakla nâm saldığı gibi kategorik buyruk ile beceri buyrukları ve basiret buyrukları da dâhil sadece hipotetik buyruklar arasında ayrım yaparak bu suçlamaya belli bir noktaya kadar göğüs gerilebilir. İcbar, yani zorlama / kısıtlama düzeninde, bu ayrımın tümelleştirme ölçütünün getirdiği ayrıma tam tamına benzeşik olduğu görülür. Sonlu bir iradenin yapısının buyruk formunu gerektirdiği kabul edilirse, bu durumda tümelleştirme sınavını başarıyla geçen buyruk kategorik buyruk olur.

Yükümlülüğün icbar edici, yani zorlayıcı / kısıtlayıcı karakterinin getirdiği yenilik, ancak "*Sâf Pratik Aklın Analitiği*"nin ilk "*Theoremler*"i ve iki "*Problem*"i yoluyla tamamen apaçık kılınır. Burada theorize edilen şey, tam da kategorik buyruğun dışladığı şeydir, yani diğer buyruklara özgü güdülenimdir.[13] Böylelikle formalismin ikinci bir

---

17; karş. éd. Alquié, t. II, 627-628; [*C.Pr.R.*, 17]); [karş. *Pr.Ak.E.*, s. 21 —*çn.*].

[12] Kant, aslında, ruhun akılsal olduğu için emreden kısmı ile akıldışı olduğu için başkaldırabilir kısmı arasında ayrım yapan Platon'a yakındır. Ortada yer alan Platonik *thumos* ["gönül" —*çn.*] bile, yasanın belirlemesi altındaki iradeye (*Wille*) ve yasa ile arzu *arasında* gidip gelen ve bu sıfatla ikisi arasında seçici (*arbitre / arbitrator*) konumuna yerleştirilen iradeye bölünmüş Kantçı iradî eylem analizinde kendisine koşut bir yön bulur: Kant'ta *Wilkühr* hâline gelmiş ve basitçe "keyfî irade" (*arbitre / arbitrator*) diye çevrilmesi gereken *arbitrium*'un anlamı tam da budur.

[13] *I. Theorem* [*Pr.Ak.E.*: "Kanıtlanacak Önerme I", s. 23-24 —*çn.*], yalnızca haz ya da acı duyma yeterliğinde temellenen bir ilkenin yasa değil, maksim işlevi görebileceğini bildirir. Mümkün itaatsizliğin —"çatışma"nın— rolü, katı bir şekilde, bu noktaya dek eğilim diye adlandırılan şeyin en uç durumuyla, yani keyfî iradenin (*arbitre / arbitration*) belirleyici ilkeleri zemininde dikilen hazla ve acıyla tanımlanır. *II. Theorem* [*Pr.Ak.E.*: "Kanıtlanacak Önerme II", s. 24-25 —*çn.*], fenomenolojik bakış noktasından bakıldığında hoşlanma (*agrément / pleasantness*), doyum / tatmin olma (*satisfaction*), hoşnutluk / memnuniyet / yetinme (*contentement / contentment*), mutluluk / saadet (*félicité / felicity*) gibi birbirinden farklı duygulanımları (duygulanımlar vokabuleri bu bakımdan beklenmedik bir zenginliktedir) hazla ve acıyla bir hizaya sokar. Böylece, arzulama yetisi, çatışkılı pozisyonu

eşiği aşılır: maksimlerin dolayımı unutulmaz, fakat öznel maksimler topyekûn kendilerinin biricik kaynağına, yani "arzulama yetisi"ne, nesnel maksimler ise yasakoymanın yalın (*blosse*) formuna geri taşınır.[14]

Elemenin nihaî eşiği kendine-yasakoyma (*autolégislation / self-legislation*) veya *autonomi* idesiyle aşılır.[15] Sorun artık sadece irade sorunu değil, özgürlük sorunudur. Veya daha doğrusu, özgürlük iradeyi (*Wille*) artık sonlu koşuluna (*Wilkühr*) göre değil, temel yapısı içinde imler. *Sâf Aklın Kritiği*'nin "*Dialektik*"i bu özgürlüğün yalnızca düşünülür karakterini tesis edebilmişti. Şimdiyse özgürlük pratik bakımdan haklıçıkarılır: önce negativ terimler çerçevesinde, "karşılıklı bağıntıları içinde fenomenlerin doğal yasası[ndan], yani nedensellik yasası"ndan bütünsel bağımsızlık yoluyla (*Problème I, C.R.Pr.*, trad. Picavet, 28; karş. éd. Alquié [V, 29], 641; [*C.Pr.R.*, Problem 1,

---

sebebiyle, kendini-sevmenin ve kişisel mutluluğun aynı başlık altına düşeceği şekilde birlikli hâle getirilir.

[14] "Tüm *maddî* [*içerikli*] pratik kurallar iradenin belirleyici ilkesini *aşağı düzeyden arzulama yetisi*nde konumlarlar ve iradenin, onu yeterince belirleyen yalın olarak normativ hiçbir yasası olmasaydı, *yukarı düzeyden arzulama yetisi* diye birşeyi kabul etmek de söz konusu olamazdı" (§ 3, *Théorème II, Corollaire*, trad. Picavet, 21; karş. éd. Alquié, t. II, 633; [*C.Pr.R.*, § 3, Theorem 2, Corollary, 21]); [*Pr.Ak.E.*, "Kanıtlanacak Önerme II", "Sonuç", s. 25 —*çn*].

[15] O. Höffe, "*autonomi*"yi "kayıtsız şartsız iyi"nin tek ölçütü olan tümelleştirme kuralından ayırdetmek için haklı bir gerekçeyle onu "üst-ölçüt" ("*méta-critère*" / "*metacriterion*") olarak karakterize eder (*Introduction, op. cit.*, 127). Höffe, kendine-yasakoyma idesinin Rousseau'daki kökenine dikkat çeker: "İnsanın kendisine buyurduğu yasaya itaat özgürlüktür" (*Contrat social*, Livre I, chap. VIII, akt. Höffe, *Introduction*, 128 [*The Social Contract*, bk. I, chap. 8; (karş. J.-J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Adam Yayıncılık, Eylül 1982, Kitap I, Bölüm VIII, s.30 —*çn.*)]. *Autonomi*, böylece, "kendisi"yle akdedilen bir sözleşmenin eşdeğeri hâline gelir: "Kendisi için ancak maksimin yalın yasakoyucu formunun yasa işlevi görebileceği bir irade özgür bir iradedir" (*Problème I*, 28; [*C.Pr.R.*, Problem 1, 28]); [karş. *Pr.Ak.E.*, § 6, "Ödev I", s. 33 —*çn.*]. Moral formalismin sözleşmeci gelenekle bu bağı, formal adalet kuralını ele alırken sözleşmeci gelenekle tekrar karşılaşacağımız için bizi fazlasıyla ilgilendiriyor. Kant'ta farklı özgürlük kavramlarının "soy ağacı"nda "*autonomi*"nin yeri konusunda bkz. B. Carnois, *op. cit.* [*Coherence*] 70*sq.*, 191-193.

28]; [karş. *Pr.Ak.E.*, § 6, "Ödev I", 33 —*çn.*]); sonra da positiv olarak, yasayı kendi kendine koyma (*autodonation de la loi / self-givenness of the law*) bakımından (*Théorème IV*; [Theorem 4; (bkz. *Pr.Ak.E.*, § 8, "Kanıtlanacak Önerme IV", s. 38 —*çn.*)]). Gidişatını safha safha izlemekte olduğumuz eleme, "*autonomi*"yle birlikte en kökten ifadesine ulaşır: iradenin, kendisine ancak "patholojik bir yasaya akla uygun bir itaat yönergesi" vermesini sağlayan "keyfî irade"nin (*arbitre / arbitrator*) "*heteronomi*"si "*autonomi*"ye karşıttır (*Théorème IV*, trad. Picavet, 33; karş. éd. Alquié [V, 33], 648; [Theorem 4, 34; (karş. *Pr.Ak.E.*, § 8, "Kanıtlanacak Önerme IV", s. 38 —*çn.*)]). "*Autonomi*" ve "*heteronomi*" arasındaki bu karşıtlık — bu *Widerstreit*— ile birlikte formalism doyma noktasının doruğuna vardırılır; işte o zaman Kant fiilen şunu ilân edebilir: moralite "maksimlerin yalın yasakoyucu formunun tek başına iradenin belirlenimi-nin yeterli ilkesi" olduğu yerde yatar (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 28; karş. éd. Alquié [V, 28], 640; [*C.Pr.R.*, 34; (karş. *Pr.Ak.E.*, § 5, "Ödev I", s. 32 —*çn.*)]). Şurası kesin, buyruk vokabulerini terk etmedik; fakat onu bir şekilde yüceltip arındırdık: "*autonomi*" başkasına itaatin yerine kendisine itaati ikame ettiğinde, itaat tüm bağımlılık ve boyun eğme karakterini yitirmiş olur. Sahici itaat "*autonomi*"dir denebilir.

Kantçı moralite kavramını önceleyen bu yeniden-inşa, teleolojik ethika kavrayışı karşısında deontolojik bakış noktasını karakterize etmeye yeterli ögelere indirgenmiştir: kayıtsız şartsız iyinin belirlenimi bakımından iyi irade, tümelleştirme ölçütü, tek başına formla yasakoyma, nihayet *autonomi*. Kant'ın temellendirmesinin karakteristiği olan çatışkılar bir dışlama mantığının adım adım katedilen basamaklarına göre düzenlenmiştir. Bu bakışla, *autonomi* ile *heteronomi* arasındaki karşıtlık moral "kendilik"in kurucusu olarak görünür. Kantçılık ruhu içerisinde, yasakoyucu "kendi"nin konumunu egolojik bir tezle karıştırmamak gerekir. Yukarda genel çerçevede dile getirildiği gibi, moralitenin üçlü yapısının bu ilk uğrağının soyut karakteri genelde moral yargının vardığı tümellik derecesine orantılıdır. Bunun sonucu olarak, *autonomi* ilkesi monolog ve dialog alternativinden sıyrılma iddiası taşır. Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki formulüne göre, kategorik buyruğun genel formulasyonundan bizim kendi yolculuğumuzun ikinci ve üçüncü aşamalarına yol gösterecek ikinci ve üçüncü formulasyonlara geçilirken çok özel tür-

den bir ilerleme gözetilecektir. İlerleme, Kant'ın deyişiyle "tümellikte bulunan *form*"dan kişilerin kendilerinde amaçlar olarak kavrandıkları "*madde*"ye [yani "*içerik*"e —*çn.*] ("*matière*" / "*matter*") ve oradan da amaçlar krallığı nosyonuyla birlikte "tüm maksimlerin *tam belirlenimi*"ne doğru olur.[16] Kant şunu da ekler: "İlerleme, burada her nasılsa [*en quelque sorte*], iradenin formunun *birliği* (iradenin tümelliği) kategorisinden yola çıkarak maddenin [içeriğin —*çn.*] *çokluğu* (nesneler, yani amaçlar) kategorisinden geçip sistemin *bütünlüğü* veya tamlığı kategorisine uzanan kategoriler aracılığıyla olur" (*Fondements...* [IV, 436], 304; [*Groundwork*, 4.436, 104]; [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 54 —*çn.*]).[17] Birlik, çokluk, bütünlük kuşkusuz nicelik kategorileridir. Fakat formun *birliği* maddenin [içeriğin —*çn.*] *çokluğundan* ancak "her nasılsa" [*en quelque sorte*] ayırdedilir. Bu birlik, yalnız başına duran bir *ego*'nun birliği değildir. Kişiler çokluğu arasında dahi saçılıp dağılmadan kaldığı o soyut ânda yakalanmış irade etmenin *tümelliğinin* birliğidir. Bu sadece pedagojik veya psikagojik (*psychagogique* / *psychogogic*)*

---

[16] *Fondements...* [IV, 436] 303-304; [*Groundwork*, 103-104]; [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 54 —*çn.*]. Kant, herbir formulün "kendi başına kendisinde diğer ikisini içer[diğinin]" (*ibid.* [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 53 —*çn.*]) altını ısrarla çizer: "Bununla birlikte onların arasında gerçi nesnel olarak pratik olmaktan çok öznel olarak pratik olan, yani aklın bir idesini (belli bir analojiye göre) görüye ve bu yolla da duyguya yaklaştırmak gayesi güden bir fark vardır" (*ibid.* [IV, 436], 303; [*Groundwork*, 4.436, 103]; [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 54 —*çn.*]).

[17] Herşeye rağmen birinci formulün üstünlüğü yürürlükte kalır: "Moral bir *yargı* verilirken daima katı yönteme uygun yolda yürümek ve kategorik buyruğun tümel formulünü ilke olarak almak daha yerinde olur: *Kendisini aynı zamanda tümel yasa kılabilecek maksime göre eyle.* Ama yine de, aynı zamanda ruhların moral yasaya *girişine* rehberlik etmek istenirse, aynı eylemi belirtilen üç kavramın süzgecinden geçirmek ve bu yolla onu mümkün olduğu ölçüde görüye yaklaştırmak çok faydalı olur" (*ibid.* [IV, 436-437], 304; [*Groundwork*, 4.436-37, 104]; [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 54 —*çn.*].

* Kadîm Yunan dilinde *psūkhágōgós* "ruhu veya ruhları güden" anlamındadır ve ölümden sonra ruhları veya canları yeraltı dünyasına götüren ve onlara yeraltı dünyasındaki yolculuklarında refakat eden Hermes'in lâkabı olarak kullanılır —*çn.*

ilerleme ("ruhların moral yasaya *girişine* rehberlik etmek"!), moralite formulasyonlarının tüm güzergâhını tam olarak dolaşmış olduğumuz ândan itibaren esaslı bir tartışmanın konusu olacaktır.

Tümel boyutu içerisinde "kendi"nin "*autonomi*"sinden ikinci aşamamızı karakterize edecek çokluk düzenine geçmeden evvel, Kant'ın moralitesine dışardan yöneltilen herhangi bir eleştiriden önce bizzat Kant'ın metninin kendisince zımnî açmaz yerleri olarak işaretlenen üç "yer"i belirtelim.[18]

Bu "yerler"den ilki, Kant'ın *autonomi* ilkesinden hareketle yaptığını bildirdiği "*deduksiyon*"un doğasıyla ilgilidir.

---

[18] Deontolojik bakış noktası ile teleolojik perspektiv arasındaki en büyük yarılma ânını tam bir dakiklikle konumlama kaygısı güden bir yeniden-inşada, *Sâf Pratik Aklın Dialektiği*'nin orijinal katkısı bilhassa söz konusu edilmedi. Bu katkı, *en yüksek iyi* (*souverain bien* / *highest good*) temasıyla birlikte deyim yerindeyse yeni bir inşaat sahası açar. Bu terimin kalkanı altında, Kant "sâf pratik bir aklın tam nesnesi" (trad. Picavet, 117; éd. Alquié, [V, 109], 741; [*C.Pr.R.*, 5.109, 112; (karş. *Pr.Ak.E.*, İkinci Kitap: "Sâf Pratik Aklın Dialektiği", Birinci Bölüm: "Genel Olarak Sâf Pratik Aklın Bir Dialektiği Üzerine", s. 118 —*çn.*)]) veya yine bu nesnenin "koşulsuz bütünlüğü" diye adlandırılmaya uygun olan şeyi sorgular. Bu yeni sorgulamanın Kant'ı Aristotelesçi teleolojinin sularına geri götürdüğü söylenebilir. "Akıl sahibi sonlu varlıkların arzulama yetisinin nesnesi olarak tam ve mükemmel iyi" türünden ifadeler (trad. Picavet, 119; éd. Alquié [V, 119], 742; [*C.Pr.R.*, 5.110, 114; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 120 —*çn.*)]), bu yoruma belli bir saygınlık kazandırır. Gelgelelim, erdem ile mutluluk arasında analitik değil de sentetik doğadaki kenetlenişin, bizatihi, sırası geldiğinde pratik aklın Koyutlarının daha da önemli problemlerine doğru açılan özgül bir problem koymasının yanısıra, Kant'ın izinde *Analitik*'in kurduğu şeyi *Dialektik*'in yıkıp yerle bir etmediğini tekrarlamak önemlidir: bu yeni en yüksek iyi ve mutluluk problematiğinin işlenişinin yolunu yalnızca *autonom* bir irade açar. Bunun yanısıra, "özdeşleştirici olsun veya olmasın erdem ile mutluluk arasındaki" bağın doğasında yoğunlaşmak bakımından Kant'ın kendi yolu üzerinde Aristoteles'le rastlaşma gereği duymaması da çarpıcıdır; Kant, kendisinin öncelleri arasında yalnızca Epikurosçulukla ve Stoacılıkla karşılaşır (*ibid.*, trad. Picavet, 120*sq.*; éd. Alquié [V, 112*sq.*], 745sq.; [*C.Pr.R.*, 5.112ff., pp. 114ff.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 121 *vd.* —*çn.*)]). Az önce anılan görünüşte Aristoteles'e çok yakın ifadelere rağmen, moralitenin formalismi, en yüksek iyi problemini dinamik ve erek terimleri çerçevesinde koymasını Kant'a yasaklamaktaydı.

Eğer *quaestio juris*'in† âdlî anlamında, "deduksiyon"dan, anlaşılması gerektiği gibi, nihaî öndayanaklara geri tırmanma süreci anlaşılıyorsa, o hâlde *autonomi* söz konusu olduğunda bu geri tırmanma sürecinin bir olgunun tanıklığına, birçok şerhe önayak olmuş ünlü *Faktum der Vernunft*'a —"aklın olgusu"na— vardığı ikrar edilmek zorundadır. Elbette, Kant, yalnızca moral öznenin kendine-yasakoyma yeterliğinde (*la capacité autolégislatrice / the self-legisleting capacity*) bulduğumuz bilince (*Bewusstsein*) ilişkin olarak olgudan söz eder (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 31; éd. Alquié [V, 31], 645; [*C.Pr.R.*, 31ff.; (bkz. *Pr.Ak.E.*, s. 35-36 —*çn.*)]). Gelgelelim, bu bilinç "*autonomi*"nin özgürlük ile yasa arasında tesis ettiği sentetik bağıntı türüne girmek için önümüzdeki tek açık kapıdır. Bu anlamda, aklın olgusu bu kökensel bağ hakkında sahib olduğumuz bilinçten başka birşey değildir. Kendi payıma, bu bilinçte, moral boyutu içinde "*kim?*"e tanıklığın büründüğü özgül biçimi memnuniyetle tanıyorum; başka deyişle, bu bilinçte, özgür iradenin pratik statüsüne taşınmış tanıklığı görüyorum.[19] Kant'ın vokabuleri bunu teyid eder: bu *factum*'da, der o, "sâf akıl bizde gerçekten pratik olarak kendisini gösterir [*sich beweist*]" (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 41; éd. Alquié [V, 42], 658; [*C.Pr.R.*, 43.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 48 —*çn.*)]); bu çok özel anlamda, bizzat "*autonomi*"nin kendisi "zorunlulukla kesin" ("*apodictique-*

† *quaestio juris*: hak sorunu, haklıçıkarım konusu. Kant'ta bilindiği gibi empirik içerikten bağımsız tüm *a priori* kavramların *transcendental* deduksiyonu, *quaestio facti*'ye, yani olgu sorununa karşıt olarak, *quaestio juris* çatısı altında yürütülür. Kant, âdlî pratikle analoji içerisinde *quaestio juris*'i, herhangi bir hukukî davaya neden olan iddianın o iddiaya yol açan nihaî bir olguya dayandırılması talebi olarak konumlar. İşte olguda verilmeyen kavramların olgularla bağıntısı bakımından meşruiyetinin dayandırılacağı nihaî temellerin sorgulanması ve aranıp bulunması, Kant'ta, tıpkı hukukçuları ilgilendiren âdli bir davada savdan savı meşrulaştıran olayların tesbitine ve dolayısıyla da sav ile olaylar arasında meşru bir bağıntının tesisine doğru yürüyüşte söz konusu olduğu gibi, "deduksiyon" denen mantıksal işlemi gerektirir —*çn.*

[19] Benim yorumum O. Höffe'nin yorumuna yakındır: "Kant, 'pratik aklın olgusu' terimiyle moralitenin fiilen varolduğunu belirtmek ister" (*Introduction, op. cit.*, 136). Daha ötesi: "Kant bir olgudan [*factum*] söz eder, çünkü moral yasanın bilincini bir gerçeklik olarak, kurgusal değil de basitçe kabul edilmiş gerçek bir şey olarak düşünür" (*Introduction, op. cit.*, 137).

ment certain" / "*apodictically certain*") bir olgu diye adlandırılır (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 47; éd. Alquié [V, 47], 664; [*C.Pr.R.*, 48.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 53; "*apodiktisch gewiß*": "zorunluklu kesinlik" — *çn.*)]).[20] Model ile kopya, asıl (*archétype* / *archetype*) ile suret (*ectype*), sâf anlamayetisinin dünyası ile duyu dünyası arasındaki bağıntı, kategorik buyruğun ikinci formulasyonunun birinci biçiminde doğanın analojik kullanımını haklıçıkarır: "sanki irademizden bir doğa düzeni doğması gerekirmiş gibi" (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 44; éd. Alquié [V, 44], 661; [*C.Pr.R.*, 45.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 50 —*çn.*)]).[21] Ödevin rakiblerinin sınanıp yoklanışının ve kalburdan geçirilip elenişinin sonunda, ortak moral deneyime başlangıçta beslenen güveni tazeleriz. Fakat bu kendi-kendine-tanıklık (*auto-attestation* / *self-attestation*) bir kendi-kendine-koymaya (*autoposition* / *self-positing*)

---

[20] "Aklın olgusu" teriminin ilk zikredilişini şu pasajda okuruz: "Yine de, bu yasayı verilmiş olarak benimserken yanlış anlamaya meydan vermemek için, onun empirik bir olgu olmayıp, aklın, kendisini kökensel yasakoyucu (*sic volo, sic iubeo* [: "muradım bu, emrim bu" (Iuvenalis, *Satira vi*) —*çn.*]) ilân etmesini sağlayan biricik olgusu olduğunu iyice belirtmek zorunludur" (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 31; éd. Alquié [V, 31], 645; [*C.Pr.R.*, 31.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 36 —*çn.*)]). Başka ifadeler de farkedilecektir: "moral yasanın itibar nişanesi [*Kreditiv*]", "[spekulativ aklın] problematik özgürlük kavramının güvencesi [*Sicherung*]" (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 49; éd. Alquié [V, 49], 667; [*C.Pr.R.*, 49-50.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 54-55 —*çn.*)]). Yine, bu olgunun "sâf olarak pratik bir anlam"ı olduğu (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 50; éd. Alquié [V, 50], 668; [*C.Pr.R.*, 51.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 56 —*çn.*)]) ve "duyulur dünyada verili herhangi birşeyle açıklanamaz" olduğu (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 42; éd. Alquié [V, 43], 659; [*C.Pr.R.*, 44.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 49 — *çn.*)]) dile getirilir. Kant'ın, bu pratik tanıklığı, *noumenal* düzende "genelde akıl sahibi varlıkların duyu-üstü doğası"na (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 42; éd. Alquié [V, 43], 659; [*C.Pr.R.*, 44.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 49 —*çn.*)]) kadar varan sahici bir atılımla özdeşleştirir göründüğü doğrudur. Fakat bunun ardından gelen çekince gözardı edilmemelidir: ancak pratik karakterde yasalar yoluyla bilinen duyu-üstü bir doğa, "*sâf pratik aklın autonomisine bağımlı bir doğa*dan başka birşey değildir" (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 43; éd. Alquié [V, 43], 660; [*C.Pr.R.*, 44.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 49 —*çn.*)]).

[21] Bu zorlu metinler hakkında bkz. D. Henrich, "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft" (in G.P. Prauss [éd.], *Kant*, Cologne, Kieperheuer und Witsch, 1973, 223-224; aynı zamanda bkz. B. Carnois, *op. cit.*, 93-117 [*Coherence*, 56-72]).

özümsetilebilir, benzetilebilir mi? Bunun yerine daha ziyade, özgürlüğü belirlerken yasanın *etkisine maruz kaldığı* (*affecte / affects*) ölçüde *autonomi* savının gururu altına gizlenmiş belli bir alırlık (*réceptivité / receptivity*) ikrarı var değil midir?

Bu şüphe *Pratik Aklın Kritiği*'nin *saygı*ya ayırdığı incelemede yaslanacak sağlam bir destek bulur. Birlik (veya tümellik), çokluk ve bütünlük arasında az önce yapılan ayrım uyarınca moralitenin üç ögeli yapısına göre geliştirilip ortaya serilmeden önce saygıdan söz etmek bir anlamda vaktinden evvel gibi görünebilir. Moralite öğretisinin tamamının simgesel başlığı kıldığımız saygı, ancak moralitenin üçlü yapısı kesin bir şekilde teminat altına alındıktan sonra tam anlamını kazanacaktır. Bununla birlikte, saygının sıradışı doğası, kişilerin henüz kendilerinde amaçlar olmak bakımından kabul edilmediği, özgürlüğün yasaya bağıntısının çıplaklığı içerisinde alınan *autonomi* ilkesi düzeyinde açılır.[22] Bu doğa, "*sâf pratik aklın güdüleri*" ("*Analitik*", Üçüncü Bölüm) arasında duygu olmak bakımından saygının yeriyle bağlantılıdır. Saygı öyle bir güdüdür ki, edilgin şekilde alınan bir duygulanım tarzında bizi "yasanın kendisini bir maksim kılma"ya doğru eğer (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 80; éd. Alquié [V, 76], 701; [*C.Pr.R.*, 79.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 84 —*çn.*)]).[23]

---

[22] Saygının, ilke olarak kurulan tümelleştirme kuralından başka birşey olmayan kategorik buyruğun genel formulü açısından veya bu ilkenin kişiler çokluğunu hesaba katan ikinci formulasyonu açısından herhangi bir fark yaratmayacak şekilde ele alınıp irdelenebileceği, saygı nesnesinin moral yasa olduğu metinlerin ve saygı nesnesinin kişiler olduğu metinlerin yanyana koyulması suretiyle doğrulanır; böylelikle bir yandan "saygı, asla şeylere değil, daima yalnızca kişilere uygulanır" (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 80; éd. Alquié [V, 76], 701; [*C.Pr.R.*, 79.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 84 —*çn.*)]) diye okuruz, ama öbür yandan "moral yasaya saygı" ifadesiyle çok daha sık karşılaşırız. Görünüşteki bu sallantılı durum şu yolla açıklanır: burada asıl bahis konusu olan şey, saygı *nesnesi* olmayıp, *autonomi* ilkesiyle bağıntı içerisinde saygının *duygu*, bu itibarla da duygulanım (*affection / affect*) olmak bakımından statüsüdür.

[23] O. Höffe'nin izinde maksim nosyonu üzerindeki ısrarlı vurgumuz burada tamamlayıcı bir haklıçıkarım bulur. Maksim ile güdü arasındaki eşitleme şu ifadede neredeyse eksiksizdir: "Öznenin moralitesi üzerinde meydana getirdiği etki ve uyandırdığı duygu, yani yasanın irade üzerindeki etkisine yardım eden duygu yoluyla bu eylem için bir öznel belirlenim ilkesi, yani güdü"

İmdi, Kant'ın, *autonomi*de "kendi"nin "kendi" tarafından yarı-koyuluşu (*quasi-position / quasi-positing*) karakteri ile saygının güdü olmak bakımından statüsünün îmâ ettiği zımnî "başka"dan duygulanma karakteri arasındaki bağıntı problemini koymadığı belirtilmeye değer. Kant, bizzat duygulanımlılığın kendisini ikiye *yarmak* ve tüm çabalarını bu yarılmaya adamak suretiyle, güçlüğün bu terimler çerçevesinde formule edilmeden önce bir şekilde çözülebildiğini düşünüyordu. İnsan yüreğine tek başına aklın nakşettiği bir duygu idesinin, alevi daha tutuşmadan söndürdüğü varsayılır. Bundan böyle herşey, duygulanımlar zemininde, arzu patholojisine ait olmayı sürdüren duygulanımlar ile duyguda tam da aklın işareti sayılabilecek duygulanımlar —yani negativ tarzda, "izzet-i nefs"in (*amour-propre / self-love*) kibrini kırma ve positiv tarzda, bizdeki aklın kudretine duyulan hürmet— arasındaki ayrılık etrafında döner.

Duygulanımlılığı ikiye bölen bu yarılmanın moral norm ile ethik erek arasındaki —bize göre asla kopmamış— bağ konusundaki soruşturmamızı ilgilendirmemesi imkânsızdır. Kendini-takdir, bizim kabul ettiğimiz gibi aslında "iyi hayat" ereğinin düşünümsel ifadesi olsa da, onu bölme çizgisinin işe yaramaz tarafına fırlatıp atan Kant'ın keskin satırı altına düşmüş görünür.[24] Fakat bizim için sorun asla Kantçı tonu ve Aristotelesçi tonu uyum içerisine sokmak olma-

---

(*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 79; éd. Alquié [V, 75], 699-700; [*C.Pr.R.*, 5.75, 79.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 83 —*çn.*)])

[24] Kendini-sevme (*Selbstliebe* [:*amour de soi / self-love*]), kendisine aşırı hayırhahlık anlamında "izzet-i nefs" (*Eigenliebe* [:*amour-propre*]) ve arsızlık (*Eigendünkel* [:*présomption / presumption*]) veya kendini-beğenmişlik (*Wohlgefallen* [:*complaisance à soi / self-conceit*]) olmak üzere iki biçimi altında moral olarak mahkûm edilir. Bu bakımdan en dakik metin şudur: "Kendisini kendi keyfî iradesinin [*Wilkühr*] öznel belirlenim ilkelerine göre genelde iradenin [*Wille*] nesnel belirlenim ilkesi kılmaya yönelik bu eğilim kendini-sevme diye adlandırılabilir, ki yasakoyucu ve koşulsuz pratik ilke kılındığında bu eğilime arsızlık [veya kendini-beğenmişlik —*çn.*] denebilir" (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 78; éd. Alquié [V, 74], 698; [*C.Pr.R.*, 77.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 82 —*çn.*)]). Bizim kendini-takdir diye adlandırdığımız sey bu mahkûm edilişten yakasını sıyırır görünmez: "Moral yasaya uygunluktan önce gelen kendisini-takdir [*Selbstschätzung*] iddialarının tümü boş ve gayri-meşrudur" (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 77; éd. Alquie [V,73], 697. [*C.Pr.R.*, 76.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 81 —*çn.*)])

mıştır. Hakikaten, sahici sorun hiç de bu değildir. Zira Kantçı saygıda kendini-takdirin tümelleştirme ölçütü sınavını başarıyla geçmiş uyarlamasını görmek tamamen meşrudur. Deontolojik bir moralite kavrayışında kötünün yeri konusunda daha sonra söyleyeceğimiz şeyi öngörerek, "dümdüz yere serilen", "burnu sürtülen" şeyin, Kant'ın *Selbstliebe* diye adlandırdığı ve kendini-takdirin daima mümkün ve fiiliyatta sıradan ve bayağı sapkınlığını oluşturan türden bir kendini-takdir uyarlaması olduğunu söyleyebiliriz.[25] Bu anlamda, "kendini-sevme"nin devre dışı bırakılması kendini-takdir bakımından kritik bir işlev görür ve "kötü"ye gönderimli olarak da arındırıcı (*purgative*) bir işlevi yerine getirir. Kendini-sevmenin, birazdan kötüye meyyallik diye adlandıracağımız şey tarafından saptırılmış kendini-takdir olduğunu söyleme riskini göze alacağım.[26] Saygı ise, tü-

---

[25] Kant'ın bir ifadesi bu yorumu akla uygun hâle getirir: saygının tezadlı kuruluşunda icbar, yani zorlama / kısıtlama (*Zwang*) duygusunun positiv ters yüzü olan yükselme / yücelme (*Erhebung*) duygusunu hatırlatan Kant "bu yükselmeyle / yücelmeyle bağıntılı olarak (...) duygu üzerindeki öznel etkiyi kabaca kendisini-tasdik [veya kendisini-tasvib —*çn.*] [*Selbstbilligung* (:*approbation de soi-même / self-approbation*)]" diye adlandırmayı önerir (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 85; éd. Alquié [V, 81], 706; [*C.Pr.R.*, 83.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 89 —*çn.*)]). İnsan doğasının kurucu eğilimlerinin tam bir gözden geçirilişiyle bağıntılı olarak *Yargıgücünün Kritiği*'nde (*Kritik der Urteilskraft* [*Critique de la faculté de juger / Critique of Judgement*]) bol bol bulunan pek çok amaçlılık anlayışı, *Selbstliebe* eleştirisinin *autonomi* yeterliği taşımak bakımından positiv bir "kendi" değerlendirmesiyle her mümkün bağı koparıp atmadığını düşünmeye bir sebeb sağlar: imdi kişilik, daha sonra *Kökten Kötü Üzerine Deneme*'sinden [*Über das radicale Böse* (:*Essai sur le mal radical / Essay on Radical Evil*)] söz ederken hatırlatılacağı gibi, bu eğilimlerin en tepesine yerleştirilir. *Pratik Aklın Kritiği*'nin güdülere ayrılan bölümünde ise şunları okuruz: insanı kendisinin üstüne yükselten şey "*kişilik*ten başka birşey değildir, yani duyulur dünyaya ait olarak kişinin aynı zamanda düşünülür dünyaya ait olması bakımından kendi öz kişiliğine bağımlı olacağı şekilde, özel yasalara, yani kendi öz aklı tarafından verilen sâf pratik yasalara bağımlı bir varlığın bir kudreti olarak da anlaşılan, bütün doğa mekanizması karşısındaki özgürlükten ve bağımsızlıktan başka birşey değildir" (*C.R.Pr.*, trad. Picavet, 91; éd. Alquié [V, 87], 713-714; [*C.Pr.R.*, 89.; (karş. *Pr.Ak.E.*, s. 95-96 —*çn.*)])

[26] *Kökten Kötü Üzerine Deneme*'de [*Über das radicale Böse* (:*Essai sur le mal radical* / "Radical Evil in Human Nature")] olduğu gibi, Kant'ın burada

mel ve zorlayıcı / kısıtlayıcı normun kalburundan geçmiş kendini-takdirdir, kısaca yasanın sultası altındaki kendini-takdirdir. Bu söylendikte, *güdü* olmak bakımından saygının koyduğu en çetin problem *autonomi* ilkesinin tam yüreğine bir *edilginlik* (*passivité / passivity*) etmeninin sokuluşudur. Saygıda kendi-kendine-koyma (*auto-position / self-positing*) ile kendi-kendine-duygulanma (*auto-affection / self-affection*) arasındaki bu kenetleniş, bundan sonraki çalışmada, teleolojik perspektivle bağıntılı olarak —deontolojik moralite kavrayışının çiçeği olan— *autonomi* ilkesinin bağımsızlığını sorguya çekme, başka deyişle *autonomi*nin *autonomi*sinden kuşku duyma yetkisine sahib olmamızı sağlayacaktır.

"*Analitik*"te *autonomi*ye tanınan seçkin konumla bağıntılı olarak üçüncü zımnî açmaz "yer"ini, *Yalın Aklın Sınırları içerisinde Din* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [: *La Religion dans les limites de la simple raison / Religion within the Limits of Reason Alone*]) adlı eserin başlangıç kısmını oluşturan *Kökten Kötü Üzerine Deneme*'de [*Über das radicale Böse* (:*Essai sur le mal radical* / "essay on radical evil")] aramak gerekir. Bu denemede arzuyu, eğilimi aklamaya yönelen herşey, aynı hamlede, yukarda gidişatını takib ettiğimiz elemelerin tümünün kaynağını (özgür) keyfî iradenin kendisine geri taşır: empirik olmak bakımından eğilimin tümelleştirme kuralı sınavını geçme yönünden sergilediği uygunsuzluk, patholojik arzunun kategorik buyruğa karşıtlığı, *heteronomi*ye meyyalliğin *autonomi* ilkesine direnişi [tüm bunların kaynağı (özgür) keyfî iradede bulunur —*çn.*]. Arzu masum ise[27], o hâlde kötü, kökeni —kuşkusuz boş yere— soru konusu yapılmadan ve *akıl erdirilemez* ilân edilmeden önce *maksimlerin oluşturuluşu* düzeyine konumlanmak zorundadır. Kötü sözcüğün has anlamında saptırmadır, sapkınlıktır (*perversion*), yani yasaya saygıyı eğilimin üstüne yerleş-

---

da eğilimleri en yüksek pratik koşul kılmaya yönelik bir meyyallik, bir temayül (*Hang*) olarak "kendini-sevme"den söz ettiği dikkati çekecektir.

[27] "Kötü"nün ilkesi duyarlıkta ve ondan türeyen eğilimlerde konumlanamaz, "zira bunların kötüyle doğrudan bağıntısı hiç yoktur" (*La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. fr. de Gibelin, Paris, Vrin, 1968, 559; karş. E. Kant, *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, t. III, 1986 [VI, 34], 48; [*Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Grene and Hoyt H. Hudson, New York: Harper & Row, 1960, 30]).

tirmeyi dayatan düzenin veya emrin tersine çevrilişidir (*renversement / reversal*). Burada sorun, (özgür) keyfî iradenin bir kötüye kullanımı sorunudur, yoksa arzunun kötücüllüğü değil (dahası, insanı basitçe —böyle dile getirilmeye kalkışılabilirse— alelâde kötü (*méchant / bad*) değil de şeytanî hâle getirecek pratik aklın kendisinin çürüyüp fesadlaşması sorunu da değil).[28]

Bir kez daha herşey maksimler düzleminde olup biter. Fakat bu kez sorun, tüm kötü maksimlerin öznel temeli olacak bir kötü maksime yer açma sorunudur. Bu en ilksel maksimde kötüye temayül (*Hang* [:*propension / propensity*]) vardır. Elbette ki, Kant bu kötüye temayülü sonlu bir iradenin ahvali için aslî saydığı iyiye yatkınlıktan (*Anlage*) ayırmaya ve bunun sonucu olarak da insanın tarihi ölçeğinde bu temayülün olumsallığını olumlamaya büyük bir özen gösterir. Bununla birlikte, kötüye temayülün özgürlüğün kullanımını, yani ödev gereği eyleme yeterliğinin, kısaca fiilen *autonom* olma *yeterliğinin* kullanımını etkilediği, etkilenim altına aldığı (*affecte / affects*) öylece olduğu gibi kalır. Bizim için sahici problem işte budur. Zira özgürlüğün bu etkilenimi (*affection*), *autonomi* olarak kalan moralite ilkesine darbe vurmasa bile, onun uygulanmasını, fiile çıkarılıp gerçekleştirilmesini şüpheli hâle getirir. Bu alışılmadık durum, ayrıca, dine —Kant'a göre, özgürlüğün *ihya*sından (*régénération / regeneration*), yani iyi ilkesinin özgürlük üzerindeki hâkimiyetinin yeniden tesis edilişinden başka hiçbir temaya sahib olmayan dine— moraliteninkinden ayrı bir uzam açar. Bunun yanısıra, bu —yitirilmiş ve yeniden kavuşulması gereken— özgürlük yeterliği anlayışıyla birlikte, dar ve katı bir deontolojik moralite uyarlamasının aşağı bir seviye-

---

[28] "İyi insan ile kötü insan arasındaki fark, onların maksimlerde benimsedikleri güdülerin farklılığında değil (maksimlerin maddî içeriğinde değil), fakat maksimlerin tâbiiyyetinde (formunda) aranıp bulunmak zorundadır" (*La Religion...*, trad. Gibelin, 57; karş. éd. Alquié [VI, 36], 50; [*Religion*, 31]). Kant'ın insanın alelâde kötülüğüyle ilgili şikâyetler nakaratına takılıp kalmadan, doğrudan doğruya en incelikli kötü figürüne, yani kendini-sevmenin, moraliteye karşıt olarak tam tamına *yasalılığı* (*légalité / legality*) tanımlayan moral yasaya tümüyle zahirî bir uygunluğun güdüsü hâline geldiği kötü figürüne yürüdüğü belirtilmeye değer. Kötü, niyetlerinin sahici doğası hakkında gaflet içerisinde bulunan bir insan yüreğinin kötülüğüne hamledilirse, sadece kendi sıfatıyla duyulur doğayla özdeşleştirildiği durumda olduğundan daha saptırıcı görünür.

ye indirmiş olduğu (Pr.Ak.E., "*Analitik*", İkinci Bölüm) iyi ve kötü anlayışı ön plana çıkar. Başka deyişle, iyi ve kötü sorunu, "özgürlüğün kullanımının öznel temeli" sorunuyla beraber gerisingeri çıkagelir.[29]

Bu problem, *autonomi*nin fiile çıkıp gerçekleşmesiyle eşyayılımlı (*coextensive*) görünen etkilenim / duygulanım (*affection*) türü yüzünden *autonomi*nin statüsüyle doğrudan ilgilidir. Burada iki idenin akılda tutulması gerekir. İlki, Nabert'in epey vurgulu bir şekilde altını çizdiği, maksimlerin oluşumuyla bağlanıp birleştirilmiş kötünün, *Negativ Büyüklük Kavramını Felsefeye Dahil Etme Denemesi*'ndeki [*Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen* (*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* / the attempt to introduce into philosophy the

---

[29] Kötü sorununu "yatkınlıklar" (*Gesinnungen* [:*dispositions* / *predispositions*]) düzeyine taşırken, Kant *Yargıgücünün Kritiği*'nin teleolojisiyle yeniden temâsa geçer. *Kökten Kötü Üzerine Deneme*'nin başında insan doğasına uygulanan bu teleolojinin basamaklarını ayrı ayrı dolaşır: *hayvanlığa*, *insanlığa*, *kişiliğe* yatkınlık (*op. cit.*, 45; karş. éd. Alquié [VI, 26], 37, [*Religion*, 21]). Yatkınlık kavramı teleolojiye ait olduğu ölçüde, iyi ve kötü vokabulerinin, şimdiki bağlamda, *Kritik*'in "*Analitik*" başlıklı İkinci Bölümünde bir kenara bırakılan anlamdan bütünüyle farklı bir anlamda geri döndüğü doğrudur. Kötüye temayül, gerçekte üçüncü yatkınlık düzeyinde, yani burada "*özgür keyfî iradenin kendinde yeterli güdüsü olmak bakımından* moral yasaya saygı duyma kabiliyeti" (*op. cit.*, 47; karş. éd. Alquié [VI, 27], 39, [*Religion*, 22-23]) olarak tanımlanan yatkınlık düzeyinde gözden geçirilip incelenir. İmdi burada şu hatırlatılır: "insandaki bu yatkınlıkların tümü yalnızca (negativ olarak) *iyiler* olmakla (moral yasaya karşı gelmemekle) kalmazlar, aynı zamanda (moral yasanın tam gerçekleşime vardırılması bakımından) *iyi*ye yatkınlıklardır da. Bunlar, insan doğasının imkânının bir parçasını oluşturmak bakımından *kökenseldirler*" (*ibid.*; karş. éd. Alquié [VI, 28], 40, [*Religion*, 23]). Kötüye temayül bu yatkınlık —sonuna kadar amaçlılık!— toprağına yerleştirilecektir: "Temayül (meyyallik) (*propensio*) derken, genelde insanlık için olabilirliği bakımından (...) bir eğilimin imkânının öznel temelini anlıyorum" (*op. cit.*, 48; karş. éd. Alquié [VI, 28], 40, [*Religion*, 23-24]). Böylece, kötüye temayül, ikinci dereceden bir yatkınlık türü, yani moral yasanın maksimlerinden sapıp ayrılan maksimler oluşturmada derine kök salmış bir yatkınlık türü olarak yatkınlıklara dair en genel theori içerisine oturtulur. İşte bu yüzden ondan ancak *öznel temel* çerçevesinde söz edilebilir.

concept of negative magnitude [*sic!*])] anlamda bir *real karşıtlık* (*opposition réelle / real opposition*) çerçevesinde düşünülmesi gerektiği idesidir.[30] İmdi bizzat moral yasanın kendisinin güdü olduğu düzlemde, kötüye meyyallik, Nabert'in ifadesine göre "real zıddiyet" ("*répugnance réelle / real repugnance*) olarak, yani "özgür keyfî irade üzerinde etkide bulunan karşıt güdü" (*La Religion...*, trad. Gibelin, 42; [*Religion*, 20]) olarak dikilir. Bu yüzden, kötüye meyyalliğin, özgür keyfî iradeyi, tam da saygının kendisinin sözü edilen özgül duygulanım (*affection*), yani özgürlüğün yasadan etkilenimi (*affection*) olduğu düzlemde etkilediği (*affecte / affects*) kabul edilmek zorundadır. İşte tam da bu sıfatla kötü köktendir (*radical*) (ama kökensel [*originaire / original*] değil): "Bu kötü, tüm maksimlerin temelini çürüttüğü için köktendir, üstelik doğal bir meyyallik olmak bakımından insanî güçlerle kökü kazınamaz" (*La Religion...*, trad. Gibelin, 58; karş. éd. Alquié [VI, 37], 51; [*Religion*, 32]).[31]

İkinci önemli ide: kötüyü köktenleştirmede, kötü bir tüm maksimlerin maksimi gibi zorlu bir ideyi sahneye getirmede, Kant, sade-

---

[30] Jean Nabert, "Note sur l'idée du mal chez Kant", *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955, 159-165. Nabert, burada Kant'ın *Yalın Aklın Sınırları içerisinde Din*'deki bir dipnotunu yorumlar (*La Religion...*, trad. Gibelin, 41, n. 1; karş. éd. Alquié [VI, 22-24], 33-34; [*Religion*, 18-19]).

[31] *Kökten Kötü Üzerine Deneme*'de (*Essai sur le mal radical*) bu meyyalliğin "tarihsel" ya da "akılsal" kökeniyle ilgili olan şeyi burada dikkate almıyorum. Bu sorun, Kant'ı Augustinus ile Pelagius arasındaki çatışma tarafından sınırları çizilen kadîm bir tartışmanın sularına geri atar. Aslında, Kant'ın bir yandan kasden Pelagiusçu bir tavır takınırken, öbür yandan —kötüye meyyalliği bir yarı-doğa kılmakla, hem de kötüye meyyalliğin *doğuştan* olduğunu ilân edebilme noktasına varana dek böyle yapmakla— Augustinusçu gelenekten birşeyleri muhafaza etme kaygısı güttüğünü görürüz. Kötü, belli bir tarzda, herbir kötü edimle birlikte yeniden ve yeniden başlar, buna karşın başka bir tarzda zaten daima vardır. Köken sorunu üzerine koyulan bu vurgu, *Deneme*'nin genelde düşmanca alımlanmasından, hoş karşılanmamasından sorumludur ve Karl Jaspers'ın ve Jean Nabert'in görkemli bir şekilde yapmayı becerdikleri gibi sahici ihtişamının tanınmasını engellemiştir. Nabert için bkz. "Note...", *op. cit.* ve Karl Jaspers için bkz. "Le mal radical chez Kant", in K. Jaspers, *Bilan et Perspectives*, trad. fr. de H. Naef et J. Hersch, Desclée de Brouwer, 1956, 189-215; orijinal metin, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätz* (Munich: Piper, 1951) içinde "Das radikal Böse bei Kant" başlığıyla yayımlanmıştır.

ce (özgür) keyfî iradeyi maksimlerin oluşumunun kaynağında real bir karşıtlık yatağı kılmış olmakla, aynı zamanda (özgür) keyfî irade idesinin kendisini de köktenleştirdi. Bu bakımdan kötü, (özgür) keyfî iradenin nihaî doğasını açığa vurur. İnsanî (özgür) keyfî irade, kendisini yasa lehine ya da aleyhine belirleme yeterliğine hasar veren kökensel bir yara taşır görünür; kötünün kökeni muamması, özgürlüğün fiilî uygulanımını etkileyen (*affecte / affects*) muammada yansıtılır. Bu meyyallik herbir seçim yapma olayında daima zaten vardır, ama yine de (özgür) keyfî iradenin bir maksimidir: işte bunun, akıl erdirilemezlik bakımından kötünün kökeninden hiç de daha aşağı kalır yanı yoktur.

Bu iki idenin birleşmesinden, bundan böyle deontolojik moralite kavrayışının uğraklarının tüm güzergâhlarını yönetecek olan varsayım ortaya çıkar: kötüden ve (özgür) keyfî iradenin akıl erdirilemez teşekkülünden hareketle, sonuçta, ethika için moralitenin özelliklerini üstlenme *zorunluluğu* doğmaz mı? Kötü *var olduğu* için, "iyi hayat" ereği, şu terimler çerçevesinde yeniden yazılabilecek moral yükümlülük sınamasını üstlenmek zorundadır: "Ancak, aynı zamanda, *olmaması gereken*, yani kötü, *olmasın* isteyebileceğin maksime göre eyle."

2. ÜZERİNE-TİTREME VE NORM

Nasıl ki üzerine-titreme kendini-takdire dışardan eklenen bir eklenti değilse, aynı şekilde kişilere gösterilmesi gereken saygı da "kendi"nin *autonomi*sine bağıntılanan heterojen bir moral ilke oluşturmayıp, yükümlülük, yani kural düzleminde bu *autonomi*nin örtük dialojik yapısını açığa serer.

Bu tezin haklıçıkarımı iki evrede yapılacak: önce, kişilere gösterilmesi gereken saygı normunu ethik ereğin "*dialogal*" (*dialogale** / *dialogic* [*sic!*]) yapısına, yani tam da üzerine-titremeye sımsıkı bağlayan bağ gösterilecek. Bunun ardından, ethik düzlemde üzerine-titremenin iyi hayat ereğiyle bağıntısı ne ise, moral düzlemde kişilere gösterilmesi gereken saygının *autonomi*yle bağıntısının da aynen o olduğu doğrulanacak. Bu dolaylı usûl, Kant'ta, kategorik buyruğun genel formulasyonundan buyruğun ikinci formulasyonunun ikinci

* Terim hakkında bkz. "Yedinci Çalışma", s. 247 , çevirenin notu —*çn.*

biçiminde kendinde amaç olarak kişi nosyonuna apansız geçişi daha anlaşılır hâle getirecektir.

Bize göre nasıl ki iyi iradenin kayıtsız şartsız iyi olarak takdir edilişi iyi hayat ereği ile bu ereğin yükümlülük ilkesindeki moral karşılığı arasındaki geçişi temin eder göründüyse, aynı şekilde *Altın Kural* da (*Règle d'Or* / *Golden Rule*) bizim gözümüzde üzerine-titreme ile Kantçı ikinci buyruk arasındaki upuygun geçiş formulünü kurar görünür. İyi iradeye gösterdiğimiz takdir için söz konusu olduğu gibi, Altın Kural da, Aristoteles'in ethikasının sahib çıkıp seslendirdiği *endoksa*'nın*, yani filozofun icad etmeyip aydınlatmak ve haklıçıkarmak durumunda olduğu makbul nosyonların bir parçasını oluşturur görünür. İmdi, Altın kural ne der? St. Paulus'un Yahudî hocası Hillel'de şunu okuruz (Babil Talmudu, Shabbat, s. 31a): "Komşuna, sana yapılmasından hazzetmeyeceğin şeyi yapma. İşte bütün yasa bu; geri kalanıysa rivayet." Aynı formulü İncil'de şöyle okuruz: "İnsanlar size ne yapsın istiyorsanız, siz de onlara aynını yapın" (Luka 6:31).[32] Sırasıyla negativ formulün (... yapma) ve positiv formulün (... yap) herbirinin kendine has değeri birbirini dengeler; yasaklama veya men etme hükmü, yasaklanmayan şeyler yelpazesini açık bırakır ve böylelikle izin verilenin düzeninde moral bulgulamaya ve yeniliğe yer açar; buna karşılık, positiv emir, komşunun lehine birşey yapmaya sevkeden hayırhahlık güdüsünü daha açık bir şekilde gösterir. Bu bakımdan, positiv formul, *Levililer* 19:18'de okuduğumuz ve Matta 22:39'de tekrarlanan emri çağrıştırır: "Komşunu kendin gibi sev"; bu son formul, üzerine-titreme ile norm arasındaki kan bağını belki öncekilerden daha iyi belirtir. Buna karşılık, Hillel'in formulü ve onun İnciller'deki eşdeğerleri tüm bu ifadelerin ortak olarak paylaştığı yapıyı, yani bir *karşılıklılık normu*nun sözlendirilişini daha iyi ifade eder.

Gelgelelim, bu kuralın formulasyonunda en dikkate değer şey, ihtiyac duyulan karşılıklılığın, eylemin tarafları arasında yürürlükte olan bir ilk bakışımsızlık —birini fail konumuna, öbürünü münfail ko-

---

* *endoksa*: herkes tarafından paylaşılan ve fikir birliği içerisinde kabul edilen yaygın ortak kanâatler —*çn.*

[32] Matta'da da aynı şekilde: "öyleyse, başkaları size her ne yapsın arzuluyorsanız, siz kendiniz de onlara onu yapın: işte Yasa'nın ve Peygamberlerin söylediği bu" (Matta, 7:12).

numuna yerleştiren bakışımsızlık— önvarsayımı zemininde belirginlik kazandığıdır. Bu bakışım yokluğu, gramatik yansımasını, "yapma"nın etkin formu ile "yapılma"nın, bu itibarla da maruz-kalmanın, katlanmanın edilgin formu arasındaki karşıtlıkta bulur. İmdi, "üzerine-titreme"den norma geçiş, etki altına almadan başlayıp sonunda öldürmeye kadar varan tüm kötücül etkileşim türevlerinin bu bakışımsızlık zemininde aşılanması ölçüsünde, bu temel bakışımsızlıkla yekpâre bir şekilde sımsıkı yapışık durur. Bu türeyişin en uç noktasında, karşılıklılık normu, öldürmeyi yasaklayan veya men eden hükümde, "Sakın öldürmeyesin" emrinde odaklanmak için üzerine-titreme kıpırtısından kopar görünür; hattâ bu yasaklama veya men etme hükmü ile Altın Kural arasındaki bağ burada büsbütün kopup yok olmuş gibidir. İşte bu yüzden, "üzerine-titreme"den öldürmenin yasaklanmasına doğru seyreden yolculuk güzergâhının karşılıklılık barındırmayan etkileşim figürleri boyunca şiddetin yasaklanmasını tekrarlayıp çoğaltması ölçüsünde, eylemde Altın Kural'ın önvarsaydığı bakışımsızlığın ara formlarını yeniden inşa etmek faydasız kaçmaz.

Bir irade *üzerinde* bir başka irade tarafından uygulanan *güç*te, şiddete yöneliş demeyelim de, şiddet vesilesi, şiddet fırsatı bulunur. Birinin tam da eylemekle başkası üzerinde güç uygulamadığı etkileşim konumları tahayyül etmek zordur. "Üzerinde-güç" (*pouvoir-sur / power-over*) ifadesi üstünde duralım. "Güç" teriminin aşırı belirsiz-anlamlılığı gözönünde tutulursa, "üzerinde-güç" ifadesini, "güç" teriminin bundan önceki çalışmalarda başvurduğumuz diğer iki kullanımından ayırdetmek önemlidir. Taşıdığı tüm güçlüklerle ve açmazlarla birlikte, bir failin kendisini kendi eyleminin kaynağı olarak kurma yeterliğine *yapma-gücü* (*pouvoir-faire / power-to-do*) veya eyleme gücü (*puissance d'agir / power to act*) demiştik. Yine bir tarihsel topluluğun mensublarının birlikte-yaşama dileklerini bölünmez bir tarzda hayata geçirme yeterliğini de *ortaklaşa-güç* (*pouvoir-en-commun / power-in-common*) diye adlandırmış ve ortaklaşa-gücü, yönetenlerin olduğu kadar yönetilenlerin de şiddetini içeren politik şiddetin barındığı tahakküm ilişkisinden özenle ayırdetmiştik. Birinin yaptığı şey ile başkasına yapılan şey —başka deyişle, bu başkasının maruz kaldığı şey— arasındaki ilk bakışımsızlık zeminine tutturulan *üzerinde-güç*, şiddetin "kötü"sü için en olgun vesile, en uygun fırsat sayılabilir. Üzerinde-gücün en hafif biçimi olan etki altına almadan

en aşırı kötüye kullanım biçimi olan zulme veya işkenceye uzanan iniş eğimini adım adım sabitlemek kolaydır. Başkalarına karşı gücün kötüye kullanımı olmak bakımından tam da fiziksel şiddet alanı içerisinde, yalın tehdid kullanımından tutun da her türlü icbar, zorlama, baskılandırma, kısıtlama, zor kullanma derecesine ve oradan da öldürmeye varıncaya dek sayısız kötü figürü vardır. Bu türlü çeşitli biçimler altında, şiddet, başkalarının yapma-gücünün azar azar tüketilişine ya da tümüyle yok edilişine eşdeğerdir. Ama daha da beteri var: işkencede, işkencecinin veya cellâdın ulaşmaya çalıştığı ve kimi zaman da —heyhat!— paramparça etmeyi başardığı şey kurbanın kendini-takdiridir, yani normun dolayımından geçişin kendine-saygı mertebesine taşıdığı takdirdir. Tevazunun veya alçakgönüllülüğün (*humilité / humility*) korkunç bir karikatürü olan alçalmışlık veya küçük düşmüşlük (*humiliation*) dediğimiz şey, yapma-gücünün yok edilişinin ötesinde kendine-saygının yok edilişinden başka birşey değildir. Bu noktada kötünün dibine varılır gibidir. Fakat şiddet, söylem-edimi olmak bakımından, bu itibarla da eylem olmak bakımından dilde de gizlenebilir; burada, vaadetme veya söz verme konusunda daha sonra yapacağımız analizi öngörme fırsatı doğar: Kant'ın, hem tümelleştirme kuralına hem de kendinde-amaç-kişi ile araç-şey arasında ayrım gözetmeye dikkenen maksimlerin başat örnekleri arasında yalan vaadde bulunmayı veya yalan yere söz vermeyi sayması bir tesadüf değildir. Sadakatin zıd figürü olan dostluğa ihanet, işkencenin dehşetine eşdeğer olmasa da, insan yüreğinin kötülüğü hakkında çok şey anlatır. Éric Weil, büyük eseri *Logique de la philosophie*'nin [*Felsefenin Mantığı*] başlangıcında, dile kapsamlı bir şekilde göz atarak, şiddeti ve söylemi bütün bütüne karşıtlaştırır. Benzer bir karşıtlık, en iyi argumanın reddi diye adlandırılabilecek bir kılığa bürülü bir hâlde J. Habermas'taki ya da K. O. Apel'deki bildirişim ethikasında kolaylıkla bulunabilir. Farklı bir anlamda, sahibolma kategorisi, başkalarına yapılan haksızlığın (*tort / wrong*) sayısız kılığa büründüğü uçsuz bucaksız bir alanı imler. *Ahlâk Metafiziği*'nde (*Metaphysik der Sitten / Métaphysique des mœurs / Metaphysics of Morals*), Kant, *benim(-olan) / benimki / bana ait* (*mien / mine*) ile *senin(-olan) / seninki / sana ait* (*tien / yours*) arasındaki ayrım temelinde bir haksızlık şekillendirmesi taslağı çizer; bu vurgu, mülkiyet hakkının adlî aygıtta aşırılık derecesinde bir yer işgal ettiği ve herşeyden önce bu hakkın ihlâlinin cezalar cetvelinde ifade bulan öl-

çüsüz bir tepki uyandırdığı bir çağa özgü olabilir. Gelgelelim, bilinen hiçbir politik ya da toplumsal rejim yok ki, benim(-olan) / benimki / bana ait ile senin(-olan) / seninki / sana ait arasındaki ayrım, yalnızca *habeas corpus** düzleminde kalsa bile, büsbütün ortadan kalksın. Bu anlamda, sahibolma kategorisi bir haksızlık tipolojisinde vazgeçilmez bir unsur olarak kalır. Hem ironinin hem de becerikliliğin edebsizce biçimi olan kurnazlık veya hile, sözel düzlemde ihanet ile sahibolma düzleminde haksızlık arasında kurulabilecek dikkate değer bir bileşim olurdu. Burada, başkalarının güveni iki kere kötüye kullanılır. Kadınların tâcîz edilmesinden tutun da itilip kakılan, dövülüp sövülen, dayağa maruz bırakılan kadınların ve istismar edilen çocukların çektiği çileye ve en nihayet tecavüze, zorla ırza geçmeye varıncaya kadar cinsel şiddet biçimlerinin inatçı direngenliği konusunda daha başka söyleyecek ne var? Bu beden-bedene samimiyette ve mahremiyette işkencenin sinsi biçimleri gizliden gizliye içeriye süzülüverir.

Üzerine-titreme tarafından tesis edilen öznelerarası boyut içerisinde kötü figürlerinin bu uğursuz —ve tüketesiye tek tek sayılıp dökülmeyen— dizilişinin karşılığı, etkileşim bölmeleri çeşitliliğine göre Altın Kural'dan türeyen öğütlemelerin ve yasaklamaların sayılıp dökülüşünde bulunur: yalan söylemeyesin, hırsızlık yapmayasın, öldürmeyesin, zulmetmeyesin, işkence etmeyesin. Herbir durumda moralite şiddete karşılık verir. Ve emrin yasaklama / men etme formuna bürünmekten başka bir çıkar yol bulamaması tam da kötü yüzündendir: tüm kötü figürlerine moralitenin "*hayır*"ı yanıt verir. Yasaklamanın / men etmenin negativ formunun silinip kazınamaz olmasının nihaî sebebi kuşkusuz burada yatar. Moral felsefe, cehenneme bu iniş boyunca "ethik"in "moral"e önceliğinin gözden kaybolmadığını pek gönülden ikrar edecektir. Aslında, ethik erek düzleminde, kendinitakdirlerin karşılıklı alışverişi olmak bakımından üzerine-titreme bütün bütüne olumlayıcıdır. Pekâlâ kökensel denebilecek bu olumlama yasaklamanın / men etmenin gizli ruhudur. Nihaî olarak infialimizi (*indignation*) ateşleyen, yani başkalarına gadredilen *aşağılamayı* (*indignité* / *indignity*) reddetmemizi tetikleyen odur.

---

* bu bağlamda *habeas corpus* şunu demeye gelir: "sadece kendi bedenine sahibolma", "bedeninden başka hiçbir mülkiyete sahibolmama", "varı yoğu bedeninden ibaret olma" vb. —*çn.*

Argumanımızın ikinci evresini ele alalım, yani üzerine-titremenin *ethik düzlemde "iyi hayat" ereğiyle bağıntısı ne ise*, Kantçı buyruğun ikinci formulünde[33] koyulan kişilere gösterilmesi gereken saygının moral düzlemde *autonomi*yle bağıntısının da aynen o olduğuna geçelim. İmdi ilk bağın şöyle bir özelliği vardı: ethik ereğin birinci ve ikinci uğrağı arasındaki sürekliliğin bedeli sahici bir sıçramaydı, Lévinas'ın "ben"in "ayrılık"ı (*séparation / separation*) diye adlandırdığı şeyi kırıp parçalamak üzere başkalığın çıkagelişiydi; ancak bu bedel karşılığında, üzerine-titreme "iyi hayat" ereğinin açılım-kazanışı olarak *olan olduktan sonra* (*après coup / after the fact*) görünüşe çıkabilirdi. İmdi, Kant'ta durum tamamen başka türlü görünür: Kategorik buyruğun ikinci formulü, apaçık bir şekilde, "Senin iradenin maksiminin aynı zamanda daima tümel bir yasakoymanın ilkesi değeri taşıyabileceği şekilde eyle"* diyen buyruğun genel formulünün bir uzantısı olarak ele alınır.[34] Üzerine-titremenin içten dialektiğinin ışığında, Kantçı ikinci buyruğun iki anahtar terim arasındaki bir gerilim yatağı olduğu açığa çıkar: bu gerilimin bir ucunda insanlık terimi öbür ucunda kendinde amaç olarak kişi terimi vardır. Tekil terim olmak bakımından insanlık idesi, kişileri dikkate almaksızın, *autonomi* ilkesini yöneten soyut tümellik kapsamında formule dâhil edilir; buna karşılık, kendilerinde amaçlar olarak kişiler idesi, kişiler çoğulluğunun hesaba katılmasını, ama bu idenin başkalık idesine kadar götürülebilmesine izin verilmemesini taleb eder. İmdi, Kant'ın açık argumantasyonundaki herşey insanlık idesince temin edilen *autonomi* ilkesiyle sürekliliğe ayrıcalıklı bir öncelik vermeyi hedefler, ama kendinde amaç idesinin ve kendilerinde amaçlar olarak kişiler idesi-

---

[33] Kantçı formulü şöyle okuyoruz: "Herhangi bir başkasının şahsında olduğu kadar senin kendi şahsında da insanlığa asla sadece bir araç olarak değil, aynı zamanda daima bir amaç olarak muamele edeceğin şekilde eyle" (trad. Delbos [IV, 429], 295; [*Groundwork*, 4.429, 96]; [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 46—*çn.*].

* karş. *Pr.Ak.E.*, s. 35 —*çn.*

[34] *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde açıklamanın şu kategoriler çizgisini takibettiğini gösteren metinleri yukarda andık: "iradenin formundan (iradenin tümelliğinden) maddenin [içeriğin —*çn.*] (nesnelerin, yani amaçların) çokluğuna ve oradan da sistemin bütünlüğüne veya tamlığına doğru" (*Fondements...* [IV, 436], 304; [*Groundwork*, 4.436, 104]; [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 54 —*çn.*]).

nin ânîden içeriye girişini belirten ikrar edilmemiş bir süreksizlik pahasına.

Kant'ın bildiriminde gizlenen bu gerilimi günışığına çıkartmak için, üzerine-titreme ile Kantçı ikinci buyruk arasında bir geçit kuran en basit formulü temsil ettiği ölçüde Altın Kural'dan destek almak uygun görünür. Altın Kural'ı bu ara konuma yerleştirmekle, Kantçı buyruğu Altın Kural'ın formalleştirilmesi olarak ele alma imkânına kavuşuruz.

Aslında, formalismin kendisini dayatmaya çalışacağı yeni zemini ta en baştan beridir dayatan bizzat Altın Kural'ın kendisidir. Kant'ın *madde / içerik* veya *çokluk* dediği şey, tam tamına, bir iradenin bir başka iradeye bir üzerinde-güç uyguladığı ve fail ile münfail arasındaki ilk bakışımsızlığa karşılıklılık kuralının yanıt verdiği etkileşim alanıdır. Faili ve münfaili eşitleyen bu karşılıklılık kuralına uygulanan formalleştirme süreci, *autonomi* ilkesinin zaferini temin etmiş olan tümelleştirme kuralı sınavını bu yeni çoğulluk alanı içinde tekrarlama eğilimine girer. Fail ve münfail kutubluluğuna yukardan dayatılan *insanlık* nosyonu işte burada işin içine girer. Bu bakımdan, insanlık nosyonu, *autonomi*'nin deduksiyonuna önderlik eden tümellik gerektiriminin çoğul ifadesi sayılabilir, buradan hareketle de tam da *autonomi* ilkesinin kendisinin çoğul açılımı olarak görülebilir. Kişiler çeşitliliği arasında dolayımlayıcı terim olarak getirilen insanlık nosyonunun etkisi, tam da bu çeşitliliğin kökünde bulunan ve karşısına Altın Kural'ın dikildiği, bir iradenin bir başka irade üzerindeki gücünün bakışımsız bağıntısını dramatize eden başkalığı ta ki tamamen silinip kaybolma noktasına varıncaya kadar silikleştirmektir.

Dolayımlayıcı insanlık idesinde ifade bulan bu formalleştirme niyeti, Kant'ın Altın Kural'la arasına yerleştirdiği mesafe ölçüye vurulduğunda (üstelik ondan pek nadir ve her defasında da dudak kıvırarak söz ettiği gözönünde bulundurulduğunda) açıkça görünür. Bu güvensizlik Kural'ın formal mükemmellikten uzak karakteriyle açıklanır. Hiç kuşkusuz, başkalarının onlara yapılmasından hazzettikleri ya da hazzetmedikleri şeyi dile getirmemesi bakımından Kural kısmen formal sayılabilir. Buna karşılık, hazzetmeye ya da hazzetmemeye gönderimde bulunduğu ölçüde formal mükemmellikten uzaktır; dolayısıyla, eğilimlerin düzenine ait birşeyler getirir. Tümelleştirme sınavı burada tam işlerlik hâlindedir: ölçütünü karşılamayan her adayı eler. Evvelce *autonomi* ilkesi lehine yürütülen arındırma sürecinin

tüm basamaklarıyla burada yeniden karşılaşılır. Sevgi ve nefret, empirik olmak bakımından tümellik gerektirimine tamuygun düşmeyen maksimlerin öznel ilkeleridir; öbür yandan, sevme ve iğrenme zımnî olarak kurala düşman arzulardır ve bu itibarla öznel ilke ile nesnel ilke arasındaki çatışmaya müdahil olurlar. Bunun yanısıra, bu duygulanımların fiilî çürüyüp bozulmuşluğu hesaba katılırsa, karşılıklılık kuralının, bu duygulanımların kargaşası içinde belli bir karara varılmasını ve meşru talebin meşru olmayan talebden ayırdedilmesini sağlayabilecek bir ayrım ölçütünden yoksun kaldığını ikrar etmek zorunludur. Bu kritikten şu sonuç çıkar ki, benim şahsımda ya da başkalarının şahsında saygıya lâyık olan şey adlandırılmaksızın "kendi" ile "kendiden başka" arasında hiçbir doğrudan bağ kurulamaz. İmdi, kaplamsal veya sayıma dayalı olarak tek tek insan varlıklarının toplamı anlamında değil de, kavramsal veya ilkesel olarak saygıya lâyık kılan şey anlamında alınan insanlık, kişiler *çoğulluğu* açısından, yani Kant'ın "nesne" veya "madde / içerik" diye adlandırdığı şey açısından görülen tümellikten başka birşey değildir.[35]

Bu bakımdan, Kantçı niyet kuşkuya açık değildir: "kendisi" ile "başkası" arasındaki dolaysız yüzyüze karşılaşmada insanlık idesinin perde oluşturduğu itirazında bulunan birine Kantçı ruh içerisinde şu yanıtı vermek zorunludur: ethik erekten ilk bileşeni düzeyindeki moral norma geçiş için tümelleştirme kuralının zorunlu bir koşul oldu-

---

[35] Birlikten çoğulluğa doğru bu bükülüş, yukarda kökten kötü konusundaki geliştirimler vesilesiyle hatırlatılan *Yargıgücünün Kritiği*'nde, akıl ve sorumluluk sahibi olmak bakımından kişiliğe yatkınlığı canlı olmak bakımından insanın hayvanlığa yatkınlığının üstüne yerleştiren teleolojiden bir destek bulur (*le Religion...*, trad. Gibelin, 45; karş. éd. Alquié [VI, 26], 37; [*Religion*, 21]). İnsan doğasında iyiye kökensel yatkınlık nosyonunda temellenen bu teleolojiyi bir arzu anthropolojisinde demirlemiş duran Aristotelesçi üslûbdaki teleolojiden bütünüyle koparıp ayırmak kolay değildir. Bu bakımdan, Kantçı kopuş, belki de Kant'ın gerçekleşmesini istediği ve gerçekleştiğine inandığı kadar kökten değildir. *Kritik*'e ilişkin kritiğimiz uygulanım noktalarından birini burada bulur. Özgürlüğün ve onu yöneten moral ilkelerin fiilen gerçekleşme koşulları düzeyinde "genel cinse ait iyiler" ve "toplumsal iyiler" gibi bir takım şeyleri tekrar sahneye çıkartmak moral formalismin açtığı krizin etkilerinden biri olacaktır. Düpedüz teleolojik kavramların bu eklenişi olmaksızın, "maddî / içerikli" insanlık idesinin "formal / biçimsel" tümellik idesine ne kattığı anlaşılmaz.

ğunu kabul ediyorsan, o hâlde bu ilkinin gerektirdiği tümelin eşdeğerini ikinci bileşen için de bulmak zorundasın; bu eşdeğer, insanlık idesinden başka birşey değildir: bu ide, üzerine-titremeyle aynı dialojik yapıyı sunar, fakat *autonomi* ilkesini kişileri dikkate almayan birlikten çoğulluğa götürme işleviyle sınırlanmış olmakla her türlü kökten başkalığı siler süpürür. Böyle olunca, tümele içsel olan bu çoğullaşma, geriye dönüp bakıldığında, formal buyruğun dönüşlü / düşünümsel olarak içerdiği "kendi"nin monolojik doğada olmayıp, sadece kişiler ayrımına kayıtsız olduğunu ve bu anlamda kişiler çoğulluğu alanına oturtulabileceğini doğrular. İmdi, problemi oluşturan tam da bu oturtuluştur. Genel formulasyonu içinde kategorik buyruğun önceliğini destekleyen arguman, eğer kendi kendisine yeterli olsaydı, buyruğun ikinci formulasyonuyla bağıntılı olarak çeşitlilikleri içinde kişilere gösterilmesi gereken saygıyı her türlü orijinaliteden soyup ayırmaya varırdı.

İşte burada, kendinde amaç olmak bakımından *kişi* nosyonu, tam da buyruğun formulasyonuna "senin şahsın" ile "herhangi bir başkasının şahsı" arasındaki ayrımı soktuğu ölçüde *insanlık* nosyonunu dengelemeye başlar. Çoğulluk ancak kişiyle birlikte gelir. Homojen görünen bir formulün içerisindeki bu ince gerilim, *autonomi*'yi olumlamak için özsel olan tümelleştirme sınavının karşıt maksimin, yani "insanlığa asla sadece bir araç olarak muamele etme" maksiminin elenmesiyle sürdürülmesi yüzünden gizlenmiş bir hâlde kalır. Fayda ilkesi "kayıtsız şartsız iyi" makamına uygunluk için yapılan sınavda daha *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ilk sayfalarında elenen ilk aday değil miydi? Ne var ki, argumanın paralelliği, tam da kendinde amaç olarak kişi idesinin getirdiği gizli süreksizliği maskeler. Ödevin "maddesi / içeriği", "nesnesi" nosyonları kendinde amacın "maddesi /içeriği", "nesnesi" nosyonlarıyla özdeşleştirildiği ândan itibaren yeni bir şey dile getirilir. Burada yeni dile getirilen şey, tam tamına, kritik kalburundan geçirilmeden önce Altın Kural'ın halk bilgeliği düzleminde bildirdiği şeydir. Zira Altın Kural'ın en derininde yatan niyet burada tertemiz ve dupduru fışkırıverir. Etki altına alma durumunda sımsıkı gemlenmiş olmakla birlikte şiddet biçimlerinin tümünde dizginlerinden boşanan ve sonunda zulme, işkenceye kadar varan o gücü başkalarının iradesi *üzerinde* kullanmak değilse, kendi şahsımda ve başkalarının şahsında insanlığı bir *araç* olarak almak gerçekte nedir ki? Ve bir iradenin bir başka irade

üzerinde uyguladığı gücün şiddete bu kayışına fırsat veren şey birinin yaptığı ile başkasına yapılan arasındaki ilk bakışımsızlık değil de nedir peki? Altın Kural ve kişilere gösterilmesi gereken saygı buyruğu sadece aynı uygulama alanını paylaşmakla kalmazlar, bunun yanısıra aynı ereği de paylaşırlar: karşılıklılık yokluğunun hüküm sürdüğü yerde karşılıklılığı kurmak. Ve Altın Kural zemininde, kişiler çokluğunun kökündeki sahici başkalığın —üzerine-titremede aslî olan— sezgisi yeniden yüzeye çıkar. Bu bedel karşılığında, birleştirici ve birlikli insanlık idesi *autonomi* ilkesinde işbaşında olan tümelliğin bir türevi olarak görünmekten kesilir ve kategorik buyruğun ikinci formulasyonu bütünüyle orijinal karakterine yeniden kavuşur.

Böyle yapmakla Kant'ın metnini fazla zorlayıp tahrif etmiş mi olduk? Kendinde amaç olarak kişi idesi adına savunduğumuz orijinalite, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde kişi ile kendinde amaç arasındaki bağlaşıklığa ilişkin bağımsız bir "tanıtlama" ("*démonstration*" / "*demonstration*") veren metinler tarafından onaylanır: "Fakat *varoluşu kendinde* mutlak bir değere sahib bir şey, *kendinde amaç* olarak belli yasaların ilkesi olabilecek bir şey varsayarsak, o zaman mümkün bir kategorik buyruğun, yani bir pratik yasanın ilkesi onda ve ancak onda bulunurdu. İmdi diyorum ki: insan ve genelde her akıl sahibi varlık, şu ya da bu iradenin keyfine göre kullanabileceği *sırf araç olarak değil*, kendinde amaç olarak *vardır*; o, gerek kendisine gerekse başka akıl sahibi varlıklara karşı tüm eylemlerinde daima *aynı zamanda amaç olarak* görülmelidir" (trad. Delbos [IV, 428], 293; [4.428, 95; (karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 45 —*çn.*)]. Böylece *autonomi* ilkesi ile kişilere saygı ilkesi arasında sıradışı bir koşutluk yaratılır; ama artık içerik düzeyinde değil de, "tanıtlama" düzeyinde. *Autonomi* ve kendinde amaç olarak kişi nosyonu dolaysızca tam da aynı tarzda *tanıtlanır* (*s'attestent* / *confirmed*). *Autonomi* bilincine "aklın olgusu", yani moral-olanın *varolduğu* olgusu dendiğini yukarda gözlemlemiştik. İmdi, burada da dile getirilen şudur: moral-olan vardır çünkü kişinin kendisi kendinde amaç olarak *vardır* (*existiert*).[36] Başka deyişle, kişi ile şey

[36] Kant bu noktaya ısrarla tekrar tekrar döner: "Bu ilkenin temeli şudur: *Akıl sahibi doğa kendinde amaç olarak vardır*. İnsan, kendine has varoluşunu [*sein eignes Dasein*] böyle tasarımlar", trad. Delbos [IV, 429], 294;

arasındaki ayrımı daima bilmekteydik: şeyler tedarik edilir, alınıp satılır, kullanılır; kişinin varolma tarzı ise tam da onun tedarik edilememesinden, faydaya âlet edilememesinden, alınıp satılamamasından ibarettir.[37] Varoluş burada hem pratik hem ontolojik bir karaktere bürünür: varlık tarzları arasındaki ayrımın eyleme, başkalarına *muamele etme* tarzında doğrulanması anlamında pratik; "akıl sahibi doğa kendinde amaç olarak vardır" önermesi varoluşsal (*existentielle / existentiell*)* bir önerme olması anlamında ontolojik. Bu, "olma"yı (*être / being*) dile getirmiyorsa, "şöyle-olma"yı (*être-ainsi / being-thus*) dile getirir. Ontiko-pratik doğada olduğu söylenebilecek bu önerme kendisini aracısız dayatır. Bu önermenin *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ikinci bölümünde bulunduğu, dolayısıyla *noumenal* dünya ile pratik özgürlük arasında üçüncü bölümde işlenen kenetlenişten önce geldiği itirazı yükselecektir; işte bu yüzden Kant dipnotta bu noktayı gözetir: "Bu önermeyi burada bir koyut (*postulat / postulate*) olarak koyuyorum. Onun sebebleri son bölümde bulunacaktır" (*ibid.*, [IV, 429], 294; [4.429, 96; (karş. *a.g.e.*, s. 46 —*çn.*)]). Fakat akıl sahibi varlıkların düşünülür bir dünyaya aidiyeti, hiçbir *bilgi*nin nesnesi olmadığından, kişinin statüsü ile kendinde amaç olarak varoluş arasında burada koyutlanan kenetlenişe hiçbir ek öge eklemez: "Kendisini düşünülür bir dünya içre *düşünmekle*, pratik akıl hiç de sınırlarını çiğnemiş olmaz; ancak kendisini bu dünya *içre görüp algılamaya, sezip hissetmeye* çalışmak isteseydi o zaman bu sınırları çiğnemiş olurdu" (*ibid.*, [IV, 458], 330; [4.458, 126; (karş. *a.g.e.*, s. 77 —*çn.*)]).

Bütününde irdelendiğinde, Kant, yerleştiği deontolojik düzlemde, kişilere gösterilmesi gereken saygıyı *autonomi*'den ayırmayı başardı mı? Evet ve hayır. *Kendinde amaç olarak varolma* nosyonu *kendisine yasa koyma* nosyonundan ayrı kaldığı; bunun sonucunda da, *autonomi* idesinde olmayan çokluk doğrudan doğruya kendinde amaç o-

---

[*Groundwork*, 4.429, 96; (karş. *Ahlâk metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 46 —*çn.*)].

[37] "... akıl sahibi varlıklar kişiler diye adlandırılır, çünkü onların doğası zaten onları kendinde amaçlar olarak, başka deyişle sırf araç olarak kullanılamayacak bir şey olarak gösterir" (*ibid.* [IV, 428], 294; [*ibid.* 4.428, 96; (karş. *a.g.e.*, s. 45 —*çn.*)]).

* bkz. "Beşinci Çalışma", s. 166, çevirenin notu —*çn.*

larak kişi idesiyle birlikte getirildiği ölçüde evet, başarılı oldu. "İnsan", "her akıl sahibi varlık", "akıl sahibi doğa" gibi ifadelerde, başkalık, insanlık idesi yoluyla etrafını kuşatan tümellik yüzünden kendisini ortaya serebilmekten engellenmiş gibi olduğu ölçüde hayır, bunu başaramadı.[38]

Kantçı buyruğun bağrındaki bu ince ahenksizliği günışığına çıkartmak için, bu buyrukta, Altın Kural'ın karşılıklılık gerektirimine karşıt olarak koyduğu kurbanlaştırma sürecinin kaynağındaki ilk bakışımsızlığı çetrefil bir şekilde gösteren Altın Kural'ın formalleştirilmesini görmek meşru değil miydi? Peki ya, Altın Kural'ın da ardında, kişiler çokluğunun ve onların başkalığının topyekûn insanlık idesiyle ezilip silinmemesini dileyen üzerine-titremenin sesini işittirmek daha mı az meşruydu?

3. ADALET DUY(G)USUNDAN "ADALET İLKELERİ"NE

Yasalılık (*légalité* / *legality*) moral dünya görüşünü epey özlü bir şekilde derleyip toplar göründüğü ölçüde, kurumlar düzleminde adalet kuralının dialoji-öncesi düzeydeki *autonomi*'yle ve dialojik ve kişilerarası düzeydeki kişilere saygıyla aynı normativ gerektirimi, aynı deontolojik formulasyonu ifade ettiği şaşırtıcı gelmez. Buna karşılık, Charles Perelman'la birlikte *adalet kuralı* (*règle de justice* / *rule of justice*) diye adlandırdığımız deontolojik bir adalet kavrayışının hâlâ daha ethikanın ereğine ait bir adalet duy(g)usundan hareketle türetimi ayrı bir haklıçıkarım gerektirir. Deontoloji kendisinin kışkırttığı çatışmalar içerisinde sıkışıp kaldığında adalet duy(g)usunun ne tür çâreler barındırdığını daha sonra anlayabilmek durumundaysak, bu türetimin sapasağlam argumanlara dayandırılması gerekir.

---

[38] Kantçı formullerde tekil ve çoğul kiplerin birbirin yerini alması dikkati çekecektir. Tekil kip: "akıl sahibi doğa kendinde amaç olarak vardır." Çoğul kip: "akıl sahibi varlıklar kişiler diye adlandırılır, çünkü onların doğası zaten onları kendinde amaçlar olarak ... gösterir." Doğrudan doğruya amaç ile araç arasındaki karşıtlıktan türetilen kişilerin *yeri-doldurulamazlığı* idesi bu ikinci sicile kayıtlıdır: kişiler "*nesnel amaçlar*dır, yani varoluşu bir kendinde amaç olan şeylerdir, hem de öyle bir amaç ki nesnel amaçların *sırf* araç olarak hizmetine koşulacakları başka hiçbir amaç onun yerini dolduramaz" (*ibid.*, [IV, 428], 294; [*ibid.*; (karş. *a.g.e.*, s. 46)]).

Bundan önceki çalışmada adalet duy(g)usuna ayrılan sayfaların kazandırdıklarını hatırlatalım. Demiştik ki, adalet erdemi öncelikle kurumlara uygulanır. Ve kurumlar derken anladığımız da, birlikte yaşama isteğine süregenlik, biraraya kenetlenmişlik ve ayrışmışlık temin eden türlü çeşitli birlikte-yaşama-dileği yapılarıydı. Buradan da bir tema, yani *Nikomakhos'a Ethika*'da dağıtım adaleti kılığında içerilmiş bulduğumuz dağıtım teması çıkmaktaydı. Şimdi de, işte bu dağıtım kavramının ethik erek ile deontolojik bakış noktası arasındaki eklem yerine yerleştirilişini göstereceğiz. Âdil paylaşım ve âdil pay ideleri eşitlik idesinin kalkanı altında hâlâ daha ethik ereğe aittirler. Fakat âdil pay idesi ethikanın moraliteye bıraktığı miras olsa da, bu miras ağır belirsiz-anlamlılıklarla yüklüdür ve bu mirası daha sonra bilenmiş bir keskinlikle konuma bağlı yargılamaya devredilmeye hazır hâle getirecek şekilde söz konusu belirsiz-anlamlılıkları giderip açık kılma görevi deontolojik bakış noktasına düşecektir. İlk belirsiz-anlamlılık, başkasını dışlayarak birine ait olan şeyin *ayrılma*sı üzerine mi yoksa paylaşımın kurduğu ve pekiştirdiği *işbirliği* bağı üzerine mi vurgu koyulduğuna bağlı olarak, tam da âdil pay idesinin kendisinin belirsiz-anlamlılığıdır. Adalet duy(g)usu konusundaki düşünümlerimizi, onun aynı ânda hem karşılıklı borçluluk duy(g)usuna hem de ilgiden / çıkardan arınmış ilgi / çıkar duy(g)usuna eğilimli olduğunu söyleyerek sonuçlandırabilmiştik. Normativ bakış noktasının, bireyciliğe yönelimli ikinci duy(g)uya, daha gönül rahatlığıyla komunitaryan denebilecek birinci duy(g)udan üstün bir değer verdiği görülecektir. Başka bir belirsiz-anlamlılık: eğer eşitlik adaletin ethik zembereği ise, eşitliğin iki kullanımına, yani parçaların / payların tümünün eşit olduğu yalın veya aritmetik eşitliğe ve eşitliğin bir parçalar / paylar eşitliği değil de dört terim gerektiren bir bağıntılar eşitliği olduğu oran(tı)sal eşitliğe bağlı olarak adaletin ikiye-yarılması nasıl haklıçıkarılacak? Fakat ne ile ne arasındaki bir bağıntı? Daha karmaşık bir eşitlik duy(g)usu adına fiiliyatta belli eşitsizlikleri haklıçıkarmak için bugün ne söyleyebiliriz? Yine burada da norm karar verebilir, ama ne pahasına? Bu, bir kez daha, aidiyet duy(g)usunun kurban düşeceği ihtiyatlı bir hesaba kitaba vurmanın yararına olmayacak mıdır? Tam da "*âdil*" idesinin kendisi, ethikanın moraliteye bıraktığı esas miras olmakla birlikte, bundan böyle iki yönden görünür: üzerine-titremenin toplumun çehresiz üyelerinin "herbiri"ne genişletilmesi olmak bakımından "iyi" yönünden ve adaletin saygınlığı positiv yasa-

nın saygınlığına çözünür göründüğü ölçüde "yasal" yönünden. Adalet idesini yaslandığı her teleolojik dayanaktan yoksun bırakma ve bu ideye katışıksız deontolojik bir statü temin etme girişimlerini canlandıran şey işte bu başat belirsiz-anlamlılığı giderip açık kılma kaygısıdır. Adaletin katışıksız deontolojik bir yorumu, bir önceki kesimde Altın Kural'a uygulanmış gördüğümüz formalleştirmeye çok benzer bir formalleştirme yoluyla öne sürülebilir. Bundan sonraki sayfalarda işte bu formalleştirme ayrı başına soru konusu yapılacak.

Nihaî argumanımızı öngörerek, böylesi bir formalleştirmenin, yöneldiği amaca, sâf *prosedural* bir adalet kavrayışında ulaştığı öndeyisinde bulunabiliriz. Bu durumda sorun, prosedure bu indirgemenin, formalleştirici prosedurleri yadsıma pahasına değil, fakat zamanı gelince dile getireceğimiz tarzda tam da bu prosedurlerin seslendirdiği bir taleb adına, teleolojik bir bakış noktasına belli bir geri dönüş gerektiren bir artık bırakıp bırakmadığını bilme sorunu olacaktır. Ne var ki, bu kritiği yapma hakkını, deontolojik bakış noktasına şan şöhret kazandıran adalet idesini formalleştirme sürecine mümkün olduğu noktaya kadar eşlik etmek suretiyle kazanmak zorunludur.

Deontolojik yaklaşım, adalet idesinin, ancak sözleşme geleneğiyle bir kenetleniş sayesinde, daha doğrusu belli bir bireyler topluluğunun hukuk durumuna ulaşmak için ilk(s)el varsayılan bir doğa durumunu aşmayı başarabilmesini sağlayan bir toplum sözleşmesi *kurgu*suyla kenetleniş sayesinde uygulandığı kurumsal alanda sağlam bir zemine tutunabildi. Moral meselelere yönelik kasıdlı bir deontolojik perspektiv ile sözleşmeci akım arasındaki bu karşılaşma hiç de olumsal bir rastlantı eseri değildir. Bir sözleşme kurgusunun maksadı ve işlevi, ortak iyi addedilen bir şeye herhangi bir ön bağlanmanın yerine hayalî bir düşünüp-taşınma prosedurünü geçirerek "*âdil*"i "*iyi*"den ayırmaktır. Bu hipoteze göre, adalet ilkesini ya da ilkelerini sözleşme prosedurünün doğurduğu varsayılır.

Esas bahis konusu işte tam bu nokta olsa da, bundan sonraki sorun, bir sözleşme theorisinin adalet idesinin dayandırılacağı her temelin yerine, herkesin, *politéia*'nın, cumhuriyetin ya da *Commonwealth*'in ortak iyisi olsun her türlü ortak iyi kanâatinin yerine prosedural bir yaklaşımı geçirmeye elverişli olup olamayacağını bilme sorunu olacaktır. Moralitenin temel düzleminde *autonomi*'nin işgal ettiği yeri kurumlar düzleminde sözleşmenin işgal ettiği söylenebilir. Bu demektir ki: eğilimler molozundan yeterince ayıklanmış bir öz-

gürlük kendisine tam da özgürlüğün yasası olan bir yasa verir. Fakat, *autonomi*'nin bir akıl olgusu, yani moralitenin varolduğu olgusu olduğu söylenebilirken, sözleşme ancak bir kurgu olabilir; dile getirileceği gibi kesinlikle kurucu ve temellendirici bir kurgu, ama yine de bir kurgu, çünkü cumhuriyet bir olgu değildir, tıpkı ancak bir iyi iradenin kayıtsız şartsız iyi olduğunun bulanık ama sağlam bilgisinden doğan bilincin —ve eylemin failini ve münfailini eşitleyen Altın Kural'ı daima içinde barındıran ve benimseyen bilincin— olduğu gibi. Gelgelelim, binyıllardır köleleştirilmiş insanlar, tanıklıktan doğan bu bilgiden hareketle, egemen olduklarını bilirler mi? Yoksa cumhuriyetin hâlâ daha kurulmamış olduğu, henüz kurulmayı beklediği ve asla sahici bir şekilde varolamayacağı gerçeğin ta kendisi midir? O hâlde geriye kalan, bir deontolojik adalet kavrayışını moral *autonomi* ve kendinde amaç olarak kişi ilkesiyle denkleştirmek için başvurulan sözleşme kurgusudur.

Cumhuriyetin temelinin çözülmemiş esrarı Rousseau'daki sözleşme formulasyonundan da[39] Kant'taki sözleşme formulasyonundan da[40] dışarı sızar. İlkinde, yasakoyucuya politika labirentinden çıkış

---

[39] *Le Contrat social*, Livre I, chap. VII, [*The Social Contract*, bk. 2, chap. 7; (bkz. J.-J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Adam Yayıncılık, Eylül 1982, Kitap II, Bölüm VII, s.51-55 —*çn.*)]

[40] *Ahlâk Metafiziği*'nde (*Metaphysik der Sitten* / *Métaphysique des mœurs* / *Metaphysics of Morals*) *Hak Öğretisi* [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* / *Doctrine du droit* / *Metaphysical Elements of Justice*] başlığı altındaki § 46'da şunu okuruz: "*Yasakoyucu* güç ancak halkın birleşmiş iradesine ait olabilir. Aslında, her hak bu iradeden kaynaklanması gerektiğine göre, onun kendi koyduğu yasayla mutlak olarak hiç kimseye haksızlık *edemeyecek* olması zorunludur." Ve daha sonra § 47'de: "Bir halkın kendisini Devlet olarak kurmasını sağlayan edim, has bir şekilde söylendikte yasalılığı düşünmeye tek başına izin veren bu edimin idesi *sözleşmenin kökeni*dir; bu kökensel sözleşmeye göre, herkes [*omnes et singuli* (hepsi ve herbiri — *çn.*)] kendilerinin dışsal özgürlüğünden vazgeçip bu özgürlüğü bir cumhuriyetin, yani Devlet gözüyle bakılan bir halkın [*universi* (bütünün —*çn.*)] üyeleri olarak yeniden kazanacak şekilde *halka* bırakır ve insanın, Devlette, doğuştan gelen dışsal özgürlüğünün bir *parçasını* bir amaç adına feda ettiği söylenemez, ama şu söylenebilir: o, genelde özgürlüğünü yasalı bir bağımlılık içerisinde, yani bir hukuk Devleti içerisinde bundan böyle tam olarak yeniden kazanacak şekilde —zira bu bağımlılık onun kendi yasakoyucu iradesinden kaynaklanır— vahşî ve yasasız özgürlüğünden vazgeçer" (*La*

yolu bulmak için başvurulur. İkincisinde ise, *autonomi* veya kendine-yasakoyma *ile* bir cumhuriyetin üyesi olmak bakımından yurttaş özgürlüğü (*liberté civile / civil liberties*) formu altında onu bütünüyle yeniden kuşatacak şekilde bir çokluğun herbir üyesini kendi vahşî özgürlüğünden vazgeçmeye sevkeden toplum sözleşmesi *arasında* bağ olduğu önvarsayılır, ama haklıçıkarılmaz.

Rawls işte bu çözülmemiş probleme bir çözüm getirmeye çalışır ve onun getirdiği çözüm çağdaş dönemde sunulan en güçlü çözümlerden biridir.[41] Fransız diline *équité* diye tercüme edilen [ve bizim dilimizde "*hakkaniyet*"* diye karşılanan —*çn*] *fairness* terimi adalet kavramının anahtarı olarak önerilir, çünkü *fairness* [hakkaniyet] kurumların adaletinin temel kaynağı zannolunan kökensel sözleşme konumunu karakterize eder. Böylece, Rawls, tam olarak, kendi bireysel ilgilerini / çıkarlarını besleyip geliştirme kaygısı taşıyan özgür ve akıl sahibi kişiler arasında bir kökensel sözleşme idesi farzeder. Sözleşmecilik ve bireycilik bu şekilde elele ilerler. Bu girişim başarılı olursa, sâf prosedural bir adalet kavrayışı yalnızca iyiye ilişkin tüm önvarsayımlardan kurtulmakla kalmayacak, fakat önce kurumlar düzeyinde, sonra kaplam gereği bireyler düzeyinde ve büyük bireyler sayılan ulus-devletler düzeyinde adaleti de iyinin vesayetinden kurtaracaktır. Rawls'un adalet theorisinin teleoloji-karşıtı yönlenimini doğru dürüst ölçüp biçmek için, onun theorisinin açıktan açığa yalnızca belli bir teleolojik adalet uyarlamasına, yani İngiliz dilli dünyada ikiyüz yıldır hâkim olan ve en uzsözlü savunucularını John Stuart Mill'de ve Henry Sidgwick'de bulan faydacılığın uyarlamasına karşıt bir yöneliş içinde olduğunu söylemek zorunludur. Platon'a ve Aristoteles'e sadece sayfa altına düşülen dipnotlarda olmak dışında pek yer veril-

---

Métaphysique des mœurs, première partie, *Doctrine du droit*, trad. fr. d'A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, 196-198; karş. E. Kant, *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, op. cit., t. III, 1986, [VI, 313], 578 ve [VI, 315-316], 581; [*Metaphysics of Morals vol. I: The Metaphysical Elements of Justice*, trans. John Ladd, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965, 6.313, 78 ve 6.315-16, 80-81]).

[41] J. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*; Rawls, *Theory of Justice*.

* Bu kullanım ve John Rawls'un *Adalet Theorisi* hakkında daha geniş bilgi çerçevesi için bkz. Solmaz Zelyût Hünler, *Rawls ve MacIntyre, İki Adalet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Vadi Yayınları, Ankara, Ekim 1997, çeşitli yerlerde ve özellikle s. 28 *vd.* —*çn*.

mez. Faydacılık (*utilitarisme / utilitarianism*), adaleti iyinin en fazla sayıda insan için azamîleştirilmesiyle tanımladığı ölçüde fiilen teleolojik bir öğretidir. Kurumlara uygulanan bu iyiye gelince, o yalnızca, basit bir hazzın, dolayımsız bir doyumun daha büyük ama daha uzak bir haz veya doyum yararına *feda edilmesi* gerektiğini öngören, birey düzeyinde kurulmuş bir seçim, bir tercih ilkesinin aşırı bir genelleştirilmesidir (*extrapolation*). Zihinde uyanıveren ilk düşünce, teleolojik faydacılık kavrayışı ile genelde deontolojik kavrayış arasında büyük bir boşluk olduğudur: faydacılığın yaptığı gibi bireyden hareketle toplumun bütününe doğru aşırı bir genelleme yapılınca, feda etme nosyonu korkunç bir dönüşüm geçirir: feda edilen, artık şahsî ve özel bir haz değil, fakat bütün bir toplumsal katmandır; René Girard'ın Fransız bir öğrencisi olan Jean-Pierre Dupuy'nun[42] ileri sürdüğü gibi, faydacılık günah keçisi stratejisini meşrulaştırmaya eşdeğer bir feda etme ilkesini örtük olarak içerir. Buna verilecek Kantçı yanıt şöyle olurdu: avantajların eşitsiz bir bölüşümünde en dezavantajlı olanın, bir kişi olduğu için, feda edilmemesi gerekir, ki bu da, bir feda etme ilkesine göre, dağıtımın potansiyel kurbanının bir amaç olarak değil, bir araç olarak alınmış olacağını söylemenin bir tarzıdır. Bir anlamda, daha sonra göstermeye gayret edeceğim gibi Rawls'un kanâati de budur. Fakat Rawls'un kanâati böyle olsa da, argumanı böyle değildir. İmdi önemli olan argumandır. Bütün kitab, temellendirme sorununun ayağını kaydırıp onun yerine tam da her sözleşmeci adalet theorisinin teması olan bir karşılıklı uzlaşma sorununu geçirmek için kalkışılan bir girişimdir. Rawls'un adalet theorisi, faydacılığın teleolojik yaklaşımına karşıt olması bakımından hiç şüphe yok ki deontolojik bir theoridir, fakat *transcendental* temeli olmayan bir deontolojidir. Niçin? Toplum sözleşmesinin işlevi, Rawls'a göre bir takım "iyi" önvarsayımlarının nihaî olarak yeniden işin içine karıştırılması tehdidi altında, nesnel addedilen adalet ölçütlerini dikkate alma yükümlülüğüne hiç bulaşmaksızın adalet ilkelerinin içeriklerini hakkaniyetli (*fair*: *équitable*) bir prosedurden türetmek olduğu için. *Adalet Theorisi*'nin (*A Theory of Justice / Théorie de la Justice*) açıkça ilân edilmiş gayesi şudur: adalet sorununa prosedural bir çözüm getirmek. Kurumların âdil bir düzenlenişini gözeten bir hakka-

[42] Jean-Pierre Dupuy, "Les paradoxes de *Théorie de la justice* (John Rawls)", *Esprit*, n° 1, 1988, 72*sq*.

niyet prosedürü: işte kitabın birinci bölümünün başlığıyla, "Hakkaniyet [*fairness*] olarak Adalet"le ("*Justice as Fairness*" / "*La justice comme équité*") kasdedilen tam tamına budur.

Bu ön irdelemeleri tamamladıktan sonra, Rawls'un şu üç soruya verdiği yanıtları irdeleyelim: kendisinden kurumların âdil düzenlenişine ilişkin bir uzlaşmanın doğabileceği düşünüp-taşınma konumunun hakkaniyetini teminat altına alacak olan şey nedir? Bu kurgusal düşünüp-taşınma konumunda hangi ilkeler seçilir? Düşünüp-taşınan tarafları, diyelim ki bir faydacılık uyarlamasından ziyade Rawlsçu adalet ilkelerini seçmeye hangi arguman ikna edebilir?

İlk soruya, *orijinal pozisyon* varsayımı ve ona eşlik eden ünlü *cehalet peçesi* allegorisi karşılık verir. Bu pozisyonun tarihsel değil de hipotetik karakteri üzerinde öyle fazlasıyla uzun uzadıya durulmayacak.[43] Rawls, orijinal pozisyonun her bakımdan hakkaniyetli olduğunun söylenebileceği koşullar hakkında muazzam ölçekli bir spekulasyon geliştirme gayreti sarfeder. Cehalet peçesi meselinin gayesi bu kısıtlamaların sayımını yapmaktır.[44] *Autonomi*'nin Kantçı temeli ile toplum sözleşmesi arasında yukarda belirtilen koşutluk ama aynı zamanda benzeşmezlik, hakların gerisinde çıkarların söz konusu olduğu gerçek bir toplumda avantajlar ve dezavantajlar dağılımının kendi

---

[43] Aslında, orijinal pozisyon, bir eşitlik pozisyonu olduğu ölçüde doğa durumunun yerine geçirilir. Hobbes'da doğa durumunun herkesin herkese karşı savaşıyla ayırdedildiği ve Leo Strauss'un altını çizdiği gibi herbir kimsenin şiddete dayalı ölüm korkusuyla güdülendiği bir durum olarak karakterize edildiği hatırlanacaktır. Dolayısıyla Hobbes'da söz konusu olan şey adalet değil, güvenliktir. Rousseau ve Kant ise, Hobbes'un kötümser anthropolojisini paylaşmaksızın, doğa durumunu yasasız bir durum olarak, yani karşıt iddialar arasında hakemlik edecek hiçbir gücün bulunmadığı bir durum olarak betimlerler. Buna karşılık, adalet ilkeleri, ancak ve ancak orijinal pozisyon hakkaniyetli (*fair*: *équitable*) ise, yani eşit (*égale* / *equal*) ise ortak bir seçimin konusu hâline gelebilir. İmdi, bu pozisyon ancak hipotetik bir konumda hakkaniyetli olabilir.

[44] Düşünce şöyledir: "Hiç kimsenin, toplum içindeki yerini, sınıfsal pozisyonunu ve toplumsal statüsünü bilmemesi, yine hiç kimsenin doğal vergilerin ve yeterliklerin dağılımındaki talihini, aklî kapasitesini, fiziksel gücünü kuvvetini vb. bilmemesi bu konumun özsel özellikleri arasındadır. Hattâ şunu bile varsayacağım ki, taraflar kendilerinin iyi konsepsiyonlarını ya da özel psikolojik eğilimlerini de bilmezler" (John Rawls, *Theory of Justice*, 12; *Théorie de la justice*, *op. cit.*, 38).

seçimlerine bağımlı olması için bireylerin cehalet peçesi altında ne bilmeleri gerektiği sorusuna Rawls'un verdiği yanıtların karmaşıklığını açıklar. Buradan hareketle ilk kısıtlama koyulur: ortaklığa katılan herbir taraf veya herbir paydaş temel tutkularla ve güdülenimlerle ilgili olduğu kadarıyla insanlığın genel psikolojisinin yeterli bir bilgisine sahib olacaktır.[45] İkinci kısıtlama: ortaklığa katılan taraflar veya paydaşlar, her akıl sahibi varlığın sahib olmayı diler farzedildiği şeyleri, yani kendileri olmaksızın özgürlüğün uygulayımının boş bir iddia, beyhude bir taleb olacağı birincil toplumsal iyileri bilmek durumundadırlar. Bu bakımdan, kendine-saygının bu birincil iyiler listesine ait olduğunu belirtmek önemlidir.[46] Üçüncü kısıtlama: seçim birçok adalet konsepsiyonu arasında olduğundan, ortaklığa katılan taraflar veya paydaşlar rekabet hâlindeki adalet ilkelerine ilişkin yeterince malûmat sahibi olmak durumundadırlar. Onlar, faydacı argumanları ve pek tabiî Rawlsçu adalet ilkelerini bilmek durumundadırlar, çünkü seçim belli tikel yasalar arasında değil, fakat küresel adalet konsepsiyonları arasındadır.[47] Düşünüp-taşınma pek dakik bir şekilde alternativ adalet theorilerine bir *pâye* vermekten ibarettir. Bir baş-

---

[45] Rawls, "sahib olduğu iyi konsepsiyonunu tanınmaya değer gören ve kendisi lehine doyurulmaya lâyık hak iddialarında bulunan bir 'ben'in / 'kendi'nin [*self*: *moi*] ilgileri ve çıkarları" da dahil (John Rawls, *Theory of Justice*, 127; *Théorie de la justice*, *op. cit.*, 160) ihtiyaclarla, ilgilerle ve çıkarlarla, amaçlarla, çatışan hak iddialarıyla ilgili olduğu kadarıyla, kendi felsefî anthropolojisinin *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'nin (*Treatise of Human Nature* / *Traité de la nature humaine*) III. Kitabındaki Hume'un felsefî anthropolojisine çok yakın olduğunu açık açık kabul eder. Rawls bu kısıtlamaları "adalet koşulları" ("*circumstances of justice*") —veya Fransızca çevirisine göre "adaletin uygulanım bağlamı [*circumstances*]" (*le contexte d'application [circumstances] de la justice*" —*çn.*— diye adlandırır (John Rawls, *Theory of Justice*, 126; *Théorie de la justice*, *op. cit.*, 22).

[46] Bu anlamda, teleolojik anlayışlar hesaba katılır, fakat bizzat sözleşmenin kendisinin maddeleri veya hükümleri namına değil de, düşünüp-taşınan tarafların veya paydaşların bakış noktasından; bkz. § 15, "Primary Social Goods as the Basis of Expectations" ("Les biens sociaux premiers comme bases des attentes" ["Beklentilerin Temeli olarak birincil Toplumsal İyiler"]). Bundan sonraki çalışmalarda bu beklenti nosyonuna geri döneceğiz.

[47] *Adalet Theorisi*'nde (*A Theory of Justice* / *Théorie de la justice*) adalet ilkelerinin, orijinal pozisyonun sistematik işlenişinden *önce* betimlenmesinin ve yorumlanmasının sebeblerinden biri budur.

ka kısıtlama: ortaklığa katılan tarafların veya paydaşların tümü malûmat bakımından eşit olmak durumundadırlar; çünkü alternativlerin ve argumanların sunumu kamusal olmak durumundadır.[48] Yine bir başka kısıtlama: Rawls'un sözleşmenin istikrarı diye adlandırdığı şey, yani yürürlükteki koşullar her ne olursa olsun gerçek hayatta sözleşmenin bağlayıcı olacağı öngörüsü.

Bu kadar çok önlem alınması, çözülecek problemin zorluğuna, yani "üzerinde uzlaşılan her ilkenin âdil olacağı şekilde hakkaniyetli [*fair*] bir prosedur kurma" probleminin güçlüğüne tanıklık eder: "Hedef, sâf prosedural adalet nosyonunu bir theori temeli olarak kullanmaktır" (*Theory of Justice*, 136). En baştaki orijinal pozisyonun herşeyden önce sıfırlamak durumunda olduğu şey, toplumsal koşullar kadar doğadan da kaynaklanan olumsallık etkileridir, ki liyakat addedilen şey Rawls tarafından bu olumsallık etkileri içerisinde sayılır. Bu durumda theorisyenin beklentisi alabildiğine uçsuz bucaksızdır: "taraflar arasındaki farklılıklar taraflarca bilinmediğinden ve herkes eşit ölçüde akıl sahibi ve aynı şekilde konumlanmış olduğundan, herbir kimse aynı argumanlarla ikna edilir" (*Theory of Justice*, § 24, 139; *Théorie de la justice*, § 24, 171).[49]

Şimdi artık ikinci soru ortaya çıkar: cehalet peçesi altında *hangi ilkeler* seçilecektir? Bu sorunun yanıtı, iki adalet ilkesinin betimlenişinde ve doğru sıralanışında bulunur. Bu ilkeleri bildirmeden önce şunu dile getirmek zorunlu: bu ilkeler dağıtım ilkeleridir. Önceki çalışma, bizi, dağıtım nosyonuyla ve bu nosyonun toplumun aşkınlığı (*transcendence / transcendance*) ile methodolojik bireycilik arasındaki sahte alternative ilişkin epistemolojik içerimleriyle tanıştırdı: dağıtım kuralı sistem olarak kurumu tanımladığı ölçüde ve bu kural, birarada alınan pay sahibleri kurumu bir işbirliği atılımı (*cooperative venture*: *aventure de coopération*) kıldıkları denli varolduğu ölçüde,

---

[48] Rawls, bu bakımdan, sadece adalet ilkelerinin seçimi için değil, her moral ilkenin seçimi için geçerli olan kısıtlamaları imlemek üzere "hak kavramının formal kısıtlamaları"ndan (§ 23, "*formal constraints of the concept of right*": "*contraintes formelles du concept du juste*") söz eder.

[49] Ve yine: "Eğer herhangi biri gereğince düşünümde bulunduktan sonra bir adalet konsepsiyonunu diğer bir adalet konsepsiyonuna tercih ederse, bu durumda herkes onu tercih eder ve oybirliğine dayalı [*unanimous*: *unanime*] bir uzlaşıma varılabilir" (*Theory of Justice*, 139; *Théorie de la justice*, 171).

toplumsal ortak veya toplumsal paydaş nosyonu her iki gereği de karşılar. Rawls bu önvarsayımı sadece benimsemekle kalmayıp, yayarak genişletir. Dağıtım olmak bakımından adalet, aslında, dağıtılacak paylar olarak alınmaya elverişli her türlü avantaja, yani bir yanda haklara ve ödevlere, öbür yanda kazançlara ve yüklere doğru yayılıp genişler. Rawls için, teleolojik bir ilkeyi yeniden işin içine karıştırma ve bunu takiben bir iyiler çeşitliliği idesine, hattâ iyiler arası dindirilemez çatışmalar idesine kapı aralama tehdidi altında, paylaşılacak şeylerin tikel anlamı üzerine, onların *ayrı ayrı iyiler olmak bakımından değerlendirilişi* üzerine vurgu koymamak gerektiği açıktır. Sözleşmenin formalisminin etkisi, paylaşım kuralı yararına iyiler çeşitliliğini nötralize etmektir. Prosedurün önceliği, tümelleştirme ilkesinin Kantçı belirleniminde eğilimlerin paranteze alınışını hatırlatmıyor değil. Yine bir kez daha, *autonomi* problematiği ile sözleşme problematiği arasındaki farklılığa gerisingeri dönmüş oluyoruz. İlki —anlamı her ne olursa olsun— bir akıl olgusundan onay alabiliyorsa da, bahis konusu tam da payların paylaştırılması olduğu ölçüde ikincisi için durum hiç de böyle değildir. Toplumun tam da kendisini dağıtım sistemi olarak sunması bakımından, her paylaşım *problematik*tir ve eşit ölçüde makul alternativlere açıktır; avantajları ve dezavantajları paylaştırmanın akla uygun birçok yolu olduğundan, toplum baştan sona bir uzlaşı-çatışkı fenomenidir (*un phénomène consensuel-conflictuel / a consensual-conflictual phenomenon*); bir yandan, payların her paylaştırılışına itiraz edilebilir, özellikle de göreceğimiz gibi eşitsiz bir paylaştırım bağlamında; öbür yandansa, dağıtımın istikrarlı olması, yarışan hak iddiaları arasında hakemlik edecek prosedurlere ilişkin bir uzlaşı (*consensus*) gerektirir. Şimdi irdeleyeceğimiz ilkeler, tam olarak, hakkaniyetli ve istikrarlı bir paylaştırım gereğinin doğurduğu bu problematik konumla ilgilidirler.

Rawls, aslında, tıpkı Aristoteles gibi, adalet ile eşitlik arasındaki eşitlemenin getirdiği merkezî paradoksla yüzyüze gelir. Bu bakımdan, Aristoteles'te ve kuşkusuz ahlâk düşünürlerinin (*moralistes / moralists*) hepsinde olduğu gibi Rawls'ta da düşünceyi harekete geçirenin eşitsizlik skandalı olduğu belirtilmeye değer. Rawls, ilkin, hayata açılan pencerede en başta gelen şansları, "başlama kulvarları" ("*the starting places*": "*positions de départ*") diye adlandırılabilecek şeyleri

etkileyen eşitsizlikler hakkında düşünür.[50] O, pek tabiî ki, bireylerin toplumun gidişatına katkılarının çeşitliliğine bağlı eşitsizlikler hakkında, sorumluluğu yerine getirmede yeterlik, ehliyet, etkililik vb. farklılıkları hakkında da düşünür: bunlar, bilinen hiçbir toplumun vazgeçemediği ya da vazgeçmek istemediği eşitsizliklerdir. O hâlde problem, Aristoteles'te olduğu gibi, bu eşitsizlikleri kaçınılmaz asgarî düzeylerine indirgeyecek bir şekilde eşitliği tanımlamaktır. Fakat burada yine, en baştaki orijinal pozisyondaki yegâne düşünüp-taşınma prosedürü paylaşılan şeylere iliştirilen iyiler çeşitliliğini nasıl ki ikinci plana geçirttiyse, aynı şekilde bu kurgusal pozisyon içinde sözleşenlerin eşitliği de sözleşme terimleri çerçevesinde rıza gösterilen eşitsizliklere orijinal durumun karakteristiği olan *fairness* [*hakkaniyet*] mührünü önceden bahşeder.

Bu *fairness* [*hakkaniyet*] kalkanı, adalet idesinin iki adalet ilkesi doğurmasını ve ikincisinin bizzat iki uğrak içermesini engellemez. Birinci ilke eşit yurttaşlık özgürlüklerini (ifade, toplanma, oy verme, kamusal görevlere seçilebilme özgürlükleri) teminat altına alır. İkinci ilke, yukarda sözü edilen kaçınılmaz eşitsizlik koşullarına uygulanır: ilk kısmında, belli eşitsizliklerin hangi koşullar altında hem daha büyük eşitsizliklere, ama aynı zamanda hem de eşitlikçi bir paylaştırıma tercih edilebilir sayılacağını ortaya koyar; ikinci kısmında, yetki ve sorumluluk farklılıklarına (*différences / differences*) bağlı eşitsizlikleri mümkün olduğunca eşitler: "ayrım ilkesi" ("*principle of difference*": "*principe de différence*") adı buradan gelir.[51] Bu ilkelerin

---

[50] Ta en baştan itibaren liyakatin (*merit or desert*: *le mérite*) ya başlangıçtaki bir çeşit şans olarak ya da başlama kulvarlarını etkileyen eşitsizliklerin yersiz bir haklıçıkarımı olarak devredışı bırakıldığını belirtmek önemsiz değildir.

[51] İki ilkenin ilk sunumu şöyledir: "Birincisi: herbir kişi, başkalarının benzer bir özgürlüğüyle bağdaşır en geniş temel özgürlüğe eşit hak sahibi olmak durumundadır. İkincisi: toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, hem *(a)* makul biçimde herkesin avantajına olmaları beklenecek hem de *(b)* herkese açık konumlara ve görevlere ilişik olacak şekilde düzenlenmek durumundadır" (Rawls, *Theory of Justice*, 60: "*First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both* (a) *reasonably expected to be to everyone's advantage, and* (b) *attached to positions and offices open to all*"); [Fransız diline çeviride şöyle okunmuştur —*çn.*:] "*En premier lieu: chaque personne doit avoir un droit*

égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres. En second lieu: les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) *l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun, et* (b) *qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous*" [Yani:] "*İlk olarak: herbir kişi, başkaları için aynı sistemle bağdaşır olan herkes için eşit en geniş temel özgürlükler sistemine eşit hak sahibi olmak durumundadır. İkinci olarak: toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, hem* (a) *herbirinin avantajına olmaları hem de* (b) *herkese açık konumlara ve görevlere ilişik olmaları makul biçimde beklenebilecek şekilde düzenlenmek durumundadır*" (Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, 91). Ayrıca, "İkinci ilke, ilk yaklaşımda, gelir ve servet dağıtımına ve yetkideki ve sorumluluktaki ya da emir komuta zincirlerindeki farklılıklardan yararlanan örgütlenmelerin tasarlanışına uygulanır. Servet ve gelir dağıtımının eşit olması gerekmediği hâlde, bu dağıtım herkesin avantajına olmak ve aynı zamanda da yetki konumları ve emir komuta görevleri herkes için ulaşılabilir olmak zorundadır. İkinci ilke konumları açık tutarak uygulanır ve bundan sonra, bu kısıtlamaya tâbi olarak, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler herkesin yararına olacak şekilde düzenlenir" (*Theory of Justice*, 61: "*The second principle applies, in the first approximation, to the distribution of income and wealth and to the design of organizations that make use of differences in authority and responsibility, or chains of command. While the distribution of wealth and income need not be equal, it must be to everyone's advartage, and at the same time, positions of authority and offices of command must be accessible to all. One applies the second principle by holding positions open, and then, subject to this constraint, arranges social and economic inequalities so that everyone benefits*"); [Fransız diline çeviride şöyle okunmuştur —çn.]: "*Le second principe s'applique, dans la première approximation, à la répartition des revenus et de la richesse et aux grandes lignes des organisations qui utilisent des différences d'autorité et de responsabilité [d'où le nom de principe de différence]. Si la répartition de la richesse et des revenus n'a pas besoin d'être égale, elle doit être à l'avantage de chacun et, en même temps, les positions d'autorité et de responsabilité doivent être accessibles à tous. On applique le second principe en gardant les positions ouvertes, puis, tout en respectant cette contrainte, on organise les inégalités économiques et sociales de manière que chacun an bénéficie*" [Yani:] "İkinci ilke, ilk yaklaşımda, gelirlerin ve servetin paylaştırımına ve yetki ve sorumluluk farklılıklarından [*différences*] yararlanan [ayrım (*différence*) ilkesi adı buradan gelir] örgütlenmelerin anahatlarına uygulanır. Servet ve gelirler, eşit olmaları gerekmese de, herbirinin avantajına olmak ve aynı zamanda yetki ve sorumluluk konumları herkes için ulaşılabilir olmak durumundadır.

içeriği kadar onları birbirine bağlayan öncelik kuralı da önemlidir. Rawls, burada, faydacılığa olduğu kadar Marxisme de kafadan darbe indiren sıradizimli veya sözlük-dizimli sıralamadan veya düzenden (*the serial or lexical order. l'ordre sériel ou lexical*) söz eder.[52] Adalet ilkelerine uygulandığında, sıradizimli veya sözlük-dizimli sıralama veya düzen şunu belirtir: "birinci ilkenin gerektirdiği eşit özgürlük kurumlarından sapıp ayrılmak daha büyük toplumsal ve ekonomik avantajlarla haklıçıkarılamaz ya da telâfi edilemez".* Ayrıca, sözlük-dizimli sıralama veya düzen ikinci ilkenin iki parçası arasında da uygulanır: ekonomik çerçevede en az avantajlı olanların öteki tüm ta-

---

İkinci ilke konumları açık tutarak uygulanır, sonra hep bu kısıtlamayı gözeterek, ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler herbirinin yararına olacak şekilde düzenlenir" (*Théorie de la justice, op. cit.*, 92). İkinci ilkenin formulasyonunda bir pazar ekonomisiyle içli dışlı düşüncelerin ağırlığı soru konusu yapılabilir. Ekonomik düzeyde, kabul edelim ki, paylaşılacak mikdar önceden sabitlenmiş olmayıp, paylaşılma tarzına bağımlıdır. Bunun yanısıra, verimlilik (*productivité / productivity*) farklılıkları dağıtımın tanzim edilme tarzının sonucudur. Bir aritmetik eşitlik sisteminde, verimlilik en dezavantajlı olanların bile daha da dezavantajlı olacakları ölçüde düşük olabilirdi. Bu yüzden, toplumsal aktarımların beklentilere veya verimliliğe aykırı hâle geleceği bir eşik vardır. İşte ayrım ilkesi bu ânda devreye girer.

[52] Bu sözlük-dizimli (*lexical*) veya sözlük-yazımlı (*lexicographic / lexicographique*) sıralamayı yorumlamak kolaydır: herhangi bir sözcüğün ilk harfi, daha sonra gelen harfler düzeyinde yapılacak hiçbir telâfinin bu ilk harfin yerine başka herhangi bir harfin ikame edilmesinden doğacak negativ etkiyi silemeyeceği anlamında, *sözlük-dizimsel* olarak ilktir; bu imkânsız ikame ilk harfe sonsuz bir ağırlık katar. Bununla birlikte, sıralamanın veya düzenin daha sonraki kısmı ağırlıktan yoksun değildir, çünkü daha sonra gelen harfler aynı harflerle başlayan iki sözcük arasındaki farkı meydana çıkarır. Sözlük-dizimli sıralama veya düzen, tüm bileşenlere onları karşılıklı olarak birbirinin yerine ikame edilebilir kılmaksızın özgül bir ağırlık katar.

* Rawls, *Theory of Justice*, 61: "*a departure from the instutitions of equal liberty required by the first principle cannot be justified by, or compensated for, by greater social and economic advantages*"; [Fransız diline çeviride şöyle okunmuştur —*çn.*:] "*des atteintes aux libertés de base égales pour tous qui sont protégées par le premier principe ne peuvent être justifiées ou compensées par des avantages sociaux ou économiques plus grands*" [Yani:] "birinci ilkenin koruması altında bulunan, herkes için eşit temel özgürlüklere verilecek zararlar, daha büyük toplumsal ve ekonomik avantajlarla haklıçıkarılamaz ya da telâfi edilemez" (*Théorie de la justice*, 92) —*çn.*

raflara veya paydaşlara göre sözlük-dizimsel önceliklere sahib olmaları zorunludur. J.-P. Dupuy'nun "Les Paradoxes de *Théorie de la justice* (John Rawls)" ["*Adalet Theorisi*'nin (John Rawls) Paradoksları"] başlıklı makalesinde Rawls'un ilkesinin feda-ed(il)işe-karşıt (*antisacrificielle / antisacrificial*) içerimi olarak adlandırdığı şey budur: kurban olabilecek olanın ortak iyi yararına bile olsa feda edilmemesi gerekir. Bu şekilde, ayrım ilkesi (*the principle of difference*: *le principe de différence*) oybirliği (*unanimity*: *unanimité*) kuralıyla bağdaşır en eşit konumu seçip ayırır.[53]

Bu son sav üçüncü soruya götürür: cehalet peçesi altında bulunan taraflar veya paydaşlar her ne türden olursa olsun bir faydacılık uyarlamasından ziyade sözlük-dizimsel olarak sıralanmış veya düzenlenmiş bu ilkeleri hangi sebeblerden ötürü tercih ederler? *Bir Adalet Theorisi*'nde (*A Theory of Justice / Théorie de la justice*) uzunca bir yer işgal eden arguman, bir kesinsizlik bağlamında karar verme theorisinden ödünç alınır; tarafların veya paydaşların *asgarî* payı *azamîleştiren*, daha dakik olarak *minimum* payı *maksimize* eden düzenlemeyi seçtiklerinin varsayılması sebebiyle söz konusu arguman "*maximin*" terimiyle imlenir.* Argumanın tüm gücü cehalet peçesi altındaki orijinal pozisyon içerisinde bulunur. Hiç kimse gerçek toplum içindeki yerinin ne olacağını bilmez. Bu yüzden salt imkânlar temelinde akılyürütür. İmdi sözleşenler, terimler çerçevesi kamusal olarak tanımlanmış ve oybirliğiyle kabul edilmiş bir sözleşme sayesinde birbirlerine bağlanırlar. Eğer iki adalet konsepsiyonu çatışma hâ-

---

[53] İki adalet ilkesi arasındaki bu ayrımın sonucu olarak Rawls kendisini birbirine hasım iki grup arasında sıkışıp kalmış bir durumda bulur. Sağında, eşitlikçilikle (*égalitarisme / egalitarianism*) (en dezavantajlı olanlara öncelik tanımakla) suçlanır; solunda, eşitsizliği meşrulaştırmakla suçlanır. Rawls ilk gruba şöyle yanıt verir: bir keyfî eşitsizlik konumunda, en imtiyazlı olanların avantajları yoksulların direnişiyle ya da sadece yoksullar yönünden işbirliğine katılmayışla tehdid edilirdi; ikinci gruba yanıt: herkes kaybedeceği için, daha eşitlikçi bir çözüm oybirliğiyle reddedilirdi.

* "*Maximin*'in açılımı, *maximum minimorum* şeklindedir; 'ehven-i şer' kuralı diyebiliriz buna" (Solmaz Zelyût Hünler, *Rawls ve MacIntyre, İki Adalet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Vadi Yayınları, Ankara, Ekim 1997, s. 45); bu doğrultuda, "*maximin*" kuralı, klasik fayda ilkesinin "*maximax*" kuralının ve ortalama fayda ilkesinin "*maximum*" kuralının karşıtı olarak konumlanır (*age.*, s. 46, dipnot 40) —*çn.*

linde olur da, bunlardan biri şu ya da bu kimsenin kabul edemeyeceği bir konumu mümkün kılar ama öbürü bu imkânı dışlarsa, o zaman ikinci konsepsiyon geçerli olur. Bu durumda, "tarihdışı" bir andlaşmanın "tarihsel" bir toplumu ne kertede *bağlayabileceği* sorusu doğar. Sadece bu sorunun sorulması bile, sayesinde bir toplumun kendisini temel kurumlarıyla donattığı varsayılan bu farzedilmiş toplum sözleşmesinin, kişisel bir özgürlüğün kendisine kendi yasasını verdiği *autonomi*'den ne denli farklı olduğunu teyid eder. Burada, sahib çıkılıp üstlenilecek hiçbir akıl olgusu sorunu yoktur, fakat bir kesinsizlik bağlamında karar verme theorisine gayretkeş bir başvuru vardır. Moralite theorisindeki bu koşutsuz konuma bağlı güçlükler, ilke sorununa —daha yerinde bir deyişle güven sorununa—, yani deontolojik adalet theorisinin belli bir tarzda ethik adalet duy(g)usuna çağrıda bulunup bulunmadığını bilme sorununa yol açar. Başka terimlerle söylendikte: sâf prosedural bir adalet kavrayışı, kendisinden önce gelen ve başından sonuna dek kendisine eşlik eden bir adalet duy(g)usuyla bağlarını koparmayı başarabilir mi?

Benim tezim şu: bu kavrayış, en iyisinden olsa olsa, önvarsayılmaktan hiç kesilmeyen bir adalet duy(g)usunun formalleştirilişini verir.[54] Rawls'un kendi ikrarına bakılacak olursa, prosedural kavrayışın

---

[54] "Cercle de la démonstration dans *Théorie de la justice* (John Rawls)" ["*Adalet Theorisi*'nde (John Rawls) Tanıtlama Çemberi"] başlıklı ve özellikle bu başlığın belirginleştirdiği soruna tahsis edilmiş bir makalede (*Esprit*, n° 2, 1988, 78), bir bütün olarak eserin ilkelerin bildiriminde tenbihlenen sözlük-dizimli sıralamaya veya düzene değil, fakat döngüsel bir sıralamaya veya düzene riayet ettiğine dikkat çektim. Bu şekilde, adalet ilkeleri, seçim koşullarının irdelenmesinden (§§ 20-25), bunun sonucu olarak cehalet peçesinin tematik işlenişinden (§ 24) ve daha da manidâr tarzda, bu ilkelerin tek akılsal ilkeler oldukları tanıtlamasından (§§ 26, 30) önce tanımlanmış ve hattâ geliştirilmiş bulunur (§§ 11-12). Aslında, adalet ilkelerinin "kendi ilgilerini ve çıkarlarını geliştirip ilerletme kaygısı taşıyan özgür ve akıl sahibi kişilerin bir ilk eşitlik pozisyonunda birlikteliklerinin temel çerçevesini tanımlar kabul edecekleri" ilkeler oldukları daha en baştan ilân edilir (§ 3) [(*Theory of Justice*, 11: "*free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of Equality as defining the fundamental terms of their association*"); [Fransız diline çeviride şöyle okunmuştur — *çn.*:] "*que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts et placées dans une position initiale d'égalité, accepteraient, et qui définiraient, selon elles, les termes fondamentaux de leur association*"

dayandığı arguman bağımsız bir theori kurmaya izin vermeyip, "adaletsiz"den ve "âdil"den ne kasdedildiğine ilişkin bir önkavrayış temeline oturur ve bu önkavrayış bu iki adalet ilkesini tanımlamaya ve yorumlamaya izin verir, hem de cehalet peçesi altındaki orijinal pozisyonda seçilecek ilkelerin ta kendileri oldukları —becerilebilir mi bilinmez ama— kanıtlanmazdan önce. Doğrusunu söylemek gerekirse, Rawls kendi adalet ilkelerinin doğruluğuna ilişkin bağımsız bir kanıtlama verme hırsını asla inkâr etmez, ama kendi theorisi için, daha karmaşık tarzda, theori ile "dikkatle gözden geçirilmiş kanâatler"imiz (*our "considered convictions"*: *nos "convictions bien pesées"*) arasında kendisinin adlandırdığı şekliyle bir *düşünümsel denge* (*"reflective equilibrium"*: *"équilibre réfléchi"*) iddiasında bulunur.[55] Bu kanâatlerin dikkatle gözden geçirilip tartıya vurulmuş, iyice

---

[Yani:] "kendi ilgilerini ve çıkarlarını gözetmeyi arzulayan ve bir ilk eşitlik pozisyonuna yerleşmiş özgür ve akıl sahibi kişilerin kabul edecekleri ve birlikteliklerinin temel çerçevesini onlara göre tanımlayacakları [ilkeler]" (J. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, 37). Dolayısıyla, burada öngörülen şey, yalnızca orijinal pozisyonun ölçütü değil, fakat bu pozisyonun temel karakteristikleridir, yani tarafların veya paydaşların ilgilere ve çıkarlara sahib oldukları ama bunların ne olduklarını bilmedikleri ve ayrıca birbirlerinin ilgileriyle ve çıkarlarıyla ilgilenmedikleri idesidir. Bu tarzda, theori, bizim yeniden inşa etmeye kalkıştığımız gibi orijinal pozisyonu, gözden geçirilip irdelenecek ilkelerin formulasyonunu, en nihayetinde de bu ilkeler lehine destek oluşturacak akılsal argumanı birbirine zincirleyen herhangi bir sıradizimli sıralamadan veya düzenden bağımsız bir şekilde bir bütün olarak koyulur.

[55] "Bununla birlikte, orijinal pozisyonun belli bir betimini haklıçıkaracak başka bir yön vardır. Bu da, seçilecek ilkelerin adalete ilişkin dikkatle gözden geçirilip tartıya vurulmuş kanâatlerimize denk düşüp düşmediklerini ya da onları kabul edilebilir bir tarzda genişletip genişletmediklerini görmektir" (Rawls, *Theory of Justice*, 19: *"There is, however, another side to justifying a particular description of the original position. This is to see if the principles which would be chosen match our considered convictions of justice or extend them in an acceptable way"*; [Fransız diline çeviride şöyle okunmuştur —*çn.*:] *"On peut, cependant, justifier d'une autre façon une description particulière de la position originelle. C'est en voyant si les principes qu'on choisirait s'accordent avec nos convictions bien pesées sur ce qu'est la justice ou s'ils les prolongent d'une manière acceptable"* [Yani:] "Bununla birlikte, orijinal pozisyonun belli bir betimi başka bir tarzda haklıçıkarılabilir. Bu da, seçilecek ilkelerin adaletin ne olduğu konusunda iyice düşünülüp

düşünülüp tartılmış olmaları gerekir, zira belli fahiş adaletsizlik durumlarında (dinî hoşgörüsüzlük, ırk ayrımı) sıradan ahlâkî yargı güvenilir görünse de, iş servetin ve yetkinin hakkaniyetle paylaştırılmasına gelip dayandığında elimizde güvenebileceğimiz pek fazla birşey bulunmaz. Rawls der ki, kuşkularımızı dağıtacak bir araç aramak zorundayız. Bu durumda, theorik argumanlar, Kant'ın maksimleri tümelleştirme kuralına biçtiği sınayıp eleme rolünün aynısını oynarlar.[56] Bu şekilde, argumantasyon aygıtının tamamı, söz konusu kanâatler önyargıların etkisi altında kaldıklarında ya da kuşkularla zayıf düşürüldüklerinde, bu kanâatlerin adım adım ilerleyen bir akılsallaştırılması olarak anlaşılabilir. Bu akılsallaştırma, kanâat ile theori arasında karmaşık bir karşılıklı ayarlama sürecinden oluşur.[57]

---

tartılmış kanâatlerimizle uyuşup uyuşmadıklarını ya da onları kabul edilebilir bir tarzda devam ettirip ettirmediklerini görmektir" (Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, 46).

[56] "O hâlde, başlangıç konumuna ilişkin bir yorumu, onun ilkelerinin en sağlam kanâatlerimize uygun düşebilme ve rehberliğe gerek duyulduğunda rehberlik edebilme yeterliğiyle denetleyebiliriz" (*Theory of Justice*, 20: "*We can check an interpretation of the initial situation, then, by the capacity of its principles to accommodate our firmest convictions and to provide guidance where guidance is needed*"; [Fransız diline çeviride şöyle okunmuştur —*çn.*:] "*Nous pouvons (...) tester la valeur d'une interprétation de la situation initiale par la capacité des principes qui la caractérisent à s'accorder avec nos convictions bien pesées et à nous fournir un fil conducteur, là où il est nécessaire*" [Yani:] "Başlangıç konumuna ilişkin bir yorumun değerini, onu karakterize eden ilkelerin iyice düşünülüp tartılmış kanâatlerimizle uyuşabilme ve zorunlu olduğu yerde bize bir kılavuz ipi verebilme yeterliğiyle (...) sınayabiliriz" (*ibid.*).

[57] "Geriye ve ileriye doğru giderek, kimi zaman sözleşme çerçevesinin koşullarını değiştirmek, kimi zaman da yargılarımızı geri çekip onları ilkeye uydurmak suretiyle, en sonunda hem makul koşulları ifade eden hem de usûlünce budanmış ve ayarlanmış bir hâlde dikkatle gözden geçirilip tartıya vurulmuş yargılarımıza denk düşecek ilkeler doğuran bir başlangıç konumu betimi bulacağımızı varsayıyorum. Bu şey durumuna düşünümsel denge diyorum" (*ibid.*: "*By going back and forth, sometimes altering the conditions of the contractual circumstances, at others withdrawing our judgements and conforming them to principle, I assume that eventually we shall find a description of the initial situation that both expresses reasonable conditions and yields principles which match our considered judgements duly pruned and*

Bu güzergâhın sonunda iki sonuç beliriyor. Bir yandan, toplumun temel kurumlarına uygulanan adaletin sâf prosedural temellendirilmesine yönelik bir girişimin, moralitenin deontolojik bakış noktasını ethikanın teleolojik perspektivinden kurtarma hırsını hangi anlamda bardağı taşırma noktasına vardırdığı gösterilebilir. Diğer yandan, öyle görünüyor ki, yine bu girişimle birlikte bu hırsın sınırı en belirgin hatlarla vurgulanır.

Deontolojik bakış noktasının her türlü teleolojik vesayetten kurtarılmasının kökeni, Kant'ın tümellik gerektirimi olarak tanımlanan bir moralite ölçütü koymasında bulunur. Bu anlamda, en kökten for-

---

adjusted. This state of affairs I refer to as reflective equilibrium"; [Fransız diline çeviride şöyle okunmuştur —*çn.*:] "*Par un processus d'ajustement, en changeant parfois les conditions des circonstances du contrat, dans d'autres cas en retirant des jugements et en les adaptant aux principes, je présume que nous finirons par trouver une description de la situation initiale qui, tout à la fois, exprime des conditions préalables raisonnables et conduise à des principes en accord avec nos jugements bien pesés, dûment élagués et remaniés. Je qualifie cet état final d'equilibre réfléchi [reflective equilibrium]*" [Yani:] "Bir ayarlama süreci yoluyla, kimi zaman sözleşme çerçevesinin koşullarını değiştirerek, kimi zaman da yargıları geri çekerek ve onları ilkelere uydurarak, sonunda hem makul ön koşulları ifade eden hem de usûlünce budanmış ve tashih edilmiş bir hâlde iyice düşünülüp tartılmış yargılarımızla uyuşacak ilkelere götüren bir başlangıç konumu betimi bulma noktasına varacağımızı varsayıyorum. Bu son durumu düşünümsel denge [*reflective equilibrium*: *equilibre réfléchi*] diye niteliyorum" (J. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, 47). Bütün kitab bu düşünümsel dengeyi arayış olarak anlaşılabilir. Bizim eleştirimizin hareket noktası, tam da *Adalet Theorisi*'nin [*A Theory of Justice* / *Théorie de la justice*] kendine has dengesini bulur göründüğü nokta olacaktır. Tartışmanın yerini hiç beklemeden derhal konumlayalım: düşünümsel denge arayışının varsayar göründüğü döngüsellik türü, deontolojik yaklaşımın kaderini bağladığı sözleşmeci hipotez eliyle uygulanan merkezkaç kuvvetlerin tehdidi altında görünür. Zaten cehalet peçesi hipotezinden hareketle bakıldığında, argumanın seyrinin tamamı, theorik arguman lehine *autonomi* iddiasını pekiştiren kurgulayıcı ve inşa edici bir yönelime itaat eder. Argumanın tam *autonomi*'sini başlangıçtaki theori ile kanâat arasında ayarlama [*fitness*: uygunluk] bağıntısını koruma andıyla bağdaştırmak mümkün müdür? Herhangi bir sözleşme theorisinin, paradoksal tarzda tam da zaten bağımsız akılsal bir arguman arayışını güdüleyen adalet ilkelerinin kendilerini herkes tarafından kabul edilen bir prosedurden hareketle çıkarsama gayretiyle sırtına vurduğu bunaltıcı yük bu olabilir.

munda "Ancak, aynı zamanda tümel bir yasa olsun isteyebileceğin maksime göre eyle" diye buyuran Kantçı buyruk, yalnızca akıl sahibi bir kişisel iradenin kuruluşuyla, hattâ kendinde amaç olarak kişinin koyuluşuyla değil, fakat prosedural formulasyonu altında dile getirilen adalet kuralıyla ilgilidir.

Analizin üç uğrağında, tümelci (*universaliste / universalist*) kural hırsının ilk mantıksal sonucu ilke formalismi oldu; bu şunu demeye gelir ki, tümelleştirme ölçütü sınavını başarıyla geçecek hiçbir empirik içerik yoktur; formalism, bu yüzden, ayıklamayla, elemeyle (*mise à l'écart / setting [something] aside*) eşdeğerdir, ki formalismin üç dairesinin herbirinde bunun ifadesinin izi sürülebilir: akılsal irade dairesinde eğilimin elenmesi, dialojik dairede başkalarının salt bir araç olarak alınışının elenmesi, son olarak da kurumlar dairesinde faydacılığın elenmesi. Bu bakımdan, orijinal pozisyonda faydacılığın dışlanmasının az önce sözünü ettiğimiz diğer iki dışlamayla aynı anlamda olduğu ve bir şekilde bu önceki iki dışlama temelinde inşa edildiği çok fazla vurgulanamaz. Nihayet, deontolojik bakış noktası, otoritesini kendi kendisinden alan [veya başka bir deyişle icâzeti ve kerâmeti kendinden menkul —*çn.*] bir ilkede üç kere temellenir: birinci dairede *autonomi*, ikinci dairede kendinde amaç olarak kişinin koyuluşu, üçüncü dairede toplum sözleşmesi. Burada yine, *autonomi*'nin her üç daireyi de yönettiğini kuvvetle olumlamak zorunludur; kendinde amaç olarak kişi idesi *autonomi*'nin dialogal ifadesi olarak düşünülür; ve sözleşme de *autonomi*'nin kurumlar düzlemindeki eşdeğeridir.

Deontolojik bakış noktasını böylesi bir kurtarma girişiminin özyapısına ait sınırlara gelince, bu sınırlar, böyle bir kurtarmanın gerektirdiği kendini-temellendirme (*autofondation / self-foundation*) türünün karşı karşıya kaldığı giderek artan güçlüklerde okunabilir. Bana öyle görünüyor ki, sözleşmeci adalet uyarlamasıyla birlikte bu güçlükler bir hayli kritik bir noktaya varır. Hareket noktasına, yani *autonomi* ilkesine geri dönmek zorunludur. Bu ilke otoritesini kendi kendisinden alır [yani icâzeti ve kerâmeti kendinden menkuldür —*çn.*]. *Pratik Aklın Kritiği*'nde ünlü "aklın olgusu"nun zorlu statüsü işte buradan ileri gelir. Belli yorumcularla birlikte bu "aklın olgusu"nun sadece moralitenin *varolduğu* anlamına geldiği, pratik düzende theorik düzendeki deneyimle aynı otoriteye sahib olduğu kabul edilirse, o zaman bu varoluşa ancak *tanık* olunabileceğini, bu ta-

nıklığın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin açılışındaki bildirime, yani "Dünyada, hattâ dünyanın dışında bile, bir tek iyi irade haricinde düşünülmesi mümkün hiçbir şey yoktur ki kayıtsız şartsız iyi sayılabilsin" bildirimine geri gönderdiğini söylemek zorunlu olur. İmdi bu ikrar, deontolojik bakış noktasını teleolojik perspektivde yeniden köklendirir. Kişinin kendinde amaç olarak *varolduğu*, bu varlık tarzının akıl sahibi varlıkların *doğasına* ait olduğu olumlamasında da aynı problemle ve aynı güçlükle karşılaşırız. Bir kişinin bir şey gibi tedarik edilip alınıp satılamayacağını ve kullanılamayacağını, şeylerin bir fiyatı, kişinin ise bir değeri olduğunu daima biliyorduk. Bu pratik önkavrayış, pratik aklın dialojik düzleminde aklın olgusuna tanıklıkla tam bir koşutluk içerisindedir. Adalet theorisine otoritesini kazandıran veya icazet veren sözleşmeci hipotezi önceki iki tanıklık kipiyle kıyaslamanın öğretici olduğu işte burada anlaşılır. *Autonomi*'nin moralitenin temel düzleminde hak iddia ettiği yere kurumlar düzleminde sözleşme oturtulmuştur. Fakat *autonomi*'nin "aklın olgusu" olduğu söylenebilirken, toplum sözleşmesi otoritesini ancak bir kurgudan, kesinlikle kurucu ve temellendirici bir kurgudan, ama yine de bir kurgudan alabilir görünür. Peki niçin bu böyle? Politik bütünün kendini-temellendirişi (*autofondation* / *self-foundation*) iyi iradeye ve kendinde amaç kişiye otorite bahşeden temel tanıklıktan yoksun olduğu için mi? Birlikte-yaşama-dileklerini aşan bir tahakküm ilkesine binyıllardır köle edilmiş insanlar, yalnızca hayalî bir sözleşme yüzünden değil de, *unutmuş* oldukları birlikte-yaşama-dileği yüzünden egemen olduklarını bilmedikleri için mi? Bu bir kez tamamen unutuldu mu, sözleşmeyi *autonomi* ilkesiyle ve kendinde amaç kişi ilkesiyle eşitlemek için elde yalnızca kurgu kalır. Şimdi gerisingeri bir hareketle sözleşme kurgusunu etkisi altına alan bu kuşku *autonomi* ilkesine doğru taşınırsa, bu durumda *autonomi* ilkesinin kendisi de, deontolojinin *âdil kurumlar içerisinde başkalarıyla beraber ve başkaları için "iyi hayat" arzusu*nda temellenişinin unutuluşuyla açılan gediği doldurmaya yazgılı bir kurgu olarak çırılçıplak teşhir edilme tehlikesiyle burunburuna gelmez mi?

DOKUZUNCU ÇALIŞMA

"KENDİ" VE PRATİK BİLGELİK: *KANÂAT*

Burada, "kendi"nin ethik boyutuna ayırdığımız çalışmaları yönlendiren tezin üçüncü kanadına yanaşıyoruz: dedik ki, bir yükümlülük moralitesi, bize göre, pratik bilgelik için, konuma bağlı moral yargılama (*jugement moral en situation* / *moral judgement in situation*) çerçevesinde, ethikanın en baştaki sezgisine, yani âdil kurumlar içerisinde başkalarıyla beraber ve başkaları için "iyi hayat" görüsüne veya ereğine başvurmaktan başka çıkar yolun kalmadığı çatışma konumları doğurur. Bunu söylerken iki yanlış-anlamadan kaçınmak gerekir.

İlkin, ethik perspektive ve ödev uğrağına bir üçüncü basamağı, Hegelci *Sittlichkeit** basamağını eklemek gibi bir durum söz konusu değil; tam da anlamlı eylemin somut gerçekleşimine veya fiile çıkı-

* Hegel, modelini Kant'ta bulan ve özne çerçevesinde temellenen *Moralität* kavramıyla karşıtlık içerisinde, aileden başlayıp devlete uzanan kurumlardan hareket eden ve öznelerarası somut tarihsel ve toplumsal ilişkilerin ördüğü öznelerüstü ahlâkî yapı anlamında nesnel töre ahlâkını öne çıkaran kendi nihaî ahlâk modelini, Alman dilinde modern bireyci ahlâk versiyonlarından çok, toplumsal törelere bağlılığı vurgulayan bir ifade olarak *Sittlichkeit* kavramlaştırması etrafında toparlamaktaydı —*çn*.

şına ilişkin Hegelci analizlerden yeri geldiği noktalarda ödünç aldığımız borçlara rağmen bu böyle. Aslında, moraliteye üstün olduğu bildirilen böyle bir basamağa başvuru, yüksek bir kavramsallığı ve keskin bir fiilî gerçeklik (*effectivité / actuality*) duy(g)usunu bağlayıp birleştirme gücüne rağmen, "kendilik"te (*ipséité / selfhood*) merkezlenen bir soruşturmada fuzulî görünen bir tin —*Geist*— kavramını oyuna sokar. Eylemin genel maksimlerinden konuma bağlı moral yargılamaya geçiş, bize göre, sahici hayat ereğinin özyapısında bulunan tekillik kaynaklarını sadece yeniden uyandırmayı gerektirir. Moral yargılama dile getireceğimiz dialektiği açıp geliştirirse, şimdiye dek ethik erek ve moral norm diye adlandırdığımız şeylere eklenmeyi gerektirecek bir üçüncü basamak kurmaya hiç gerek kalmaksızın, kanâat (*conviction*) eldeki kullanılabilir tek kaynak olarak kalır.

Bir kenara atılacak ikinci yanlış-anlama: moraliteden ethikaya bu geri dönüşe, yükümlülük moralitesinin bir inkârı anlamını iliştirmemek gerekir. Bu moralitenin bize kendimiz hakkındaki ve iyi hayat ereğini karartan eğilimlerimizin anlamı hakkındaki yanılsamaların sınavdan geçirilişi olarak görünmekten kesilmemesi bir yana, konuma bağlı moral yargılamaya sahici cazibesini kazandıran şey tam da formalismin katılığından kaynaklanan çatışmaların kendileridir. Moralitenin ilkelerinin rehberlik ettiği bir pratiği sarsıntıya uğratıp dayanıksızlaştıran çatışmalarla dolu yollardan geçmeseydik, bizi savunmasız bir şekilde keyfîliğe yem edecek bir moral eyyamcılığın (*situationnisme / situationism*) ayartmalarına yenik düşerdik. Konuma bağlı moral yargılamanın ve onda ikamet eden kanâatin *pratik bilgelik* adıyla anılmaya lâyık olduğu o ince lütfa ermenin bundan daha kestirme hiçbir yolu yoktur.

❄

ARADEYİŞ
EYLEMİN TRAGİK NİTELİĞİ

Yine Olivier için

Çatışmayı bu noktaya kadar yürütülen tüm analizlerin ona uygun görmekten kaçındığı yere yeniden oturtmak için, felsefeninkinden — moral ya da pratik felsefeninkinden bile— başka bir sesi, felsefe-olmayan*ın seslerinden birini işitilir kılmak bana upuygun göründü: bu ses Yunan tragedyasının sesi. Bu zamansız patlamadan, yalnızca yüreğin yanılsamaları karşısında değil, ama aynı zamanda bizzat pratik aklın kendisinin* kibr*inden doğan yanılsamalar karşısında da güvensizlik duygumuzu uyandırabilecek sarsıntıyı bekliyoruz. Ethikanın tragedyadan alacağı bu sıradışı derse rehberlik etmesi için, diyelim ki* Kral Oidipous *'tan ziyade niçin tıpkı Hegel gibi* Antigone *'yi seçtiğimizi hemen dile getireceğiz.*[1]

Tefekkürümüzün bu noktasında tragedyanın patlayışı zamansız karakterini felsefî olmayan boyutuna borçludur. Az önce tragedyadan alınacak ders dediğimiz şey bunu karartıp gizleyemez. Tam ter-

---

[1] Sophocle, *Antigone*, trad. fr. de P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1934; (Sophocles, *Antigone*, trans. Elizabeth Wyckoff, in *Greek Tragedies*, vol. 1, ed. David Grene and Richmond Lattimore, Chicago: University of Chicago Press, 1960); [Türkçesi için bkz. Sofokles, *Antigone*, Eski Yunanca Aslından Çeviren: Güngör Dilmen, *Eski Yunan Tragedyaları 1* içinde, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, 2. Basım, Eylül 2002 —*çn.*].

sine, dolaysız ve teksesli bir öğretim vermekten ırak olmakla, tragik bilgelik pratik bilgeliği salt konuma bağlı moral yargılama sınavına geri yollar.

Tragedyanın ethik ve moral söylemle bütünleşik tam bir "tekrar"a, eksiksiz bir "ezber"e veya "tıpatıplık"a direnme özelliği, felsefenin, tragedyayı, sonradan kendi hâkim kalıbına göre yeniden yontup şekillendirmek üzere en güzel taş blokları çekip çıkartacağı yağmalanacak bir taş ocağı tarzında ele almaya ayartılmasından korkarak, kısa ama sağlam bir vurguyla hatırlatılmalıdır. Elbette ki, daha ilerde Hegel'in vurguladığını işiteceğimiz gibi, tragedyanın da teması eylemdir. Bu doğrultuda, tragedya bizzat eyleyenlerin kendilerinin ve onların bireyselliklerinin eseridir. Fakat Sophokles'in Antigone*'sinin tanıklık ettiği gibi, bu eyleyenler, yalnızca onlardan üstün olmakla kalmayıp, sırası geldiğinde hatırlanamayacak kadar kadîm bahtsızlık kaynakları da olan arkhaik ve mithik kudretlerin yolunu açan tinsel ululukların hizmetindedirler. Bu yüzden, Antigone'yi, şehre düşman olmuş olsa bile kardeşini dinî âdetlere uygun olarak bir mezara gömmeye zorlayan yükümlülük, şehrin hakları karşısında ailenin haklarını ifade etmekten daha fazlasını dışavurur. Dost ile düşman arasındaki politik ayrımı tanımayan kızkardeşin oğlankardeşe bağı, bu aile bağını ölümle karanlık bir andlaşmaya dönüştüren yeraltındaki tanrısallıklara hizmetten ayrılamaz. Artık düşman olmuş dostu gömülmekten mahrum etmekle Kreon'un kendi bağları da olan aile bağlarını boyunduruğuna koşup savunduğu şehre gelince, o da kendi mithik temeli ve daimî dinî yapısı gereği politik olandan daha öte bir anlamla yüklüdür. Metnin ve bizzat eylemin yüzeyinde apaçık görünen sadece tek bir tragedya belirtisini sabitlemek üzere, iki başkahramanın dost ile düşman,* philos *ile* ekhtros *arasına çizgi çekişlerinin bütünüyle uyuşmaz tarzı öylesine aşırı bir anlam yükü yüklenmiştir ki, bu pratik belirlenim Aristoteles'in ve Kant'ın betimlediği türden basit bir seçim ya da düşünüp-taşınma kipine indirgenmeye izin vermez. Ve iki başkahramanın herbirini uç noktalara iten tutku (*passion*) hiçbir moral niyet analizinin derinliklerine inemeyeceği güdülenimlerle dolu kapkaranlık bir zemine gömülüdür: spekulativ olarak inkâr edilemeyecek bir tanrısal körlük theolojisi, herbirinin kesinlikle ve açıklıkla ortaya koyduğu, edimlerinin tek sorumlu kaynağı olma iddiasıy-*

la[2] *ayrıştırılmaz bir şekilde karmakarışık harmanlanmıştır. Bunun sonucu olarak, tragik temâşânın erekliliği dolaysızca didaktik her niyeti aşar. Bilindiği gibi,* katharsis, *olay örgüsünün kavranışıyla meşru bir şekilde bağıntılanabilecek bir açıklama, bir aydınlatma olmasını gerektirmeksizin, eylemin ard-zeminlerinin az önce kısaca yokladığımız derinliğiyle orantılı bir arınma olmaktan kesilmez; bu sıfatla,* katharsis, *koronun son lirik Od'larından birinde yakarılarla imdada çağrılan Dionūsos'un himayesindeki kültsel çerçevesinden soyulamaz. İşte bu yüzden, tragedyanın düşünüp-taşınma yetimize dolaylı yoldan hitabedebilmesi,* katharsis*'in uyandırmakla sınırlı kalmayıp, arındırmayı da hedeflediği tutkulara dolaysızca hitabetmesi ölçüsünde olur.* Phobos*'un ve* éléos*'un —korkunun ve acımanın— bu metaforikleştirilişi her türlü has ethik eğitim öğretimin koşuludur.*

O hâlde, tragedyanın felsefî olmayan karakterini belirten özellikler şunlardır: rollerin özdeşleşilebilir çatışmalarını ikizleyen birbirine hasım mithik güçler; yazgısal zorlamaların ve düşünüp-taşınmaya dayalı seçimlerin çözümlenemez karışımı; bizzat temâşânın kendisinin, doğurduğu tutkuların bağrında meydana getirdiği arındırıcı etki.[3]

---

[2] "Ah, körü körüne işledim bu günahları [*hamartèmata*]" diye haykırır Kreon iş işten geçtikten sonra (bkz. Sofokles, *Antigone*, Eski Yunanca Aslından Çeviren: Güngör Dilmen, *Eski Yunan Tragedyaları 1* içinde, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, 2. Basım, Eylül 2002, 1261, s. 117; bundan böyle sadece dize ve sayfa numaralarıyla gönderim yapılacak; [Fransızca çeviri: "*Erreurs* [hamartèmata] *de mon insensée sagesse*" (v. 1261); İngilizce çeviri: "*O crimes* [hamartēmata] *of my wicked heart*" (l. 1261)] —*çn*). Ve yine biraz ilerde: "Günah yalnız benim, benden başkası değil onu öldüren / İnsanlar içinde, kimse bu suçu alamaz üstüne" (1317-1318, s. 120; [Fransızca çeviri: "*Hélas! Ces malheurs, j'en suis bien l'auteur et ils ne pourront jamais être rejetés sur un autre*" (v. 1317-1318); İngilizce çeviri: "*This is my guilt, all mine. I killed you, I say it clear*" (ll. 1317-18)] —*çn*.). Burda yalnızca işaret edilebilecek bu theoloji hakkında benim eski tragedya analizime bakın: *La Symbolique du Mal. Philosophie de la volonté*, t. II, *Finitude et Culpabilité*, Paris, Montaigne, 1960, 1988 (*The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, Boston: Beacon Press, 1969).

[3] Tragedyanın akılsallıkta tekrarlanabilir olmayan bu sıradışılığı, "Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque" ["Yunan Tragedyasında Gerilimler ve Belirsiz-anlamlılıklar"] başlıklı yazısında J.-P. Vernant tarafından (J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne* [*Kadîm*

Ama yine de tragedya öğretir. Aslında, Antigone*'yi, bu tragedya moral hayatta çatışmanın kaçınılmaz karakteriyle ilgili eşsiz bir şeyi dile getirdiği için ve ayrıca daha ilerde moralitede formalismin dümensuyunda yaklaşacağımız bütünüyle başka bir doğadan çatışmalarda bizi yönlendirebilecek bir bilgelik —Karl Jaspers'ın sözünü ettiği tragik bilgelik*[4]*— taslağı çizdiği için seçtim.*

Antigone *tragedyası bize hâlâ daha birşeyler öğretebiliyorsa, tam da çatışmanın içeriğinin —içerisinden doğduğu mithik zeminin ve temâşâ töreninin etrafını saran şenlik havasının yitik ve tekrarlanamaz karakterine rağmen— kazınmaz bir kalıntıyı muhafaza etmesindendir.*[5] Antigone *tragedyası, Steiner'in izinde, erkeğin ve kadının, yaşlının ve gencin, toplumun ve bireyin, yaşayanların ve ölülerin, insanların ve tanrıların bitmez tükenmezcesine cephe cepheye geldiği, insanlık sınavının yarışa dayalı (*agonistique */* agonistic*) zemini diye adlandırılabilecek şeye dokunur. "Kendi"yi veya kendini tanıma, tümellikleri herbir keresinde aşılmaz yerelleşmelerinden kopartılamayacak bu direngen çatışmalar içerisinden geçen uzun bir yolculuk boyunca kazanılan zorlu bir çıraklık pahasına olur.*

Ethikanın tragedyadan öğreneceği ders, bu çatışmaların ele avuca sığmaz, üstesinden gelinmez karakterinin sadece gözlem ve tesbit biçiminde ikrarıyla mı sınırlıdır? Pek hayalkırıcı olduğu görülecek doğrudan öğüt ile çözülemez olana teslimiyet arasında izlenecek bir orta yol vardır. Tragedya, bu bakımdan, önceki çalışmalarımızdan

---

Yunan'da Mit ve Tragedya], Paris, La Découverte, 1986, t. I, 21-40) ve *Antigones* [*Antigoneler*] adlı büyük kitabının başında ve sonuna dek George Steiner tarafından (George Steiner, *Antigones*, Oxford, Clarendon Press, 1984; trad. fr., *Les Antigones*, Paris, Gallimard, 1986) vurgulu bir şekilde hatırlatılır.

[4] Karl Jaspers, *Von der Wahrheit* [*Hakikate Dair*], Munich, Piper Verlag, 1947, 915-960. Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristotle*'da [*Aristoteles'te Basiret*] Aristoteles'teki *phronèsis*'in *Antigone*'nin *phronein*'ini hatırlatan "tragik kaynağı"na dikkatle kulak kabartır.

[5] Bu tezad, *Antigone*'nin özellikle ondokuzuncu yüzyılda, Freud tercihini *Kral Oidipous*'tan yana kullanmadan önceki yeniden temellük edilip temalaştırılışları üzerine büyük bir tefekkürde bulunan G. Steiner'de direngen bir hayranlık uyandırır. Simone Fraisse daha evvel Fransız literatüründe Steiner'inkiyle kıyaslanabilir benzer bir eser kaleme almıştı: *Le Mythe d'Antigone*, Paris, Colin, 1973.

hiçbirinin sıyrılamadığı açmazlar doğuran o sınır deneyimlerle kıyaslanabilir, benzeştirilebilir. Bir de böyle deneyelim.

Hegel, Tinin Fenomenolojisi*'nde [*Phänomenologie des Geistes*:* Phénoménologie de l'esprit / Phenomenology of Spirit*] ve* Estetik: Güzel Sanat Üzerine Dersler*'de [*Vorlesungen über die Ästhetik*:* Leçons sur l'esthétique / Aesthetics: Lectures on Fine Art*]*, Antigone'nin eylemin tragik kaynağı hakkında öğrettiği şeyi, yani kişiliklerin herbirinin bağlanım (*engagement / commitment*) açısının darlığını iyice bellemişti. Belki, Martha Nussbaum'la birlikte,*[6] *onun sandığı kadar anti-Hegelian olmadığını göreceğimiz bir anlamda daha da ileri gidip, bu iki başkahramanda, onların herbirinin kendi bakışaçılarından güttükleri davalara içsel çatışmaları gözeten bir sakınma stratejisinin ayırdına varmak zorunludur. Bir pratik bilgeliği yönlendirebilecek tragik bilgelik bu ikinci noktaya ilkinden daha da sağlam bir şekilde tutunabilir.*

Kreon'un şehre karşı borçlu olduğu ödevlerle ilgili olarak kendi kafasında oluşturduğu kavrayış, yalnızca Yunan polis*'inin anlam zenginliğini tüketmemekle kalmayıp, şehrin işlerinin çeşitliliğini ve belki de heterojenliğini dahi hiç hesaba katmaz. Zaten daha önce laf arasında çıtlattık ki, Kreon için dost-düşman karşıtlığı dar bir politik kategoriye sıkıştırılmıştır ve hiçbir nüans, hiçbir istisna kaldırmaz. Bakışın bu darlığı, Kreon'un erdemlerin tümüne ilişkin takdirinde yansılanır. Yalnızca şehre hizmet eden şey "iyi"dir, şehre zarar verense "kötü"; yalnızca iyi yurttaş "âdil"dir ve "adalet" yalnızca yönetme ve yönetilme sanatına hükmeder. Hatırı sayılır bir erdem olan "dindarlık" yurttaşlık bağına (*le lien civique / the civic bond*) indirgenir ve tanrılara yalnızca anayurdları için ölmüş yurttaşları onurlandırmaları için yakarılır. Kreon'u mahvına sürükleyen de, kendi şehriyle ilgili bu kısırlaşmış ve bönleşmiş görme kabiliyetidir. Geç kalan pişmanlığı (*retournement / change of heart*) onu çok geç öğrenen kahraman kılar.*[7]

---

* Her iki eserin Türkçe çevirileri için sırasıyla bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çeviren: Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1986 ve *Estetik: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, Cilt 1, çevirenler: Taylan Altuğ-Hakkı Hünler, Payel, 1994 —*çn.*

[6] M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*

[7] Koro: "Çok geç öğrendin adaletin yolunu [*tèn dikèn*]" (biraz değiştirerek. 1270, s. 118; [Fransızca çeviri: "*Hélas! C'est bien tard, il me semble que tu*

Antigone'nin dünyaya bakışının Kreon'unkinden hiç de daha az kısıtlı olmadığını ve içsel çelişkilere Kreon'unkinden hiç de daha az boğulmadığını Hegel'le beraber kabul etmek zorunlu. Antigone'nin philos'u *ve* ekhtros'u[†] *birbirinden ayırma tarzı Kreon'unkinden hiç de daha az katı değildir; önemli olan tek şey, "kızkardeşlik" merkezi etrafında böylesine muazzam bir şekilde toplanmış aile bağıdır. Hattâ bu bağ,*[8] *Haimon'un bağrında barınan ve en güzel lirik Od'larından birinde (781-801) koronun ululadığı o* éros*'tan bile mahrum bırakılmıştır. En uç noktasında, tek* philos *ölen ağabeydir. Antigone kendisini bu uçsınırdaki noktada tutar. Şehrin yasaları bundan böyle kutsal aylalarla çevrili taclarından tahtlarından alaşağı edilip ayaklar altında çiğnenir: "Evet öyle, çünkü Zeus böyle bir yasa koymamış, ne de Adalet [*Dikè*] denen Tanrıça buyurmuş böyle bir şey insanlara" (450 vd., s. 86).*[‡] *İmdi, koronun ululadığı hiç de daha az karanlık olmayan bir başka* Dikè *daha vardır: "Sınırını bilmedin doruğuna çıktın cüretin; adaletin [*Dikè*] tahtına çarptın ve düştün işte kızım acınası bir düşüşle. Babadan miras kalan bir günahı ödüyorsun belki de" (854-856, s. 102).*[#] *Kahramanları karşıtlaştıran kısmî ve tek*

---

vois ce qui est juste [tèn dikèn]"; İngilizce çeviri: "*You have learned justice* [tèn dikèn]*, though it comes too late*" (l. 1270)] —*çn*). Yarayı iyileştiremeyecek, hattâ teskin bile edemeyecek bir dersin anlamına daha sonra geri döneceğiz.

[†] *philos*: dost; *ekhtros*: düşman —*çn*.

[8] Çatışmayı tanrısal olanın tam da yüreğine sokan, *éros* ile "dünyanın en yüksek yasaları [*thesmōn*]" arasındaki sıradışı bağ bu bakımdan farkedilecektir ("Ey gönüller sultanı eşsiz Aphrodite kim baş eder seninle sevenler oyuncak elinde") —(795-799, s. 100; [Fransızca çeviri: "*car irrésistible se joue de nous la déesse Aphrodite*" (v. 795-799); İngilizce çeviri: "*For there is the goddess at play with whom no man can fight*" (l. 799-800)] —*çn*).

[‡] Fransızca çeviri: "*Car ce n'est pas Zeus qui a promulgué pour moi cette défense, et* Dikè*, celle qui habite avec les dieux souterrains, n'a pas établi de teles lois parmi les hommes*" (v. 450 *sq.*); İngilizce çeviri: "*For me it was not Zeus who made that order. Nor did that Justice who lives with the gods below mark out such laws to hold among mankind*" (ll. 450*ff.*) —*çn*.

[#] Fransızca çeviri: "*Tu t'es portée à un excès d'audace et tu t'es heurtée avec violence, ma fille, contre le trône élevé de* Dikè*: tu expies quelque faute paternelle*" (v. 854-856); İngilizce çeviri: "*You went to the furthest verge of daring, but there you found the high foundation of justice, and fell. Perhaps you are paying your father's pain*" (ll. 854-56) —*çn*.

*yanlı iki adalet görüşü işte bunlardır. Nussbaum'un dile getirdiği gibi, bir tek ölülere bağlılık mührüyle mühürlenen —"mezarım, gelin odam..." (karş. 892, s. 103)— yalınlaştırma stratejisi Antigone'yi Kreon'dan hiç de daha az insanlıkdışı kılmaz. Nihayetinde, ölüler güruhu Antigone'yi hemşehrîsiz ve yurttaşsız, şehrin tanrılarının yardım elinden mahrum, kocasız ve dölsüz, hattâ ve hattâ yasını tutacak dostlardan bile yoksun bırakacaktır (880-882, s. 103). Bizden uzaklaşıp giden bu figür yalnızca muzdarib değildir: bizzat ızdırabın kendisi*dir *o (892-928, s.103-104).*

Niçin yine de gönlümüz Antigone'den yana kayar? Onda kadının incinirliği midir bize dokunan? Güç karşısında şiddet kullanmamanın en uç figürü olarak bir tek o, kimseye şiddet uygulamadığı için mi? Gözü gibi gözettiği "kızkardeşlik" éros*'un çarpıtıp yıpratmadığı bir* philia *niteliği açığa vurduğu için mi? Cenaze töreni, politikanın sınırının —daha dakik olarak, politik bağı bizzat kendi başına sonuna dek tüketesiye kuşatmayan tahakküm ilişkisinin sınırının— açığa vurulduğu, yaşayanlar ile ölüler arasındaki bir bağa tanıklık ettiği için mi? Bu son söylenen, gelenekte en derin izi bırakmış ve* Fenomenoloji*'de Hegel'in iki kere zikrettiği dizelerde yaslanacak bir destek bulur: "Senin buyrultunun da bir ölümlüye tanrıların başlangıçsız sonrasız yasalarına karşı gelme gücünü vereceğine inanmıyorum. Kağıda geçmemiştir onlar, dünden bugüne değişen emirler değil, ne zamandan kaldıklarını kim söyleyebilir?" (452-457, s. 86).*◊ *Bir anlamda, Antigone'nin kendisi bu yazılı olmayan yasaları onların emrettikleri cenaze defni vecibelerine daraltır. Fakat o, kendisinin içten ve samimî kanâatini dayandırmak için bu yasalardan meded dilemekle, her kurumun insanca, pek insanca karakterini ifşa edip ele veren sınırı koyar.*

Ethikanın tragedyadan öğreneceği ders bu sınırı tanımaktan ileri gelir. Fakat şiir kavramsal bir şekilde ilerlemez. Esasta koronun lirik

---

◊ Fransızca çeviri: "*Je ne croyais pas non plus que ton édit eût assez de force pour donner à un être mortel le pouvoir d'enfreindre les décrets divins, qui n'ont jamais été Écrits et qui sont immuables: ce n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier qu'ils existent; ils sont éternels et personne ne sait à quel passé ils remontent*" (*Antigone*, v. 452-455); İngilizce çeviri: "*Nor did I think your orders were so strong that you, a mortal man, could over-run the gods' unwritten and unfailing laws. Not now, nor yesterday's, they always live, and no one knows their origin in time*" (ll. 452-55) —*çn.*

Od'ları (ve de Haimon'un ve Teiresias'ın ağzından nakledilen sözler) aracılığıyla, hiç de terimin didaktik anlamında bir öğretim taslağı değil, fakat ethikanın kendi söylemi içerisinde genişletip ayrıntılandırma görevi üstleneceği bir bakış dönüşümü taslağı çizilir. İlk Od'da güneşe ululama, ölümlülerinkinden daha geniş görüşlü bir göze ululamadır — "Selam sana gözü altın günün."[9] *Biraz daha ilerde, insana dair Od'un başlangıcındaki ünlü bildirim özdeyiş tarzında dile getirilir: "Bunca tansıkları [*deina*] arasında yeryüzünün en eşsiz [*deinon*] varlık insan!" (332-333, s. 82).** *Mazon gibi* deinon*'u "*merveille*" ["hârika"] diye çevirmek zorunlu mu?*† *Aslında, eserde defalarca geçen* deinon*, Fransız [ve de İngiliz] dilinde "*formidable*" ifadesinin kimi zaman dile getirdiği anlamdadır*‡*: burada anlam, hayranlık uyandıran ["*admirable*"] ile heybetiyle korku ve dehşet salan ["*monstrueux*" / "*monstrous*"] arasında gidip gelir.*[10] *Sözcüğün bu*

---

[9] Nussbaum, koronun Polüneikes'e yakıştırdığı ve Mazon'un "*querelleuses discordes*" ["bozguncu mızmızlıklar"; İngilizce metnin "*dubious quarrel*" ("kararsız dalaş") ve Türkçe metnin "fitne" —*çn.*] diye çevirdiği bir ifadenin altını çizer; imdi Yunan dilinde bu ifade, daha ince elenip sık dokundukta, "iki taraflı savlar" ("*arguments à deux côtés*" / "*twosided argument*") fikri uyandırır: *amphilogon* (v. 111) [İngilizce çeviride: *amphilogos*, l. 111; Türkçe metin: 111, s. 73 —*çn.*]. Polüneikes'in dalaşı insanî olmayan bir göze tam da bu iki anlama çekilebilirliği (*amphibologie* / *amphibology*) sezdirir (Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*, 71).

* Fransızca çeviri: "*Nombreux sont les* deina *de la nature, mais de tous le plus* deinon*, c'est l'homme*" (v. 332-333); İngilizce çeviri: "*Many the wonders* [deina] *but nothing walks stranger* [deinon] *than man*" (ll. 332-33) — *çn.*

† İngilizce çeviride "*deinon*" "*strange*" ["acaib"], *deina* "*wonders*" ["hârikalar"] sözcükleriyle; Türkçe çeviride *deina* "tansıklar", *deinon* "eşsiz" sözcükleriyle karşılanmıştır —*çn.*

‡ Hem Fransız hem de İngiliz dilinde "*formidable*" ifadesi, bir yandan "korkunç", "müthiş", "dehşetli", "feci", "beter", "yıldırıcı", "ürkütücü" vb. anlamına, diğer yandan da "hayranlık uyandırıcı", "hayret verici", "heybetli", "üstün" vb. anlamına gelmektedir, ki genellikle bütün bu anlamları derleyip toparlayıcı bir şekilde "heybetiyle korkunun eşlik ettiği bir hayranlık uyandıran" şeyler hakkında kullanılır. Başkalarının yanısıra yukardaki ifadelerin büyük bir bölümü bizim dilimizde de aynı iki yönlü anlam etkisini uyandırmaktan geri kalmaz —*çn.*

[10] Bu fikri borçlu olduğum Nussbaum, insana övgünün son tahlilde ne denli iki anlama çekilebilir olduğunu gözlemler: "Bu ne şaşılası hüner ne ustalık,

ikiye yorulabilir anlamında, tragik kahraman herhangi bir insandan daha deinon*'dur. Daha da sonrasında, kahramanların yazgısı yazılacak olduğunda, artık öğüt verme çâresi kalmayan koro ancak ağıt yakabilir: "tanrılar bir aileyi çarptı mı, yıkım yıkımı izler orda kuşaktan kuşağa" (583-585, s. 91).# Ve yine: "Geçmişten geleceğe bir yasa sürüp gider: Her büyük eylem her ulu düşünce kendi acısını getirir birlikte" (612-613, s. 92).◊ Burada tragedya, dile getirildiği gibi kendisini felsefî olmayan boyutu içerisinde açar. Felâketle yüzyüze gelindiğinde, koronun yaşlılarının daha çok Haimon'dan ve Teiresi-*

---

marifetini kimi zaman iyiye kimi zaman kötüye kullanır. Toprağın yasalarını ve tanrıların yeminli olduğu hak yolunu [*dikan*] gözettiği sürece, üstün saygınlığa ulaşır, şehrine baş olur" (biraz değiştirerek, 362-371, s. 83; [Fransızca çeviri: "*doué dans son industrie d'une ingéniosité inespérée, il ve tantôt vers le mal, tantôt vers le bien, confondant les lois de la terre et le droit* [dikan*] qu'il a juré par les dieux d'observer, Quand il est à la tête d'une cité*" (v. 365-69); İngilizce çeviri: "*Clever beyond all dreams the intentive craft that he has which may drive him one time or another to well or ill. When he honors the laws of the land and the gods' sworn right [*dikan*], high indeed is his city*" (ll. 365-69)] —*çn*). *Deinon* teriminin geçtiği başka bazı yerler de dikkati çekecektir: "*Deina* bir güç kader" (951, bkz. s. 105; [Fransızca çeviri: "*mais la puissance du destin est* deina" (v. 951); İngilizce çeviri: "*Fate has terrible* deina *power*" (l. 951)] —*çn*). Zorunluluk "boyunduruk"una vurulu Lükourgos'un azabı buna tanıklık eder: "Çılgınlığının korkunç [*deinon*] gazabına böyle uğradı" [Fransızca çeviri: "*Ainsi tomba la fureur terrible [*deinon*] de sa folie*" (v. 959); İngilizce çeviri: "*As the terror [*deinon*] of madness went*" (l. 959) —*çn*]. Bozguna uğramış Kreon ikrar eder: "Boyun eğmek *deinon*, ama bahtsızlığa direnmek, karşı gelmek daha *deinon*" (biraz değiştirerek, 1096-1097, 111; [Fransızca çeviri: "*Céder est* deinon, *mais résister et se heurter contre le malheur n'est pas moins* deinon" (v. 1096-1097); İngilizce çeviri: "*to yield is dreadful [*deinon*]. But to stand against him. Dreadful [*deinon*] to strike my spirit to destruction*" (ll. 1096-97)]) —*çn*.

Fransızca çeviri: "*Lorsque les dieux ébranlent une maison, le malheur s'acharne sans répit sur la multitude de ses descendants*" (v. 584-585); İngilizce çeviri: "*For those whose house is shaken by the gods escape no kind of doom. It extends to all the kin*" (ll. 584-85) —*çn*.

◊ Fransızca çeviri: "*Dans la vie des mortels, aucune prospérité excessive n'arrive sans que le malheur s'y mêle*" (v. 612-613); İngilizce çeviri: "*near time, far future, and the past, one law controls them all: any greatness in Human life brings doom*" (ll. 612-13) —*çn*.

*as'tan yana yatarak bir o yana bir bu yana gidip gelmekten başka çâreleri yoktur. Kreon'a hitaben: "Efendimiz, [Haimon'u kasdederek] o da güzel konuştu, ikinizin de [*diplé*] birbirinizden öğreneceklerini*niz *var" (724-725, s. 96).*° *Ancak Eros'a övgü ağıda güneşe ilahîde bulunanla kıyaslanabilir bir bakış yüksekliği verir. Fakat kendilerinin "ölümlü ve ölümlülerden doğma" (v. 835)*∞ *olduğunu bilenler bu yükseklikte durabilemezler. Koro ancak anılardan silinmiş evvel eski yıkımların anısını terennüm edebilir: Danaē, Lūkourgos, adsız genç kız, hepsi kötürümleşmiş, kıpırdayamaz hâle gelmiş, taş kesilmiş,* praksis *'in dışına sürülmüş bunca bahtsız (944-987, s. 105-107). Yine de verilebilecek tek öğüt, Teiresias'ın çıkışmasında yankılanan şu öğüt olacaktır: "Ölüyü say, düşeni yeniden bıçaklama" (1029, s. 108).*• *Amma korobaşının da anahtarımız olarak işgörecek bir sözü olacaktır; "boyun eğmek zor, ama bahtsızlığa direnmek, karşı gelmek daha zor" çığlığı atan Kreon'a şu yanıtı verecektir: "Sağduyuya [*euboulias*] kulak ver, Menoikeusoğlu, Kreon" (1098, s. 111).*□ *Ve öğüt yoksulluğu içerisinde kutsalın yüksekliğini muhafaza edecek şekilde, güneşe Od ve Eros'a Od tonunda seslendirilen Bakkhos'a bir yakarının ardından, koro boşuna yanıp yakınmaya geri düşer: "Çok geç öğrendin adaletin yolunu [*tèn dikèn*]" (biraz değiştirerek. 1270,*

° Fransızca çeviri: "*Prince, il convient, s'il done un avis opportun [il s'agit d'Hémon] de l'écouter, et toi fais-en autant pour lui: des deux côtés [*diplé*] vous avez bien parlé*" (v. 724-726); İngilizce çeviri: "*Lord, if your son has spoken to the point you Should take his lesson. He Should do the same. Both sides [*diplē*] have spoken well*" (ll. 724-726) —*çn.*

∞ Fransızca çeviri: "*mortels et issus de mortels*" (v. 835); İngilizce çeviri: "*born to death*" (l. 835) —*çn.*

• Fransızca çeviri: "*Céde au mort, ne frappe pas un cadavre*" (v. 1029); İngilizce çeviri: "*yield to the dead. Why goad him where he lies?*" (l. 1029) — *çn.*

□ Sırasıyla, Fransızca çeviri: "*Céder est dur, mais résister et se heurter contre le malheur ne l'est pas moins*" (v. 1096-1097); İngilizce çeviri: "*To yield is dreadful. But to stand against him. Dreadful to strike my spirit to destruction*" (ll. 1096-97) ve yine Fransızca çeviri: "*Il faut de la prudence [*euboulias*] — fils de Ménœcée, Créon*" (v. 1098); İngilizce çeviri: "*prudence [*euboulias*]*" (l. 1098) —*çn.*

s. 118).[*] *Koronun son sözü pek dokunaklı bir sakınganlıktadır: "Mutluluğun bir kaynağı sağduyu ve bilgelik [*to phronein*] Tanrısal güçlere saygı. Kendini bilmez kişi kibirli sözlerle çanak tutar felâkete ve böyle geçkin yaşta kafasını çarpa çarpa öğrenir [*édidaksan*] bilgeliği [*to phronein*]" (biraz değiştirerek, 1347-1353, s. 121).*[†]

Peki o hâlde bundan alınacak ders ne? To phronein*'e bu son çağrı bu bakımdan tutunup tırmanmaya değer bir ip sağlar.*[11] *"İyi düşünüp taşınma"ya (*euboulia*) çağrı eserin başından sonuna dek ısrarla tekrarlanır: sanki "âdil düşünmek" "bu felâkete uğrama"ya [*pathein to deinon*] (karş. 96, s. 72)*[‡] *aranan yanıtmış gibi.*[12]

---

[*] Fransızca çeviri: "*C'est bien tard, il me semble que tu vois ce qui est juste* [*tèn dikèn*]" (v. 1270); İngilizce çeviri: "*You have learned justice* [*tèn dikèn*], *though it comes too late*" (l. 1270)] —*çn.*

[†] Fransızca çeviri: "*La sagesse [*to phronein*] est de beaucoup la première source de bonheur: il ne faut pas être impie envers les dieux. Les paroles hautaines, par les grands coups dont les paient les gens orgueilleux, leur apprennent [*édidaxan*], mais seulement quand ils sont vieux, à être sages [*to phronein*]*" (v. 1347-1353); İngilizce çeviri: "*Our happiness depends on wisdom [*to phronein*] all the way. The gods must have their due. Great words by men of pride bring greater blows upon them, so wisdom [*to phronein*] comes [is taught,* edidaxan*] to the old*" (ll. 1347-53)] —*çn.*

[11] Ellendt'in *Lexicon Sophocleum*'una dayanarak, Martha C. Nussbaum, sadece *Antigone*'de, *boul*, *phren* / *phron* köklerine dayalı olarak düşünüp-taşınmaya gönderimli terimlerin elli kere (Sophokles'in yedi eserinde yüzseksenin üzerinde) tekrarlandığını sayar. Buna, 1031-1032'de geçen, *phronein*'le bağıntılı *manthanein*, "öğrenmek" de eklenmelidir.

[‡] Fransızca çeviri: "*souffrir le terrible* [pathein to deinon]" (v. 96); İngilizce çeviri: "*suffering this terror* [pathein to deinon]" (l. 96)] —*çn.*

[12] Kreon, *euphronein* [basiret gösterme] duyusunu yitirdiğini kendisine söylemeye cüret eden (747-755, s. 97-98) Haimon gibi genç bir adamın sergilediği *phronein*'e kulak asmak istemez (727, s. 96). Kreon kendisinin tam da âdil düşünme (*euphronein*) ustası olduğuna inanır. "Bilgeliğin [*euboulia*] ne denli dünyaya bedel olduğunu" sorar sormaz Teiresias'a şu yanıtı verir Kreon: "Bilirim, basiretsizliğin de [*mé phronein*] en kötü şey olduğunu" (biraz değiştirerek, 1050-1051, s. 109; ; [sırasıyla, Fransızca çeviri: Teiresias: "*combien la sagesse [*euboulia*] l'emporte sur les autres biens*", Kreon: "*Autant, je pense, que l'imprudence [*mé phronein*] est le plus grand des maux*" (v. 1050-1051); İngilizce çeviri: Teiresias: "*How better than all wealth is wisdom [*euboulia*]?*", Kreon: "*And so is imprudence [*mē phronein*] worse than anything*" (ll. 1050-1051)] —*çn.*). Ahmaklığını (*dusbouliais*)

*Moral felsefe bu "âdil düşünme", "iyi düşünüp taşınma" çağrısına ne şekilde yanıt verir? Tragedyadan alınacak dersten bir moral öğretimin eşdeğeri olmasını bekleseydik, kendimizi kandırıp bütün bütüne yanılgıya sürüklenmiş olurduk. Ozanın yoğurup şekillendirdiği kurmaca, Steiner'in ele avuca sığmaz, üstesinden gelinmez saymakta haklı olduğu çatışmalardan çatılmıştır. Böyle alındığında tragedya, "kendilik" (*ipséité / selfhood*) arayışımız boyunca adım adım karşımıza dikilmiş açmazların tümüne eklenen bir ethikopratik açmaz doğurur; özelde ise, daha önceki bir çalışmada toplanan anlatısal özdeşlik açmazlarını ikiye katlar. Bu bakımdan, tragedyanın ethikayla ilişkili işlevlerinden biri tragik bilgelik ile pratik bilgelik arasında bir yarık yaratmaktır. Kurmacanın çözülmez kıldığı çatışmalara bir "çözüm" getirmeyi reddetmekle, tragedya, bakışa yönünü kaybettirdikten sonra, tragik bilgeliğe en iyi* yanıt veren *konuma bağlı bir pratik bilgelik anlamında,* praksis *adamını karşılaşacağı tehlikeler ve ödeyeceği bedeller pahasına eyleme yeniden yön tayin etmeye mahkûm eder. Temâşânın şenlikli seyrince ertelenmiş bu yanıt, kanâati* katharsis *'in ötesine aşırır.*

Geriye, tragik katharsis*'in, dolaysız öğüt verme eksikliğine rağmen, kanâat uğrağına yolu nasıl açtığını dile getirmek kalıyor.*

Katharsis'*ten kanâate bu geçiş, genellikle özü itibarıyla, çatışmanın moral hayattaki kaçınılmaz yerine dair bir tefekkürden ibarettir. Tefekkürümüz bu yolda Hegel'inkiyle kesişir. Burada en başta hemen şunu dile getirmek gerek: belli bir noktada "Hegel'den el etek çekme" gereği doğarsa, bunun yeri onun tragedya konusunu ele alıp işlediği satırlar olmaz; zira, felsefesinin keşfetme veya icadetme dehası sergilediği ayrı ayrı bölümlerin hepsine birden Hegel'in dayat-*

çok geç kabul eder Kreon (1269, s. 118; ; [Fransızca çeviri: "*folie [*dusbouliais*]*" (v. 1269); İngilizce çeviri: "*folly [*dusbouliais*]*" (l. 1269)] —*çn.*). Bunun ardından koroya şunu bildirmek kalır: "Mutluluğun bir kaynağı sağduyu ve bilgelik [*to phronein*]", fakat "böyle geçkin yaşta kafasını çarpa çarpa öğrenilir bilgelik [*to phronein*]" (biraz değiştirerek, 1347-1353, s. 121; [sırasıyla, Fransızca çeviri: "*La sagesse [*to phronein*] est de beaucoup la première source de bonheur*", "*ont appris à être sage [*to *phronein]" (v.* 1353); İngilizce çeviri: "*Our happiness depends on wisdom /to phronein] all the way*", "*wisdom [*to phronein*] [that] comes to the old" (1.1353)]* *çn.*). *Phronein* çemberi böyle kapanıp tamamlanır.

makla suçlandığı "sentez" tragedyada kesinlikle bulunmaz. Ve kırılgan bir uzlaştırma duyurusunda bulunuluyorsa, bunun anlamı, yalnızca, Tinin Fenomenolojisi*'nin ancak dialektiğin çok daha ileri bir aşamasında karşı karşıya geldiği sahici uzlaştırmalardan hareketle açığa çıkar. Bu bakımdan, (söz konusu başlıkla adı geçen bölümün eserin bütünüyle benzeş karakterde olduğunu işmar edecek şekilde)* Geist *[*Tin*] başlıklı VI. bölümün tamamına yayılan engin yolculuğun ancak başında tragedyadan dem vurulduğunu belirtmeden geçemeyiz: sahici uzlaştırma, ancak bu yolculuk güzergâhının tam sonunda, yargılayan bilinç ile eyleyen insan arasındaki çatışmanın en uç noktasında olup biter; bu uzlaştırma, herbir tarafın kendi taraflılığından fiilen feragatine dayanır ve herbirinin öbürünce sahiden tanındığı bir aklama ve barıştırma (*pardon*) değeri kazanır. İmdi, tragedyanın — en azından* Antigone *tragedyasının— üretmeyi beceremeyeceği şey tam da böyle bir feragat yoluyla uzlaştırma, böyle bir tanıma yoluyla aklama ve barıştırmadır. Kahramanların hizmet ettikleri ethik güçlerin birarada kaim olmaları için ödenecek tüm bedel onların tikel varoluşlarının* görünürden kaybolma*sıdır. Bundan ötürü, dramanın kurban-kahramanları,*[13] *"kendi" bilincinin veya deyim yerindeyse öz-*

---

[13] *Tinin Fenomenolojisi*'nde tragedya tinin öyle bir uğrağıdır ki, onda güzel şehrin uyumlu birliği bir eylem (*Handlung*) yoluyla, yani karakterler arasındaki çatışmayı doğuran tikel bireyselliklerin eylemi yoluyla parçalanır. Bu *Entzweiung*'un —bu ikiye yarılmanın— etkisi onları saran ethik güçlerin yarılıp ayrılmasıdır: insana karşı tanrı, aileye karşı şehir, kadına karşı erkek. Bu bakımdan, en güzel sayfalar, ölüleri ve yaşayanları birbirine bağlayan aile bağının muhafızlığını kızkardeşe —ne kız ne ana ne de karı olan kadına— yükleyen sayfalardır. Oğlankardeşine mezar kazmakla Antigone ölümü doğal olumsallığın üzerine yükseltir. Fakat tüm bunların bir anlamı varsa, "onlar için" değil, "bizim için" vardır. "Onlar için", ölümde görünürden kaybolma; "bizim için", bu felâketin verdiği dolaylı ders. Koronun terennüm ettiği soğukkanlı uzlaştırma aklamanın ve barıştırmanın yerini tutamaz. Antigone'ninki de dâhil, karakterlerden herbirinin tek-yanlılığı bu tür herhangi bir karşılıklı tanımayı dışlar. İşte bu yüzden, Hegel *Antigone*'den, aynı tragik bireysellik merkezinde toplanmış bilgisizlik ve kendini-tanıma tragedyasını gördüğü *Kral Oidipous*'a geçer. "Kendi" bilinci veya deyim yerindeyse özbilinç burada bir adım daha atar, fakat henüz VI. Bölümün sonunda önerilen uzlaştırma türüne varmaz. Bu sonucun ayırdına varmak için, "kendisine yabancılaşmış tin"in (*der sich entfremdete Geist*: "*esprit aliéné à soi-même*" / "*spirit alienated from itself*") kültürü olan kültüre (*Bildung*) bağlı çatışmanın

bilincin bağlandığı eğitim sürecinin ufku olan " 'kendi' kesinliği"nden veya yine deyim yerindeyse "kendinden-eminlik"ten ("certitude de soi" / "certainty of self"*) istifade etmezler.*

Tragedyanın Estetik*'teki işlenişi bu tanıyı doğrular ve pekiştirir. Burada, tragedya,* Fenomenoloji*'de "kendisinden-emin tin"e ("*esprit certain de lui-même*" / "*spirit certain of itself*") götüren yörünge üzerine yerleştirilmez; sadece poetik "*genre*"lar düzleminde komedyanın karşısına konur. İmdi, dramatik poetikanın "*genre*"larından biri olmak bakımından tragedya komedyadan şu noktada ayrılır ki, tragedyada tinsel güçleri (*die geistige Machte*) cisimleştiren ve içerisinde tanımlandıkları tek-yanlılıktan ötürü kaçınılmaz bir* çarpışma*ya sürüklenen bireyler ölümde görünürden kaybolup gitmek durumundadırlar; komedyada ise, birbirlerine karşılıklı olarak yıkım getiren gayelerin asılsızlığına apaçık tanık olan gülme sayesinde, insan bâkî kalır.*[14] *Hegel'inkinden başka bir yol tutturulması gerekiyorsa, onun yolundan ayrılma noktası, sanki Hegel çatışmaya* theorik *bir çözüm dayatıyormuş gibi ve sanki çatışma da totalitar bir aklın tiranlığı karşısında tahribkâr etmen olarak selâmlanmak durumundaymış gibi*

---

içinden geçmek zorunludur. İşte bu yüzden, Hegel, tragedyadan, doğurduğu çatışmaların çözümünü kendi iç kaynaklarından çıkarmasını bekleyemezdi.

[14] "Tragedyada şeylerin öncesiz-sonrasız tözü uzlaştırıcı bir yolda zaferle çıkar, çünkü o, çatışan bireylerden sadece sahte tek-yanlılıklarını soyup atar, buna karşılık bu bireylerin irade ettikleri şeydeki positiv ögeleri, ahenksiz bırakmayıp olumlu tarzda uyuma sokulmuş bir hâlde, muhafaza edilecek şeyler olarak sergiler. Komedyada ise, bunun tersine, kendi sonsuz eminliği içerisinde üstünlüğü elinde bulunduran taraf *öznellik* veya kişiliktir" (Hegel, *Aesthetics*, trans. T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1975, 1199: "*In tragedy the eternal substance of things emerges victorious in a reconciling way, because it strips away from the conflicting individuals only their false one-sidedness, while the positive elements in what they willed it displays as what is to be retained, without discord but affirmatively harmonized. In Comedy, conversely, it is subjectivity, or personality, which in its infinite assurance retains the upper hand*"; Fransızca çeviri: "*Alors que la tragédie met en relief le substantiel éternel et le montre dans son rôle d'agent de conciliation dont il s'acquitte en debarrassant les individualités qui se combattent de leur fausse unilatéralité et en les rapprochant par ce qu'il y a de positif dans le vouloir de chacun, c'est, au contraire, la subjectivité qui, dans son assurance infinie, constitue l'élément dominant de la comédie*": *Esthétique*, trad. fr. de S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, coll. "Champs", t. IV, 1979, 267 —*çn.*).

çoğu kere konumlandığı nokta değildir.[15] *Aristoteles'in üslûbunda bir ethikadan yola çıkıp daha sonra Kant'ın üslûbunda bir moralitenin katı yönergelerini üstlenmiş bizler için sorun, tragedyanın kaynağında yalnızca karakterlerin tek-yanlılığı olduğuna göre tam da Hegel'in çatışma eli değmemiş sayar göründüğü tinsel güçler düzeyinde moralitenin uyandırdığı çatışmaları saptamaktır. Soruşturmamızın ulaştığı aşamada, tragedyayı sadece ethik hayatın şafak vaktinde değil, fakat moralitenin ileri aşamasında, kuraldan konuma bağlı moral yargılamaya götüren yol üzerinde dikilip duran çatışmalarda aramak gerekir. Bu yol, bir* Geist *felsefesinin kaynaklarından yoksun kalma riskini göze alması anlamında Hegelci bir yol değildir. Bu sakınganlığın sebeblerini daha yukarda açıkladım. Bunlar, bir* Geist *felsefesinin moraliteden yükseğe yerleştirmeye gerek gördüğü* Sittlichkeit *karşısında ve Hegel'in politika felsefesi, daha da özel olarak tüm bu geliştirimlerin vardırdığı Devlet theorisi karşısında duyulan güvensizlikle alâkalıdır. Tutuştuğum bahis şudur: önceki çalışmalarda tanımlanan anlamda ethika ve moralite dialektiği, bir* Geist *felsefesinin pratik boyutta açtığı çiçeği,* Sittlichkeit*'ı üçüncü bir basamak konumunda eklemeyi gerektirmeksizin, konuma bağlı moral yargılamada düğümlenir ve çözülür.*

Tragik katharsis*'in moral kanâate doğru bükülme noktasında şöyle koyulmuş iki soru duruyor: Ethik çatışmayı kaçınılmaz kılan ne? Ve eylem bu çatışmaya hangi çözümü getirebilir? İlk soruya verilecek yanıt şu olacaktır: çatışmaların kaynağı yalnızca karakterlerin tek-yanlılığı değil, fakat aynı zamanda tam da hayatın karmaşıklığıyla karşı karşıya gelen moral* ilkeler*in kendileridir de. Sorulan ikinci soruya ise şöyle bir yanıt taslağı çizilecek: moralitenin uyandırdığı çatışmalarda, konuma bağlı yargılama bilgeliğini ancak moral yönelimin kendisini koparttığı ethik zemine bir başvuru canlandırabilir. Tragik* phronein*'den pratik* phronèsis*'e: moral kanâati, yıkıcı alternativlerden, tekseslilik ya da keyfîlik alternativlerinden çekip alarak sığınağı altında barındırabilecek maksim işte bu olacak.*

❄

[15] M. Gellrich, *Tragedy and Theory: The Problem of Conflict since Aristotle* [*Tragedya ve Theori: Aristoteles'ten İtibaren Çatışma Problemi*], Princeton: Princeton University Press, 1988.

1. KURUM VE ÇATIŞMA

Sophokles'in *Antigone*'sinin daima ışıtıp görünürde tuttuğu eylemin tragik niteliği, moral formalismi ethikanın daha kanlı canlı toprağına geri götürür. Bu yüksek yargı organının zaten iki kere sürülen şu üç tarlada herbir defasında elinde değnekle boynumuza vurduğu üvendire çatışma olmuştur: tümel "kendi", kişiler çokluğu ve kurumsal çevre.

Bu güzergâhı tersine doğru yeniden dolaşmaya beni ikna eden çeşitli sebebler var. Birinci sebeb: çatışmanın demirden kılıcını önce kurum düzlemine taşımakla, soyut ahlâk olarak *Moralität*'ten üste çıktığı düşünülen ve çekim merkezini tam da kurumlar dairesinde ve bu daire içerisinde de kurumların hepsini taçlandıracak Devlet dairesinde bulan fiilî ve somut ahlâk olarak *Sittlichkeit* lehine geliştirilen Hegelci savunuyla hiç gecikmeksizin derhâl karşı karşıya geliriz. Eylemin tragik niteliğinin, örnek figürlerinden bir kısmını bu dairede ortaya serdiğini gösterme başarısına erişilecek olursa, çatışmanın öğretiminden geçmiş pratik bilgeliğe ilişkin Hegelci hipotez tam da bu yolla kaldırılmış olur. *Sittlichkeit*, o hâlde artık, ethikadan ve moraliteden yüksek bir üçüncü basamağı imlemez, fakat pratik bilgeliğin sınandığı yerlerden birini, yani adaletin hakkaniyet unvanını almaya sahiden lâyık olması için bu pratik bilgeliğin içerisinden geçmek durumunda olduğu kurumsal dolayımlar hiyerarşisini imler. Burada takib edilen yol düzeninin seçimine rehberlik eden bir ikinci sebeb daha var. Problemimiz ahlâk felsefesine bir politika felsefesi eklemek olmayıp, "kendilik"in *politik pratik*de karşılıklılık sergileyen yeni özelliklerini belirlemek olduğuna göre, bu pratikten doğan çatışmalar, norm ile en tekilleştirici üzerine-titreme arasındaki kişilerarası düzlemde formalismin kendisinin meydana getirdiği çatışmalar için zeminkat tabakası işlevi gördüler. Ancak bu iki çatışma bölgesini bir uçtan öbür uca katedip geçtiğimiz ândan sonradır ki, son tahlilde Kantçı moralite aygıtının ana parçası olarak kalan *autonomi* idesiyle karşı karşıya gelip hesablaşmaya girişebiliriz: en derinde gizlenen çatışmalar, moralitenin ödev dolayımından geçtiğini unutmamış bir pratik bilgeliğe doğru bükülme noktasına işte orada mim koyarlar.

Adalet kuralını, bundan önceki çalışmanın sonunda bıraktığımız noktada yeniden ele alalım. Çatışma imkânı, bize zaten âdil dağıtım idesinin belirsiz-anlamlı eşsesli yapısına gömülü görünmüştü. Âdil

dağıtım idesi karşılıklı olarak ilgiden ve çıkardan arınmış bireylerin ilgilerini ve çıkarlarını çerçeveleyip sınırlamayı mı yoksa işbirliği bağını pekiştirip sağlamlaştırmayı mı hedefliyor? "*Pay*" ("*part*" / "*share*") ve "*paylaşma*" ("*partage*" / "*sharing*") ifadeleri, belirsiz-anlamlılık doğuran bu eşsesliliği bize tam da dil düzeyinde ele verir göründü. Rawls'un işler kıldığı formalleştirme, bu eşsesliliği, çözmek şöyle dursun, doğrular, hattâ pekiştirme riskini bile göze alır. Âdil dağıtım idesinin iki uyarlanımı arasındaki çatlak, bize sadece, kitaba adını veren theori ile iyice düşünülüp tartılmış kanâatlerimiz arasında kurulan bir düşünümsel denge idesiyle örtülüp maskelenmiş göründü.[16] Aslında, theoriye göre, orijinal pozisyona yerleşmiş bireyler, birbirlerinden bağımsız ve herbiri kendi ilgilerini ve çıkarlarını başkalarınınkini hesaba katmaksızın besleme kaygısı güden akıl sahibi bireylerdir. Öyleyse, tek başına irdelendiğinde "*maximin*" ilkesinin kendisi de faydaya dayalı muhasebenin inceltilmiş bir formuna indirgenebilirdi. En dezavantajlı olanların bakış noktasının bir başvuru şartı olarak alındığı iyice düşünülüp tartılmış kanâatlerle tam tamına dengelenmiş olmasaydı durum böyle olurdu. İmdi, bu dikkate alış, son tahlilde, bir failin eyleminin münfaili üzerinde uyguladığı ve şiddeti sömürüye dönüştüren güce bağlı en baştaki bakışımsızlığı onarıp düzeltmeyi nihaî amaç edinen Altın Kural'a yakın karşılıklılık kuralına dayanır.

Adalet kuralının içindeki bu incecik yırtıktan hâlâ daha yalnızca mümkün çatışma yeri sırıtır. Sâf prosedur kuralının altı kazılıp, iki adalet ilkesinin formulasyonunun silme eğiliminde olduğu dağıtılan iyiler arasındaki çeşitlilik çırılçıplak günyüzüne çıkarıldığında, gerçekten çatışkılı bir durum gözler önüne apaçık serilir. Dile getirildiği gibi, paylaşılacak şeylerin çeşitliliği dağıtım prosedurü içerisinde görünürden kaybolur. Gelirleri ve aileden kalan mirasları, toplumsal avantajları ve bunlara karşılık gelen yükleri, sorumluluk ve yetki konumlarını, onurları ve ayıbları vb. bir uçtan öbür uca birbiri ardısıra sıralayan bir sayım döküm içerisinde, dağıtılacak şeyler arasındaki niteliksel farklılık gözden yitip gider. Kısaca, bireysel ya da ortaklaşa katkıların farklılığı bir dağıtım problemine fırsat verir. Aristoteles, eşitliğin paylar arasında değil de, birinin payının onun kendi katkısına nisbeti ile bir başkasınınkinin yine kendi farklı katkısına nisbeti

[16] Bkz. yukarda, "Sekizinci Çalışma", üçüncü kesim, s. 333 dn. 55 *vd.*

arasında kurulduğu orantısal adalet tanımında bu problemle karşı karşıya gelip yüzleşmişti. İmdi, Aristoteles, bu katkıların herbirine özgü değerin biçilişini politik rejimlere göre değişebilir sayar.[17] Vurgu dağıtım prosedüründen dağıtılacak şeyler arasındaki farklılık üzerine kaydırılırsa, Rawls'un büyük kitabının ardından üretilen literatürde hemen her defasında ayrım gözetmeden birarada ele alınıp işlenen, fakat iyice ayıştırmanın önemli olduğu iki tür problem ortaya çıkar. Bunlardan ilki, *birincil toplumsal iyiler* aracılığıyla "âdil"i "iyi"yle yeniden bağlayıp birleştiren teleolojik kavramların güçlenerek geri dönüşüne işaret eder. Rawls bu noktada zaafiyet görmez ve temsilci kişilerin beklentileriyle görünüşte çekincesizce bağlayıp birleştirdiği bu ideden yana gönlü rahat görünür.[18] Gelgelelim, bu toplumsal iyilere iyi niteliği kazandıranın ne olduğu sorulursa, bu iyiler heterojen anlamlandırmalara, heterojen değerlendirmelere göreli göründüğü ândan itibaren bir çatışma uzamı açılır. Burada ikinci bir problem daha koyulur, ama bu kez artık yalnızca paylaşılacak iyiler çeşitliliği eliyle değil de, bu iyilere değer biçmenin tarihsel ve kültürel belirlenime dayalı karakteri eliyle. Burada çatışma, tümellik iddiası (*la prétention universaliste / the universalist claim*) —"*prétention*" ("iddia") terimini, İngiliz dilindeki "*claim*" terimi tarzında "hak iddiası" (*revendication*) belirten positiv anlamda kullanıyorum— ile adalet kuralının bağlamsal sınırlamaları (*les limitations contextualistes / the contextualist limits*) arasındadır. Tümellik (*universalisme / universalism*) ile bağlamsallık (*contextualisme / contextualism*) arasındaki çatışma moralitenin tüm dilimlerini aynı derecede etkilediği ölçüde bu ikinci problemi bu çalışmanın son kesimine havale ediyorum. Şu hâlde aşağıdaki tartışmada yalnızca paylaşılacak iyilerin real çeşitliliği sorunuyla uğraşacağız.

Michael Walzer gibi bir yazarda,[19] paylaşılacak şeyleri iyiler olarak belirleyen değer biçmelerin veya değerlendirmelerin çeşitliliği üzerine tutturulmuş bu real iyiler çeşitliliğinin hesaba katılışı, birlikli adalet idesinin "adalet daireleri" ("*spheres of justice*": "*sphéres de*

---

[17] Tricot'nun Aristoteles'te *aksia* [değer] nosyonu konusunda düştüğü dipnota bakın (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, 1131a24, trad. 228, n 1).

[18] Rawls, *Theory of Justice*, 62; Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, 95.

[19] Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* [*Adalet Daireleri: Bir Çoğulculuk ve Eşitlik Savunusu*], New York, Basic Books, 1983.

justice") idesi lehine sahiden dilim dilim bir doğranışına varır. Yurttaşlığı (*membership*: [topluma] üyeliği] yöneten ve örneğin bu yurttaşlığı veya üyeliği kazanma ya da kaybetme koşullarını, yabancı yerleşimcilerin, göçmenlerin, politik sürgünlerin vb. hakkını hukukunu düzenleyen kurallar ayrı bir daire oluşturur. Ta ki ileri derecede gelişmiş demokrasilere varıncaya değin, yürürlükteki birçok tartışma, eninde sonunda politik doğasına daha sonra geri döneceğimiz ethik doğadan tutumlara gönderen problemlerin patlak vermekten kesilmediklerine tanıklık eder. Toplumlarımızda hukuktan kamusal gücün korumasını ve desteğini talebeder gözüyle bakılan gereksinimlere (*needs* [: *besoins*]) yanıt veren güvenlik ve kamusal yardım (*welfare* [: *l'assistance publique*]) dairesi başka bir dairedir. Yine başka bir daire, eşya doğası gereği (*par sa nature de bien / as a good*) neyin alınıp satılabilir olduğunu bilme sorunuyla sınırları çizilen akçe ve mal mülk dairesidir. Dolayısıyla, bir değeri olan kişileri ve bir fiyatı olan şeyleri kabaca ayırmak yeterli değildir; mal mülk kategorisinin kendine özgü gerektirimleri ve sınırları vardır. Daha başka bir daire ise, dağıtımı mirasa ya da talihe bağlı olmayıp, kamusal prosedurlerce usûlüne göre değerlendirilen yeterlik vasıflarına dayalı vazifeler (*offices* [: *emplois*]) dairesidir (Rawls'un ikinci adalet ilkesine göre fırsat eşitliği ve konumların ve görevlerin, mevkilerin ve makamların herkese açıklığı sorunuyla burada yeniden karşılaşıyoruz).

Burada problemimiz bu adalet dairelerinin tüketesiye tam bir sayım dökümünü ortaya koymak değil, hattâ bu dairelerin herbirinde eşitlik idesinin akıbetini saptamak da değil. Problem, bu adalet dairelerinin rekabetinin ve toplumsal çatışma nosyonuna sahici anlamını kazandıran birinin öbürüne tecavüz tehdidinin gerek doğurduğu hakemlik problemi.[20]

---

[20] Walzer'ın iyiler theorisi şu belli başlı önermelerde özetlenir: "dağıtım adaletinin ilgili olduğu iyilerin tümü toplumsal iyilerdir" (*ibid.*, 7: "*All the goods with which distributive justice is concerned are social goods*"; [Fransızca çeviri (*op. cit.*, 6-10, Fransızca çeviriler Ricoeur'ün): "*tous les biens auxquels la justice distributive a affaire sont des biens sociaux*"]); "Erkekler ve kadınlar, toplumsal iyileri tasarlama ve yaratma, sonra da sahiblenme ve kullanma tarzları sayesinde somut kimliklere bürünürler" (8: "*Men and women take on concrete identities because of the way they conceive and create, and then possess and employ social goods*"; [Fransızca çeviri: "*les hommes*

Adalet daireleri arasında sınırlandırma ve öncelik sorunları tam da Aristoteles'in *phronèsis* diye adlandırdığı pratik bilgeliğin kurumsal düzlemdeki eşdeğeri olan rastlantısal ve keyfî bir karar mekanizmasına bağımlı oldukları ölçüde, insanın çatışmadan Hegelci bir çıkışa ayartılabileceği yer işte burasıdır. Çözüm şimdiye dek adalet çerçevesinde koyulan çatışmaların ele alınıp işlenişini politika ve özellikle tek başına Devlet dairesine geri taşımak değil mi? Bu takdirde, adalet daireleri arasındaki çatışmaya hakemlik edecek karar organını Aristotelesçi *phronèsis* kategorisinden ziyade Hegelci *Sittlichkeit* kategorisi altına yerleştirme gereği duyulacaktır.

Dile getirdiğim gibi, burada benim problemim Éric Weil'ınkine, Cornelius Castoriadis'inkine ya da Claude Lefort'unkine denk bir politika felsefesi öne sürmek değil. Problemim sadece şu: ancak Devlet olmak bakımından Devletin taşıyacağı bir " 'kendi' bilgisi" veya deyim yerindeyse bir "öz-bilgi" (*savoir de soi / self-knowledge*) çerçevesinde uygulanım bulan bir somut moralitenin imkânlarına *po-*

---

et les femmes doivent leurs identités concrètes à la manière dont ils reçoivent et créent, donc possèdent et emploient les biens sociaux"]); "Manevî ve maddî dünyaların tümünü kapsar düşünülebilecek tek bir birincil veya temel iyiler kümesi yoktur" (8: "*There is no single set of primary or basic goods conceivable across all moral and material worlds*"; [Fransızca çeviri: "*on ne peut concevoir un unique ensemble de biens premiers ou de base qui engloberait tous les mondes moraux et matériels*"]); "Fakat bu dünyaların hareketini belirleyen iyilerin anlamıdır" (8: "*But it is the meaning of goods that determines their movement*"; [Fransızca çeviri: "*mais c'est la signification des biens qui détermine leurs mouvements*"]); "Toplumsal anlamlar karakter itibarıyla tarihseldir; bu yüzden dağıtımlar, âdil olan ve olmayan dağıtımlar zamanla değişime uğrarlar" (9: "*Social meanings are historical in character; and so distributions, and just and unjust disdributions, change over time*"; [Fransızca çeviri: "*les significations sociales sont historiques par nature; dès lors les distributions —justes it injustes— changent avec le temps*"]); "Anlamlar seçik olduklarında, dağıtımlar *autonom* olmak zorundadırlar" (10: "*When meanings are distinct, distributions must be autonomous*"; [Fransızca çeviri: "*quand les significations sont distinctes, les distributions doivent être autonomes*"]). Buradan şu sonuç çıkar ki, herbir tikel toplumda yalnızca herbir toplumsal iyi ve herbir dağıtım dairesi için geçerli bir standard bulunur; ve çoğu kez iktidar koltuğuna yerleşmiş erkekler ve kadınlar bu standardları çiğnedikleri, iyileri gasbettikleri, söz konusu daireleri istilâ ettikleri için, bu kaçınılmaz gasb ve tekelleştirme fenomenleri dağıtımı mükemmel bir çatışma alanı hâline getirir.

litika pratiğinin çağrıda bulunup bulunmadığını bilmek. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde [*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*: *Principes de la philosophie du droit*[21] / *Philosophy of Right*] öğrettiği işte tam da budur.

Öncelikle, girişimin bütününü kuşatan Hegelci hak (*droit* / *right*) kavramının adalet kavramını çevreleyen sınırlardan her yönde taştığını hatırlatalım: "Hak sistemi," diye dile getirilir girişte, "fiilen gerçekleşmiş özgürlük hükümdârlığıdır, Tin'in dünyasıdır, Tin'in kendisinden ikinci bir doğa olarak varettiği dünyadır" (§ 4); ve yine: "Genelde empirik bir varoluşun özgür iradenin empirik varoluşu olması, işte hak budur. Böyle olmakla hak, tanım gereği, İdea olmak bakımından genelde özgürlüktür" (§ 29).* Özgürlüğün gerçekleşmesiyle, fiile çıkmasıyla ilgili bu problematik bu çalışmada bizim de problematiğimizdir. Fakat bu problematik, dile getireceğimiz adalet alanını katı bir şekilde kısıtlayıp daraltmayı ve herşeyden öte, politika alanını adalet idesinin geçerli olduğu dairenin epey üstüne yükseltmeyi gerektirmiyor mu? Adaleti uygulama alanını sınırlamakla ilgili olmak bakımından, bu problematik, ana işlevi sahib olmayı bir irade, bir şey ve bir başka irade arasındaki üçgen bir bağıntı —yasal sözleşmeyi kuran bağıntı— içerisinde yasal mülkiyet mertebesine yükseltmek olan *soyut hak* (*droit abstrait* / *abstract right*) problematiğiyle çakı-

---

[21] Hegel, *Principes de la philosophie du droit* ou *Droit naturel et Science de l'État en abrégé*, *op. cit.* [G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çeviren Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, Kasım 1991 —*çn.*]

* Sırasıyla, Fransızca çeviri: "*Le système du droit est le royaume de la liberté effectivement réalisée, le monde de l'esprit, monde que l'esprit produit à partir de lui-même comme une seconde nature*" (§ 4, p. 71); "*Qu'une existence emprique en général soit existence emprique de la volonté, c'est cela qui est le droit. Le droit est donc la liberté en général, en tant qu'Idée*" (§ 29, p. 88); İngilizce çeviri: "*The system of right is the realm of freedom made actual, the world of mind brought forth out of itself like a second nature*" (§ 4, p. 20); "*An existent of any sort embodying the free will, this is what right is. Right therefore is by definition freedom as Idea*" (§ 29, p. 33); Cenap Karakaya çevirisi: "hukuk sistemi gerçekleşmiş özgürlük âlemidir, esprinin kendi kendisinden hareketle ikinci bir tabiat halinde meydana getirdiği dünyadır" (§ 4, s. 40); "Genel olarak bir mevcudiyetin, özgür iradenin mevcudiyeti olması, Hukuk [Hak] demektir. Şu halde, Hukuk, tarifi gereği, İde olarak özgürlüktür" (§ 29, s. 54) —*çn.*

şır. Bu sözleşmenin alanı, kurumlar kümesi Rawls'un bağlandığı sözleşme (*contractualiste / contractualist*) geleneğine karşıt yönde kurgusal bir sözleşmeden (*contrat / contract*) çıkartılacak denli indirgenip daraltılır. Bunun bir sonucu olarak adalet kavramı da buna özdeş bir daralmaya (*contraction*) uğrar. Aslında bu kavramın hile, ahde vefasızlık, şiddet ve suç çehrelerine bürünen negativ bir unvan, adaletsizlik (*injustice*) unvanı altında sahneye çıktığı belirtilmeye değer (§ 82-103); buna karşılık, soyut hak, özgürlüğün kendisini sahib olunan şeylerde dışsallaştırdığı alanda şiddete (*Zwang*) yanıt veren karşı-şiddette çözülür gider: "Soyut hak bir cebir hakkıdır [*Zwangsrecht*], çünkü hakkın olumsuzlanması özgürlüğümün dışsal bir şeydeki varoluşuna karşı uygulanan bir şiddettir"† (§ 4).[22] Soyut hakta, sözleşmede ve onunla bütünleşik adalet idesinde esasta eksik olan şey, insanları kendi aralarında birbirlerine organik bir şekilde bağlama yeterliğidir; hak, Kant'ın benimsediği gibi, benim-olanı (*mien / mine*) senin-olandan (*tien / yours*) ayırmakla sınırlıdır.[23] A-

---

† Fransızca çeviri: "*Le droit abstrait est un droit de contrainte [*Zwangsrecht*], parce que la négation du droit est une violence exercée contre l'exustance de ma liberté dans une chose extérieure*" (§ 94, p. 139); İngilizce çeviri: "*Abstract right is a right to coerce, because the wrong which transgresses it is an external thing*" (§ 94, p. 67); Cenap Karakaya çevirisi: "Soyut hukuk, bir şiddet hukukudur; çünkü haksızlık, benim özgürlüğümün bir dış şey içindeki mevcudiyetine bir tecavüzdür" (§ 94, s. 94) —*çn.*

[22] Yargı ve mahkeme kategorisi "ethik hayat" (*Sittlichkeit*) çerçevesinde yeniden görünüşe çıkar, fakat bu kez *sivil toplum*'un sınırları içinde: "*Administration de la justice*" ("*Administration of Justice*"; ["*Rechtspflege*"; Karakaya çevirisinde "Yargıgücü" —*çn.*]) başlıklı kesim (§ 209-229), bu yüzden, "gereksinimler sistemi" olarak sivil toplum theorisi ve "kamu yönetimi [*Polizei (Verwaltung): la police / the police (administration)*] ve korporasyon [*Verbände: la corporation / the corporation*]" theorisi tarafından sınırları çizilen bir çerçeveye oturtulmuştur.

[23] *Ahlâk Metafiziği*'nin [*Metaphysik der Sitten / Métaphysique des mœurs / Metaphysics of Morals*] birinci kısmını oluşturan *Hak Öğretisi* [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre / Doctrine du droit / Metaphysical Elements of Justice*], şahıs hakkını (*le droit privé / private law*) "genelde benim-olan ve senin-olan" ayrımı temelinde kurar: "Başka birisinin rızam olmaksızın kullanmasından zarar göreceğim şekilde bağlı olduğum şey *hak gereği* [*rechtlich: du droit / de jure*] *benimdir, bana aittir* (*meum juris*). Genelde [dışsal bir nesnenin] kullanım imkânının öznel koşulu *sahib olma*dır [*Besitz*]" —Orijinal metin: "*Das rechtlich Meine (* meum iuris *) ist das-*

dalet idesi de özü itibarıyla bu aynı hukukî atomculuğun (*atomisme juridique / juridical atomism*) etkisine maruz kalır. Bu anlamda, demin hatırlattığımız ve dağıtım sistemi olmak bakımından toplumun bütününü etkileyen çatlak —Rawls'un meselinde orijinal pozisyonun öngerektirdiği çatlak— Hegel'de altedilmez bir zaafiyet hâline gelir. Hukukî kişi, onu tanımlayan hak kadar soyut kalır.

Akıl sahibi bağımsız bireyler arasındaki bu dışsal sözleşme bağının tam karşıt ucunda ve salt öznel moralitenin ötesinde, *Sittlichkeit*, *Ansiklopedi*'nin‡ vokabulerine göre "nesnel tin"in figürlerinin yeri olarak tanımlanır. Ve rekabet hâlindeki ilgilerin ve çıkarların yeri olan sivil toplum da somut kişiler arasında organik bağlar yaratmadığı için, politik toplum yalıtılmış bireyler hâlinde dağılıp parçalanmaya karşı tek çâre olarak görünüşe çıkar.

Politika felsefesi düzleminde "Hegel'den el etek çekme"yi haklıçıkaran sebebler, tarih felsefesi düzleminde kendilerini "ben"e (*moi / ego*) dayatan sebeblerle mukayese edilebilir değildir.[24] Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeki felsefî tasarısı, politik atomculuğa karşı yedinci çalışmada yöneltilen tezleri pekiştirip sağlamlaştırdığı ölçüde, bana çok yakın durmaktadır. O zamanlar insan eylemini ayırdeden yeterliklerin ve yatkınlıkların ancak özgül bir kurumsal çevre içerisinde çiçeklenebileceklerini kabul etmiştik; o zamanlar diyorduk ki, birey ancak belli kurumlar koşulu altında insan olur, insanlaşır; ve

---

jenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde. Die subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz."; Fransızca metin: "Le mien selon le droit *[*meum juris*] est ce à quoi je suis tellement lié, que l'usage qu'un autre en ferait sans mon agrément me léserait. La* possession *[*Besitz*] est la condition subjective de la possibilité de l'usage en général*" (trad. Philonenko, 119; karş., éd. Alquié [VI, 245], 494); İngilizce çeviri: "*An object is mine* de jure *(*meum juris*) if I am so bound to it that anyone else who uses it without my consent thereby injures me. The subjective condition of the possibility of the use of an external object is [called]* possession *[*Besitz*]*" (*Metaphysical Elements of Justice*, 6.245, 51) —*çn.*

‡ Hegel, *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (*Encyclopédie des Sciences philosophiques / Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*) —*çn.*

[24] *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, II, chap. VI (*Time and Narrative* 3; 2, chap. 6).

şunu ekledik: durum tam böyleyse, bu kurumlara hizmet etme yükümlülüğünün bizzat kendisi insanî failin kendisini geliştirmeyi sürdürmesinin bir koşuludur. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde özgürlüğün fiile çıkış kiplerinin hiyerarşik basamaklandırılışı konusunda Hegel'in ince bir emekle işlediği işe borçlu olmanın sebebleri bu kadar çok. Bu ölçüde ve ancak bu ölçüde, bir yandan soyut özgürlük idesi ile onun "ikinci doğa olarak" fiile çıkışı arasına dizilmiş toplu dolayım uğrakları sistemi anlamında ve diğer yandan insanlar arasındaki organik bağın hukuk ilişkisinin dışsallığı —ekonomik ilişkinin dışsallığınca azdırılmış dışsallık— karşısında adım adım zafere yürüyüşü olarak anlaşılan *Sittlichkeit* nosyonu bizi terbiye etmekten hiç kesilmez. Éric Weil'ın izinde Hegelci Devlet theorisini, ana ekseni *anayasa* (*constitution*) idesi olduğu ölçüde bir liberal Devlet theorisi olarak yorumladığımı da ekleyeyim mi? Bu anlamda, Hegel'in politik tasarısı tarih tarafından aşılmamış ve esasen henüz gerçekleşmemiştir. Bizim için sorun daha ziyade şudur: anayasal (*constitutionnel / constitutional*) bir Devletin kurumlarına hizmet etme yükümlülüğü moral yükümlülükten başka, hattâ daha yüksek bir doğada mıdır? Daha dakik söylendikte, bu yükümlülüğün adalet idesinden, "iyi hayat" yörüngesinin bu son diliminden başka bir temeli var mıdır? Ve söz konusu yükümlülük adalet kuralından farklı bir normativ-deontolojik yapıda mıdır?

Bir yandan, adalet kuralına, dağıtım kuralı vasıtasıyla, Kant'ın şahıs hakkı öğretisinin ve Hegel'in soyut hak öğretisinin verdiğinden daha geniş bir uygulama alanı kazandırılırsa ve öbür yandan da hayranlık uyandıran *Sittlichkeit* analizleri, devletin kurumsal dolayımını kendisi kendi kendisini düşünmeye muktedir uğrağa dönüştüren *Geist* —tin (*esprit / mind – spirit*) ontolojisinden[25] mümkün olduğu

---

[25] "Devlet, kendisine açılmış ve kendisine açık bir şekilde görünüşe çıkmış, kendisini düşünen ve bilen, bildiğini, bildiği ölçüde uygulayıp gerçekleştiren tözsel irade olmak bakımından ethik İdeanın fiilî gerçekliğidir. Devlet dolayımsız varoluşunu törede, dolayımlı varoluşunu ise, bireyin 'kendinin-bilinci'nde [veya öz-bilincinde], bilgisinde ve etkinliğinde bulur, aynı şekilde kendi kanâati açısından birey de kendi özü, etkinliğinin gayesi ve ürünü olan Devlette kendisinin tözsel özgürlüğüne sahibolur" (*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, § 257); [Fransızca çeviri: "*L'État est la réalité effective de l'Idée éthique en tant que volonté substantielle, révélée, claire à elle-même, qui se pense et se sait, qui exécute ce qu'elle sait et dans la mesure où elle le sait. Il a*

kadar koparılırsa, *Sittlichkeit* ile *Moralität* arasındaki karşıtlık gücünü yitirir ve —daha sonra dile getireceğim gibi zararlı değilse bile— yararsız hâle gelir. *Geist* ontolojisinden ayrılmış *Sittlichkeit* fenomenolojisi, üçlü yapısı —*autonomi*, kişilere saygı, adalet kuralı— içerisinde moral bilinçten, yani vicdândan (*conscience* / *consciousness*) daha yüksek bir yargı basamağını meşrulaştırmaktan[26] kesilir. Formal moraliteye oranla *Sittlichkeit*'a bir aşkınlık (*transcendance* / *transcendence*) görünüşü kazandıran şey, onun, yukarda bireylere oranla indirgenemez bir karakterde oldukları kabul edilen kurumlarla bağıdır. Ancak şu var ki, kurumların bireylerden değil de, daima daha önceki başka kurumlardan türediklerini kabul etmek başka, ku-

---

son existence immédiate dans les mœurs, son existence médiatisée dans la conscience de soi, dans le savoir et l'activité de l'individu, de même que, par sa conviction, l'individu possède sa liberté substantielle en lui [l'État] qui est son Essence, son but et le produit de son activité" (*Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 257, p. 258); İngilizce çeviri: "*The state is the actuality of the ethical Idea. It is ethical mind* qua *the substantial will manifest and revealed to itself, knowing and thinking itself, accomplishing what it knows and insofar as it knows it. The state exists immediately in custom, mediately in individual self-consciousness, knowledge, and activity, while self-consciousness in virtue of its sentiment towards the state finds in the state, as its essence and the end and product of its activity, its substantive freedom*" (*Philosophy of Right*, § 257, p. 155); Cenap Karakaya çevirisi: "Devlet, objektif ahlâk İdesi'nin fiil halindeki realitesidir —kendi kendisine açıkça görünen, kendi kendisini bilen ve düşünen ve bildiğini, bildiği için, yapan cevhersel irade olarak ahlâkî espri'dir. Devlet, örf ve âdetlerde dolaysız olarak; bireyin kendilik bilincinde, bilgisinde ve faaliyetinde dolaylı olarak mevcuttur. Buna karşılık, birey de devlete, kendi öz mahiyetine, gayesine ve faaliyetinin bir ürününe bağlanır gibi bağlanarak, onda kendi cevhersel özgürlüğünü bulur" (*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, § 257, s. 199) —*çn.*].

[26] *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin 258 numaralı pasajında Hegel'in yaptığı budur: "bu nihaî erek [*Endzweck*] en yüksek ödevleri Devletin üyeleri olmak olan bireyler karşısında en yüksek hakka sahibdir"; [Fransızca çeviri: "*ce but final [*Endzweck*] possède le droit le plus élevé à l'égard des individus dont le devoir suprême est d'être membres de l'État*" (*Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 258, p. 258); İngilizce çeviri: "*This final end [*Endzweck*] has the supreme right against the individual, whose supreme duty is to be a member of the state*" (*Philosophy of Right*, § 258, p. 156); Cenap Karakaya çevirisi: "...bu nihaî gaye, en yüksek vazifeleri devletin üyesi olmak olan bireyler karşısında mutlak bir hakka sahiptir" (*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, § 258, s. 200) —*çn.*].

rumlara bireylerinkinden ayrı bir tinsellik bahşetmek başkadır. Nihayetinde Hegel'de kabul edilemez olan şey, nesnel tin tezi ve onu taçlandıran mantıksal sonuç olarak, kendinin-bilgisiyle veya deyim yerindeyse öz-bilgiyle donanmış daha yüksek basamağa dikilen Devlet tezidir. Bir halkın tininin kendisini cisimleştirdiği *Sittlichkeit*'ın olağanüstü cehaleti içerisinde en yüksek yargıç kürsüsüne çıkarıldığında moral bilince, yani vicdâna (*conscience / consciousness*) karşı Hegel'in savcılığını üstlendiği iddianâme elbette dokunaklı ve acıklıdır. Yirminci yüzyılda totalitarism fenomenine bağlı canavarca olaylar içerisinden geçmiş bizlere gelince, başka türlü bir yürek dayanmazlık arzedecek şekilde, kurbanların ağzından bizzat tarihin kendisince ilân edilen tam ters hükme kulak kabartmak için elimizde haklı sebebler var. Bir halkın tini ölümcül bir *Sittlichkeit*'ı besleme noktasına saptırıldığında, artık suçlu hâle gelmiş kurumlardan firar edip barınaksız kalan tin, eninde sonunda, pek az sayıdaki bireyin korkuya ve manevî çürümeye kapılarını kapatmış moral bilincine, yani vicdânına (*conscience / consciousness*) sığınır.[27] Eylemin kahramanına karşı tanıklık edecek bir tek o kaldığında bu güzel ruhu hâlâ daha alaycı bir edâyla küçümseyip hiçe saymaya kim cüret eder? Elbette ki, moral bilinç, yani vicdân (*conscience / consciousness*) ile halkın tini arasındaki şiddetli geçimsizlik her zaman bu denli fecî değildir; ama bir hatırlatma ve uyarma değerini daima korur. Hegel'in kendisinin *Antigone* üzerine yazdığı o güzel sayfalarda haklını verdiği eylemin aşılmaz tragik niteliğine zaman zaman parlayan galeyan ve feverân nöbetleri tarzında tanıklık eder.

Hegel'in Devletini esrârından arındırmanın ve tam da bunu yapmakla, onun politika felsefesi düzlemindeki bitmez tükenmez imkânlarını özgürleştirmenin en iyi yolu, bizzat *politik pratiğin* kendisini sorgulamak ve eylemin tragik niteliğinin orada büründüğü özgül formları gözden geçirmektir.

İmdi, politik pratik niçin özgül çatışmaların yeri olacak? Ve bu çatışmalar ethik adalet duy(g)usuna ne şekilde geri gönderir?

---

[27] Václav Havel, "*Le pouvoir des sans-pouvoir*" ["Güçsüzlerin Gücü"], *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1989 [Vaclav Havel, "The Power of the Powerless", trans. P. Wilson, *Living in Truth*, ed. Jan Vladislov, London, Faber and Faber, 1986, 36-122].

Burada, yedinci çalışmanın üçüncü kesiminde pek ısrarlı bir şekilde vurguladığımız güç ile tahakküm arasındaki ayrımdan hareket etmek zorunlu. Hannah Arendt'in izinde, *gücün*, tarihsel bir toplulukta ortaklaşa birarada yaşama ve eyleme dileği olduğu denli ve olduğu sürece varolduğunu kabul ettik. Bu güç, kendisi dışında hiçbir şey üretmeyen, fakat kendi öz bakımını, istikrarını ve dayanıklılığını, kendini özenle korumayı ve sürdürmeyi amaç edinen Aristotelesçi *praksis*'in en yüksek ifadesidir. Gelgelelim aynı zamanda, bu gücün, politika uğrağının kökeni olmak bakımından *unutulmuş* olduğunu ve üzerinin yönetenler ile yönetilenler arasındaki hiyerarşik tahakküm yapılarınca örtüldüğünü de kabul ettik. Bu bakımdan, gücü ve tahakkümü veya Spinoza'nın *Tractatus Politicus*'taki (*Traité politique* / *Political Treatise* [*Politik İnceleme*]) vokabulerine başvuruldukta *potentia*'yı ve *potestas*'ı* birbirine karıştırmaktan daha ciddî ve tehlikeli hiçbir şey yoktur.[28] Perikles'teki ve Aristoteles'teki *isotès*† anlamında adalet erdemi, tam da bu orantıyı eşitlemeyi, bu bağıntıyı dengelemeyi, yani tahakkümü yeniden ortaklaşa gücün denetimi altına sokmayı hedefler. İmdi, herbir yeni tahakküm basamağı en azından bizim Batılı toplumlarımızda aynı doğaya sahib daha önceki bir basamaktan ileri geldiğine göre, belki de demokrasiyi tanımlayan bu görev sonsuz bir görevdir.[29]

Tahakküm ile güç arasındaki bu yarık, vaktiyle *politik paradoks* namı altında toparladığım[30], formun ve zorun (*force*) aynı duruşma içinde durdurak bilmeksizin birbirlerinin karşısına çıkıp hesablaştıkları dialektik gereği, devlet yapısının tam bağrında belirir. Formun i-

---

* Aslında Spinoza'nın Tanrı'ya gönderimde bulunarak kullandığı bu terimleri, bu bağlamda, ilki yapabilme gücünü, ikincisi zor kullanma gücünü imleyecek şekilde "kudret" ve "iktidar" veya "güç" ve "zor" terimleriyle karşılayabiliriz —*çn.*

[28] M. Revault d'Allonnes, "Amor Mundi: la perséverance du politique", *Ontologie et Politique: Hannah Arendt*, *op. cit.*

† ***isotès***: eşitlik —*çn.*

[29] Bu noktada, varlığını hâlâ daha sürdüren belli toplumlarda Devletsiz bir politik bağın varoluşu konusundaki sosyoloji araştırmalarını irdelemek zorunludur.

[30] "Le paradoxe politique", *Esprit*, n° mai 1957, repris in *Histoire et Vérité*, Paris, Éd. Du Seuil, 1964, 3. éd. augmentée, 1987 [reprinted in *History and Truth*, trans. Charles A. Kelbley, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965].

fadesi bireyler arasındaki ve bireyler ile daha yüksek merci arasındaki karşılıklı tanıma ilişkisine anayasanın biçtiği yaklaşık değerde bulunurken, hukuk devletleri (*États de droit / states of law*) hâline gelmiş tüm devletlerin şiddete dayalı doğumundan kalan yara izlerinde zorun işareti bulunur; zor ve form, Max Weber'in politikayı tanımlamada ölçüt değerini hatırlattığı şiddetin meşru kullanımında birleşir.[31]

Politikanın kurucusu olan tahakküm ile güç arasındaki bu yarıktan hareketle, *politikayı*, daha yerinde bir deyişle tahakküm diye adlandırılan politik gücün dağıtımına göre örgütlenmiş pratikler kümesi olarak tanımlamak mümkündür. Bu pratikler, politik gücün dağıtımında rakib gruplar arasındaki yatay ilişki kadar yönetenler ile yönetilenler arasındaki dikey ilişkiyle de alâkalıdırlar. *Praksis*'in bu alanlarına özgü çatışmalar üç köktenlik (*radicalité / radicality*) düzeyi arasında pay edilebilirler.

Oyun kurallarının geniş kabul gördüğü bir hukuk devletindeki günlük rutin *tartışma* düzeyini oluşturan birinci düzeyde, çatışma, Rawls'un adalet theorisinin zayıf bir ilgi gösterdiği, ama liberteryan ve komunitaryan hasımlarının düşünümlerinin merkezine taşıdıkları birincil iyiler arasında kurulacak öncelikleri oyuna sokan düşünüp-taşınma etkinliklerinin kuralı hakkındadır; adalet dairelerinin rekabet hâlindeki talebleri arasında geçici ve revize edilmeye daima açık bir *öncelik düzeni* tesisinin politik düşünüp-taşınma konusu oluşturduğu birinci düzeyi belirleyen şey, bu adalet dairelerinin çoğulluğuna bağlı tekel gasbı tehdididir. Bu sıradan günlük çatışmalar konusunda düşünüp-taşınma ve tavır takınma, Hegel'in *Sittlichkeit*'ından Aristoteles'in *phronèsis*'i yönüne doğru kıvrılmamız için önümüze konan ilk fırsatı oluşturur. Bir hukuk devletinde, Aristoteles'in düşünüp-taşınma nosyonu, Aydınlanma düşünürlerince alabildiğine ısrarla talep edilen kamusal tartışmayla, şu "kamusallık statü"süyle (*Öffenlichkeit*: "*statut public*" / "*public status*") çakışır; sırası geldiğinde, Aristoteles'in *phronèsis*'i de, Batı demokrasilerinde özgür seçimlerden ileri gelen konuma bağlı yargılamada eşdeğerini bulur. Bu bakımdan, çatışmalara son noktayı koyan bir konsensus muhasebesine belbağlamak —tehlikeli olmadığında— boşuna olur. Demokrasi, çatışmasız

[31] "Le métier et la vocation d'homme politique", in *Le Savant et le Politique*, *op. cit.* [Weber, "Politics as a Vocation"].

bir politik rejim olmayıp, çatışmaların bilinen hakemlik kurallarına göre açık ve müzakere edilebilir olduğu bir rejimdir. Gitgide daha karmaşık olan bir toplumda, çatışmalar sayı ve ağırlık bakımından azalmayacak, çoğalıp derinleşecektir. Aynı sebebden ötürü, kamusal ifade alanına serbestçe girip çıkmakta olan kanılar çoğulluğu ne bir rastlantı ne bir hastalık ne de bir talihsizliktir; bu, kamusal iyinin bilimsel ya da dogmatik tarzda karara bağlanamaz karakterinin ifadesidir. Bu iyinin tartışmayı kapanmış sayabileceğimiz kadar mutlak bir tarzda görülebileceği ve belirlenebileceği hiçbir yer yoktur. Politik tartışma kararsız olmamasına karşın sonuçsuzdur. Fakat her karar, en azından burada hâlâ daha durduğumuz düşünüp-taşınma düzeyinde, kabul gören ve kendileri tartışılmaz sayılan prosedurlere göre geri alınıp yürürlükten kaldırılabilir. Bu durumda, kamusal tartışma alanında bir ilk belirlenimsizlik derecesini görünüşe çıkaran çok sayıda iddia birbiriyle karşı karşıya gelir. Bu iddialar, son tahlilde, belirli bir kültür ve tarihsel konjonktur içerisinde kabul edilip uyulacak önceliğe, adalet dairelerini tanımlayan şu ya da bu birincil iyiye ve nihayet formal adalet ilkelerininki kadar zorunlu ve buyurucu (*impératif / imperative*) bir sözlük-dizimli sıralama veya düzen yokluğunda bu adalet dairelerini birbiriyle bağıntılamayı yöneten *tercihler*e ilişkindir. İleri derecede gelişmiş demokrasilerin esasta çoğunluk oyuyla özdeşleştirdikleri bu konuma bağlı yargılamada, *Antigone*'nin lirik Od'larında koronun öğütlediği *euboulia*'nın —iyi düşünüp taşınmanın— tek eşdeğeri, kamusal tartışmadan beklenebilecek aydınlanmış yargıdır.

İkinci bir tartışma düzeyinde, çekişme *"iyi" yönetimin amaçları* denebilecek şeyle ilgilidir; bu, tartışma alanının tam da yapısını etkileyebilecek daha uzun vadeli bir tartışmadır; empirik veya positivist politika bilimiyle uğraşanlar, bu çekişmeyi sözcüğün alçaltıcı (*péjoratif / pejorative*) anlamında ideolojiye mahsus bölge olarak görme eğilimindedirler.[32] Tam tersine, "iyi" yönetim konusunda çekişme, sayesinde kâmil bir hayata, "iyi hayat"a can attığımız politik tefekkü-

[32] İdeoloji kavramının çokanlamlılığı ve çokdeğerliliği konusunda daha ince ayırtılandırılmış bir değerlendirme için, *Du texte à l'action*'da [*Metinden Eyleme*] (*op. cit.*, troisième partie; [*From Text to Action*, pt. 3]) ve *Lectures on Ideology and Utopia* [*İdeoloji ve Utopya üzerine Dersler*] başlığıyla yayımlanmış (ed. G. H. Taylor, New York, Columbia University Press, 1986) derslerimde bu konuya tahsis edilmiş denemelerime bakın.

rün bütünleyici bir parçasını oluşturur. Bu çekişme, konuma bağlı politik yargılama çerçevesinde moraliteden ethikaya geri dönüş yolunda işte bu yüzden karşımıza çıkar.

Zıdlaşma "güvenlik", "refah", "özgürlük", "eşitlik", "dayanışma" vb. gibi kilit sözcükler etrafında döner. Bunlar, politik tartışmaya yukardan hükmeden simge terimlerdir. Onların işlevi, genelde bir Devlet içinde yaşama yükümlülüğünü değil de, bir Devlet formu tercihini haklıçıkarmaktır. Bu yüzden, çekişme, önceden rıza gösterilen bir anayasa formu içerisinde düşünüp-taşınma kuralları ile daha sonra söz edeceğimiz meşrulaştırma ilkeleri arasındaki yolun tam orta noktasında döner durur. Bu büyük sözcüklerin, kaldırabilecekleri anlam haddinden daha ağır bir coşumsal yük taşımaları ve dolayısıyla da manipulasyonun ve propagandanın insafına terkedilmiş olmaları, politika felsefesinin görevlerinden biri olan onların açıklanışını daha da zorunlu kılar. Nitekim, bu büyük sözcüklerin en büyük politika düşünürlerinde saygıdeğer bir tarihi vardır: Platon, Aristoteles, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Tocqueville, Mill. Kavramsal tarihlerine geri yerleştirildiklerinde, bu ifadeler, herşeyi ama herşeyi onlara söyletmekten hoşlanan propagandacıların keyfîliğine karşı direnç gösterirler. Bu ifadeleri, tamamen ve sadece, analiz amaçları için iler tutar yeri kalmamış coşumsal değerlendirmeler tarafına fırlatıp atmak, tam da sözcüğün daha kötü anlamında ideolojik suistimâle rıza göstermektir. Görev, tam tersine, tam da iyi yönetimin amaçlarıyla ilgili kıymetlendirici terimler olmak bakımından onların anlam çekirdeğini bulup çıkarmaktır. Hermeneutik tipte bir eylem felsefesinin tanımaya hazır olduğu iki ana fenomenin hesaba katılmamış olması, bizi bu kavramların kurtarılamayacağı inancına sürükleyebilir; şunu demek istiyorum ki, bir kere bu terimlerin herbiri ele avuca sığmaz bir anlam çoğulluğu taşır; sonra, "iyi" yönetimin amaçlarının çoğulluğu ihtimâl ki indirgenebilir değildir, başka bir deyişle "iyi" yönetimin amacının *kendisi* ihtimâl ki karara bağlanabilir değildir.[33]

---

[33] "Özgürlük" ("*liberté*" / "*liberty*") teriminin açıklanışının dikkate değer bir işlenişini Isaiah Berlin'in *Four Essays on Liberty* [*Özgürlük Üstüne Dört Deneme*] adlı eserine borçluyuz (London, Oxford University Press, 1969; trad. fr., *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988). Ayrıca, politikanın büyük sözcükleri dediğim sözcüklerin karakteristiği olan çokanlamlılık, *Nikomakhos'a Ethika*'nın V. Kitabının ilk satırlarından itibaren bizzat adalet

"İyi" yönetimin amaçlarının indirgenemez çoğulluğu, belli değerlerin tarihsel gerçekleşiminin başka belli değerlere zarar vermeksizin elde edilemeyeceğini, kısaca tek bir seferde değerlerin hepsine birden hizmet edilemeyeceğini îmâ eder. Yine bir kez daha, Hegel'in *Sittlichkeit*'ından Aristoteles'in *phronèsis*'ine doğru, ama bu sefer tarihin cilveleri tam da bir anayasa boşluğu yarattığında "iyi" anayasa arayışı düzeyine yükselmiş *phronèsis*'e doğru kıvrılma zorunluluğu doğar. Bu tarihsel ânın politik aktörleri, olumsal (coğrafî, tarihsel, toplumsal, kültürel) bir konjonkturde ve kendileri için sarih olmayan güdülerle halklarına "iyi" bir anayasa sunma iddiasında bulunabilirler. Bu seçim konuma bağlı politik yargılamanın yeni bir örneğidir ve burada *euboulia*'ya destek oluşturabilecek tek dayanak anayasa kurucularının (*constituants / constituting parties*) kanâati, yani en nihayetinde "tarihsel" bir seçim ânındaki adalet —kurumların erdemi— duy(g)usudur.

Üçüncü bir düzeyde, belli bir demokratik anayasanın seçimlerinden daha temel seçimler, politik pratiğin büyük sözcüklerinin belirsiz-anlamlılığından kaynaklanan kesinsizlikten daha da beter bir kesinsizlik doğurur. Bu kesinsizlik, çeşitli kılıkları altında demokrasinin tam da *meşrulaştırılma* süreciyle alâkalıdır. Tam da halkın halk için ve halk tarafından yönetimi seçiminin kendisini etkiler görünen herhangi bir temel yokluğunu belirtmek için haklı olarak *meşruiyet krizi*nden söz edilir. Tahakküm ile güç arasındaki ayrım üzerine düşünümlerimiz burada tam yerine oturur. Güç tahakkümün unutulmuş kaynağı ise, tahakküm *apaçık görülebilecek şekilde* birlikte yaşama dileğinden nasıl türetilecek? İşte bu noktada, Rawls'un getirdiği *fairness* [*hakkaniyet*] karakteristiği taşıyan bir orijinal pozisyon meseliyle daha yüksek derecede arıtılıp inceltilmiş toplum sözleşmesi kurgusu, bir boşluğu kapatmak için, yani daha yukarda îmâ edildiği gibi, toplum sözleşmesinin, *autonomi*'yi birey için bir "akıl olgusu" kılan ve kişilerin saygınlığını onların "akıl sahibi doğa"sının bir içerimi hâline getiren tanıklık türünden yoksunluğunu gidermek için açığa se-

---

konusunda Aristoteles tarafından tanınır ve kabul edilir. Politikanın simge terimlerinin çokanlamlılığı Aristoteles'in adalet hakkında dile getirdiği kadar temelse, "özgürlük" teriminin belli bir tikel anlamının eşitliğin belli bir kısmî anlamıyla örtüşmesi, buna karşılık başka bir tikel anlamının öbür terimin başka bir kısmî anlamını dıştalaması hiç şaşırtıcı değildir.

rilir. Moral *autonomi* ile bir halkın kendisine-yasakoyması —ki tahakküm bir halkın birlikte yaşama ve eyleme dileğini unutulmuşluğun pençesinden ancak bu yolla söküp alırdı— arasındaki koşutsuzluk apaçık ortadadır. Burada, Claude Lefort'un totalitarisme zıd hatları belirginleştirecek vurgularla demokrasi hakkında yaptığı bir analize başka bir yoldan katılıyorum. Totalitarismin yanılgısı —daha doğrusu suçu— tam da yeni bir insan olduğuna inandığı şeye ilişkin tek-anlamlı bir kavrayışı zorla dayatmak istemek ve modern insanın kendini kavrama arayışındaki tarihsel bocalamalardan bu yolla sıyrılmaktı. Demokrasinin düşünürü ise "Gücün, Yasanın ve Bilginin temellerine ve toplumsal hayatın her kademesinde *birinin başkasıyla* ilişkisinin temeline ilişkin nihaî *belirlenimsizlik*"[34] ikrarıyla işe başlar. Lefort'a göre, demokrasi, toplum formlarının kaynağındaki en temel sembolismin bağrında patlak veren bir devrimden doğar; o, çatışmayı kurumsallaştırma noktasına vardıracak denli kendi çelişkilerini kabul eden rejimdir.[35] Bu "nihaî belirlenimsizlik" son söz olamaz: zira insanların, meşruiyetinin temeli bu denli kesinsiz bir rejimi totalitarisme tercih etme *sebebleri* vardır. Bunlar tam da birlikte yaşama dileğini kuran sebeblerdir ve onların bilincine varma yollarından biri tarihdışı bir toplum sözleşmesi kurgusu tasarlamaktır. Bu sebebler, *Adalet Theorisi*'nden onbeş yıl sonra yazılmış bir denemede Rawls'un "örtüşen konsensus"[36] diye adlandırdığı durum içerisinde tümellik iddialarını ve tarihsel olumsallıkları biraraya yığıp karıştırır. Bu, birçok kültürel mirası içiçe geçirir: Habermas'ın haklı olarak "tamam-

---

[34] Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, 29 [*Democracy and Political Theory*, trans. David Macey, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, 19].

[35] "Demokrasi, böylece, *par excellence* tarihsel toplumu, yani totalitarismle belirgin bir karşıtlık içerisinde belirlenimsizliği kendi formunda konuk edip koruyan toplumu gözler önüne serer; totalitarism ise, yeni insanı yaratma düsturu altında inşa edilmiş, gerçeklikte bu belirlenimsizliğe karşıt bir şekilde tertib edilmiş olmakla kendi örgütlenişinin ve gelişiminin yasasını elinde bulundurduğu iddiası taşır ve modern dünya içerisinde kendisini gizliden gizliye tarihsiz toplum olarak imler" (*Essais sur la politique*, *op. cit.*, 25 [*Democracy and Political Theory*, *ibid.*, 16]).

[36] John Rawls, "Un consensus par recoupement", *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1988, 3-32 [John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal for Legal Studies* (Spring 1987), 7 (1): 1-25 —*çn.*].

lanmamış" addettiği *Aufklärung* [Aydınlanma] projesinin[37] yanısıra, *Aufklärung*'un [Aydınlanma'nın] kritik sınavından başarıyla geçmiş Yahudî, Yunan ve Hristiyan geleneklerinin yeniden yorumlanmış formları içiçe geçer. Dışsal sıkıştırmalara tavizkâr bir teslimiyetten ötürü değil, geciktirici olsa bile içsel kanâatten ötürü hoşgörüye (*tolérance / tolerance*) ve çoğulculuğa yer açan geleneklerin kamusal görünüş alanı içerisinde hatırlanması ve içiçe geçmesi, meşruiyet krizine (benim anladığım anlamda, bir halkın birlikte yaşama ve eyleme dileği bakımından güç idesinden çok tahakküm idesini vuran meşruiyet krizine) verilecek en iyi cevabdır. Tüm başlangıçları ve tüm yeniden başlangıçları ve de bunlar zemininde tortulanan tüm gelenekleri hatıra getirerek "iyi danışma" ("*bon conseil*" / "*good counsel*") meşruiyet krizinin meydan okumasına göğüs gerebilir. Bu "iyi danışma" yürürlükte olursa ve yürürlükte olduğu ölçüde, Hegel'in —zaten kendisi de *Sitten*'de, "töre"de (*mœurs / mores*) köklenen— *Sittlichkeit*'ının Aristoteles'in *phronèsis*'ine eşdeğer olduğu günyüzüne çıkar: çoğul veya daha doğrusu kamusal bir *phronèsis*, tıpkı çekişmenin kendisi gibi

Öyleyse, adalet erdemi çalışmasının sonunda Aristoteles'in adalet ile *hakkaniyet* (*équité / equity*) arasında yaptığı ayrımı hatırlatmanın yeri burası değil mi? "Dikkatle bakıldığında, adalet ve hakkaniyet ne mutlak olarak aynı ne de cins bakımından farklı görünüyor (...) Aslında, hakkaniyetli kimse [*épieikès*], belli bir adaletten daha üstün olmakla birlikte, yine de bizzat âdil kimsedir ve âdil kimseden daha üstün olduğu farklı bir cinse ait gibi değildir" (*Nik. Eth.*, V, 9-10, 1137a33-b9).* Hakkaniyeti adalete üstün kılan farkın *phronèsis*'in

---

[37] J. Habermas, "La modernité: un projet inachevé", *Critique*, n° 413, octobre 1981 ["Modernity: An Incomplete Project?", in *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Ed. H. Foster. Port Townsend (WA): Bay Press, 1983. First printed as "Modernity versus Postmodernity" in *New German Critique* 22 (1981); "Modernity: An Incomplete Project" 1980, trans. Seyla Ben-Habib. In *Postmodern Culture*. Ed. Hal Foster. London: Pluto, 1985; "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", çev. Gülengül Naliş, *Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas, Zekâ*, derleyen ve sunan: Nemci Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul 1990, s. 31-44 —*çn.*]

* Tricot çevirisi: "*A y regarder avec attention, il apparaît que la justice et l'équité ne sont ni absolutement identiques, ni géneriquement différentes (...) En effet, l'équitable [*épieikès*], tout en étant supérieur à une certaine*

tekilleştirici işleviyle bağıntısı olduğunu bizzat Aristoteles'in kendisi îmâ eder: "bunun sebebi, yasanın daima genel birşey olması, ama haklarında kat'î olarak uygulanacak genel bir söz söylemenin mümkün olmadığı türlü hâller bulunmasıdır" (*Nik. Eth.*, V, 10, 1137b12-14).† "Yasakoyucunun belli bir hâli öngörmeyi ihmâl ettiği ve basitleştirmek maksadıyla hataya düştüğü yerde" (*Nik. Eth.*, V, 10, 1137b21-22)‡ hakkaniyet adaleti ıslah eder. Bu ihmâli düzeltmekle, kamusal karar verici, "o ân orada olsaydı yasakoyucunun kendisinin söyleyecek olduğu ve söz konusu hâli bilseydi kendi yasasında yer verecek olduğu şeyin tercümanı" olur (*Nik. Eth.*, V, 10, 1137b22-24).# Ve Aristoteles burdan şu sonuca varır: "Hakkaniyetli kimsenin doğası şudur: genelliğinden ötürü yasanın karara bağlamakta yetersiz kaldığı yerde yasayı ıslah edip düzeltmek"° (*Nik. Eth.*, V, 10, 1137b26-27).[38] Bugün Aristoteles'in bu satırlarını yeniden okuduğu-

---

justice, est lui-même juste, et ce n'est pas comme appartenant à un genre différent qu'il est supérieur au juste"; Ross çevirisi: "*On examination, they [equity and justice] appear to be neither absolutely the same nor generically different ... for the equitable [*épieikès*], though it is better than one kind of justice, yet is just, and it is not as being a different class of thing that it is better than the just*" —çn.

† Tricot çevirisi: "*La raison en est que la loi est toujours quelque chose de général, et qu'il y a des cas d'espèce pour lesquels il n'est pas possible de poser un énoncé général qui s'y applique avec rectitude*"; Ross çevirisi: "*The reason is that all law is universal but about some things it is not possible to make a universal statement which shall be correct*" —çn.

‡ Tricot çevirisi: "*là où le législateur a omis de prévoir le cas et a péché par esprit de simplification*"; Ross çevirisi: "*where the legislator fails us and has erred by over-simplicity*" —çn.

Tricot çevirisi: "*l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent à ce moment, et de ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait conu le cas en question*"; Ross çevirisi: "*what the legislator himself would have said had he been present, and would have put into his law if he had known*" —çn.

° Tricot çevirisi: "*Telle est la nature de l'équitable: c'est d'être un correctif de la loi, là où la loi a manqué de statuer à Cause de sa généralité*"; Ross çevirisi: "*And this is the nature of the equitable, a correction of law where it is defective owing to its universality*" —çn.

[38] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, V, 14, 1137b19-27; V, 14, 1137a31-1138a3 [*E. N.*, trans. Ross, 5.10. 1137b19-27; 1137b31-1138a3]. *Nikomakhos'a Ethika* şerhlerinde Gauthier-Jolif'in bu XIV. Bölümü V. Kita-

muzda, günümüzde "meşruiyet krizi" dediğimiz "ihmâli düzeltme"ye ehil tek başvuru noktasının kamusal çekişme ve ondan doğan karar alma olduğunu düşünme eğilimine gireriz. Öyleyse şu sonuca varıyoruz: adalet duy(g)usu adalet kuralının uygulanmasından kaynaklanan çetin sınavlar ve çatışmalar içerisinden geçtikten sonra, adalet duy(g)usunun diğer bir adı hakkaniyet (*équité* / *equity*) olur.

2. SAYGI VE ÇATIŞMA

Kendi şahsında ve başkalarının şahsında insanlığa sadece bir araç olarak değil, bir amaç olarak muamele etmeyi buyuran Kantçı ikinci buyruğun uygulanımları ikinci bir çatışma bölgesinin sınırlarını oluşturur. Kritiğimize yol gösterecek ide bundan önceki çalışmada getirilen şu tutamak noktasından çıkar: buyruğun insanlık idesiyle şekillenen tümellik (*universaliste* / *universalist*) yönünü ve kendilerinde amaçlar olarak kişiler idesiyle şekillenen çoğulluk (*pluraliste* / *pluralist*) denebilecek yönünü birbirinden ayırmaya yüztutan ince bir ayrım çizgisi vardır. İnsanlık —öyle denebilirse— çoğulluklarına rağmen kişilerin *kendisi bakımından* saygıya lâyık oldukları soyluluk özdeğerini imlediği ölçüde, Kant'a göre burada hiçbir karşıtlık yoktur. Bununla birlikte, tam da *insanî* çoğulluk idesinin özyapısında bulunan kişilerin başka başkalığının dikkate değer belli koşullarda insanlık idesinin temelinde yatan kuralların tümelliğiyle eşgüdüme sokulamaz olduğu anlaşılır anlaşılmaz çatışma imkânı başverir; bu durumda, saygı, yasaya saygı ve kişilere saygı olmak üzere ortadan ikiye yarılmaya yüztutar. Bu koşullarda, pratik bilgelik, yeri-doldurulamaz tekillikleri içerisinde kişilere yönelen üzerine-titremenin ta kendisi adına, kişilere saygıya öncelik tanımaktan ibaret olabilir.

Argumanın içyüzüne dalmadan önce, onu, formalisme karşı çok sık yöneltilen bir itirazdan, her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın formalismin tanım gereği içi boş olduğu itirazından ayırmak önemlidir. Tam tersine, kategorik buyruk bir kurallar çokçeşitliliği doğurduğu içindir ki, bu kuralların varsayılan tümelliği üzerine-titremenin özdoğasına ait başka başkalığın gerektirimleriyle çarpışabilir.

---

bın sonucu olarak gördüklerini belirtmek gerekir (*Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, t. II, 431-434).

Formal-olan ile içi-boş-olan arasındaki eşitlemenin yanlışlığı, Kant'ta maksimlerin rolünün yanlış anlaşılmasına bağlıdır.[39] Burada şu iki noktayı hatırlatmak gerekir: birincisi, tümelleştirme kuralı, zaten davranış düzenlilikleri olan *çokçeşitli* maksimlere uygulanır; bu maksimler olmaksızın, tümelleştirme kuralının elinde deyim yerindeyse "öğütüp eleyecek", sınayıp yoklayacak hiçbir şey olmazdı. İkincisi, ki bu yepyenidir, tümelleştirme sınavını başarıyla geçen maksimler vardır; bunlar, Kant'ın tam da (çoğul hâlde) ödevler dediği maksimlerdir.[40] Bu ödevler, terimin mantıksal anlamında deduksiyon yoluyla çıkarsanmazlar (*déduits / deduced*), fakat sıradan gündelik pratikten doğan *duy(g)u önermeleri* (*propositions de sens / propositions of meaning* [*sic!*]) diye adlandırılabilecek şeyler —intikam hırsına kapılmaksızın hakarete katlanmak, hayattan bezmek yüzünden intihar etmenin kışkırtıcılığına karşı direnmek, yalan yere verilen bir sözün çekiciliklerine teslim olmamak, tembelliğe ve aylaklığa teslim olmaktansa yeteneklerini geliştirmek, başkalarına yardım etmek vb.— tümelleştirme ölçütünü karşıladıkları ölçüde *türetilirler* (*dérivés / derived*). Ödevler çoğulluğu, formal kuralın, bizzat kendi-

---

[39] Bu tartışmanın perspektivi içerisinde, Bernard Carnois'yı ve Otfried Höffe'yi takib ederek Kant'ın moralitesinde maksimlerin rolünü kısmen de olsa yeterince vurguladım.

[40] Böyle olmasaydı, *Kant'ın Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde şunu yazabilmesi akla sığmaz olurdu: "Şimdi, alışıldığı üzre kendimize karşı ödevler ve başka insanlara karşı ödevler, yetkin ödevler ve yetkin olmayan ödevler hâlinde bölümlenen birkaç ödev sayacağız" (*Fondements*... [IV, 421] 285; [*Groundwork*, 4.421, 89]; [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 38 —*çn.*]). Bu ödevler sözcüğün tam anlamında "örnekler" değildir (Kant'ın, henüz daha yazılmayı bekleyen *Ahlâk Metafiziği*'nde [*Metaphysik der Sitten / Métaphysique des mœurs / Metaphysics of Morals*] daha tam geliştirileceklerini ve daha sağlam temellendirileceklerini bildirdiği dipnota rağmen bu böyle[*ibid.*]). Örneklere dayalı bir moralite düşüncesi, bundan sıradan ve yaygın ahlâkta olduğu gibi "sâf" ilkelerden kısıntı yapan dolaysız bir eylem yönergesini anlıyorsak, Kant tarafından birkaç pasaj yukarda kapıdışarı edilmiştir [bkz. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 36 —*çn.*]). Kant biraz daha ilerde "deduksiyon"dan söz eder (*Fondements*... [IV, 424] 288; [*Groundwork*, 4.424, 91-92]; [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 41-42 —*çn.*]), tabiî eğer (Akademi edisyonunda okuduğumuz) *Abteilung*'u [ayırma, bölümleme] *Ableitung* [çıkarsama, türetme] olarak düzeltmek gerekiyorsa (*ibid.*) [karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 42: "... türetme düşüncesine kapılmamak ..." —*çn.*].

leri bir konumlar çeşitliliğine karşılık gelen maksimler çoğulluğuna uygulanmasının ürünüdür. Burada moral yargılamanın belli bir verimli bolluğu günışığına çıkartılır.

Çatışma, tam da bu verimli bolluk yolu üzerinde görünüşe çıkabilir. Kant bu yola hiç yer vermez, çünkü maksimin sınanıp yoklanması için yalnızca tek bir yolu mümkün görür: maksimi kural altına sokmayı öngören yukarı tırmanış yolu. İmdi, kişilerin başka başkalığının tanınma ve kabul edilme talebinde bulunduğu ikinci bir yol, yani somut konuma uygulanma yolu üzerindedir ki çatışma görünüşe çıkabilir.

Birinci yolda, maksimlerin moral karakteri iki aşamalı bir sınavda doğrulanır: önce, maksim, o şekilde formule edildiğinde ardından tümelleştirme sınavını başarıyla atlatıp atlatmayacağı sorulabilecek terimler çerçevesinde dile gelecek şekilde işlenip geliştirilir. Asıl sınav denebilecek ikinci sınayıp yoklama aşamasında ise, sınav, bizzat maksimin kendi içerisindeki çelişkinin sınanıp yoklanacağı dar bir çerçevede katı bir şekilde sınırlandırılır. Kantçı tümellik nosyonunun bu sınırlı kullanımına bu çalışmanın son kesiminde tekrar geri döneceğiz.

Şimdi gelin, katı ve dar anlamda ödevler [yani eksiksiz ödevler — *çn.*] sınıfı içerisinde başkalarına karşı ödevler alt-sınıfına örnek oluşturan ve böylelikle saygı ile üzerine-titreme arasındaki bağıntılar problemimizin canevine yerleşmemizi sağlayan yalan yere söz verme örneğine dayalı olarak bu söylediğimizi doğrulayalım. Kant'ın argumantasyonunu yakından sıkı bir dikkatle izleyelim; bu argumantasyon, failin şöyle akılyürüttüğünü tahayyül ettiğimiz bir düşünce deneyinden oluşur: "Kendini-sevmenin doymak bilmezliğini tümel bir yasaya (...) dönüştürürüp şu soruyu sorarım: maksimim tümel bir yasa hâline gelince acaba durum nasıl olurdu?" (karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, İkinci Bölüm, *a.g.e.*, s. 39).* Bileylenmiş

---

* Orijinal metin: "*Ich verwandle also die Zumuthung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde*" (Akademi edisyonu); Fransızca çeviri: "*Je convertis (...) l'exigence de l'amour de soi en une loi universelle et j'institue la question suivante: qu'arriverait-il si ma maxime devenait une loi universelle?*" (*Fondements*..., trad. Delbos [IV, 422], 288); İngilizce çeviri: "*Can the maxim of my action really become a universal law of nature?*" (*Groundwork* 4.422, 89): [H. J. Paton çevirisinden takibedilen bu

keskin satır olanca kuvvetiyle iniverir: böyle bir maksim "kendi kendisiyle uyuşamaz", "zorunlu olarak kendisiyle çelişir"di (*ibid.*; [bkz. *a.g.e.*, s. 39]).[41] Görülüyor ki, fail ancak önerilen düşünce deneyini

---

yanlış ya da eksik okuma, 1911 tarihli Thomas Kingsmill Abbott çevirisinden hareketle şöyle düzeltilmeli: "*I change then suggestion of self-love into a universal law, and state the question thus: 'How would it be if my maxim were a universal law?'* " (*Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics*, trans. Thomas Kingsmill Abbot, London, New York, and Bombay Longmans, Green, and Co.)] —*çn.*

[41] Kant'ı kendi argumanı içerisinde izleyecek olursak, çürütmenin tek kaynağının çelişmezlik olduğunu kabul etmek güçtür: "Denebilir ki, bu [âciliyetine inandığında herkes, tutmamak niyetiyle dilediği sözü verebilir gibi bir yasanın tümelliği], tam da söz vermeyi ve onunla güdülebilecek gayeyi imkânsız kılardı, çünkü kimse kimsenin verdiği söze inanmaz, herkes bu gibi ifadelere içi boş uyduruk lâflar olarak güler geçerdi" (karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, İkinci Bölüm, *a.g.e.*, s. 39; [Orijinal metin: "*Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Noth zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde*" (Akademi edisyonu); Fransızca çeviri: "*ce serait même, dit-il, rendre impossible le fait de promettre avec le but qu'on peut se proposer par là, étant doné que personne ne croirait à ce qu'on lui promet, et que tout le monde rirait de pareilles démonstrations, comme de vaines feintes*" (*Fondements...*, 287); İngilizce çeviri: "*Everyone in need can make any promises he pleases with the intention not to keep [which] would make promising, and the very purpose of promising, itself impossible, since no one would believe he was promising anything, but would laugh at utterances of this kind as empty shams*" (*Groundwork*, 4.422, 90) —*çn.*]). Söz vermenin yol açtığı güvenilmezlik olgusu, tutulmamaya karar verilen bir söz idesinde içerilen *içsel* çelişki karşısında, yalan yere söz vermenin sonuçlarını işin içine karıştıran *dışsal* bir teyidden başka birşey oluşturur mu? Yine, şu iki "örnek"te çelişmezliği görünür kılmak daha da güçtür: kendini yetiştirip geliştirme ödevi ve başkalarına yardım etme ödevi; yaşama kuralı olarak koyulan aylaklık tüm akıl sahibi varlıklarda ortak olduğu varsayılan kendi yetilerini geliştirme iradesiyle ne bakımdan çelişir? Büyük zorluklarla pençeleşen komşuya borçlu olunan yardıma gelince, Kant, daha mutsuz birine yardım edilmediği takdirde insan soyunun ortadan kalkma tehdidi altında olmadığını gönül rahatlığıyla kabul eder. Peki ama o hâlde maksim ne bakımdan kendisiyle çelişkiye düşer? İşin doğrusu, fail tam da yapmadığı şeyi yaparak ancak maksiminin tümel bir yasa olmasını hipotez olarak koyduğunda çelişki görünüşe çıkar.

kabul ederse çelişki görünüşe çıkar. Edimsel çelişkiler (*contradictions performatives / performative contradictions*)[†] sınıfına sokulabilecek bir çelişki bu son sınavı önceler: bu çelişki, failin, kendi lehine bir istisna yapma hakkını kendinde görme özgürlüğünden ibarettir, zira fail bunu yapmakla maksiminin tümel bir yasa hâline gelmesini gerçekten istemeyi reddetmiş olur (*Fondements...*, trad. Delbos [IV, 424], 288 [*Groundwork*, 4.422, 89; *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 41 —*çn.*]). Kısaca, çelişki tümelleştirme sınavına tabi tutulmayan bir iradenin çelişkisidir. O, öyle denebilirse, kural ile istisna arasına yerleşir ve istisnalar barındırabilen bir kuralın artık bir kural olmamasına dayanır. Gelgelelim, farkına varılmış olacak ki, Kant'ın önce *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / Fondements de la métaphysique des mœurs / Groundwork of the Metaphysics of Morals*), sonra *Ahlâk Metafiziği*'nde (*Metaphysik der Sitten / Métaphysique des mœurs / Metaphysics of Morals*) ele alıp işlediği tüm örneklerde dikkate alınan tek istisna faili kendini-sevme adına aklama iddiası taşıyan istisnadır. Peki ama, başkaları lehine yapılan istisna ne olacak?

Bu yeni soru, Kant'ın gözönünde bulundurmadığı ikinci yolda, yani başkalarının yeri-doldurulamaz tekillikleri içerisinde durdukları, tekil konumlara uygulanım yolunda ortaya çıkar. Bundan önceki çalışmada önerilen düşünce, yani kişileri kendilerinde amaçlar olarak gözönünde bulundurmada, tümelliği başkalık aleyhine çoğulluğa genişletmekle sınırlanan insanlık idesiyle bağıntılı, potansiyel olarak uyuşmazlık doğuran yeni bir etmenin sahneye çıktığı düşüncesi bu ikinci yolda ete kemiğe bürünür.

Yalan yere söz vermeyi mahkûm eden argumanı yeniden ele alalım: bu argumanda başkaları sahiden gözönünde bulunduruluyor mu? Bundan kuşku duyulabilir. İntiharın ve yalan yere söz vermenin, kendine karşı ödevler ve başkalarına karşı ödevler olmak üzere iki farklı ödev sınıfına ait olmalarına karşın, sadece araç olarak muamele edilen insanlık ilkinde kendi şahsında, ikincisinde başkalarının

---

[†] Terim, Habermas tarafından da geliştirileceği şekliyle, herhangi bir önermenin içeriği ile bizzat o önermeyi fiilen sözlendirme ediminin uygulayımsal icrası arasındaki çelişkiyi dile getirir, örneğin "Tüm sözler yalandır" veya "Suskunum" gibi önermelerde anlam içeriği ile fiilî sözlendirme ediminin kendisi arasındaki çelişki gibi —*çn.*

şahsında insanlık olduğu ölçüde birbirine karışmaya yüztuttuğu çarpıcı bir şekilde ortadadır.[42] Hattâ belki daha da ileri gitmek gerek: başkalarına karşı ödevler denen ödevlerde bahse konu olan şey daha ziyade kişinin tamlığı değil mi? Biri, yalan yere yemin etmekle kendisini alçaltmış olmaz mı?[43] Benden başkası olmak bakımından başkalarına yapılan haksızlık (*tort / wrong*), eylemden maksime ve maksimden onun moral sıkletini sınayıp yoklayan ölçüte geri tırmanan birinci yolda muhtemelen beliremez. Ancak birinciyi tamamlayan ikinci yolda, yani aşağıya doğru inen somutlaştırma yolunda, sözcüğün güçlü anlamında uygulama yolunda belirebilir.[44]

Bu ikinci yolda, kural başka türlü bir sınayıp yoklamaya, koşulların ve sonuçların sınavına tâbi tutulur. Ve yukarıda anılan istisnadan —yani "kendisi" lehine kurala getirilen istisnadan— başka türlü bir istisna getirilir; kişilerin sahici başka başkalığı onların herbirini bir is-

---

[42] Bu kuşkuya dayalı olarak, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde intihar ve yalan yere söz verme örneklerinin iki kere ele alındığı gözlemlenebilir: ilkinde kategorik buyruğun ikinci formulasyonunun birinci biçiminin çatısı altında, ikincisinde vurgunun kendinde amaç olarak *insanlık* üzerine koyulduğu ikinci formulasyonun dümensuyunda. Bu eşköklü çift, başkalarını kendinde amaç olarak gözönünde bulundurmanın arguman için özsel olmadığı yönünde anlaşılmaya izin vermiyor mu? Temelde, insanlık idesi, tıpkı doğa idesi gibi, başkalarının başkalığını bütünüyle yok etmese bile silikleştirme eğilimi taşır.

[43] Bu sav, Kant'ın 1797 tarihli "İnsaniyet Namına Savlanan Yalan Söyleme Hakkı Üzerine" ("*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*") başlıklı kısa denemede Benjamin Constant'a verdiği yanıtın merkezinde bulunur (Kant, "Sur un prétendu droit de mentir par humanité", trad fr. de L. Guillermit, in *Théorie et Pratique. Droit de mentir*, Paris, Vrin, 1988; [Kant, "On an Alleged Right to Lie out of Altruism", trans. L. W. Beck, *Kant's Critique of Practical Reason*, 1949 edisyonu içinde]).

[44] Theorik alana özgü bir problematiğin, *transcendental* deduksiyon problematiğinin pratik alana aktarılmasının Kant'ın bu ikinci problematiği dikkate almasını engelleyip engellemediği ve *a priori* olanı empirik olandan ayıran arındırma sürecinin eylemin zembereğini parçalayıp parçalamadığı meşru bir şekilde sorulabilir. Bu anlamda, Hegel'in koyduğu özgürlüğün fiile çıkışı, gerçekleşimi sorunu insan eyleminin birliğini daha iyi gözetir (karş. Charles Taylor, "Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praksis" ["Hegel'in Poiesis ve Praksis Birliği olarak Eylem Kavramı"], *Hegel's Philosophy of Action* [*Hegel'in Eylem Felsefesi*], ed. L. S. Stepelevich & D. Lamb, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1983).

tisna kıldığına göre, burada istisna başka bir çehreye, başka bir yüze bürünür veya daha doğrusu bir çehre, bir yüz hâline gelir.

Bu durumda, *söz verme*, karşılıklılık kuralının uygulanım alanına, daha da dakik olarak fail ile münfail arasındaki ilk bakışımsızlığı bu bakışımsızlıktan doğan şiddetin tüm etkileriyle beraber hesaba kattığı ölçüde Altın Kural'ın uygulanım alanına girecek şekilde, tek başına kişinin tamlığı kaygısına bağlanmaktan kesilir. Başkalarına sadece bir araç olarak muamele etmek zaten onlara şiddet uygulamaya başlamaktır. Bu bakımdan, yalan yere söz verme, karşılıklı-konuşma (veya bildirişim, iletişim) düzleminde, dil kullanımında şiddeti içeren bir kötü figürüdür. Verilen sözlerin tutulmak *zorunda* olduğu kuralı söz vermeyi öteki söylem edimlerinden ayıran *kurucu* kuraldan titizlikle ayırdedilmezse, söz verme ile Altın Kural veya karşılıklılık kuralı arasındaki bu bağ farkedilmeden kalır. Söz vermenin kurucu kuralı basitçe şöyle der: "*A*, *Y* koşullarında *B* lehine *X*'i yapma yükümlülüğü üstlenir." Bunu söylemekle, *A* kesinkes belli bir şey yapar: kendisini yükümlü kılar; fakat söz tutma yalnızca söz vermenin *doyum* (*satisfaction* / *satisfying*) koşullarına bağımlıdır, yoksa kendisi olmaksızın söz vermenin belirlenimli bir söylem edimi olarak varolmayacağı *başarı* (*succès* / *success*) koşuluna değil. İmdi, söz vermeyi böyle söylem edimi olarak karakterize etmekle henüz moral problemi, yani verilen sözlerin ne sebeble tutulmak zorunda olduğunu koymuş olmayız. Söz vermek bir şeydir. Verilen sözleri tutma yükümlülüğünde olmak başka bir şeydir. Verilen sözleri tutma yükümlülüğüne sadakat (*fidélité* / *fidelity*) ilkesi diyelim. Bu ilkenin dialojik yapısını göstermek önemlidir, ki dile getireceğimiz ödevlerle ilgili çatışmalar bu dialojik yapının gövdesinde tutunabilir. Dahası bu dialojik yapının analiz edilip şu ögelere ayrıştırılması gerekir: iki kişiyi —söz vereni ve karşısında söz verenin kendisini bağladığı yükümleyiciyi— oyuna sokan çiftli (*dyadique* / *dyadic*) veya ikili (*duelle* / *dual*) yapı ve muhtemelen huzurunda söz verme bağlanımının üstlenildiği bir tanığı, sonra bu tanığın gerisinde sağlam bir şekilde gözetileceği taahhüdüyle bağlanılan dil kurumunu, hattâ gözönünde bulundurulan toplumun üyeleri arasında her söz verme edimine önce gelen karşılıklı bir güvenin kendisi adına hüküm sürebileceği bir toplumsal andlaşmaya gönderimi oyuna sokan çoğul yapı. Bu çoğul yapıdan bakıldığında, sadakat

ilkesi yukarda tartışılan adalet kuralından ayrı düşmez.[45] Burada, iki kişinin bağlanıma girdiği çiftli yapının sınırları içinde kalınmasının sebebi budur.

Söz vermenin bu çiftli yapısını gözden kaçırmak kolaydır: yalan yere söz vermeyi, bir kişinin yalnızca kendisini bağladığı bir maksimin iç çelişkisi olarak ele alıp işlemekle Kant'ın buna katkıda bulunmadığı kesin değildir. Budanıp güdük bırakılmış bir bağlanım (*engagement / commitment*) fenomenolojisi de aynı doğrultuya eğimlidir.[46] Bir bağlanım sağlam bir niyetin tüm karakteristiklerine sahib

---

[45] Adîl olmayan kurumların kişilerarası ilişkileri ne denli zedeleyebilecekleri bilinmektedir. Korku ve yalan kurumsallaştırıldığında, dostun sözüne güven bile tahribata uğratılabilir. En içten, en samimî ve en mahrem kişilerarasılık düzleminde karşılıklı güvenin, St. Thomas'nın "düzenin dinginliği" (["*tranquillitas ordinis*":] "*tranquillité de l'ordre*" / "*tranquility of order*") dediği şeye ne denli bağımlı olduğunu, onun yokluğu yoluyla keşfetmek için, bu zincirleme zedelenişleri deneyimlemiş olmak gerekir.

[46] M. H. Robins, özlü ve titiz üslûbla kaleme alınmış bir kitabda —*Promising, Intending and Moral Autonomy* (*Söz Verme, Niyetlenme ve Moral Autonomi*), Cambridge: Cambridge University Press, 1984—, verilen sözleri tutma yükümlülüğünün zorlayıcı gücünü niyetin monolojik yapısından türetmeye çalışmaktadır. Bu yapının, niyetin gitgide ilerleyen pekiştirilişini belirten üç aşamadan geçtiği görülür. En temel düzeyde, belli birşey yapma yönünde beslenen sağlam *niyet*, iki "ben" arasında, yani söz veren "ben" ile yapan "ben" arasında özdeşlik kurduğu ölçüde, bilkuvve söz verme olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, zaman boyunca kendini-idamede (*le maintien de soi / self-subsistence*) bir yükümlülük cenini içerilir. Yükümlülük ânının belirginleşeceği şekilde, bu kendisini-idamenin, kendisini-idame olmak bakımından, niyetle hedeflenen içerik hâline gelmesi, bir sonraki basamağa geçmek için yeterlidir. Robins'in ayrıklaştırıcılık (hasredicilik) koşulu (*exclusivity clause*: *clause d'exclusivité*) diye adlandırdığı bu üstlenme niyetine *yemin* veya *and* (*vœu / vow*) denebilir: bağlanımımı dışsal ve içsel değişkenliklerin üstüne yerleştiririm. Bunu yapmakla, ben kendimi bizzat bağlarım, ki bu da zaten kendimi yükümlü kılmaktır. Yalnızca dışsal ve içsel değişkenliklere değil, ama olası niyet değişikliklerine rağmen kendini-idameyi yapılacak şeyin içeriği yönettiği ândan itibaren üçüncü aşamaya, yani güçlü anlamda *yükümlülük* aşamasına geçeriz. Bu durumda, yapılacak şeyden ileri gelen gerektirim ile bu gerektirimi onaylayan niyet arasında dialektik bir bağıntı kurulur; bir yanda, gerektirim niyetten kopup ayrılır ve niyeti bir *manda yönetimi* [yani bir *vesayet*, bir *dayatma*] (*mandat / mandate*) olarak dışardan bir tarzda yönetir görünür; öbür yanda ise, bu manda yönetimi, ancak onu benim

değil midir? Zaman boyunca kendini-idameyi, *idem*'in ["aynı"nın] özdeşliğine, yani bir şeyin salt kalıcılığına veya direngenliğine (kendilik düzleminde yalnızca karakterin kalıcılığında bulunan kalıcılığa) karşıt olarak bizzat biz kendimiz *ipse*'nin ["kendi"nin] özdeşliğinin en yüksek ifadesi saymadık mı? Bu analizlerin yadsınacak hiçbir tarafı yok. Daha ziyade, moral bir anlama büründüğü ândan itibaren kendini-idamenin dialojik-çiftli (*dialogique-dyadique* / *dialogic-dyadic*) yapısını göstermek zorunlu. Sözlerini *tutma*da kendisini *bizzat* idame etme, *bizzat* kendisini-üstlenme yükümlülüğü, bir beklentiye, hattâ başkalarından gelen bir isteğe yanıt verme andıyla sulanıp tazelenmezse, Stoacı yalın *sebatkârlık* (*constance*) katılığı içerisinde donuklaşma tehdidi altına girer. Hakikatte, başkası daha ilk aşamadan, sağlam niyet aşamasından itibaren içerilir: başkasının seçebileceği veya yeğleyebileceği bir şey yapmakla ilgisi olmayan bir bağlanım, yalnızca ahmakça bir iddialaşma olmaktan öteye geçemezdi. Ve, dışsal engellere ve kösteklere aldırışsızlık içerisinde kendimde-sebatkârlığı arzularımın gelip geçiciliklerinin üstüne yerleştirme yönünde sağlam bir kararlılık beslersem, bir bakıma monolojik olan bu sebatkârlık, Gabriel Marcel'in hayranlık verici âmâdelik, yani hazıroluş (*disponibilité* / *availability*) analizinde betimlediği alternative habsolma tehlikesi içerisine düşer: "Belli bir anlamda," diyordu Marcel *Être et Avoir*'da[47] [*Olmak ve Sahibolmak*], "ben ancak kendi bağlanımıma, yani galiba bizzat kendi kendime sadık olabilirim" (56 *vd.*). Fakat bu noktada şu alternativ doğar: "Kendimi bağlanıma soktuğum ânda, ya oluşturulması gerçekten gücüm dahilinde olmayan duygumun bir değişmezliğini keyfî bir şekilde koyarım ya da gerçekleştireceğim ândaki iç hâllerimi hiç yansıtmayacak bir eylemi verili bir ânda gerçekleştirmek durumunda kalmayı peşinen kabul ederim. Birinci durumda kendime yalan söylerim, ikincisinde ise başkalarına yalan söylemeye peşinen rıza gösteririm" (70; [*Being and Having*, 50]). Kendinde-sebatkârlığın bu iki taraflı çıkmazından nasıl kaçınılacak? Gabriel Marcel'in yanıtı biliniyor: "Her bağlanım bir yanıttır" (63; [*Being and Having*, 46]). Sadık olmak istediğim başkasıdır. İşte

---

kendi sorunum, benim kendi "davam" kıldığım kadarıyla bana yükümlülük yükler. *Beni* bağlayan bağ, *benim* kendimi bağladığım bağla aynıdır.

[47] Paris, Aubier, 1935; [Gabriel Marcel, *Being and Having: An Existentialist Diary* (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1976, 42].

Gabriel Marcel bu sadakate o güzel *disponibilité* (âmâdelik, hazıroluş / *availability*, *disposability*) adını verir.[48]

Âmâdelik veya hazıroluş nosyonunun boğumlarından biri olduğu nosyon şebekesi bir hayli dallı budaklıdır. Âmâdelik veya hazıroluş, karşıtı, yani âmâde-olmayış veya hazırolmayış (*indisponibilité* / *unavailability*) sayesinde olmak ve sahibolmak dialektiğiyle atbaşı gider. Altın Kural'ın kurduğu dialojik yapıya kendini-idameyi akıtan oluk âmâdeliktir, hazıroluştur. Bir ilk bakışımsızlık durumunda koyulan karşılıklılık kuralı olmak bakımından Altın Kural, başkasını, bana belbağlayan ve kendini-idameyi bu beklentinin yanıtı kılan bir yükümleyici konumuna, bu şekilde yükümlülük borçlu olduğum birisi konumuna yerleştirir. Büyük ölçüde bu beklentiyi düşkırıklığına uğratmamak, ona ihanet etmemek için ilk niyetimi üstlenip sürdürmeyi, idame ettirmeyi katmerlenmiş bir niyet teması hâline getiririm: niyet değiştirmeme niyetidir bu. Hukukun onadığı söz verme biçimlerinde —yemin etmede, sözleşmede vb.—, bana belbağlayan başka birinin beklentisi, kendi yönünden, bir talebetme hakkı hâline gelir. Bu durumda, normun üzerine-titremeden beslenen kökünün kazınır, silinir gibi olduğu hukukî normlar alanına girmiş oluyoruz. Mahkemelerin onadığı bu söz verme biçimlerinden gerisingeri dönüp, normativ uğrağın ethik ereğe bağının hâlâ daha algılanır olduğu söz verme biçimlerine doğru tırmanmak zorunlu: başkası bana "senden sözünü tutmanı bekliyorum" der; ben de sana yanıt veririm: "bana güvenebilirsin". Bu *belbağlama*, moral anlamında kendini-idameyi üzerine-titremede temellenen karşılıklılık ilkesine yeniden bağlar. Bu yüzden, verilen söze sadakat ilkesi, tüm komunite formlarını yöneten kurum olmak bakımından dilin kendisinin işbaşında bulunduğu eylemler sınıfına yalnızca karşılıklılık kuralını uygulamaktan öteye gitmez. Sözünü tutmamak, hem başkasının beklentisine hem de konuşan öznelerin karşılıklı güvenine aracılık eden kuruma ihanet etmektir.

Söz vermeye ilişkin bu özet niteliğindeki analiz, kurala saygı ile kişilere saygı arasında Kant'ın özene bezene pek titiz bir dikkatle gizlediği es durağını belirgin bir vurguya kavuşturur. Sözü edilecek çatışmalarla ilgili örneklerde iki ucu kopuk bir yarık hâlini alacak bu es

---

[48] Paul Ricoeur, "Entre éthique et Ontologie, la disponibilité" ["Ethika ile Ontologya arasında, Âmâdelik / Hazıroluş"], *Actes du Colloque Gabriel Marcel (1988)*, Paris, Bibliothèque nationale, 1989.

durağı, eylemi maksim altına ve maksimi kural altına sokma yolunda kuşkusuz görünüşe çıkamazdı. Buna karşılık, kuralın onadığı maksimden somut durumlara geri dönüş yoluna girildiği ândan itibaren, söz konusu yarık ister istemez dikkat çekecektir. Bu çatışmaların imkânı aslında söz vermeye özgü karşılıklılık yapısı içinde gömülü bulunur. Sadakat bana belbağlayan başkasının beklentisine yanıt vermekten ibaretse, bu beklentiyi kuralı uygulama ölçüsü olarak almam gerekir. Kendi lehime istisna yapmaktan başka türlü bir istisna, yani başkaları lehine istisna yapma tarzı belirip şekilleniverir. Pratik bilgelik, kurala ihaneti mümkün olabildiğince en aşağı seviyede tutarak üzerine-titremenin gerektirdiği istisnayı en üst düzeyde doyuracak davranış yollarını bulgulamaktan ibarettir. İlki "sona eren hayat"la ikincisi "yeni başlayan hayat"la ilgili iki örnek vereceğiz. Birinci örnek, sıradanlaşmış bir başlık altında çok iyi bilindiği üzre, ölüm döşeğinde yatanlara doğruyu söyleme örneği. Bu örnekte iki aşırı tutum arasında fiilen bir gedik açılır gibi görünüyor. Ya hiçbir istisnaya tahammülü olmadığı varsayılan yasaya sâf saygıdan ötürü, ölüm döşeğinde yatanın bunu kaldırabilme gücünü hesaba katmaksızın doğruyu söylemek yönünde; ya da ölümle pençeleşen hastanın güçlerini zayıflatma ve sevilen birinin çektiği ızdırabı işkenceye dönüştürme korkusuyla bile isteye yalan söylemek yönünde takdirde bulunulur. Burada, pratik bilgelik, durumun tekilliğine upuygun doğru davranışları bulgulamaktan ibarettir. Fakat buna rağmen pratik bilgelik o kadar da keyfîliğe kapılmaz. Bu ikircikli durumlarda pratik bilgeliğin en büyük ihtiyacı, mutluluk ile keder (*souffrance* / *suffering*) arasındaki bağıntıya dair bir tefekküre dalmaktır. Peter Kemp *Éthique et Médecine*[49] [*Ethik ve Hekimlik*] başlıklı kitabda yerinde bir hatırlatma yapar: "Mutlu bir hayat fikri olmadan ethika diye birşey de olmaz. Ama yine de mutluluğun rolünü ethika içinde konumlamak zorunludur" (63). İmdi Kant *Pratik Aklın Kritiği*'nde duygulanırlık / etkilenirlik (*affectivité* / *affectivity*) formlarının hepsini tek bir başlık altında, aşağı düzeyden arzulama yetisi başlığı altında çerçevelemekle (*Théorème III*, corollaire, et scolie; [Theorem 3; (bkz. *Pr.Ak.E.*, § 4, "Kanıtlanacak Önerme IV", Not s. 30-32 —*çn.*)]), eşsesli (*équivoque* / *equivocal*) mutluluk terimini maddî kazançlar edinme ögesine ve Peter Kemp'ın "özgür kişiler arasında ortak bir verme ve alma

[49] *Op. cit.* [bkz. "Altıncı Çalışma", s. 224 , dipnot 35 —*çn.*].

pratiği" (64) diye imlediği ögeye ayrıştıracak ayrımlı bir soruşturmaya yolu kapatmıştır. Böyle irdelendiğinde, mutluluk "artık kederle mutlak çelişkiye düşmez" (67).[50] Keder ile mutluluk arasındaki bağıntıya dair böyle bir tefekkürün kusuru, hastalara hayatlarının sonunda her ne pahasına olursa olsun "acı çektirmeme" kaygısının ölüm döşeğinde yatanlara yalan söyleme ödevini kural olarak kurmaya vardırdığını düşünmektir. Pratik bilgelik, kurala istisnayı kurala dönüştürmeye asla rıza gösteremez. Hele hele yürek paralayan seçimlerin sorumluluğunun yasayla hafifletilemeyeceği bir bölgede yasakoymaya hiç mi hiç rıza göstermemek gerekir. Böyle durumlarda, doğruyu işitmeye mânevî ve fiziksel yönden katlanamayacak kadar zayıf düşmüş olanlara merhamet etmek ve onların acılarını paylaşmak belki de zorunlu. Başka bazı durumlarda, bu hakikati karşımızdakine bildirmenin dozunu ayarlamayı bilmek zorunlu: bir hastalığın adını koymak, durumun ciddiyet ve ağırlık derecesini ve hayatta kalma şansının pek az olduğunu açığa vurmak, klinik doğruyu bir ölüm fermanı gibi surata çarpmak başka başka şeylerdir. Gelgelelim, karşımızdakine hakikati bildirmenin, kabullenilmiş ölüm alâmeti altında verme ve alma değiştokuşuna fırsat tanıyan bir paylaşım şansı hâline gelebileceği durumlar da vardır, hem de sanıldığından daha fazla sayıda.[51]

"Yeni başlayan hayat"ta kişiye saygı problemine benzer bir ruhla yaklaşılabilir. Sona eren hayattan doğmayıp da yeni başlayan hayattan doğan ontolojik hususlar sebebiyle problemin ek bir karmaşıklık düzeyi sunduğu doğrudur. Cenin ve sonra da insan fetusu söz konusu olduğunda, bunlar ne şeyler ne de kişiler ise onların ne tür varlıklar olduklarını sormamak güçtür. Bir anlamda, Kant'ın kişiye ilişkin pozisyonu, önceki çalışmada "akıl sahibi doğa bir kendinde amaç o-

---

[50] Peter Kemp'ın aynı eserinde şunu da okuruz: "mutluluk, keder ve ölümden önceki azab [*angoisse*: *anguish*]" (*Éthique et Médecine*, 63 *vd.*). Üzerine-titreme mutluluk olmadan ethika diye birşeyin olmadığının doğru kaldığı, ama mutluluğun kederi dışladığının yanlış olduğu bu dar aralıkta devinirken öğreniriz ki, başkalarının yaşlılığına saygı göstermek kadar yaşlılığa kendi kendisine çıraklık etmek de üzerine-titremenin bu iyi ve has kullanımına yabancı değildir.

[51] Hayatta tutmak maksadıyla çeşitli yaşam destekleri kullanarak tedavide ısrar etme sorununu ve pasiv, hattâ aktiv "*euthanasia*" sorununu aynı ruh içinde ele alıp işlemek gerekir.

larak vardır" diyen ünlü formulün hatırlattığı gibi, ontolojik içerimden büsbütün yoksun değildi. Diğer taraftan, manipule edilebilir olmak bakımından "şey", tam da manipule edilmeye elverişlilikle tanımlanan karşıt bir varoluş tarzı almaktaydı. Bunun yanısıra —tam ağırlığını daha sonra hissettirecek bir not olarak— kişi ile şey arasındaki bu iki-kutublu karşıtlık, pratikten, yani kişilere ve şeylere muamele etme tarzından ayırılamaz kalmaktaydı. Yeni başlayan hayatın koyduğu yeni sorun başka bir yerde yatar: ceninin ve insan fetusunun sorunlaştırdığı şey, bu ethiko-ontolojik noktaların ikiye-yarılmış karakteridir: yalnızca ana rahmindeki insan cenini değil, fakat deney tüpünde vücuda getirilen, dondurucu haznelere yerleştirilen ve bilimsel araştırma için el altında tutulan ayrı cenin, sorunu daha da karmaşıklaştıracak şekilde en zorlu sorunları ortaya koyar. Anne Fagot'nun yazdığı gibi: "İnsan varlığına gösterilmesi gereken saygı ilkesi ile ceninin ya da fetusun evrelerinde bu varlığın araçsallaştırılması arasında çatışma vardır —yoksa bir insan cenini bir insanî *kişi* değil mi?"[52]

Pratik bilgeliğin araya girme noktasını en iyi şekilde belirlemek için karşıt tezlerin savunucularını dinlemek zorunlu. Bir insanî kişinin varlığını ya da yokluğunu belirlemek için kullanılacak *biolojik* bir ölçüte taraftar olanlara göre, kişi ve yaşam, ikincisi birinciye dayanak oluşturduğu ölçüde birbirinden koparılıp ayırılamaz: imdi, bu arguman şunu dile getirir ki, biolojik bireyselliğe damga vuran genetik ya da genomik kalıtım ana rahmine düşme ânından itibaren teşekkül eder.[53] Biolojik denen tezin en ılımlı formunda ethik sonuç şöyledir:

---

[52] Anne Fagot & Geneviève Delaisi, "Les droits de l'embryon" ["Cenin Hakları"], *Revue de métaphysique et de morale*, 1987, n° 3, 361-387.

[53] Aslında, çağdaş tartışma içerisinde, biolojik arguman, insan varlığının yaratılmışlık statüsüne ilişkin theolojik anlayışlara bizzat bağlı tözcü (*substantialiste / substantialist*) tipte bir ontolojik kavrayışa bilimsel kefil hizmeti görür; bu theolojik anlayışlar, esasen, tinsel ruhun insan varlığına nefhedilme ânına dair zorlu kadîm tartışmanın neticeleridir. Yaşamla ve ölümle ilgili fenomenlere hâkim olma gücünün insan üzerinde herşeye güç yetiren bir hâkimiyet ilişkisi kuracağı, bu suretle teknolojinin insanın meşru hâkimiyet alanına tecavüz edeceği korkusu da buna eklenir. A. Fagot'nun belirttiği gibi, aynı arguman theolojik bir forma da bürünür: Hayata hükmeden ancak Tanrı'dır. Bu anlamda, biolojik ölçütün tek başına işgördüğü pek enderdir. Soruşturmamızın gereklerinden ötürü bu ölçütü theolojik bağlamı gösteren bütün bu ardalandan yalıtıp ayırmaktayız: "dolayısıyla, koyulan ilkelerin

ceninin "yaşama hakkı" bir "yaşama şansı" hakkıdır: kuşku hâlinde, insan katli riskini göze almamak gerekir. Bu risk nosyonu, kabul edelim ki, daha ilerde dile getirileceği gibi "biolojik" argumanı pratik bilgeliğin bölgesine sokar. Bu sıfatla, biolojik arguman, ceninin ve fetusun yaşamak ve gelişip büyümek olduğu farzedilen amaçlarına hizmet etmeyen her pratiğin yasaklanması sonucuna vardığında kulak kabartılmaya lâyıktır. Bununla birlikte, pratik bilgeliğin, biolojik ölçütü bütünüyle gözden kaybetmeksizin, yalın kişi ve şey alternativini sorunlaştıran eşik ve aşama fenomenlerini hesaba katmamak durumunda olup olmadığı sorulabilir. Tek başına biolojik argumana eşlik eden tözcü ontoloji, basiretli yargıyı tipik bir "ara" bölgede konumlayabilecek bir gelişim ontolojisi geliştirmeyi engeller. Bütün bu çalışmalar boyunca aynılık-özdeşliği (*l'identité-mêmeté* / *identity as sameness*) ile kendilik-özdeşliği (*l'identité-ipséité* / *identity as selfhood*) arasında hep önerdiğimiz ayrım, biolojik argumanı bütünüyle görmezden gelmemize olmasa bile, hiç değilse onu temelde yatan tözcü ontolojiden koparıp ayırmamıza izin verse gerek.

Karşıt tez de benzer değiniler gerektirir: özdeğer (*dignité* / *dignity*) idesi ancak irade *autonomisi* gibi tam olarak gelişmiş yeterliklere iliştirilirse, bu durumda kişiler yalnızca yetişkin, eğitimli, "aydınlanmış" bireyler olur. Tam bir kılıkırkyarıcılıkla söylendikte, " 'asgarî' *autonomi* yeterliğinin altında kalan varlıklar söz konusu olduğunda, kişiler topluluğu (doğanın korunduğu gibi) onları koruma kararı verebilir, ama (kişilerin *autonomi*sine saygı gösterildiği gibi) onlara saygı gösterme kararı veremez" (Fagot & Delaisi, "Les droits de l'embryon", 372). Şu hâlde, ya hep ya hiç mantığına dayalı yeterlik (*capacité* / *capacity*) idesine gerçekleşim veya fiile çıkış dereceleri alabilen alırlık veya istidad (*aptitude*) idesini ekleyen asgarî bir gelişim ontolojisi eşliğinde yürütülmezse, bu tartışmada sâf moral saygı tezinin nasıl anlaşılabileceği mechul kalır.[54]

---

katılığının gerisinde, tragik bir moral hayat manzarası vardır: insan kendi kararlarını doğanınkiler yerine geçirdiğinde, ancak kötü işler işleyebilir" (Anne Fagot & Geneviève Delaisi, "Les droits de l'embryon", 370).

[54] A. Fagot, cenine nasıl muamele edilmesi gerektiğini bilme sorununu her türlü ontolojik ölçütten kurtarılmak durumunda gören özellikle İngiliz pragmatik bakış noktasından bahisle şunu gözlemler: "Öyle sanıyoruz ki, pragmatism örtüsü altında gerçekte aranan şey, cenin hâlindeki varlığın gelişim hâlinde bir varlık olduğu ve canlı bir hücre, sonra beş aylık bir fetus, sonra

Umut bağlanan ilerleme ontolojisinin ethika karşısında ihtimal ki Kant'taki kişi ve şey ölçütlerinden daha *autonom* olmayabileceğini söylemeye kendimi mezun addediyorum. Elbette ki, kişi varlığının özgülüklerinin tezahürünü belli eden eşikleri ve merhaleleri saptamak tek başına bilimin işidir. Gelgelelim, "potansiyel insanî kişi" ifadesindeki "potansiyel" yüklemine verilen ontolojik anlam tınısı, bu değişik aşamalara karşılık gelen varlıklara "muamele etme" tarzından ihtimal ki koparılıp ayırılabilir değildir. Daha ilk ânlarındaki yaşam üzerinde teknolojinin bugün insana verdiği gücün herbir ileri adımıyla tetiklenen basiretli yargılar oluşturmada varlık tarzı ve muamele tarzı müştereken belirlenmek durumunda görünür. Bir kere daha, gelişip büyümenin eşiklerini betimleme ehliyeti tek başına bilimin elindeyse, bu eşiklerin herbirine özgü hakların ve ödevlerin tayini ve takdiri, biolojik eşiklerinkine denk bir ilerleme gözeterek nitelikçe farklı hakları kademelendirecek sahici bir moral bulgulama gücüne bağlıdır: asimetrik olsa bile fetus ile annesi arasında sözlü dil yetisi öncesi bir işaretleşmeler alışverişi ilişkisi belirmeye başladığı ândan itibaren, eziyet edilmeme hakkı, korunma hakkı (bu nosyonun kendisi "kuvvet" veya "direnç" dereceleri sunmaktadır), saygı görme hakkı. Şey ile kişi arasındaki ara bölgede, eşiklerin betimlenişi ile hakların ve ödevlerin tayini ve takdiri arasındaki bu gidiş geliş trafiği, *bio-ethika*yı basiretli yargılama bölgesi içinde sınıflamayı haklıçıkarır. Bilgi içeriği her ne kadar gelişim biliminden edinilmiş olursa olsun olasılıkla bir gelişim ontolojisinde köklenen cenin haklarının, sonra da fetus haklarının ayrımlaşmış ve evreden evreye ilerleyen tayini ve takdiri, dogmatik uykularından uyanmış ve yenilenmeye açık kültürel miraslarla aynı geleneksellik üslûbunun damgasını taşıyan değerlendirmelerle bütünleşmekten kaçınamaz. Bilim ile bilgelik arasındaki bu karmaşık oyunda, gelecek kuşaklar bakımından girilen risklerin titizlikle tartıya vuruluşu, teknolojik marifetlerin cesaretlendirdiği cüretkârlıkların hışmını kaçınılmaz olarak söndürüp yatıştıracaktır.

---

beş yaşında bir çocuk karşısında moral yükümlülüklerimizin aynı olamayacağı yönündeki basit ve ortak sezgiye uygun olarak, bir *evreden-evreye-ilerleme* (*progressive*) ontolojisinde temellenen bir ethikadır" (Fagot & Delaisi, "Les droits de l'embryon", 377). Böylelikle, Fransa'daki ethik danışma komitesinin ve dünyanın başka yerlerindeki başka bilirkişi kurullarının ortaya attığı "*potansiyel* insanî kişi" nosyonuna kenetlenilmektedir.

Hans Jonas'ın kendi "sorumluluk ilkesi"nde[55] kuvvetle olumladığı gibi, "daha kötü" korkusu, teknoloji çağının talebettiği çok uzun vadeli tüm sorumluluk formlarının zorunlu bir bileşenidir. Bu anlamda, gönülsüz ve sakıngan sükût tutumu, örneğin doğumu arzulanmayan artık ceninlerin manipulasyonu konusunda, insan ceninlerinin "yaşama hakkı"nı kemikleşmiş bir şekilde kayıtsız şartsız savunanların vazgeçilmez mülkiyet tekeli altında değildir. Bu tutum, kişi ile şey arasında ikiye yarılmışlığın meydanı boş bırakacak şekilde hezimete uğradığı bir bölgede saygının kendisinden doğan çatışma konumlarının gerektirdiği pratik bilgeliğin bir parçasını oluşturur.

Pratik bilgeliğin bio-ethikayla bütünleşmiş yönü ile söz verme dairesinde ve sona eren hayatın getirdiği vicdân hâlleri çerçevesinde çok kolaylıkla saptadığımız yönü arasındaki akrabalık, irdelenen bu farklı örneklerde birbirinin aynı üç özelliğin bulunuşunda kendisini gösterir. İlkin, hasım pozisyonların aynı saygı ilkesi hakkında iddiada bulunduklarından, ama özellikle şey ile moral bakımdan gelişkin kişi arasındaki ara bölgede, sadece bu ilkenin uygulanım alanının genişliği konusunda ayrı düştüklerinden emin olmak basiretli bir tutum olur. İkinci olarak, "âdil orta" arayışı —Aristoteles'in *mésotès*'i!— tümel ilke değeri taşımamak koşuluyla iyi bir öğüt gibi görünür; böylelikle, kürtajın suç olmadığı gebelik döneminin belirlenmesi epey gelişkin bir moral feraset gerektirir. Bu vesileyle, "âdil orta"nın korkakça verilmiş bir ödünden başka birşey olabileceğini, yani onun bizzat kendisinin bir "aşırı uç" olabileceğini hatırlatmak yerinde olur.[56]

---

[55] Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* [*Sorumluluk İlkesi, Teknolojik Uygarlık için bir Ethika Denemesi*], Francfort, Insel Verlag, 1980 [Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1984)].

[56] "Bu yüzden tözü bakımından ve neliğini ifade eden tanımı bakımından erdem bir ortadır, en iyi olmaklık ve mükemmellik bakımından ise en uç noktadır" (*Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, II, 6, 1107 a 6-7: "*C'est pourquoi dans l'ordre de la substance et de la définition exprimant la quiddité, la vertu est une médiété, tandis que, dans l'ordre de l'excellence et du parfait, c'est un sommet*"; [*E. N.* 2.6.1107a6-7: "*Hence in respect of its substance and the definition which states its essence virtue is a mean, with regard to what is best and right an extreme*"; karş. *Nik. Eth.*, II, 6, 1107a6-7: "Bunun için varlığı bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından erdem orta olmadır; en iyi ile iyi bakımından ise uçta olmadır"] —*çn.*).

Genelde, en ciddî moral kararlar, çok tanıdık ikiye-yarılmışlıklara direnç göstermekle bizzat kendileri "ortada" olan bölgelerde, izin verilen ile yasaklanan arasına ayrım çizgisi çekmekten ibarettir. Pratik bilgeliğin örneklerimizin hepsinde ortak olan üçüncü özelliği: konuma bağlı moral yargılamanın keyfîlik derecesi, karar verenin —yasakoyucu pozisyonunda olsun ya da olmasın— en ehil ve en bilge namıyla ünlenmiş erkeklere ve kadınlara danıştığı, onların görüşlerine ve düşüncelerine başvurduğu oranda düşük olur. Bu durumda, varılan karara damgasını basan kanâat, tartışmanın çoğul karakterinden kazanç sağlar. *Phronimos*, zorunlulukla tek başına bir adam değildir.[57]

Sonuçta, bizzat kendisinin çatışma kaynağı olduğu örnek durumlarda, özellikle de teknolojinin insana hayat fenomenleri üzerinde verdiği güçlerden doğan eşi benzeri görülmedik yeni durumlarda, saygının, "potansiyel kişiler"inki de dahil kişilerin başka başkalığına ilgi ve kaygı gösteren üzerine-titremeye geri götürdüğü pekâlâ söylenebilir. Ne var ki bu üzerine-titreme, yedinci çalışmamızda işlenen bir bakıma "naiv" üzerine-titreme değil, saygının moral koşulları ve saygıdan doğan çatışmalar çifte sınavından geçmiş "kritik" bir üzerine-titremedir. Bu *kritik üzerine-titreme*, pratik bilgeliğin kişilerarası ilişkiler alanında büründüğü formdur.

Aristoteles'in bu dikkate değer metni, 4 Kasım 1988'de Strasbourg'da Palais de l'Europe'da verdiği "Éthique et technique; bio-ethique" ["Ethika ve Teknoloji: bio-ethika"] başlıklı konferansta Peter Kemp tarafından hatırlatılmıştır.

[57] Yine Aristoteles'i analım: "Şu hâlde, erdem, akla dayanarak belirlenmiş ve basiretli adamın [*phronimos*] belirleyeceği şekilde olup, bize göre bir 'orta olmaklık'ta duran düşünülüp-taşınılmış tarzda bir eyleme yatkınlığıdır" (Éth. Nic., II, 6, 1106 b 36: "*Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir de façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent* [le phronimos]"; [E. N. 2.6.1106b36ff: "*Virtue, then, is a state of character concerned with choice, lying in a mean, i.e. the mean relative to us, this being determined by a rational principle, and by that principle by which the man of Practical wisdom* [phronimos] *would determine it*"; karş. *Nik. Eth.*, II, 6, 1106b36 *vd.*: "O halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur"] —*çn.*).

3. *AUTONOMİ* VE ÇATIŞMA

Ters istikamette gerisingeri yürüdüğümüz güzergâh, bizi terimin Kantçı anlamında moralite surlarının anatemeline geri döndürdü: moralitenin üst-ölçütü (*méta-critère / metacritique [sic!]*) olmak bakımından *autonomi* olumlaması, kendine-yasakoyma olumlaması. Bizzat moralitenin kendisinin, kendi önvarsayımları temelinde doğurduğu çatışmalar yoluyla en kökenli ethik olumlamaya geri götürdüğünü savlayan tezimiz, nihaî uygulanım noktasını burada bulur; o, bundan önceki iki kesimde birçok kere kıyılarında dolaşılan, hattâ öngörülen ve şimdi artık açık kılınmaları önem arzeden özgül argumanlara yaslanır. Türlü çeşitli kılıklar altında, bu argumanlar, kendilerini moralite ilkesi ilân eden kurallara iliştirilmiş *tümellik iddiası* ile bu aynı kuralların gerçekleşimine, fiile çıkışına yataklık eden *tarihsel ve toplumsal bağlamlar*a ait positiv değerlerin kabulü arasında bir yüzleştirmeye doğru yaklaşırlar. Burada benim tezim şu: tümelci tez ve bağlamcı tez herbiri henüz belirlenmeyi bekleyen bir yere oturtulmak durumunda olmasalardı ve antinomiyi aşabilecek pratik arabuluculuk konuma bağlı moral yargılamanın pratik bilgeliğine emanet edilmeseydi bir eylem tragedyasına hiç mahal kalmazdı.

Argumana tüm gücünü kazandırmak için, bana göre, Kantçı formalismi alabildiğine yeniden gözden geçirmek, kapsamlı bir revizyon işlemine tâbi tutmak zorunlu, ama çürütmek maksadıyla değil de, sert çekirdeği olan tümellik iddiasını çıplak hâlde ortaya sermek ve böylelikle moral kendilik soruşturmamızı son durağına vardıracak çatışkıya tüm şiddetini kazandırmak maksadıyla.

Bu revizyon üç adımda yapılacak. Birinci adımda, Kant'ın kişilerin çoğulluğuna uygulanan saygı hususunda *autonomi* ilkesine ve kurumlar düzlemine ait adalet ilkesine tanıdığı öncelik düzeni yeniden sorgulanmak zorunda. Bundan önceki çalışmada, *autonomi*deki "kendi"nin her ne şekilde olursa olsun herhangi bir egolojik tezin bulaştıracağı lekeden korunabileceği ve korunmak durumunda olduğu doğrultusundaki dile getirilmemiş önvarsayımı çalışma hipotezi olarak benimsedim. İmdi bundan önceki tartışmanın tamamı şu izlenimi uyandırma eğilimindedir —ki şimdiki çalışmanın ters istikamette gerisingeri yürümesinin ana avantajı belki de budur: *autonom* "kendi"nin egolojik olmayan, monolojik olmayan, ama deyim yerindeyse dialoji-öncesi statüsü, adalet idesinden yola çıkıp, çoğullukları ve

başkalıkları içinde kişilere gösterilmesi gereken saygı ilkesinden geçerek, *sonunda* en dezavantajlılar kategorisinin *hangi bakımdan* her âdil dağıtımın başvuru noktası olarak alınmak durumunda olduğunu ve eylemimin alıcısının —potansiyel kurbanının— benim fail olmaklığım karşısında *hangi bakımdan* saygı görmek durumunda olduğunu dile getiren ilkeye ulaştıracak şekilde geriye doğru yürüyüşün ancak sonunda kurtarılabilir. *Autonomi*yi moral düşünümün başına değil de sonuna yerleştiren bu tersine okumanın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde öğütlenen yöntem düzenini tersine çevirdiği su götürmez: oradaki sıralama, "form"dan (birlikten) "madde"ye, yani "içerik"e (çoğulluğa) ve oradan da "tam belirlenim"e (bütünlüğe) doğru yapılmaktaydı.[58] İmdi *autonomi*yi güzergâhın sonuna yerleştiren bu düzen tersyüzü tam da *autonomi*nin anlamını etkiler. *Autonomi*ye kurumlar düzleminde adalet kuralı ve kişilerarası düzlemde karşılıklılık kuralı dolayımıyla bir yaklaşım, Kantçı moralite ilkesi sunumumuzun sonunda askıda bırakılan açmazların meyvaya durmalarına fiilen izin verir. *Autonomi* ilkesinin kibirli olumlanışı tarafından oyulacak şekilde üç açmaz "yer"i çizilmişti. Bu, öncelikle "aklın olgusu"na ilişkin tartışma vesilesiyle belli bir alırlığın tanınmasını sağladı, öyle ki bu alırlık sayesinde özgürlük, âdeta kendi-kendine-koyma (*autoposition / self-positing*) kendi-kendine-duygulanma (*auto-affection / self-affection*) olmadan düşünülemezmişcesine, tam da kendisine verdiği yasanın etkisine maruz kalıyordu (*affectée / affected*); sonra, güdü olarak anlaşılan saygıya bağlı başka bir duygulanımı ortaya çıkardı, öyle ki bu duygulanım sayesinde sonlu bir varlığın aklı, kendi duyarlığını duygulandırmakla, kendisini birbirine karşıt küçük düşme ve yücelme tarzlarına göre duygulandırılmış akıl kılıyordu; ve nihayet, kökten kötü olarak kökten anlamında *kökten* bir duygulanımı koydu, öyle ki bu duygulanımın izinde keyfî irade, iyiye yatkınlığımızı ortadan kaldırmaksızın ödev gereği eyleme *yeterliğimizi* etki altına alan kötüye "temayül"e daima tâbi bulunuyordu.

Burada pratiğini sergilediğimiz, *autonomi*ye bu ters istikametten yaklaşım, *autonomi* idesini bu alırlık, edilginlik ve hattâ güçsüzlük

---

[58] Buradaki "yöntem" ("*méthodique*" / "*method*") terimi *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ikinci bölümünde Kant'ın kullandığı terimdir (éd. Alquié, (IV, 436), 304) [*Groundwork*, 4.436., 104; karş. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 54 —*çn.*]

belirtileriyle bağdaştırmaya ne bakımdan izin verir? Şu bakımdan: adalet kuralıyla ve karşılıklılık kuralıyla yekpâre bir bütünlük oluşturan bir *autonomi* artık kendine-yeter bir *autonomi* olamaz. *Autonomi*nin dialojik koşuluna bağlı "dışsallık"a bağımlılık, bu üç açmazın açığa vurduğu "içsellik"e bağımlılığın yükünü bir bakıma sırtlanır.

Yetke (*autorité* / *authority*) ilkesinin bu yeniden yorumlanışı, *autonomi* ile *heteronomi* arasındaki karşıtlığı yeniden tezgâha yatırma zorunluluğu doğurmaktadır. Bundan böyle iki farklı ide birbirinden ayırdedilmek durumundadır. Birincisi, yani Kant'ın heteronomiden söz ederken gözönünde bulundurduğu ide, *Aydınlanma Nedir?* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? / Qu'est-ce que les Lumières? / What is Enlightenment?*] başlıklı yazıda şiddetle eleştirilen "erginleşmemişlik" ["*Unmündigkeit*": "*minorité*" / "*tutelage*"] hâlinden koparılıp ayırılamaz. Bu erginleşmemişlik hâli, kendi yargımızın başkalarının yargısına bağımlı olacağı bir şekilde başkalarının vesayeti altına girmekten ibarettir; *autonomi*nin güçlü anlamı bu hâle karşıt yönde ortaya çıkar: yani kendi yargısının sorumluluğunu üstlenme. İmdi, Kant, bu sorumluluk üstlenmenin, onu tam da erginleşmemişlik hâlinin hüküm sürdüğü çoğulluk alanının ta kendisine yerleştiren adaletin karşılıklılığı kuralıyla yekpâre bir bütünlük oluşturduğunu hiç hesaba katmadı (gelgelelim, bu çoğulluk alanı içerisinde *autonomi* moral bir ilke olduğu kadar politik bir ilkedir de; Kant'ın moral hâle dönüştürdüğü politik bir ilkedir). Bu yüzden *autonomi* heteronominin boyunduruğunda görünür, fakat "başka"nın başka bir anlamında: özgürlüğün buna rağmen kendisine verdiği yasa figürü altında özgürlüğün "başka"sı; saygı figürü altında duygunun "başka"sı; kötüye meyyallik figürü altında kötünün "başka"sı. Sırası geldiğinde, "kendi"ye içten bağlı bu üç katmanlı başkalık, *autonomi*yi adalet kuralına ve karşılıklılık kuralına bağımlı ve onlarla yekpâre bir bütün kılan has dialojik başkalığa kenetlenir. tam da başkaları idesinin kendisi, iki efendi figürüyle karşılıklı bağlaşık olarak iki karşıt yöne doğru çatallanır: bir tarafta, köleyi karşısına alan tahakküm sahibi; öbür tarafta, çırağı karşısına alan adalet ustası. İşte bu ikincinin "heteronomi"sini *autonomi*nin bünyesiyle bütünleştirmek zorunlu, ama *autonomi*yi zayıflatmak amacıyla değil, tersine Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* başlıklı metinde öğütlediği şu tenbihi pekiştirip

kuvvetlendirmek amacıyla: *Sapere aude!* Kendi kendine öğrenmeye, tatmaya, tadını çıkarmaya cesaret et![*]

İkinci bir adımda, kendisiyle bağıntılı olarak *autonomi* ilkesinin (Otfried Höffe'nin vokabulerine tekrar başvuracak olursak) üst-ölçüt (*méta-critère* / *metacriterion*) rolü oynadığı *tümelleştirme ölçütü*ne Kant'ın dayattığı kısıtlı kullanım sorgulanmak zorunda. Bu kullanım, ünlü "örnekler" vesilesiyle önerilen düşünce deneyinde, hipotez gereği tümel kural düzeyine yükseltildiğinde bir *iç* çelişkiye yataklık ettiği anlaşılırsa bir maksimin moral olmayan bir maksim ilân edilmesi anlamında kısıtlıdır. Bu durumda, der Kant, maksim kendi kendisini yıkıp yok eder.

Tümelleştirme sınavının çelişmezliğe bu indirgenişi, bir moralite sisteminin gaye edinebileceği *tutarlılık* idesini olağanüstü yoksul bir çehreye büründürür; moralitenin en yüksek ilkesinden —diyelim ki, ikinci kategorik buyruktan— bir ödevler çokluğu türetilmeye girişildiği ândan itibaren, sorun artık yalıtılmış hâlde gözönünde bulundurulan maksimin kendisiyle çelişip çelişmediği sorunu değil, fakat türetimin bir yandan kurallar kümesinin tutarlılığını korurken öbür yandan belli bir düşünce verimliliği ifade edip etmediği sorunudur. Burada ortaya koymakta olduğumuz sorun bizi akademik çekişmeye saptırmaz, zira moralitenin tümellik iddiasının tetiklediği en önemli çatışmalar, ondan türediği varsayılan, ama aynı zamanda tarihsel bir kültürün bağlamına özgü teferruat yığınına boğulu kalan ödevler hakkında doğar. Dolayısıyla moralite sistemlerinin tutarlılık erimi ve sınırı konusunda vâzıh olmak zorunludur.[59]

---

[*] Ricoeur'ün formule ettiği Kantçı tenbih biraz değiştirerek şöyle de okunabilirdi: "Kendi başına öğrenmeyi, denemeyi, becermeyi göze al!" (orijinal metin: "*Ose apprendre, goûter, savourer par toi-même!*"; İngilizce metin: "*Dare to learn, taste, savor for yourself!*") —*çn.*

[59] Kantçılığın kendi içerisinde problem, "örnekler"in ayrık analiziyle sınırlı kalınmayıp, onların türetim tarzına bakıldığı ândan itibaren başgösterir. Bu türetim tarzı, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* / *Fondements de la métaphysique des mœurs* / *Groundwork of the Metaphysics of Morals*] taslak hâlinde koyulur ve *Ahlâk Metafiziği*'nde [*Metaphysik der Sitten* / *Métaphysique des mœurs* / *Metaphysics of Morals*] açık bir şekilde ele alınıp işlenir. Aslında, daha çok bıktırıcı, yavan ya da eski moda yönü vurgulanan *Erdem Öğretisi*'nde [ki *Ahlâk Metafiziği*'nin ikinci kısmını oluşturur: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* / *Doctrine de la vertu* / *Metaphysical Principles of Virtue*] oyuna

Hukukî akılyürütme tarafından daha yapıcı bir tutarlılık kavrayışı ortaya konur. İster hukuk ister ahlâk filozofu olsunlar İngiliz dilli ya-

---

sokulan tutarlılık modeline pek fazla dikkat gösterilmemiştir. Dar anlamda ödevler ile geniş anlamda ödevler arasındaki ve kendine karşı ödevler ile başkalarına karşı ödevler arasındaki ikili taksimin bir türetimden ziyade bir sınıflamayı temsil ettiği, bunun da incelemenin ilgisini epeyce sınırladığı doğrudur. Bununla birlikte, amaç ile ödev arasındaki kenetlenmenin ürünü olan halis türetime dikkat yöneltmek zorunludur. Erdem Öğretisi'nde bütün mesele ödev olan bir amaç idesi etrafında döner: "Ancak aynı zamanda ödev olan bir amaç bir erdem ödevi diye adlandırılabilir" [Orijinal metin: "*Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann Tugendpflicht genannt werden*"; Fransızca metin: "*Seule une fin qui est en même temps un devoir peut être appelée un devoir de vertu*" (Kant, *Métaphysique des mœurs*, deuxième partie, *Doctrine de la vertu*, trad. fr. d'A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, 53; karş., éd. Alquié [VI, 383], 661); İngilizce çeviri: "*Only an end which is at the same time a duty can be called a* duty of virtue" (*The Metaphysics of Morals*, pt. 2, *The Metaphysical Principles of Virtue*, trans. James Ellington, New York: Bobbs-Merrill, 1964, 40; 6.383) —*çn.*]. Dolayısıyla, ödevler çokluğu, kendinde amaç olarak kişiden türetilebilir amaçlar çokluğundan ileri gelir: "Bu amaçlar şunlardır: benim kendi mükemmelliğim ve başkalarının mutluluğu" [Orijinal metin: "*Sie sind: Eigene Vollkommenheit - fremde Glückseligkeit*"; Fransızca metin: "*Ces fins sont: ma perfection propre et le bonheur d'autrui*" (trad. Philonenko, 56; karş., éd. Alquié [VI, 385], 664); İngilizce çeviri: "*one's own perfection and the happiness of others*" (6.385, 43) —*çn.*]. Burada, yalnızca kişiye uygulanabilir moral kendinde amaç kavramı, daha önce yukarda sözü edilen, *Yargıgücünün Kritiği*'nden alınma teleolojik kavramlara eklemlenir. Bu teleolojik kavramlar çokluğundan ödevler çokluğu ürer: "Bundan ötürü, birçok erdem ödevi olduğu hâlde, yalnızca *bir tek* erdem yükümlülüğü vardır. Zira kendilerine sahib olmanın ödevimiz olduğu, bizim için amaçlar olan pek çok nesne vardır..." [Orijinal metin: "*Daher giebt es nur eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten: weil es zwar viel Objecte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zuhaben zugleich Pflicht ist...*"; Fransızca metin: "*Aussi n'y a-t-il qu'une seule obligation de vertu, alors qu'il y a plusieurs devoirs de vertu. C'est qu'il y a beaucoup d'objets qui sont pour nous des fins, teles qu'il est de notre devoir de nous les proposer...*" (trad. Philonenko, 83; karş., éd. Alquié [VI, 410], 696); İngilizce çeviri: "*Therefore, there are many duties of virtue, but only one obligation of virtue. This is so because there are many objects that are ends for us, and it is at the same time our duty to have these ends*" (6.410, 70) —*çn.*]. Dolayısıyla formalismin moraliteyi içi boş bıraktığı söylenemez. Sorun, ödevler çokçeşitliliğinin bir sistem oluşturup oluşturmadığını bilme sorunudur: moral bir sistemin tutarlılığı konusundaki modern tartışma işte buradan yola çıkar.

zarlarda, *common law*'un [örfî hukukun] izin verdiği esneklik ve bulgulayıcılık daima dikkate alınıp hesaba katılır.[60]

Bir şikâyetin, örneğin özel hayata dokunulmazlık (*privacy*: *la vie privée*) gibi yasal bir hakka dayalı bir tazminat talebinin daha önceki herhangi bir hukukî kararın nesnesi olmadığı bir davayı alalım. Bu davada ve —*hard cases* [zorlu davalar] denen— benzer davaların tümünde, yargıç bu davayla şu ya da bu şekilde en ilgili görünen emsal davaları ve kararları inceleyecektir; o, bunlarda olgusal delillerle mukayese edilebilir moral sezgilerin örneklenişini görmeksizin, yargıcın o zamana dek yürürlükte olan tutarlılığı gözönünde bulundurma sorumluluğu adına, bu emsal davaları ve kararları, hâlâ kurulmayı bekleyen ve geçmişteki emsal durumları da benzersiz yeni durumları da kuşatacak bir ilkenin özgül hâlleri olarak alacaktır. Bir yandan geçmişteki emsal davalarda öbür yandan benzersiz yeni davada varılan makul kanâatler arasında bir çatışma idesinin patlak vermek üzere olduğu zaten görülüyor. Yargıç, örneğin, bir cinayet girişimini fiilen işlenmiş bir cinayet kadar sert bir şekilde cezalandırmanın adaletsiz olduğunu düşünebilir, ve fakat, bu pozisyonu, sanığın suçunun sadece olup biten birşey olarak gözönüne alınan eylemden ziyade niyette yattığı yönündeki hiç de daha az aklî olmayan kendi duygusuyla bağdaştırmada yine de belli bir güçlük çekebilir. Buradaki önvarsayım, her adalet kavrayışının sadece korunmak değil, fakat kurulmak durumunda da olan bir tutarlılık gerektirdiğidir. Bu önvarsayım ile Kant'ın tümelleştirme ölçütü arasındaki akrabalık kuşkuya açık değildir, gelgelelim onun uygulayımının "yapıcı" karakteri kanonik Kantçı kullanımdan pek farklıdır: hukukî bir kavram, önce ilgili bir örnek durumlar kümesinden türetilir, sonra yeni örnek durumlara uygulanır, ta ki yeni bir kavram kurmayı gerektiren bir kopuş etmeni olarak öncekine sığdırılamayacak zorlu bir örnek durum ortaya çıkıncaya dek.[61]

---

[60] Bkz. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press, 1977, chap. IV, VI, VII.

[61] Alan Donagan (*The Theory of Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1977) Dworkin'inkine yakın bir arguman geliştirir, ki sırası geldiğinde Dworkin'in argumanı da, kavramın kurulma düzeyi ile geçmişteki emsal vakaların ve yeni benzersiz vakaların durduğu düzey arasında gidip gelme hareketini *circular motion* [döngüsel hareket] olarak karakterize eden büyük

Fakat bir moral sistemin tutarlılığı bir hukuk sisteminin tutarlılığıyla bir olabilir mi? Aradaki farklar önemlidir. Öncelikle, emsal nosyonu, hukuk alanında, mahkemelerin karara bağladığı ve değiştirilmedikleri ve yürürlükten kaldırılmadıkları sürece yasa gücünde olan hükümlerle ilgili olduğu ölçüde oldukça dakik bir anlam taşır; sonra, kamusal yargı organları, yeni benzersiz davaların gerektirdiği yeni tutarlılığı kurma yetkesine sahib organlardır; son olarak ve hepsinden önemlisi, yargıcın tutarlılığı gözönünde bulundurma sorumluluğu, söz konusu toplumca ortak olarak paylaşılan bir kanâati, yani insanların yönetiminde tutarlılığın önemli olduğu kanâatini ifade eder. Hukuk sistemlerine özgü bu özelliklerden şu sonuç çıkmaktadır ki, bu sistemler, çatışmaların mahkemelerce hükme bağlanabilir olduğu etkileşim ilişkileri bölgesinden ötesini asla kapsamazlar. Dolayısıyla, hukuk kurumunun desteğine sahib olmayan bir moral sistemin kendine has bir tutarlılığa elverişli olup olmadığını bilme sorunu çözülmeden kalır. Keza hukuk sistemlerinin tutarlılığı da, Dworkin'e göre, yargıcın bakış noktası olan "kamusal bakış noktası"nın kendisinin moral bir temele oturup oturmadığının sorulabileceği ölçüde, moral sistemin tutarlılığına geri gönderir.

Bu bakımdan, en dikkate değer gayret Alan Donagan'ın *The Theory of Morality*'de sergilediği gayrettir. Donagan, akıl sahibi varlıklar olmak bakımından kişilere gösterilmesi gereken saygı buyruğundan hareketle bir ödevler çoğulluğu türetmeyi hedefleyen Kantçı girişimi, hukukî modelin inşa edici kaynaklarını hesaba katmak, fakat tıpkı Kant gibi yasallığı moraliteye bağımlı kılmak suretiyle yeniden tezgâhtan geçirmeye girişir. Donagan'ın yeniden-inşasından alatutacağım şey, *bağlamcılığın* (*contextualisme* / *contextualism*) moral tümelciliğe (*universalisme* / *universalism*) karşı yönelttiği itirazların tartışılmasında oynayacakları rolden ötürü, onun "ek öncüller"e veya "özgülleştirici" öncüllere verdiği rol olacak. Bu öncüllerin işlevi, formal buyruğun uygulandığı eylemler sınıfını önce sınırlamak, sonra doğrulamak, hattâ genişletmektir. Türetim doğru dürüst yapılırsa şunun söylenebilmesi gerekir: "*K* türünden hiçbir eylem, böyle bir eylem olmakla, akıl sahibi bir yaratık olarak herhangi bir insan varlığına saygı gösterme zaafiyetine düşmez" (Donagan, *The Theory of*

---

hukuk bilgini Edward H. Levi'nin eserlerine dayanır (akt. Donagan, *Theory of Morality*, 68).

Morality, 67).† Burada, moral felsefenin görevi, kuralın içeriğinin ilkenin formuna tamuygun düşeceği tarzda eylem sınıflarını yeniden tanımlamaktır. Meşru müdafaa veya nefsi müdafaa durumu pek itiraza açık olmayan bir örnek sağlar: eğer ölüm tehdidi altında bulunuluyorsa ya da ölüm tehdidi altında bulunan bir üçüncü tarafı korumanın başka hiçbir yolu yoksa öldürmeye izin veren kural, öldürme yasağının uygulanım alanını cinayet, katl ve suikast sınıfıyla sınırlar. "Öldürmeyesin" buyruğuna getirilen görünürdeki istisna, böylelikle, özgülleştirici öncülün dakikleştirdiği kural altına sokulmuş olur.

Bir tümellik iddiasında bulunmaya en lâyık moral sistemin yeniden-inşasını mümkün olduğu noktaya kadar zorlayıp geliştirmenin moral felsefenin meşru bir görevi olduğu konusunda Donagan'a katılabiliriz.[62] Böyle bir sistemin tutarlılığı üç şeyi gösterir: birincisi, formalismin içi boş bir yapı îmâ etmediğini: akıl sahibi varlıklar olmak bakımından kişilerin hepsine saygı göstermeyi emreden tek bir buyruktan hareketle bir ödevler çoğulluğu türetilebilir[63]; ikincisi, bu ödevlerin, birbirlerinden türetilebilir olmasalar bile, örneğin öldürmemek için yalan söylemek ya da yalan söylememek için öldürmek gibi birine itaat etmenin öbürüne itaat etmemeyi zorunlu kılacağı türden konumlara yataklık etmediğini[64]; üçüncüsü ve sonuncusu, tü-

---

† İngilizce orijinal metin: "*No action of the kind* K, *as such, fails to respect any human being as a rational creature*"; Fransızca çeviri metin (çeviri yazara ait): "*nulle action de la sorte prise en tant que telle ne manque au respect dû à tout être humain en tant qu'être rationnel*" (yani Ricoeur'un okuduğu şekliyle: "şöyle olmak bakımından alınan türde hiçbir eylem, akıl sahibi varlık olmak bakımından herhangi bir insan varlığına gösterilmesi gereken saygıya halel getirmez" —*çn.*

[62] Bu görev, yüzyıllar boyunca, yasa düzlemindeki hukuk ilminin (*jurisprudence*) [ya da kendi kültür çerçevemizden yaklaşıldığında diyebiliriz ki İslâm dairesinde hukuk düzlemindeki fıkıh ilminin —*çn.*] ahlâk düzlemindeki paraleli sayılabilecek kılıkırkyarıcı "durumdan kural çıkarma" veya ters yönde "kuralı duruma uydurma" ahlakçılığının (*casuistique / casuistry*) işiydi.

[63] Görüldü ki, Kant, *Yargıgücünün Kritiği*'nin ruhu içerisinde düşünümcü (*réfléchissant / reflective*) yargı tarafından haklıçıkarılan amaçlar çoğulluğundan destek alarak bunu yapar.

[64] Bu ince ve dakik anlamda, söz konusu kural sahiden bir ödev ise, yani ilkeden doğru bir şekilde türetilmiş ise, bir ödevler çatışması düşünülemez. Donagan (*The Theory of Morality*, 143 *vd.*), St. Thomas'nın (kötü bir amelden [eylemden] kaçınmanın aynı ölçüde kötü bir başka amel işlemeyi [eylemde bulunmayı] zorunlu kılacağı duruma karşılık gelen) *simpliciter* [yani

hiçbir koşula ve sınırlamaya bağlı olmayan,basit, salt] müşkül imkânını yadsıdığını, ama koşulu önceden işlenen hatalı bir amel [eylem] olan övgüye lâyık ve meziyetli amellere [eylemlere] bağlı yalnızca *secundum quid* [yani belli bir duruma, koşula göreli] müşkülü kabul ettiğini hatırlatır. Kant da farklı birşey dile getirmez: "Bir *ödevler çatışması* (*collisio officiorum s. Obligationum*), ödevler arasında onlardan birinin öbürkünü (tamamen ya da kısmen) lağvedeceği türden bir bağıntı olurdu. Fakat genelde ödev ve yükümlülük belli eylemlerin nesnel pratik *zorunluluğunu* ifade eden kavramlar olduklarına göre ve birbirine karşıt iki kural aynı ânda zorunlu olamayacağına göre, bu durumda, bir kurala göre eylemek bir ödev ise, öbür kurala göre eylemek yalnızca bir ödev olmamakla kalmayıp, aynı zamanda ödeve aykırı da olacaktır: buradan şu sonuç çıkar ki, bir *ödevler* ve yükümlülükler *çarpışması* düşünülemez (*obligationes non colliduntur*)" [Orijinal metin: "*Ein Widerstreit der Pflichten (*collisio officiorum s. obligationum*) würde das Verhältniß derselben sein, durch welches eine derselbendie andere (ganz oder zum Theil) aufhöbe. - Da aber Pflicht und Verbindlichkeitüberhaupt Begriffe sind, welche die objective praktische Nothwendigkeitgewisser Handlungen ausdrücken, und zwei einander entgegengesetzteRegeln nicht zugleich nothwendig sein können, sondern wennnach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetztenzu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine Collision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nichtdenkbar (*obligationes non colliduntur*)*"; Fransızca metin: "*Un* conflit de devoirs *serait le rapport de ceux-ci, tel que l'un d'eux supprimerait l'autre (tout entier ou en partie). Mais comme le devoir et l'obligation en général sont des concepts, qui expriment la* nécessité *objective pratique de certaines actions, et comme deux règles opposées ne peuvent être en même temps nécessaires, et que, si c'est un devoir d'agir suivant une règle, non seulement ce ne peut être un devoir d'agir suivant l'autre règle, mais cela serait même contraire au devoir: il s'ensuit qu'une* collision des devoirs *et des obligations n'est pas pensable [*obligationes non colliduntur*]*" (Kant, *Métaphysique des mœurs*, première partie, *Doctrine du droit*, Introduction générale, trad. Philonenko, 98; karş., éd. Alquié [VI, 224], 471); İngilizce çeviri: "*A conflict of duties (*collisio officiorum s. obligationum*) would be that relationship between duties by virtue of which one would (wholly or partially) cancel the other. Because, however, duty and obligation are in general concepts that express the objective practical necessity of certain actions and because two mutually opposing rules cannot be necessary at the same time, then, if it is a duty to act according to one of them, it is not only a duty but contrary duty to act according to the other. It follows, therefore, that a conflict of duties and obligations is inconceivable (*obligationes non colliduntur*)*" (*Metaphysics of Morals*, vol. I, *Metaphysical Elements of Justice*, Introduction, 6.224, 25) —*çn.*]. Görülüyor ki, Kant'taki

retim kurallarının, içeriklerin dolayımsızca üstün kuralla uyuşumlu olacakları türden kurallar olmak durumunda olduklarını[65].

Moral sistem ile hukuk sistemi arasındaki fark işte burada olumlanır. Bir taraftan, moral düzlemde en sık söz konusu edilen şeyler, zaten hukukî bir statüyle donanmış emsal durumlar yerine, dile getirilmeyen ve çoğu kez kısıtlayıcı olan "özgülleştirici öncüller"dir ve bunlar, Altın Kural'a en yakın sayılan moral kanâatlerin yüreğine gömülü, bizzat kendileri kurumsallaşmış tahakküm ve şiddet ilişkileri yumağını belirtirler. Bunun sonucu olarak, moral felsefe, moral sistemin kırılgan tutarlılığını sağlamlaştırabilecek özgülleştirici öncülleri yeniden inşa etme girişiminde, hukukî akılyürütmeye yakın inşa edici yorumlama prosedurlerinin yanısıra, keskin bir önyargılar ve ideolojik artıklar eleştirisini de bünyesine katmak durumundadır. İşte burada, akılcılığın (*rationalisme* / *rationalism*) ve pratik bilgeliğin yolları beklenmedik şekilde yeniden kesişir: Sophokles'in *Antigone*'sindeki iki başkahramanın hizmet eder addedildikleri "tinsel ululuklar"ın görülmesini etkileyen daralmanın moral theori düzlemindeki eşdeğeri, "özgülleştirici öncüller"in bir ideoloji eleştirisince maskesi düşürülecek sapkın bir kullanımı değil midir?[66]

---

arguman moral olduğu kadar mantıksaldır da: "birbirine karşıt iki kural aynı ânda zorunlu olama[z]...".

[65] Donagan'ın, hem bir yandan moral akılyürütme ile hukukî akılyürütme arasındaki akrabalığı sağlama bağlamak hem de öbür yandan moral akılyürütmenin özgüllüğünü vurgulamak için ortaya attığı "*unformalized analytical reasoning*" ["*formalleştirilmemiş analitik akılyürütme*"] ifadesi, mutlak olarak ikna edici bir çözüm kadar çözülecek bir problemi de imler. Yazar, bir ödevler sisteminin aksiomatik bir sistemin kesinliğine ulaşamayacağından hareketle, burada formal kanıtlamanın söz konusu olamayacağını kabul eder. İşte bu yüzden istisnayı dışlayan çokçeşitli ödevler arasında çelişkinin imkânsızlığı formal bir şekilde kanıtlanamaz; sadece şu dile getirilebilir: moral sistem sağlam bir şekilde kurulduğu ve ustaca formule edildiği ândan itibaren, karşı-örneklerin tümü çürütülebilir.

[66] İşte burada, Habermas'ın evvelce *Erkenntnis und Interesse*'de ([*Bilgi ve İlgi*:] *Connaissance et Intérêt*, trad. fr. de G. Clémençon, Paris, Gallimard, 1976; [*Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, 1971]) yaptığı analizler tam anlam etkilerini yeniden kazanırlar: söylem, güç (tahakküm anlamında güç) ve iyelik / sahibolma arasındaki bağlar öyle çözülmez bir hâlde düğümlenmişlerdir ki, söylem içindeki yanlış-anlamayı tek başına söylemiyle iyileştiremeyecek yalın bir hermeneutik,

Geriye, somut ahlâkın *tarihselliğine* bağlı problemlere tüm önemini ve ağırlığını kazandıranın *tümellik* savunusu olduğu kalıyor.

Kantçı mirasın üçüncü bir yeniden-yorumu, bize, eylemin tragik karakterini, son kertede moralite uğrağıyla özdeşlenen tümellik gerektiriminin dümensuyunda görünüşe çıkartacak yeni bir fırsat verir. Burada söz konusu sorun, bir bildirişim veya iletişim (*communication*) ahlâkı temelinde formalismin Karl-Otto Apel ve Jürgen Habermas tarafından yeniden-inşası.[67] Benim tezim şu: bu girişim, *haklıçıkarım*ın geriye dönük yolu doğrultusunda tutulup sürdürülür, böylelikle de *gerçekleşim*in / *fiile çıkış*ın ileriye yönelik yolu doğrultusunda konumlanan çatışma bölgesini üstü örtülü olmayacak şekilde açık bırakırsa, tam meşruiyetine ulaşır.[68] Burada paradoks şudur: bildirişim etkinliği normlarını haklıçıkarma kaygısı, moraliteyi, konuma bağlı moral yargılama koltuğunda oturan bir pratik bilgeliğe doğru geri götüren çatışmaları gizleme eğilimi taşır. Bana göre, bu paradoks bildirişim veya iletişim ahlâkının körüklediği ihtilâf ateşinin canlılığını açıklıyor: bağlamcı ve komunitaryan ethikanın savunucuları[69], dengeleme etkisi yoluyla, bildirişim ahlâkının belli bir tarzda gizlediği çatışmaları sadece kalın çizgilerle belirginleştiriyorlar. Buna karşılık, benim düşüncem şu: bu çatışma konumları, bu-

---

sistematik dil tahrifâtlarına yönelik toplumsal bir terapiyle tamamlanmak durumundadır.

[67] K.-O. Apel, [*Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft* (*Bildirişim Topluluğunun* A priori*'si*:] *Sur le problème d'une fondation rationelle de l'ethique à l'âge de la science: L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'ethique* (*Bilim Çağında Ahlâkın Akılsal Temeli Sorunu Üzerine: Bildirişim Topluluğunun* A priori*'si ve Ahlâkın Temelleri*), trad. fr. de R. Lellouche & I. Mittmann, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987. J. Habermas, [*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (*Ahlâk Bilinci ve Bildirişim Eylemi*):] *Morale et Communication: conscience morale et activité communicationnelle* (1983; [*Ahlâk ve Bildirişim: Ahlâk Bilinci ve Bildirişim Etkinliği*]) , trad. fr. de C. Bonchindhomme, Paris, Éd. du Cerf, 1986 [Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (*Ahlâk Bilinci ve Bildirişim Etkinliği*), trans. Christian Lenhardt & Shierry Weber Nicholson (Cambridge: MIT Press, 1990)]. J.-M. Ferry, *Habermas, L'Éthique de la communication* (*Habermas: Bildirişim Ahlâkı), Paris*, PUF, 1987, chap x, "Éthique et communauté" ("Ahlâk *ve Topluluk").*

[68] Geriye dönük haklıçıkarım yolu ile ileriye yönelik gerçekleşim/fiile çıkış yolu arasındaki ayrım konusunda yukardaki ikinci kesime bakın, s.376 vd

[69] M. Walzer, M. Sandel, C. Taylor, A. MacIntyre.

gün en tamuygun ifadesini bildirişim veya iletişim ahlâkında bulan bir tümellik gerektirimi ardalanında sivrilmeselerdi, dramatik karakterlerinden yoksun kalırlardı.

Temelde bildirişim veya iletişim ahlâkının gücünü oluşturan şey, Kantçı üç buyruğu —yani birlik kategorisine göre *autonomi* ilkesini, çokluk kategorisine göre saygı ilkesini ve bütünlük kategorisine göre amaçlar krallığı ilkesini— tek bir problematik içerisinde kaynaştırmış olmaktır. Başka deyişle, "kendi", hem tümellik boyutu içerisinde hem de kurumsal olduğu kadar kişilerarası da olan dialojik boyutu içerisinde tek bir darbede temellendirilir. "Kendilik"in moral boyutunun hesabını vermekten başka maksadı olmayan bu çalışmada, tartışma ethikasının (*l'éthique de la discussion*) [veya söylem ethikasının (*the ethics of discours*)] yalnızca bu temellendirmeyle ilgili yönlerinin sınırları içerisinde kalınacak. Bu yüzden, doğrudan doğruya, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* ([*Ahlâk Bilinci ve Bildirişim Eylemi*):] *Morale et Communication: conscience morale et activité communicationnelle* [*Ahlâk ve Bildirişim: Ahlâk Bilinci ve Bildirişim Etkinliği*] / *Moral Consciousness and Communicative Action* [*Ahlâk Bilinci ve Bildirişim Etkinliği*]) adlı eserin üçüncü kesiminde[70] yer alan merkezî argumana gidilecek. Habermas'ın argumanının takibettiği sıralama düzeni, bu argumanın geriye dönük haklıçıkarım ve temellendirme yolu üzerinde yer aldığına bol bol tanıklık eder. Öncelikle, temellendirme girişimi ile "bir norm (veya bir kural) varsayan dil edimleri üretirken ortaya koyduğumuz geçerlilik gerektirimleri"* arasındaki bağ açıkça ortaya serilip tanıtlanır. Sonra, bu geçerlilik gerektirimlerini ayrı başlarına açığa çıkartıp aydınlatmak i-

---

[70] "Note problématique pour fonder en raison une éthique de la discussion [*Diskursethik*]" ("Bir Tartışma Ethikasının [*Diskursethik*] Aklî Temellendirilişi için Problematik Not"), *Morale et Communication*, *op. cit.*, 63-130 ["Discourse Ethics [*Diskursethik*]: Notes on a Program of Philosophical Justification" ("Söylem Ahlâkı [*Diskursethik*]: Bir Felsefî Haklıçıkarım Programı Üzerine notlar"), *Moral Consciousness and Communicative Action*, 43-115].

* *Morale et Communication*, *op. cit.*, 64: "*les exigences de validité que nous émettons lorsque nous produisons des actes de langage supposant une norme (ou une règle)*" [*Moral Consciousness and Communicative Action*, 44: "*claims to validity raised in norm-related (or regulative) speech acts*" (: "norma bağlı (veya kurallı) söz edimlerinde ortaya koyulan geçerlilik iddiaları")] —*çn.*

çin formal pragmatiğe başvuru haklıçıkarılır. En sonunda ise, Habermas'ın temel saydığı şu soru sorulur: "Argumantasyon yoluyla karşılıklı anlaşmayı tek başına mümkün kılabilecek tümelleştirme ilkesinin kendisi akılda nasıl temellendirilebilir?"† Bizi ilgilendiren bu son sorudur. Dolayısıyla, bir yandan *normativ beklenti* ile bildirişim etkinliği arasındaki bağın kabulünü[71] ve öbür yandan normativ beklenti ile *aklî sebeble*re dayalı geçerlilik onayı arasındaki bağın kabulünü elde var sayıyoruz. Bu söylendikte, bizim için önemli olan şey, tutarlılık gerektiriminin, ne deduktiv akılyürütmeye ne de empirik tanıtlamaya indirgenebilir bir argumantasyon theorisiyle bağlanıp birleştirilmesinden ötürü uğradığı dönüşümde yatar. Bundan önceki sayfalarda moral sistemlerin tutarlılık koşulları analizinin işgal ettiği yere, burada pratik tartışma veya söylem (*discussion* / *discours*) mantığı oturur; söz konusu analiz moralite ilkesinin dialojik boyutunu gözönünde bulundurmaksızın yürütülürken, Apel'de ve Habermas'ta argumantasyon theorisi baştan sona bildirişim veya iletişim etkinliği

---

† *Morale et Communication*, *op. cit.*, 65: "*Comment le principe d'universalisation qui est le seul à pouvoir rendre possible l'entente mutuelle par l'argumentation peut-il être lui-même fondé en raison?*" [*Moral Consciousness and Communicative Action*, 44: "*How can we justify the principle of universalization itself, which alone enables us to reach agreement through argumentation on practical questions?*" (: "Pratik sorunlarda argumantasyon yoluyla uzlaşıma varmamızı tek başına mümkün kılabilecek tümelleştirme ilkesinin kendisini nasıl haklıçıkarabiliriz?")] —*çn.*

[71] "Katılım ortaklarının sağlam bir zekâ temelinde eylem planlarını eşgüdüme sokmakta uyuştukları etkileşimlere bildirişim [veya iletişim] etkileşimleri diyorum; o hâlde, böyle varılan anlaşma, geçerlilik gerektirimlerinin öznelerarası kabulü ölçüsünde belirlenmiş bulunur" (*Morale et Communication*, 79: "*J'appelle communicationnelles les interactions dans lesquelles les participants sont d'accord pour coordonner en bonne intelligence leurs plans d'action; l'entente ainsi obtenue se trouve alors déterminée à la mesure de la reconnaissance intersubjective des exigences de validité*" [*Moral Consciousness and Communicative Action*, 58: "*I call interactions* communicative *when the participants coordinate their plans of action consentually, with the agreement reached at any point being evaluated in terms of the intersubjective recognition of validity claims*" (: "Katılım ortaklarının karşılıklı rıza yoluyla eylem planlarını eşgüdüme soktukları ve herhangi bir noktada varılan uzlaşmanın geçerlilik iddialarının öznelerarası kabulü çerçevesinde değerlendirildiği etkileşimlere *bildirişim* [veya *iletişim*] etkileşimleri diyorum") —*çn.*]).

çerçevesinde açılım kazanır.[72] Habermas, pratik tartışma veya söylem mantığına giydirilen normativ beklentiye önayak olanın sıradan gündelik hayattaki çatışmalar olduğunu yadsımaz.[73] Katılım ortakları arasında gerçekten yürütülen argumantasyonlara yönelik bu ilginin kendisi, Habermas'ı, Rawlsçu bir orijinal konum kurgusundan ve hipotetik sözleşme meselinden uzaklaştırır (*Morale et Communication*, 87 [*Moral Consciousness and Communicative Action*, 66]). Pratik

---

[72] "Moral yargılar karşısında, bu tutarlılık gerektirimi şunu içerir: herhangi bir kimse, yargısını dayandıracak belli bir norma başvurmadan önce, benzer bir konumdaki herhangi bir kimsenin bir yargıda bulunmak için aynı norma başvurmasını istemesinin mümkün olup olmadığını doğrulamalıdır" (*Morale et Communication*, 85: "*Vis-à-vis des jugements moraux, cette exigence de cohérence implique que quiconque, avant d'invoquer une norme définie pour étayer son jugement, doit vérifier s'il lui est possible d'exiger que n'importe qui dans une situation comparable fasse apel à la même norme pour émettre un jugement*" [*Moral Consciousness and Communicative Action*, 64: "*Applied to moral norms, Hare's consistency postulate comes to this: every individual, before making a particular norm a basis for his moral judgement, should test whether he can advocate or 'will' the adoption of this norm by every other individual in a comparable situation*" (: "Moral normlara uygulandığında, Hare'ın tutarlılığı şuna varır: her birey, belli bir normu moral yargısının temeli kılmadan önce, benzer bir konumdaki başka her bireyin bu normu benimsemesini savunup savunamayacağını ya da 'isteyip istemeyeceği'ni sınamalıdır") —*çn.*]).

[73] "Katılıma ortak olanlar, moral bir argumantasyon içerisine dahil olarak, zorlanıp bozulmamış bir konsensusu yeniden tesis etmek için düşünümcü bir tutum içerisinde bildirişim [veya iletişim] etkinliklerini sürdürürler. Moral argumantasyonlar böylelikle eylem içerisinde doğan çatışmaları konsensus bünyesine yeniden özümlemeye hizmet ederler" (*Morale et Communication*, 88: "*En entrant dans une argumentation morale, ceux qui y prennent part poursuivent, dans une attitude réflexive, leur activité communicationnelle afin de rétablir un consensus qui a été troublé. les argumentations morales servent donc à résorber dans le consensus des conflits nés dans l'action*" [*Moral Consciousness and Communicative Action*, 64: "*By entering into a process of moral argumentation, the participants continue their communicative action in a reflexive attitude with the aim of restoring a consensus that has been disrupted. Moral argumentation thus serves to setle conflicts of action by consentual means*" (: "Katılım ortakları, bir moral argumantasyon sürecine girerek, kesintiye uğramamış bir konsensusu yeniden tesis etmek amacıyla düşünümcü bir tutum içerisinde bildirişim [veya iletişim] eylemlerini sürdürürler. Moral argumantasyon böylelikle eylem çatışmalarının konsensus aracılığıyla çözülüp hâlledilmesine hizmet eder") —*çn.*]).

tartışma (veya söylem) *gerçek* bir tartışmadır (veya söylemdir).[74] Bu yüzden, Habermas, pratik tartışmanın veya söylemin gerçekleşiminin / fiile çıkışının tarihsel koşullarını değil, tartışma veya söylem ahlâkının temelinde yatan tümelleştirme ilkesinin aklî temellendirilişini dikkate alır. Habermas'ı Apel'in izinde bu yöne doğru iten şey, *kuşkucu*nun tam da argumantativ yolla meydana getirilmiş moral uzlaşma idesine karşı yönelttiği itirazlardır. Pratik söylemin argumantativ kurallarını akılda temellendirmek için genelde argumantasyonun pragmatik önvarsayımlarına işte bu itirazlarla bağlantılı olarak başvurulur. Bu çaba, tam tamına özgürlüğün kendine-yasakoyucu karakteri hakkında edindiğimiz bilinci "aklın olgusu" olarak ilân eder etmez Kant'ın durup kaldığı noktada duruma müdahale eder. Karl-Otto Apel'de, bu noktanın bir "nihaî temellendirme"den (*letzte Begründung*) hiç de eksik kalır yanı yoktur. Böyle bir nihaî temellendirme, Kant için ulaşılamaz kalan *edimsel çelişki* (*contradiction performative* / *performative contradiction*) idesine başvurur; ve edimsel çelişki idesi de, *transcendental* argumantasyona özgü kendine-gönderimliliği (*autoréférentialité* / *self-referentiality*), gerek sonsuz geriye dönüş, gerek söylem zincirinin keyfî kopartılışı, gerekse argumantasyonun döngüsel kısırlığı başlığı altındaki epey ünlü suçlamadan kurtarmayı mümkün kılar. *Transcendental pragmatik*, argumantativ kural işlevi gören tümelleştirme ilkesinin genelde argumantasyonun ön-

---

[74] "Bu tür bir süreç içerisinde, herbir kimse, yekdiğerine, bir eyleme tarzının toplumsal olarak bağlayıcı olmasını dileyebilmesini sağlayan sebebleri verir. İlgili herbir kişi, böylece, önerilen normun herkes için "eşit ölçüde iyi" olduğuna ikna olabilmelidir. İmdi, bu süreci pratik tartışma diye adlandırıyoruz" (*Morale et Communication*, 92: "*Dans un tel processus, chacun fournit à l'autre des raisons par lesquelles il peut souhaiter qu'une manière d'agir soit rendue socialement obligatoire. Chaque personne concernée doit donc pouvoir se convaincre que la norme proposée est 'également bonne' pour tous. Or, ce processus, nous l'appelons discussion pratique*" [*Moral Consciousness and Communicative Action*, 71: "*In the process one will cite to another the reasons he has for willing that an action be declared socially binding. Each member must be convinced that the proposed norm is equally good for all. And this process is what we call practical discourse*" (: "Bu süreç içerisinde, bir kimse, bir başkasına, bir eylemin toplumsal olarak bağlayıcı ilân edilmesini istemesinin sebeblerini aktaracaktır. Herbir üyenin, önerilen normun herkes için eşit ölçüde iyi olduğuna ikna edilmesi gerekir. İşte bu süreç pratik söylem diye adlandırdığımız şeydir") —*çn.*]).

varsayımlarında nasıl örtük hâlde bulunduğunu göstererek, Kant'ın *transcendental deduksiyon*unu pratik alanda yeniden yansılayıp tekrarlar. Bir "sınırsız bildirişim / iletişim topluluğu" önvarsayımının, önvarsayımlar düzleminde, herbir kimsenin yargısının *autonomi*si ile pratik tartışmada veya söylemde ilgili kişilerin tümünü kapsayan konsensus beklentisi arasındaki mükemmel çakışmayı ifade etmekten başka bir rolü yoktur.

İleriye yönelik olarak normdan gerçekleşime / fiile çıkışa doğru giden yolu biraz sonra terazinin öbür kefesine dengeleyici muadili olarak yerleştireceğimiz bu nihaî temellendirme iddiasına, geriye dönük yoldaki bu nihaî aşamaya ilişkin olarak Habermas ile Apel arasında yürütülen açık tartışmaya hiç girmeyeceğim. Sadece Apel'in bu temellendirmeye yönelik hırsının Habermas'ınkinden daha belirgin olduğuna dikkat çekmekle yetinelim; Habermas'a göre, tam da nihaî temellendirme idesinin kendisi, bir dil felsefesinin bir bilinç felsefesinden devraldığı paradigma değişikliğini yeniden sorguya açar. Edimsel çelişkiye yapılan başvuru Habermas'a göre şunu ikrar etmekten daha öteye işaret etmez: bu *transcendental* önvarsayım herşeye rağmen nihaî haklıçıkarım değerine de sahib olmasaydı, argumantativ pratik çerçevesinde yerine-geçme (*replacement*) ilkesi diye birşey olmazdı.[75] Şunu söylemekle yetineceğim: tam da nihaî temellendirme

---

[75] Habermas'ın deyişiyle: "Aslında, bu *pragmatik-transcendental* haklıçıkarımın tüm nihaî temellendirme karakterini yadsımanın hiçbir sakıncası yoktur" (*Morale et Communication*, 119: "*En fait, il n'y a aucun préjudice à dénier à la justification pragmatico-transcendentale tout caractère de fondation ultime*" [*Moral Consciousness and Communicative Action*, 98: "*No harm is done, if we deny that the transcendental-pragmatic justification constitutes an ultimate justification*" (: "*Transcendental-pragmatik* haklıçıkarımın nihaî bir temellendirme oluşturduğunu yadsımamız hiçbir kayba yol açmaz") — *çn.*]). Bu sükût, Habermas'ın Lawrence Kohlberg tarafından ele alınıp işlenen ahlâk ve hukuk bilinci geliştirme theorisi yönünden bir "sorgu yoluyla doğurtucu tasdikleme" arayışına girebilmesini açıklar ("*corroboration maïeutique*", *Morale et Communication*, 118 [*Moral Consciousness and Communicative Action*, 97: "*maieutic method*" ("doğurtma yöntemi": söz konusu yöntem, soru sorarak karşıdakinin yanıtından onay talebeden ve böylelikle ortak kabullere varan Sokrates'in düşünme ebeliğine atfedilir — *çn.*)]). Kohlberg'in önerdiği gelişim modeli, nihaî aşaması Kantçı *autonomi*ye karşılık gelecek şekilde, görenek-öncesinden (*préconventionnel / preconventional*) göreneğe (*conventionnel / convantional*) ve nihayet görenek-

idesinden bu vazgeçiş (ki hermeneutikçi, anlamayetisinin sonluluğundaki ısrarıyla bu vazgeçişi teyid edecektir), haklıçıkarım yolunun ters istikametindeki yolu takibetmeye davetiye çıkarır. Aslında Habermas'ın kendisiyle birlikte, "sıradan gündelik *moral* sezgilerin filozoflarca aydınlatılmaya muhtac olmadıkları" (*Morale et Communication*, 119 [*Moral Consciousness and Communicative Action*, 98]) ve temellendirme girişiminin, son tahlilde, "profesyonel ideoloji" (*ibid.*) olarak koyulan kuşkucu karşı-argumanlar karşısında Wittgenstein'ın kullandığı anlamda yalnızca bir terapi işlevi gördüğü kabul edilirse, o takdirde tartışma ethikası, tümelleştirme gerektirimini sadece geriye dönük yoldan bir temellendirme girişiminde bulunma sorunu değil, fakat aynı zamanda fiilî pratik düzleminde ileriye yönelik yoldan bir sınamaya tâbi tutma sorunu da olsa gerek.[76]

❄

Bundan önceki sayfaların tek arzusu, tümellik gerektirimini en yüksek güvenilirlik derecesine taşımak ve bunun sonucu olarak da tartışma veya söylem ethikasının gerçekleşimlerinin *bağlamsal* karakterinden kaynaklanan itirazları eşdeğer bir düzeye taşımaktı. Tekrar tekrar olumladığımız gibi, bağlamcı tezlere itibar kazandıran çatışmalara, haklıçıkarım yolundan ziyade gerçekleşim / fiile çıkış yolu üzerinde rastlanır. İkinci yolda ortaya koyulacak seçimlerin tarihselliğini vurgulayan argumanları, temellendirme girişimine yöneltilen kuşkucu argumanlarla karıştırmamak için, bu *konum* farklılığı konusunda berrak olmak önemlidir. Bu husus, örnek olarak aldığımız tümelci tezin, yani Habermas'ın tartışma veya söylem ethikasının tartışılması için en önemli noktadır.

Bağlamcılık başlığı altında ortaya koyacağımız çatışmalar *içerik* itibarıyla yeni çatışmalar değildir. Bunlar, adalet kuralının, sonra karşılıklılık kuralının gerçekleşim / fiile çıkış koşullarını tartışırken kar-

---

sonrasına (*postconventionnel / postconventional*) doğru ilerlemeye dayandığı ölçüde, bir gelişim psikososyolojisinden alınan bu destek aşağıdaki tartışmada etkisini göstermekten geri durmayacaktır. Bu "denetim" yöntemine ilişkin sakıncalar daha ilerde dile getirilecek.

[76] İlgili kişiler arasında yürütülen gerçek argumantasyonların yerine orijinal bir konumda yürütülen bir argumantasyonu geçirmekle ilgili olarak Habermas tarafından Rawls'a yöneltilen itiraz, perspektivin bu tersine çevrilişini teşvik etmeye izin vermez.

şılaştıklarımızla aynıdır. Fakat, moral yargılamanın yüzleşmek durumunda olduğu konumlarla ilgili olarak buraya dek eşsesliliğin, hattâ karara bağlanamazlığın altını çizmiş olduğumuz hâlde, şimdi artık moral yargılamanın aralarında yönünü belirlemek durumunda olduğu değerlendirmelerin tarihsel ve kültürel olarak belirlenimli karakteri hesaba katılmak durumundadır.

Bu müşkülün ilk ortaya çıktığı noktayı hatırlatayım: müşkül, Rawls'ta adalet ilkelerinin sâf prosedural yorumu —herhangi bir teleolojik anlayışın toplumsal andlaşmaya katılan taraflara ait özel bilince geri iade edilmesini meşrulaştıran yorum— vesilesiyle ortaya çıkmıştı. "Âdil" kavramı "iyi" kavramından böylece büsbütün koparılıp ayırılabilirdi. İmdi, birincil toplumsal iyiler idesi —dağıtım idesinden ayırılamaz olan ide— ile birlikte, teleolojik kavramlar güçlü bir şekilde geri dönerler, hem de birlikli adalet idesini çatlatarak, bu ideyi söz konusu iyilere (yurttaşlık, ihtiyaçlar, mallar, sorumluluk ya da yetki konumları vb.) verilen anlamı yöneten *değerlendirmeler* çeşitliliğine bağlı bir daireler çokluğuna parçalayıp dağıtma noktasına varıncaya dek. İlgili iyilerin real çeşitliliğinin koyduğu problemde yoğunlaşmak maksadıyla, bu anlamların ve bu değerlendirmelerin tarihsel ve komunitar karakterinin koyduğu problemi şimdiye dek erteledik. Bu tarihsel ve komunitar karakterin şimdi artık ön plana çıkartılması zorunlu. İmdi bu karakter, ayrı ayrı alınan bu iyilerin herbirinin yalnızca verili bir kültür içerisinde aldığı anlamla ilgili olmayıp, adalet daireleri ile onlara karşılık gelen çeşitli ve potansiyel olarak rakib iyiler arasında herbir keresinde kurulan öncelik sırasını veya düzenini de ilgilendirir. Bu anlamda, sözcüğe yüklediğimiz geniş anlamda her dağıtım problematik görünür: fiiliyatta, tümel olarak geçerli veya evrensel değere sahib hiçbir dağıtım sistemi yoktur ve bilinen tüm sistemler, toplumların şiddete dayalı tarihinin işaretleri olan mücadelelere bağlı, geri alınıp feshedilebilir gelişigüzel ve rastlantısal seçimleri ifade ederler.

Dolayısıyla, politik pratik tam da dağıtılacak iyiler arasında herbir keresinde tayin edilen önceliğin bağımlı olduğu güç dağılımını bahis konusu ettiği ölçüde, *politik pratik* düzeylerinin tümünü aynı tarihselliğin etkilemesi şaşırtıcı değildir. Politik pratiğin bir düzeyinden bir diğer düzeyine —çoğulcu demokrasilerde kurumsallaşmış politik çekişme düzeyinden iyi yönetimin amaçlarına (güvenlik, refah, eşitlik, dayanışma vb.) ilişkin tartışma düzeyine, nihayet bizzat demok-

rasinin kendisinin meşruiyeti düzeyine— varıncaya dek, peşinde koşulacak amaçlarla ilgili gitgide artan bir belirlenimsizlik hâli başgösterir. Bu belirlenimsizlik hâli, bizi, toplumların üstüste yığılıp birikmiş bu müşkülleri pratik olarak karara bağlamalarını sağlayan seçimlerin tarihselliğini vurgulamaya sevkeder.[77]

Politik alandan kişilerarası ilişkiler alanına geçilirse, temelde *yasaya saygı ile kişilere saygı arasındaki yarık*tan türeyen yeni çatışma kaynakları görünüşe çıkar. Bu yeni çerçevede, kişilerin başka başkalığının insanlık kavramının birlikli yönüyle karşıtlaşacağı şekilde, iyilerin real çoğulluğundan ziyade kişilerin real çoğulluğu problem oluşturmaktaydı. Özellikle acı veren bir takım vicdân meseleleri, yani "sona eren hayat"a değgin ve teknoloji çağında "yeni başlayan hayat" kaynaklı meseleler üzerinde bu vesileyle durmuştuk. İmdi bu aynı vicdân meseleleri, *akıl sahibi varlıklar olmak bakımından* kişilere gösterilmesi gereken saygı ilkesine bağlı tümel gerektirim ile saygıyı temellendiren açık insanlık ölçütünü artık karşılamayan veya henüz karşılamayan varlıklara yönelik muamele konusunda —bu anlamda tarihsel denebilecek— el yordamıyla çözüm arayışı arasındaki çatışmalar çerçevesinde yeniden formule edilebilirler.[78]

Bu şekilde, bu çalışmanın birinci ve ikinci kesiminde yürütülen tartışmaların hepsi, kendilerinin yansısını ve denebilir ki kendilerinin yansıma odak noktasını tümelcilik ile bağlamcılık arasındaki çatışmada bulur. Son kertede moral "kendilik"i tanımlayan *autonomi* ilkesine ilişik tümelleştirme gerektirimi, kendine özgü ayrıcalıklı görünüşe çıkış alanını, kişilere gösterilmesi gereken saygı ilkesinin yönetimindeki kişilerarası ilişkilerde ve adalet kuralının yönetimindeki kurumlarda bulduğu ölçüde, bu bağlantıda beklenmedik hiçbir şey yoktur.

---

[77] Bu bakımdan, Claude Lefort'un demokrasiyi "*par excellence* tarihsel toplum" olarak karakterize edişi hatırlanacak (yukarda s. 371, dipnot 35).

[78] Bu vicdân meseleleri hakkındaki tartışma, kişi kişiye ilişkilerin en can alıcı noktasına temâs etmekle birlikte, politik pratiğe ilişkin önceki tartışmayla yeniden kesişir de; yani, kişilerarası düzlemle ilgili kararlar pekâlâ hukukî bir çerçeveyi (örneğin kürtaj uygulamalarının suç kapsamından çıkartılması ya da çıkartılmamasına ilişkin hukukî bir çerçeveyi) gerektirdiği, ama aynı zamanda (yalnızca araştırma kurumlarına, toplumsal himaye kurumlarına veya hastaneler gibi sağlık kurumlarına kamu fonlarının paylaştırılması açısından da olsa) politik bir çerçeveyi de gerektirdiği ölçüde bu iki tartışmanın yolları kesişir

Bir prosedural adalet kavrayışının ve tüm kişilere ortak soyut bir insanlık kavrayışının önayak olduğu çatışmaları tümelcilik ile bağlamcılık arasında bir ikilem formu altında yeniden formule ederek, argumantasyon ethikasında merkezlenen bir tartışmaya zemin hazırladık.

Argumantasyon ethikası yukarda anılan çatışmalarca uygulanım sınırları gösterilen adalet kuralından ve saygı kuralından daha yüksek bir mertebede olduğu ölçüde, bu tartışma, sözü edilen tüm problemlerin çözümlerinin argumantasyon ethikası yoluyla bulunmak durumunda olduğunu göze çarpar hâle getirebilir. Hangi doğada olurlarsa olsunlar payların kararlaştırılması, yalnızca Rawlsçu meselin orijinal konumunda değil, fakat paylaşılacak şey her ne ise onun âdil dağıtımını bahis konusu eden gerçek tartışmalarda da, nihaî olarak bir argumanlar karşılaşmasının sonucu değil midir? Şunu da ekleyelim: bir adalet kavrayışı katı bir şekilde prosedural olma iddiasında ne denli diretirse, doğurduğu çatışmaların çözümünü bir argumantasyon ethikasına o denli teslim eder. Akıl sahibi varlıklar olmak bakımından kişilere gösterilmesi gereken saygı ilkesinden doğan vicdân meseleleri konusunda da durum aynı değil midir? Örneğin, bir fetusun bir kişi mi bir şey mi yoksa bir ara varlık mı olduğu sorununu karara bağlamak için bir gelişim ontolojisine yapılan başvuru fetusun haklarına ilişkin tartışmadaki en iyi arguman arayışına eşdeğer değil midir? Ve bu arayış da, argumantasyon ethikasını haklıçıkaran tümelci gerekler önvarsayımı dışında bir anlam barındırır mı?

Bu tezin gücünü kabul ediyor ve farklı tarihsel topluluklardaki çatışmaların ele alınıp çözülme tarzının gözlemlenişinden çıkartılan bağlamcı itirazların bana göre felâketli bir kullanımına karşıt olarak birazdan dile getireceğim belli bir noktaya dek bu tezi benimsiyorum. Günümüzde bu itirazların "kültürler"in nihaî olarak çokçeşitli karakteri tezine itibar kazandırmak üzere ortaya kondukları görülüyor; öyle ki burada "kültür" terimi, Aydınlanma'dan gelen ve Hegel'in işleyip geliştirdiği akla ve özgürlüğe yönelik eğitim anlamından çok uzak etnografik bir anlamda alınmakta. Bu şekilde, en uç noktasında bütün tartışmayı boşuna hâle getirecek ölçüde tüm farklılıkları farksızlaştıran bir farklılık adına farklılık savunusuna varılıyor.[79]

---

[79] Burada, Alain Finkielkraut'nun *La Défaite de la pensée*'de [*Düşüncenin Hezimeti*] (Paris, Gallimard, 1987) ifade ettiği endişelere katılıyorum.

Argumantasyon ethikasında eleştirdiğim şey, en iyi argumanı her koşulda ve her tartışmada arama daveti değil, Kant'tan alınan bir *arındırma* stratejisi başlığı altında yapılan yeniden-inşadır; bu arındırma stratejisinin yeniden-inşası bağlamsal dolayımı düşünülemez hâle getirir ve bu dolayım olmaksızın bildirişim veya iletişim ethikası gerçeklik üzerindeki gerçek kazanımından ve etkisinden yoksun kalır. Kant, kendi arındırma stratejisini eğilime, haz veya mutluluk arayışına (karmakarışık biraraya yığılan tüm duygulanım kiplerine) karşıt bir doğrultuda yönlendirmişti. Habermas ise, kendisininkini, *görenek* (*convention*) başlığı altına sokulabilecek herşeye karşıt bir doğrultuda yönlendirir.[80] Bu argumantasyon kılıkırkyarıcılığını, yetke (*autorité / authority*) ilkesinin boyunduruğuna koşulu ve dolayısıyla kamusal tartışmaya ilkece kapalı gelenekler içerisinde donuklaştığı varsayılan bir geçmişten kopuş çerçevesine neredeyse habsolmuş bir modernlik yorumuna bağlıyorum. Bu nokta, Kant'ta eğilimin tuttuğu yere bir argumantasyon ethikasında niçin göreneğin oturmaya başladığını açıklıyor. Bu yolda, argumantasyon ethikası, en azından Rawls'unki ve Dworkin'inki kadar prosedural bir tümelcilik ile kendisini bizzat tartışma alanının dışında tutan bir "kültürel" görecilik (*relativisme / relativism*) arasında kısır bir karşıtlık çıkmazına katkıda bulunuyor.[81]

---

[80] Bu bakımdan, L. Kohlberg'in gelişim psikososyolojisi modeline başvuru, gelişim merdiveni görenek-öncesi, görenek ve görenek-sonrası basamaklarıyla işaretlendiği ölçüde, argumantasyon ile görenek arasındaki antinomiyi pekiştirir. Böyle bakıldığında, bu modele göre Altın Kural'ın görenek modeline ait olduğunu ve adalet kuralının daha yüksek görenek-sonrası basamak düzeyine erişmediğini gözlemlemek eğlencelidir.

[81] Bu aynı gözlem, Gadamer'le uzun süreli bir hesablaşmanın dümensuyunda Habermas'ın gelenek idesini daima küçümseyici bir şekilde kullanması bakımından da değer taşır. Başka bir yerde "gelenek" sözcüğünün üç kullanımını ayırmayı önermiştim: karşısında yeniliğin şu ya da bu şekilde aykırı bir öge olduğu geleneksellik *üslûbu*; bir halkın, bir kültürün, bir topluluğun ölü ya da canlı olabilecek *gelenekleri*; ve argumantasyon-karşıtı yetke olmak bakımından *Gelenek*. Argumantasyon ethikasının gelenekçiliğe karşı yürüttüğü haçlı seferi yalnızca bu son anlamda kabul görebilir. Burada, tıpkı görenek idesi hakkında olduğu gibi, argumantasyon ethikasının hassas bir noktasına dokunuyoruz: yani Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünü verili bir çıkış noktası olarak kabul etmeyen herkesi örtük ya da açık tarzda tartışma alanından dışlama noktasına varıncaya dek, modernliğin kopuşuna aşırı bir değer

Bu uzun yolculuğun sonunda, argumantasyon ethikasının bir yeniden-formulasyonunu önermek istiyorum; öyle ki bir yandan argumantasyon ethikası bağlamcılığın itirazlarını bünyesine sindirmeye izin versin, ama aynı zamanda öbür yandan bağlamcılık da, tümellik gerektirimini *bağlama yerleştirme*nin (*mise en contexte / placing in context*) koşullarında yoğunlaşacak şekilde bu gerektirimi ciddîye alsın ("bağlamcılık" [*contextualisme / contextualism*] terimini "tarihselcilik" [*historicisme / historicism*] ya da "cemaatçilik" [*communautarisme / communitarianism*] terimlerine yeğleyişim bu son sebebden ötürü).

Argumantasyon ile görenek arasındaki çatışkı hâlini sorgulamak ve onun yerine, theorik sonuca değil, yalnızca konuma bağlı moral yargılamanın hakemliğinden ibaret pratik sonuca sahib ince bir *argumantasyon* ve *kanâat* dialektiğini geçirmek zorunlu.

Bu zorlu dialektiğe girerken, gerçekleşim / fiile çıkış yolunda alınan argumantasyonun bir dil oyunu olduğunu ve tözselleştirildiği takdirde bu dil oyununun herhangi bir hayat formuna karşılık gelmekten kesileceğini hatırlatmak yerinde olur; her ne kadar argumantasyon ethikasının geriye dönük haklıçıkarım yolunda Habermas'ın kendisinin kuşkucu itirazları savunanların yüzüne çarptığı uzmanlaşmaya karşılık gelmekten kesilmese de. Gerçek tartışmalarda, kodlanmış, stilize edilmiş, hattâ kurumsallaştırılmış formdaki argumantasyon, kafakarışıklığı hâllerinde yapılan ethik seçimlerle de bizzat bağıntılı pek çok sayıda dil oyununu işin içine sokan bir dil sürecinin yalnızca tek bir soyut dilimidir; örneğin, görülüp işitilmedik cinsten hayat tiplerinin, kurgu tarzında aranıp tarandığı düşünce deneyleri için, yerine göre hayranlık, hattâ huşu ya da tiksinti, hattâ nefret veyahud da daha basitçe merak uyandıran anlatılara, hayat hi-

---

yükleme, dünyevîleşmeyi yalnızca bir olgu olarak değil, bir değer olarak onaylama eğilimine. Ne var ki, Aydınlanma başlığı altında, kimi zaman, Koselleck'in deneyim uzamı ve beklenti ufku kategorileri çerçevesinde çok iyi betimlediği bir geleneksellik üslûbunun (karş. *Temps et Récit*, *op. cit.*, t. III, 301-313 [*Time and Narrative* 3 : 208-16]); kimi zaman, *Tinin Fenomenolojisi*'nin [*Phänomenologie des Geistes* (*Phénoménologie de l'esprit / Phenomenology of Spirit*)] vı. bölümünde Hegel'in daha önce zaten ele alıp işlediği gibi, pek tipik kültürel ardalanlara sahib bir geleneğin veya bir gelenekler öbeğinin; kimi zaman da, Aydınlanma savunusunun Nietzsche'den sonra fiilen olageldiği şeyin, yani bir karşı-Geleneğin imlenebileceği unutuluyor.

kâyelerine başvurulur.[82] Bu dil oyunları, insanların, ortaklaşa yaşama dileğinden ne kasdedildiğini öğrenecekleri kadar çok sayıda bildirişim veya iletişim pratikleri kurarlar ve bu da herhangi bir argumantativ form oluşturma işleminden önce olup biter. Elbette ki, argumantasyon, tam da kendisinin tümellik gerektiriminden ötürü, öbürkülere benzer bir dil oyunu değildir. Fakat bu gerektirim, ancak tartışmanın bahis konusu olan seçeneklerin oluşumuna katılan öbür dil oyunlarının dolayımından geçtiği takdirde işgörür hâle gelir. O hâlde, hedeflenen gaye, cepheleşme hâlindeki konumlardan tartışmanın taraflarına sunulabilecek en iyi argumanı bulup çıkartmaktır. Fakat argumantasyon ethikasının bu düzeltici edimi belli bir konuda, "hayatla ilgili konular"da tartışmayı öngerektirir.[83]

Peki ama argumantasyon niçin öbür dil oyunlarının dolayımını benimsemek ve onların potansiyel argumantativ yeterlikleri karşısında bu düzeltici rolü üstlenmek durumunda? Tam da şunun için: argumantasyon, kendisini geleneğin ve göreneğin salt hasmı olarak koymayıp, elemekle ve dışlamakla değil, Rawls'un adlandırdığı şekliyle *düşünümsel denge* içerisinde "dikkatle gözden geçirilmiş kanâatler" mertebesine taşımakla görevli olduğu kanâatlerin *bağrında* işleyen kritik uğrak olarak koyar.

Yukarda anılan çatışmalar çerçevesinde konuma bağlı yargılamanın son sözü, tümellik gerektirimi ile onu etkileyen bağlamsal sınırlamaların kabulü arasında böyle bir düşünümsel dengedir.

Kanâati vazgeçilmez bir müttefik kılan şey çokçeşitli iyilere bağlı anlamları, yorumları, değerlendirmeleri doğuran tutum takınışları ifade etmesidir ve bu çokçeşitli iyiler pratiklerden ve onlara içkin içsel iyilerden başlayıp, hayat planları, hayat hikâyeleri basamakları vasıtasıyla, ta ki insanların kâmil bir hayatın ne olacağına dair tek tek ya da ortaklaşa edindikleri kavrayışa varıncaya dek *praksis* merdiveninde adım adım sıralanır. Zira, kurumsal dolayımların ötesine geçip, âdil kurumlar içerisinde başkalarıyla beraber ve başkaları için kâmil bir hayat ereklemenin bu büyük tartışmaya katılan herbir taraf

---

[82] Anlatısallık ile ethik arasındaki bağıntı konusunda yukardaki "Altıncı Çalışma"nın üçüncü kesimine bakın, s. 222 *vd.*

[83] Bkz. Rüdiger Bubner, "Moralité et *Sittlichkeit* —sur l'origine d'une opposition", *Revue internationale de philosophie*, n° 3, 1988, *Kant et la Raison pratique*, 341-360.

için en iyi tarzı tartışılmayacaksa nihaî olarak tartışılacak ne var, evet sorarım size, bu tartışılmayacaksa, söz konusu iyilerin çeşitli pratiklere içkin içsel iyileri aştığı politik pratik düzleminde bile —örneğin iyi yönetimin amaçları ya da demokrasinin meşruiyeti konularındaki tartışmada— nihaî olarak tartışılacak ne var? Deontoloji ile teleoloji arasında pekiştirip sağlamlaştırmaktan hiç kesilmediğimiz eklem noktası, en yüksek —ve en kırılgan— ifadesini *argumantasyon ethikası ile iyice düşünülüp tartılmış kanâatler arasındaki düşünümsel denge*de bulur.[84]

İnsan hakları konusundaki güncel tartışma bu ince dialektiğin bir örneğini verir. Esasen, hassaten yasakoyucu olmayıp bildirgeci metinler düzeyinde alınan bu haklar, tam da argumantasyon ethikasının sağlam argumanlara dayandırılmış türetimleri sayılabilirler. Devletlerce neredeyse oybirliğiyle onaylanırlar da; ama yine de, onların, din savaşlarıyla, meşakkatli ve hiç sonu gelmez tolerans çıraklığıyla yalnızca Batı'ya özgü kültürel tarihin meyvası oldukları kuşkusu varlığını korur. Tümelcilik ve bağlamcılık, insan ve yurttaş hakları evrensel Bildirgesinde okunanlar türünden pek az sayıdaki değer, fakat temel değer etrafında sanki tam olmayan bir şekilde kaplaşırlarmış gibidir. Fakat bu hakların tatbikini güvence altına alan dakik bir şekilde belirlenmiş yasakoyucu hükümler ne olacak? Bunlar, pekâlâ, kabaca Batı demokrasilerinin tarihi olan tekil bir tarihin ürünüdürler. Ve bu tarih içerisinde üretilen değerler başka kültürlerce paylaşılmadıkları ölçüde, bizzat bu bildirgeci metinlerin kendilerine gezegendeki yönetimlerin tümü tarafından onaylanmalarına rağmen etnosentrism suçlaması bulaşıverir. bana göre bu sürüklenişi reddetmek ve şu paradoksu kabullenmek zorundayız: bir taraftan, tümelin ve tarihselin kesiştiği birkaç değere ilişik tümellik iddiasını sürdürmek, diğer taraftansa bu iddiayı formal bir düzeyde değil de, somut hayat formları içinde yatan kanâatler düzeyinde tartışmaya açmak. Tartışmaya katılan herbir taraf egzotik sayılan kültürlerde potansiyel hâlde başka tümellerin gömülü olduğunu kabul etmedikçe bu tartışma hiçbir sonuca vardırılamaz. Olası bir konsensus yolu, ancak benimserlik düzleminde karşılıklı bir tanımadan, yani mümkün bir hakikatin, başlan-

---

[84] Alman dilinde kanâate (*conviction*) *Überzeugung* dendiğini ve bunun da kökü itibarıyla tanıklık (*attestation*) anlamına gelen *Bezeugung*'a akraba olduğunu hatırlatmak isterim. Tanıklık: işte bütün bu kitabın parolası bu.

gıçta yabancısı olduğumuz anlam önermelerinin kabulünden doğabilir.

Bu bağlama bağlı tümeller ya da potansiyel veya tohum hâlindeki tümeller nosyonu, bana göre, tümellik ile tarihsellik arasında aradığımız düşünümsel dengenin gereklerini en iyi karşılayan nosyondur.[85] Ancak kanâatlerin (*convictions*) göreneklerin (*conventions*) üstüne yükselmeye davet edildiği gerçek bir tartışma, henüz gelecekteki uzun bir tarihin sonunda, tümel addedilenlerden hangilerinin "ilgili tüm kişiler" (Habermas) tarafından, yani bundan böyle her kültürden "temsilci kişiler" (Rawls) tarafından tanınıp kabul edilen tümeller hâline geleceklerini dile getirebilecektir. Bu bakımdan, bu çalışma boyunca izini sürdüğümüz pratik bilgeliğin çehrelerinden biri de, argumantasyon ethikasının kanâatler çatışmasında sınandığı sohbet sanatıdır.

❄

Yedinci, sekizinci ve dokuzuncu çalışmaları kapsayan bu "küçük ethika"daki son sözümüz, aramakta olduğumuz pratik bilgeliğin, Aristoteles'e göre *phronèsis*'i Kant'a göre *Moralität* yoluyla Hegel'e göre *Sittlichkeit*'la bağdaştırmayı ereklediğini telkin etmek olacaktır. *Phronèsis*'ten, ufkunun "iyi hayat", vasıtasının düşünüp-taşınma, aktörünün *phronimos* ve uygulanım noktalarının tekil konumlar oluşunu a-

---

[85] Şimdiye dek kullanmadığımız "değer" ifadesi, kamusal tartışmada, sahici moral tınıları ancak kültürler arasındaki dialogun daha sonraki tarihince doğrulanacak bu tohum hâlindeki tümellere karşılık gelir. Bu anlamda, tümellik iddiası ile başkaları tarafından bir talebetme hakkının karşılık geldiği belli türetilmiş ödevlerin tarihselliğinin kabulü arasındaki kesişme noktasında, değer taslak-kavramını (*quasi-concept*) uzlaştırıcı bir ara terim olarak alıyorum. Bu anlamda, değer nosyonu, sahici bir moral kavram değil, fakat uzlaştırıcı bir ara kavramdır ve tümelliğin ve tarihselliğin birbirlerinden kopuk olmaktan ziyade birbirlerine karşılıklı olarak uyum gösterdikleri hâller tarafından haklıçıkarılır: işkencenin, yabancı düşmanlığının, ırkçılığın, çocukların ve gönül rızası olmayan yetişkinlerin cinsel sömürülüşünün vb. lânetlenmesi hâlleri. Jean Nabert, *Eléments pour une éthique* (*Bir Ethikanın Ögeleri*) adlı eserinde değer terimini daha önce zaten bu yarı-*transcendental* yarı-empirik —yarı-*a priori* yarı-tarihsel— anlamda almıştı (Paris, Montaigne, 1962, chap. vii, "L'ascèse par les fins", 121-138 [*Elements for an Ethic*, trans. William J. Pertek, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969, chap. 7, "Ascesis through Goals", 100-114]).

lıkoyuyoruz.[86] Fakat, bu üç çalışmanın sonunda çember tamamlanmış göründüğüne göre, deyim yerindeyse, şimdi artık hareket noktamızın üstündeki başka bir yükseltiye geçiyoruz: ilk sayfalarımızın "naiv" *phronèsis*'i (yedinci çalışma) ile son sayfalarımızın "kritik" *phronèsis*'i arasında, önce, olmaması gereken olmasın, yani kötü olmasın ve daha özel olarak, insanın insana çektirdiği acılar son bulsun talebinde bulunan moral yükümlülük, yani ödev bölgesi yayılır (sekizinci çalışma); ve bu kurak bölgenin ardında, eylemin tragik niteliğine ait çatışmalar bölgesi uzanır (dokuzuncu çalışma). Böylece, "kritik" *phronèsis* bu dolayımlar yoluyla *Sittlichkeit*'la özdeşleşmeye yüz tutar. Fakat *Sittlichkeit*, Tin'in, bizzat kendisinin önayak olduğu çelişkiler üzerindeki zaferini belirtme iddiasından soyulmuştur. Ilımlılığa indirgenmiş *Sittlichkeit*, konuma bağlı moral yargılamadaki *phronèsis*'e kenetlenir. Buna karşılık, konuma bağlı moral yargılamanın *phronèsis*'i, bunca dolayımın ve bunca çatışmanın içinden geçtiği için, herhangi bir anomi ayartmasına karşı güvenli bir korunağa sığınır. Konuma bağlı moral yargılama, kamusal tartışma, dostça sohbet ve paylaşılan kanâatler aracılığıyla şekillenir. Bu yargıya davet eden pratik bilgelik hakkında şu söylenebilir: *Sittlichkeit phronèsis*'i "dolayımladığı" ölçüde, onda *Sittlichkeit phronèsis*'i "tekrarlar".

❄

Yedinci, sekizinci ve dokuzuncu çalışmaların sonunda, kendi tarihinin / hikâyesinin konuşan, eyleyen ve anlatıcı-şahsiyeti olan "kendi" belirlenimine eklenmiş yeni "kendi" belirlenimlerine işaret etmek önemlidir. Bunun yanısıra bu çalışmalar son durağını burada bulan bu dokuz çalışmanın birarada teşkil ettiği fenomenolojik-hermeneutik çemberi kapatıp tamamladıklarına göre, "Öndeyiş"in başında bildirilen (s. 1-6) üç temel problematiği rehber almak tamuygun görünür: "*kim?*" üzerine "*ne? niçin? nasıl?*" analizi yoluyla düşünüm sapağı; *idem*-özdeşliği ile *ipse*-özdeşliği arasındaki ahenk ve ahenksizlik; "kendi" ve "kendi"den başka dialektiği.

---

[86] Yukarda "Yedinci Çalışma"nın birinci kesiminde (s. 239-240) zikredilen *Nikomakhos'a Ethika*'nın VI. Kitabının büyük metinlerini hatırlatmaktan zevk duyuyoruz. Duyulur sezginin işlevine benzer tekilleştirici işlevi sebebiyle *phronèsis*'i konuma bağlı moral yargılamayla özdeşleştiren satırları bu metinlerin doruğuna yerleştiriyoruz (*Nik. Eth.*, VI, 12, 1143a25-b13).

İlk dört çalışmanın birinci problematiğe, bunların ardından gelen iki çalışmanın ikinci problematiğe öncelik verdiği doğru olsa da, ethiko-moral çalışmalarımız ana vurguyu üçüncü problematik üzerine koydu. Gelgelelim, bu çalışmaların bir yeniden-okunması, onların bu üç problematiği bir ve aynı adımla ilerlettiklerini dile getirme izni verir. İşte şimdi göstereceğimiz şey budur; bunu da, bu problematiklerin herbiri için, kadîm ve modern moral felsefeden ödünç alınan ve belki de soruşturmalarımızın zenginleştirmeye ve dakikleştirmeye izin verdiği simgeleyici bir terim seçmek suretiyle göstereceğiz.

Aslında, açılımları bu üç çalışmanın akışına adım adım yön gösteren "iyi" ve "yükümleyici" yüklemlerinin belirlenimleri yolundan dolanan sapağın tamamı birinci problematiğe aittir; bu sapak, birinci problematiğe bundan önceki çalışmalardaki eylem ve anlatı yapıları yoluyla karşılık gelir; "iyi" ve "yükümleyici" yüklemleri, aslında öncelikle, yapılmış ya da yapılacak olmak bakımından *eylemler*e uygulanırlar. Yeğlediklerini hiyerarşik bir düzene sokabilen ve nedenini bilerek eyleyebilen bir "kendi"nin takdirini eylemin amaçlarının değerlendirilişiyle karşılıklılığa sokarak "kendi"ye geri dönüş hareketini başlattık. Bununla birlikte, eylemlerin ethik ve moral değerlendirilişi ile kendini-takdir nosyonunun yerli yerine oturtulduğu yedinci çalışmanın ilk kesiminden sonra gelen geliştirimlerin akışı içerisinde kendini-takdirin büründüğü gitgide daha karmaşık formlar arasındaki bağlaşıklığı belirtecek bir terim yoktu. Soruşturmalarımızın telkin ettiği bir yeniden güncelleştirme pahasına da olsa, klasik "*isnad edilebilirlik*" (*imputabilité* / *imputability*) terimi bana bu gereği karşılar gibi göründü.[87] Bu terimi seçmenin sağladığı avantaj, *yükleme* (*ascription*) nosyonunun analizini, açmazlı bir hâl aldığı hatırlanan dördüncü çalışmanın sonunda tam bıraktığımız noktadan hareketle yeniden ele almaya izin vermesidir. Şunu söyleyeceğiz: İsnad edilebilirlik, eylemi iyi, âdil, ödeve uygun, ödev gereği yapılmış eylem olarak ve nihayet çatışkılı konumlar söz konusu olduğunda en bilgece eylem olarak niteleyen *ethik ve moral yüklemler koşulu altında*, eylemin failine yüklenmesidir.

[87] Bu nosyonla, ilk kez, yukardaki "Dördüncü Çalışma"nın ikinci kesiminin üçüncü adımında (s. 141 *vd.*) ele aldığımız üçüncü kosmolojik antinomi tartışması çerçevesinde karşılaştık.

İsnad edilebilirliğin yüklemenin uzanımı içerisine oturtulması tanımların önvarsaydığı şeydir, tıpkı A. Lalande'ın bir süre önce yayınladığı *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*'deki (*Teknik ve Kritik Felsefe Sözlüğü*) tanım gibi: orada şunu okuruz: "*İsnad edilebilir olan* en temelde şu anlama gelir: belli bir kişinin hesabına sayılabilen [atfedilebilen]".* İsnad edilebilirliği tek başına karakterize eden şey şudur: "bir yandan moral değerinden ve öbür yandan neden olabileceği ödüllerden, cezalardan ya da zararlardan ve yararlardan soyutlanmış bir hâlde, fiilin faile bağıntısı".[88] Aslında bu tanım, yükleme (*ascription*) dediğimiz ve eylemin failinin özgül nedenselliğiyle ilgili olan şeye hiçbir şey katmaz. Elbette, bu tanımın yazarlarının kaygısı anlaşılıyor, ki o da *isnad etme*yi (*imputer / imputing*) ve *suçlama*yı veya *itham etme*yi (*incriminer / incriminating*) birbirine karıştırmamaktır.[89] Alan Donagan'ın iki tür moral yönerge arasında, yani yapıp-etmeler veya ameller (*deeds*: *accomplissements*) olmak bakımından alınan insan eylemleriyle bağıntılı birincil-düzeyden yönergeler dediği yönergeler ile faillerin ruh hâlleriyle, zihin durumlarıyla ilgili ikincil-düzeyden denen yönergeler arasında önerdiği ayrıma dayalı isnad edilebilirlik tanımı[90] bunun tam tersi yönde bir risk üstlenir. Birinciler izinli / izinsiz —izin-verilir / izin-verilmez— (*permis/non permis / permissible-impermissible*) karşıtlığına göre tanımlanırlarken, ikinciler suçlu / suçsuz —suçlanır / suçlanmaz— (*coupable/non coupable / culpable-inculpable*) karşıtlığına göre ta-

---

* Orijinal metin: "Imputable *signifie primitivement: qui peut être mis au compte de telle personne*"; İngilizce çeviri: "Imputable *originally signifies: that which can be attributed to [put to the account of] a given person*" —çn.

[88] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1960, 484 [Orijinal metin: "*le rapport de l'acte à l'agent, abstraction faite, d'une part, de la valeur morale de celui-ci, et, d'autre part, des récompenses, châtiments ou dommages-intérêts qui peuvent s'ensuivre*"; İngilizce çeviri: "*the relation of the act to the agent, abstracting, on the one hand, from moral value and, on the other, from the rewards, punishments, profits or damages that may ensue*" —çn.].

[89] Tanımda geçen "*porter au compte*" ("hesaba saymak", "hesaba geçirmek", "atfetmek", "addetmek" vb.) ifadesindeki "*compte*" ("hesab", "sayma") nosyonunu şimdilik bir kenara bırakıyorum; ikinci problematik, yani kendilik ve aynılık problematiği çerçevesinde bu noktaya geri döneceğim.

[90] A. Donagan, *The Theory of Morality*, *op. cit.*, chap. IV.

nımlanırlar.[91] Gelgelelim, birinciler gibi ikinciler de tümellik iddiasında bulunurlar. "Nesnel" yönergeler ile "öznel" yönergeler arasındaki bu ayrımdan bir isnad edilebilirlik tanımı çıkartılabilir; bu tanımın işlevi, izinli / izinsiz —izin-verilir / izin-verilmez— ve suçlu / suçsuz —suçlanır / suçlanmaz— kategorilerini eşgüdüme sokmak olacaktır. İsnadetmek, sadece bir eylemi bir kimsenin hesabına saymak değil, fakat izinli / izinsiz —izin-verilir / izin-verilmez— kategorisi altına girebilir olmak bakımından bir *eylemi*, suçlu / suçsuz —suçlanır / suçlanmaz— diye yargılanabilecek *bir kimse*nin hesabına saymak da olacaktır. İkinci-düzeyden yönergelerin birinci-düzeyden yönergelere bağımlılığını vurgulayarak iki tür yönerge arasındaki ayrımı isnad edilebilirlik tanımı içerisine yerleştirmenin bu tarzı, yergiye ve övgüye gönderimde bulunan daha populer tanımlarda,[92] yani bu iki

---

[91] İzinsiz / izin-verilmez kategorisinin suçlu / suçlanır kategorisini gerektirmediği hâller, bu iki tür yönergenin kaplaşmadığına tanıklık eder; önceden tanımlanmış ve tanınıp kabul edilmiş mazeretlerin, faili suçlu ilân eden yargının yumuşatılmasına ya da tamamen kaldırılıp hükümsüz kılınmasına katkıda bulunduğu hâller böyledir. Bunun tersine, kasden kötü bir fiil işleme niyetinin gerçekleştirilmesini önleyen bir engel bulunuyorsa, bu durumda fiilen hiçbir kural çiğnenmemiş olduğu hâlde, bir failin niyeti suçlu olarak mahkûm edilebilir. Birincil-düzeyden yönergeler ile ikincil-düzeyden yönergeler arasındaki bu ayrımın koynunda barındırdığı analizlerin zenginliği farkediliyor. Aristoteles, *cehalet* veya *bilgisizlik* koşulunu, düşünüp-taşınıldıktan sonra seçilmiş olsalar bile eylemleri gayri-ihtiyarî (veya kendine rağmen, kendi hilâfına yapılmış) saymayı sağlayabilecek bir koşul olarak getirmekle bu pek meşru kılıkırkyarma ahlâkına (*casuistique* / *casuistry*) yolu açmıştı (*Éth. Nic.*, III, 2; trad. Tricot, 122-126 [*E. N.*, 3.2; (karş. *Nik. Eth.*, III, 2, 44-46 —*çn.*)]). Burada bir kılıkırkyarma ahlâkının devreye sokulmasının nedeni, olgular hakkındaki bilgisizlik (oğul, vurduğu adamın, babası olduğunu bilmiyordu) ile doğru hakkındaki bilgisizlik (babasının onurunu kırmanın kötü olduğunu bilmiyordu) arasında ayrım yapma gereğidir; imdi, doğruyu bilmemenin bir mazeret oluşturması pek güç olduğu gibi, olguları bilmemek de daima mazeret olarak kabul edilmez: fail, bilgisine sahib olabileceği hâlde, belki de bilmek istememiş ya da bilgi edinmekten kaçınmış olabilir. Suçlanabilir ihmâl veya taksirli suç idesi, İkinci Dünya Savaşının tragik olaylarınca çığlık çığlığa yankılandığı gibi, bu tip ihtilâfta büyük bir önem taşır.

[92] *Robert* sözlüğü *imputation* [isnad] sözcüğüne şu karşılıkları verir: "1° isnad etme, (yerilebilir bir eylemi, bir kusuru...) bir kimsenin hesabına sayma [atfetme] eylemi, olgusu" (448) [Orijinal metin: "*1° Action, fait d'imputer, de metre sur le compte de quelqu'un (une action blâmable, une faute...)*"; İngilizce çeviri: "*I. Action, fact of imputing, of attributing to someone (a*

yönerge düzeyini —eylemler için izinli / izinsiz –izin-verilir / izin-verilmez–, failler için suçlu / suçsuz –suçlanır / suçlanmaz– kategorilerini— bağlayıp birleştiren (ama analistin gözünde, birbirine karıştıran) ifadelerde kendisini yansıtır.

İsnad edilebilirliği suçlamadan veya itham etmeden (*incrimination*) koparıp ayırma kaygısında —ama aynı zamanda, görünüşte bunun tam tersine, yergiye ve övgüye gönderimde bulunma kaygısında da— bana göre haklı bir taraf vardır. Ethik düzlem ile moral düzlem arasında yaptığım ayrım, her iki endişeye de hakkını veren bir tanıma götürecek yolu açar. Donagan'ın yönergeleri, aslında, üç ethiko-moral çalışmamızı yönlendiren ayrımın farkında olmayan bir moralite theorisine aittir: bu yüzden, orada Altın Kural Kantçı buyruğun terimleri çerçevesinde yeniden yorumlanır.

Yaptığımız ayrım benimsendiği takdirde, isnad kavramının biçimlendirici çekirdeğini en derin ethik düzleme ait görmek zorunludur. Kendini-takdire, fakat artık âdil, iyi, yükümleyici, prosedural âdil ve sonunda konuma bağlı moral yargılama belirlenimlerinin bütün güzergâhının dolayımından geçmiş olmak bakımından kendini-takdire böyle geri döneriz. O halde, bir eylem *kim*e isnad edilebilir? Eylemin ethiko-moral belirlenimlerinin bütün güzergâhını —sonunda kendini-takdirin kanâat hâline geldiği güzergâhı— dolaşabilir olmak bakımından "kendi"ye. Kanâatte, Donagan'a göre birinci düzeyden yönergeler ve ikinci düzeyden yönergeler buluşur, yani eylemin ethiko-moral nesnellikleri ve bu nesnelliklerden hareketle ve onlar aracılığıy-

---

blameworthy action, a mistake...)" —*çn.*]. *Imputer* [isnad etmek] sözcüğü için de şu karşılıkları verir: "I. *Imputer à* [-e isnad etmek]: (bir şeyi) bir kimsenin hesabına saymak; 1° (Birisine) yerilmeye, kınanmaya, tekdire lâyık bir şey atfetmek; 2° Vx (klasik dilde): iyi yönde: (Birisine) övülecek, takdir edilecek, beğenilecek bir şey atfetmek" (449) [Orijinal metin: "*I.* Imputer à*: metre (quelque chose) sur le compte de quelqu'un; 1° Attribuer (à quelqu'un) une chose digne de blâme; 2° Vx (langue classique): En bonne part: Attribuer (à quelqu'un) quelque chose de loable, de favorable*"; İngilizce çeviri: "*I.* Imputer à*: place (something) under the responsibility of someone; 1. Attribute (to someone) something blameworthy; 2. Classical language: Generally: Attribute (to someone) something praiseworthy, favorable*" —*çn.*]. Eylemleri değerlendirmenin insan eylemi düzeyinde tanınıp kabul edilen "yetkinlikler", "faziletler" ("*excellences*") temelinde tanzim edildiği bir ethik perspektiv içerisinde Aristoteles'in yergiye ve övgüye gönderimde bulunmaktan başka çâresi yoktur.

la "kendi"ye geri dönen failin öznelliği birbirine kavuşur. Bu bedel karşılığında, suçlamayı veya ithamı isnad edilebilirliğin kanonik formu saymaya gerek kalmaksızın, isnad, bir eylemin bir faile yüklenmesinin ethiko-moral ifadesi sayılabilir. Eylemin ve failinin övgü ve yergi yargısıyla müştereken yargılanabilir görünmeleri yeterlidir. Fakat belli bir bakımdan, kendini-takdirde övgü yergiye baskın çıkar.

Şimdi de, ethiko-moral irdelemelerimizi, "kendi" nosyonunun kendilik ile aynılık arasındaki çatışkılı bağıntıya tutsak kaldığı ikinci problematik perspektivi içerisinde yeniden konumlayalım. İsnad edilebilirlik kavramından —en azından moral felsefede— daha yeni görünen *sorumluluk* (*responsabilité* / *responsability*) kavramı burada bizim için bir gönderim noktası hizmeti görecektir; bu kavram da, analizlerimizden ek bir zenginlik ve ek bir dakiklik kazanır. Anlatısal özdeşlik / kimlik konusundaki çalışmada söz konusu edilen şeyden, yani zaman içinde kalıcılık kılığı altında görünüşe çıkan zamanla bağıntılı özdeşlik / kimlik bileşeninden yola çıkalım. Kendini-idamenin (*maintien de soi* / *self-constancy*) ve empirik direngenliğin kaplaşmasına ya da ayrışmasına bağlı olarak anlatı düzleminde bu kategoriyle ilgili iki kabulün karşı karşıya geldiğini görmüştük. Sorumluluk nosyonu, bu aynı dialektiği devralıp bir adım daha ileri götürür.

Bunu göstermek için, sorumluluk ile zamansallık arasındaki bağıntıları zamansallığın içerdiği üç yönde ortaya serelim. Kendilik ile aynılık arasındaki bağıntı en aşırı karmaşıklığını üçüncü yönle birlikte açığa vurur.

Düşünümümüzün ortak sağduyununkiyle en kolay uyuştuğu yön *gelecek* açısı altında görünen yöndür. Alışıldık yaygın anlamlarından birine göre, sorumluluk, bir kimsenin kendi fiillerinin *sonuçları*nı üstlenmesi, yani gelecekteki belli olayları, açıkça öngörülmemiş ve istenmemiş olmalarına rağmen kendisini temsil eden olaylar olarak görmesi demektir; bu olaylar, kendisine rağmen veya kendi rızası hilâfına o kimsenin *eser*idir. Bu anlamın, bir yandan, bir kimsenin kendi hatasıyla neden olduğu zararları tazmin etme yükümlülüğüyle bağlantılı olarak medenî hukuk çerçevesinde (ya da örneğin hayvan sahibinin veya bakıcısının sorumluluğu gibi yasanın belirlediği başka bazı hâllerde); öbür yandan, ceza çekme yükümlülüğüyle bağlantılı olarak ceza hukuku çerçevesinde ete kemiğe büründüğü doğrudur. Sorumluluk kavramının kullanımında hukukun bu çifte önceliği, peşinen belirlenemeyecek bir ölçüde kendi fiillerinin sonuçlarına rıza

gösterme ve katlanma idesine sadece hukukî değil ama moral bir anlam vermemizi engellemez. Hans Jonas, teknoloji çağında kamusal kuvvetin ve aynı zamanda yurttaşların aldıkları kararların uzun-erimli sonuçlarını hesaba katarak, "sorumluluk ilkesi"ni[93] bu temelde yeniden inşa etmeye girişti. Bu şekilde, Jonas, sorumluluğu yeni bir kategorik buyruk, yani gelecekteki bir insanlığın bizden sonra yaşanabilir bir yeryüzü çevresi içerisinde hâlâ *varolacağı* şekilde eyle buyruğu mertebesine yükselterek, sorumluluk kavramımızda bir devrime önayak olma düşüncesi taşıyor. Moralist, vurguyu fiillerimizin sonuçları üzerine koymakla, bakışı, isnad edilebilirlik nosyonunun sevkettiği şekliyle en derin niyetleri arama yönünün tam tersi yöne yönlendirdiği ölçüde, burada bir devrim söz konusu. Buradan çıkan sonuç ise paradoksal: isnad edilebilirlik nosyonuna göre, işlenmemiş, gerçekleşmemiş ve fiile çıkmamış suç var olabilir; sorumluluk nosyonuna göre ise, niyetsiz suç var olabilir; fiillerimizin *erimi*, daha önce sözünü ettiğimiz bu kavram, tasarılarımızın eriminin ötesine taşar.

Bununla birlikte, bütünüyle kendi eserimiz olmaksızın etkisine maruz kaldığımız, fakat bizim kendimize ait olduğunu farzettiğimiz bir geçmiş varsaydığımızı îmâ ettiği ölçüde, sorumluluk nosyonunun bir de *geçmişe* dönük bir yüzü vardır. *Temps et Récit III*'daki (*Zaman ve Anlatı*, üçüncü cilt) [*Time and Narrative 3*] belli bazı düşünümlerimizde büyük bir yer tutan borç (*dette / debt*) idesi sorumluluğun bu geriye dönük boyutuna aittir. Bu ide, onuncu çalışmada, edilginliğe ve başkalığa dair bir düşünüm çerçevesinde upuygun bir açılım kazanacaktır. Birini o şey yapan şey karşısında, yani onu ne ise o kılan şey karşısında kendi borcunu tanımanın kendini sorumlu tutmak olduğunu şimdiden dile getirelim.

Sorumluluğun ileriye yönelik ve geriye dönük bu iki kabulü, *şimdi* içerisindeki sorumlulukta kenetlenir ve kaplaşır. Fakat bu şimdi, kopuk bir ân dilimi (*instant-coupure / instant as a break*), kronolojik zamanın noktasal ânı değildir. O, zaman içinde kalıcılıkla bağıntılı olarak aynılık ve kendilik dialektiğinin tam da ona verdiği kalınlıktadır. Kendini şimdi sorumlu tutmak, dakik bir açıklığa kavuşturulma-

---

[93] Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* [*Sorumluluk İlkesi, Teknolojik Uygarlık için bir Etika Denemesi*], *op. cit.*; [Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*].

yı bekleyen bir tarzda, dün yapmış ve yarın yapacak olanla bugün aynı sayılmayı kabul etmektir. Moral özdeşliğin / kimliğin dayandığı anlatısal özdeşlik / kimlik durumunda olduğu gibi, burada da iki özdeşlik / kimlik kabulü rekabete girer: bir yandan, daha önce karakterle özdeşleştirdiğimiz belli bir fizik ya da psikolojik süreklilik, bu itibarla da belli bir aynılık, özellikle medenî hukuku ve ceza hukukunu ilgilendiren hâllerde, moral özdeşliğin / kimliğin tanınmasının temelinde yatar; diğer yandansa, ta ki —ceza hukuku söz konusu olduğunda— zanlının tanınmaz hâle geldiği söylenebilecek noktaya varıncaya dek, alışıldık cismanî / bedensel ya da psikolojik ölçütlere göre yapılan özdeşlemenin veya kimlik teşhisinin kuşkulu hâle geldiği, anlatısal özdeşliğin / kimliğin *bilmeceli örnekleri*yle (*puzzling cases*) kıyaslanabilecek sınır durumlar vardır. Bu sınır durumlarda, *ipse*-özdeşliğe / kimliğe eşanlamlı kendini-idame tutumu, hâline gelmiş göründüğü o başkasıyla aynı sayılmayı talebeden bir moral özne tarafından ancak takınılır. Fakat şimdiye konumlanan bu sorumluluk, gelecekteki sonuçlardan sorumluluğun ve "kendi"yi borcunu tanıma konumuna sokan bir geçmişten sorumluluğun bu noktasal olmayan şimdi bünyesinde bütünlendiğini ve onda özetlendiğini varsayar.

Herhangi bir empirik direngenliğe indirgenemeyecek bu kendisini-idame, yukarda, yürürlükteki bir isnad tanımı içerisine, yani isnad etmek bir şeyi (birinin) *hesab*ına saymak / atfetmektir (*mettre quelque chose au compte de... / place something on [someone's] account*) diyen tanım içerisine katıldığı hâlde kıyısından geçip bir kenara bıraktığımız fenomenin belki de anahtarını barındırmaktadır. Sanki fiillerimiz, amellerimiz kaydı tutulmak ve arşivlenmek üzere büyük bir hesab defterine yazılmaktaymış gibidir. Belki de bu yazma ve kayıd tutma metaforu az önce sonuçlardan sorumluluğun ve borçlu olmaktan sorumluluğun şimdi içerisinde özetlenişi dediğimiz şeyin nesnelleşmesini ifade eder. Bizim kendimizin dışında tüm fiillerimizin bir zincirlenişi suretinde böyle nesnelleşen kendini-idame, Kendi'yi kendi kendisinin düşmanı kılan bir yazgı, bir kader görünümüne bürünür.[94]

---

[94] T. Hisashige'nin *Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de pathologie éthique* (présentation de P. Ricœur, Tokyo, Presses de l'université Senshu, 1983) adlı eserinde sergilemeye başladığı gibi, *Karman*

Son üç çalışmanın, kendisi ve kendinden başkası dialektiğine katkısını daha kısa tutacağım. Belli bir tarzda, bu dialektik daha önceki geliştirimlerin hepsinde apaçık şekilde mevcuddur. Ayrıca, bir sonraki çalışmada Aynı ve Başka başlığıyla yeniden ele alınacaktır. Yine de, "kendi"ye geri dönüş için harekete geçirilen üçüncü problematik düzeyinde önceki isnad edilebilirlik ve sorumluluk kategorilerine karşılık gelen kategoriye bir ad vermek zorunda olsaydım, Jena döneminde ve eserlerinin daha sonraki tüm akışında Hegel'in pek âziz

---

(*Kharma* / *karma*) öğretisinde fiillerin, amellerin veya eylemlerin zincirlenişi hakkındaki Doğu düşüncesiyle bir yüzleşme ve hesablaşma işte bu noktada verimli görünürdü. [*Karman* veya *karma*, Sanskritçe'de kişinin geçmiş eylemlerini, daha doğrusu eylemi ve sonuçlarını belirten kelimedir. Aynı zamanda Vedalar devrinde, tapınma eylemini de belirtir. Hinduism, Brahmanism, Budism, Jainism gibi Hind ve genel olarak Doğu kökenli *Dharma* dinlerinde, bir kimsenin geçmişteki eylemlerinin gelecekteki hayatları veya yeniden doğuşları üzerindeki etkisine işaret eder. Bu itibarla, *Karman*, ruhların göçüyle ilgilidir ve kişinin sadece bugünkü yaşayışında ortaya koyduğu eylemleri değil, daha önceki yaşayışlarında gerçekleştirdiği eylemlerin tümünü ve ölümden sonraki yaşayışında ağır basacak olan bir çeşit alınyazısını içerir. *Karman* öğretisi, herkesin şimdiki hayatının bir hayatlar zincirinin (*samsara*: "fanî dünya") yalnızca bir halkası olduğu ve önceki hayatlarındaki eylemlerce belirlendiği inancına dayanır. Bu inanca göre her eylemin ahlâkî etkisi kendisinden sonra da sürer ve bir sonraki hayatta kişinin sınıfı, eğilimleri ve kişiliği içinde açığa çıkar. Bu süreç mekanik bir zorunlulukla işler; bu sürece Tanrı'nın müdahale edebileceğini yalnızca bazı tektanrıcılar kabul eder. *Karman* yasası, yaratıklar arasında gözlenen eşitsizlikleri açıklamak içinde kullanılır. Hayatlar zinciri içinde bir kişi kendisini Tanrı Brahman'a ulaşana değin yetkinleştirebileceği gibi, gitgide alçalarak bir hayvan biçiminde de yeniden doğabilir. Geçmiş eylemler yalnızca bir sonraki hayatın koşullarını etkilemekle kalmaz, kişinin ardışık hayatları arasındaki dönemlerde mutlu olup olmayacağını da belirler. Bu aralıklarda herkes, *karman*'ının ürünleri tümüyle tükeninceye ve kalanından kendisi için yeni bir hayat yaratılıncaya değin cennetlerin ya da cehennemlerin birinde belli bir süre kalacaktır. Budism ve Jainism karman öğretisini ortak Hind miraslarının bir parçası olarak özümsemişlerdir. Budistler *karman*'ı ethik bakımdan katı bir neden-sonuç ilişkisi içinde yorumlarlar. Jainistler ise *karman*'ı doğumun ve ölümün evrensel zincirini üreten, çok küçük parçacıklardan oluşan incelmiş bir madde olarak görürler. Buna karşın, *Karman* kavramının en ağır bastığı Dharmik din Brahmanismdir; Brahmanismde, *karman*'ın, Budismde ve Jainismde olduğundan daha vurgulu ve etkili bir kullanımı vardır (*Meydan Larousse* ve *Ana Britannica* ansiklopedilerinin ilgili maddelerinden yararlanarak aktarılmıştır) —*çn.*].

tuttuğu terimi, *tanıma* (*reconnaissance* / *recognition*) terimini seçerdim. Tanıma, kendini-takdiri üzerine-titremeye ve üzerine-titremeyi adalete doğru taşıyan harekette yansıyan bir "kendi" yapısıdır. Tanıma, "çift"i ve "çok"u tam da "kendi"nin bünyesi içine sokar. Dostlukta karşılıklılık, adalette orantısal eşitlik, "kendisi" bilincinde yansımakla, bizzat kendini-takdirin kendisini bir tanıma figürü kılarlar. Alman dilindeki *Gewissen* anlamında vicdâna (*conscience*) dair bir sonraki çalışmada dile getireceğimiz şeyin kökleri, kalb gözünün derûnundaki iç vicdânda (*for intérieur* / *heart of hearts*) "aynı"nın ve "başka"nın bu kenetlenişlerinde yatar.

ONUNCU ÇALIŞMA

HANGİ ONTOLOJİYE DOĞRU?

Bu çalışma, öbürkülerin herhangi birinden daha fazla arayıp tarayıcı bir karakterde. Buradaki amaç, bir "kendi" hermeneutiği başlığı altına sokulan önceki soruşturmaların ontolojik içerimlerini günışığına çıkartmak. Öyleyse, "kendi"nin varlık tarzı ne, ne tür bir varolan veya şey o? Bu güçlüğü kısımlara bölmek ve hep başvurduğumuz fragmenter yöntemi ona uygulamak için, "Öndeyiş"te önerilen sorulara geri dönelim. Bu şemaya göre, hermeneutik şu üç problematiğin eklem yeridir:

1) analiz sapağından dolanan düşünümün dolaylı yaklaşımı;

2) "kendilik"in "aynılık"la karşıtlığı yoluyla ilk belirlenimi;

3) "kendilik"in "başkalık"la dialektiği yoluyla ikinci belirlenimi.

"Kendi"yi *yorumlama* ile bu üçlü dolayımı ortaya serme arasındaki tam eşdeğerlikten ötürü bu zincirlenişe hermeneutik adını verilebilir.

Gerçi, bu üç problematiğin hiyerarşik düzenlenişi, daha ziyade "*kim?*" sorusunun belli bir çokanlamlılığı (kim konuşuyor? kim eyliyor? kim kendini anlatıyor? kim sorumlu?) üzerine inşa edilen bundan önceki çalışmalara yol gösterecek bir kılavuz ipi olmadı. Bununla beraber, buraya dek takibedilen sıradüzen bu üç dolayımın zincirlenişine bütünüyle yabancı değildi: düşünüm ile analiz arasındaki eklemleniş aslında birinci çalışmadan itibaren ve süregiden bir şekilde

onun ardından gelen çalışmalarda kendisini dayattı; kendilik ve aynılık dialektiği beşinci çalışmada bariz bir şekilde öne çıktı; nihayet, kendilik ve başkalık dialektiği son üç çalışmada daha tam bir hâkimiyet kurdu. Az önce dile getirdiğimiz sıradüzende, bu üç problematik, bu üç dolayım, şimdiki çalışmada çizilecek ontolojik taslağa yol gösterecek. Bunların son kesişimi, başta sorulan "ne tür bir varlık bu kendi?" sorusunun ardında gizlenen varlığın anlamlarının çokçeşitliliğini görünüşe çıkartacak. Bu bakımdan, bu çalışmanın tamamı, Platon'dan ve Aristoteles'ten alınan çokanlamlı varlık kavrayışının hükmü altında.

Koyulan bir ilk sorun, çalışmalarımızın hepsinin genel ontolojik bağlanımıyla ilgili ve "Öndeyiş"i kendisiyle sonuçlandırdığımız *tanıklık* (*attestation*) nosyonundan hareketle formule edilebilir. İkinci sorun, kendilik ile aynılık arasındaki ayrımın ontolojik erimiyle ilgili; tanıklık, herbir kimsenin kendilik anlamında bir aynı olarak varolduğunun teminatıyla özdeşleştirilebildiği ölçüde, bu ikinci sorun önceki sorundan doğar. Tam da bu eserin başlığını ilgilendirdiğinden en karmaşık ve en kuşatıcı olduğu besbelli olan üçüncü sorun kendilik ile başkalık arasındaki bağıntının özgül dialektik yapısıyla ilgili.

İmdi, bu son iki terimi karşıtlaştıran ve bileştiren dialektik, Platon'un *Theaitetos*'ta, *Sophist*'te, *Philebos*'ta, *Parmenides*'te yerleştiği söylemi hatırlatan ikinci-dereceden bir söyleme aittir: bu söylem, üst-kategorileri, Platonik Aynı ve Başka ile akraba "büyük cinsler"i sahneye çıkarır; bunlar, eylem yüklemleri gibi yüklemlerin nihaî olarak kendilerine yüklendiği temel tikeller başlığı altında daha birinci çalışmadan itibaren ortaya çıkan kişiler ve şeyler türünden kategorilerin veya Varoluş kiplerinin (*existentiaux* / *existentials*)* hâlâ daha ait oldukları birinci-dereceden söyleme aşkındırlar. Bu bakımdan, son üç çalışmamız, kişi ile şey arasındaki ayrıma artık analitik-betimleyici değil de, ethik bir statü vermekle, birinci-düzeyden söylemin çerçevesi dışına taşmamaktaydı. "Kendi" hermeneutiğimizin üçüncü dialektiğinden doğan başkalık üst-kategorisinin özenle ve titizlikle ele alınıp işlenişi, bizi, bu ikinci-dereceden söylemi "kendi"

* Heidegger'in klasik metafiziğin "kategoriler"ine alternativ olarak kullandığı varoluş kipleri hakkında "Beşinci Çalışma", s. 166'daki çevirenin notuna bakın —*çn.*

hermeneutiğinin daha apaçık görünen fenomenolojik yönlerinden ayırmaya sıkıştıracaktır.

Nitekim, "kendi"nin varlık tarzıyla ilgili ontolojik karakterde bir soruşturmanın spekulativ boyutunu görünüşe çıkartmaya en fazla izin veren dialektik üçüncü dialektiktir. İlk ontolojik yaklaşımları bundan böyle üçüncü dialektik perspektivinde konumlamanın son sebebi, bu terimleri aldığımız anlamda kendiliğin de başkalığın da, tekrarlamanın en düz anlamında tekrarlanmaya hazır dondurulmuş bir ontoloji dili içerisinde öyle basitçe yeniden formule edilemeyecek olmalarıdır. " 'Kendi'den başka" Platonik Başka'nın tam tamına eşdeğeri olmayacak, ele aldığımız kendilik de Platonik Aynı'yı tekrarlamayacaktır. Burada taslağını çizmekte olduğumuz ontoloji "Öndeyiş"te önerilen şu telkine sadıktır: âdet üzre ustalar ustası başmimarlarının adıyla ve kimliğiyle, yani Platon'la, Aristoteles'le, Descartes'la, Spinoza'yla, Leibniz'le vb. özdeşleştirdiğimiz o büyük öğreti külliyatlarını tam da kendisine borçlu olduğumuz sistemleştirme ve okullaştırma süreci tarafından kullanılmadan, hatta bastırılmadan bırakılan bir anlam potansiyeli lehine, geçmişteki felsefeler yeniden-yorumlamalara ve yeniden-özümsemelere açık kaldıkları ölçüde, günümüzde bir ontoloji mümkün kalır. Sahiden de, geçmişin büyük sistemlerinin boğma ve maskeleme eğiliminde oldukları bu kaynaklar yattıkları yerden uyandırılamazsa, kurtarılıp özgürleştirilemezse hiçbir yenilik mümkün olmaz ve şimdiki düşüncenin yalnızca tekrar ile başıboşluk arasında seçim yapmaktan başka çâresi kalmaz. İnşa hâlindeki felsefe ile felsefe tarihi arasındaki ilişkilerle ilgili bu ilkeli tutum, başka yerlerde[1] gelenek ile yenilik arasındaki ilişkiler konusunda dile getirdiğimiz tutumla bağdaşacaktır. Fakat bu maksimi hayata geçirmek, Aynı ve Başka gibi en azından gözkorkutucu ve yıldırıcı bir tarihe sahib "büyük cinsler" düzeyinde özellikle tehlikelidir: tanıklığın ontolojik bağlanımının ve kendilik olmak bakımından kendiliğin ontolojik eriminin gelenekle yüzleşip hesablaşmamızı hiç de daha kolaylaştırmadığı çok geçmeden hemen seziliverecek.

1. TANIKLIĞIN ONTOLOJİK BAĞLANIMI

[1] *La Métaphore vive*'de (*Canlı Metafor*) [*The Rule of Metaphor* (*Metaforun Hükmü*)] ve *Temps et Récit*'de (Zaman ve Anlatı) [*Time and Narrative*].

Ontolojik soruşturmamızı "Öndeyiş"in sona erdirildiği noktadan başlatıyoruz. *İnanma* ve *güvenme* olmak bakımından, *iman etme* ve *emin olma* bakımından tanıklığa o ân düzdüğümüz övgü ve gösterdiğimiz hürmet, hem *Cartesian Cogito*'dan kaynaklanan kendini-temellendirici kesinlik hırsıyla hem de Nietzsche'nin kritiğinin izinde yanılsamaya indirgenmiş *Cogito*'nun alçaltılışıyla başetmeye yazgılıydı. Dolayısıyla, tanıklığa ilk yaklaşımımız *Cogito* kavgasıyla bağıntılı olarak konumlanmış kaldı. İmdi bu eserin bütününü oluşturan çalışmalar, *Cogito*'nun koyuluş yeriyle ve dolayısıyla da sökülüş yeriyle bağıntılı olarak *atopos*° diyebildiğimiz bir yerde ortaya serildiler. Bu yüzden, başlangıçta tanıklığa kesinlik çerçevesinde biçtiğimiz nitelemenin sınırları içerisinde kalamayız; ya da daha doğrusu, tanıklığı *alethik*† (veya hakikate dayalı) bakış noktasından nitelemekle, tanıklığı sadece bir bilgi merdiveninde konumlama sorunundan ibaret sâf epistemik denebilecek bir tartışmadan başka bir tartışmaya, bunu dile getirmeksizin, zaten bağlanmış olduk. İmdi tanıklığın *alethik* nitelenişi böyle bir epistemik belirlenimle sınırlı kalmaz. Aristoteles'in *Metafizika*'da (VI. Kitab [E], 2. Bölüm) bildirdiği, "varlık"ın [veya "olma(k)"(n)ın] (*être / being*) ya da daha ziyade "varolan"ın [veya "olan"ın] (*étant / beings*) çokanlamlılığını rehber almayı kabul edersek, "varlık"ın orijinal anlamları arasında, kategorilere göre olmaktan, bilkuvve ve bilfiil olmaktan ve ilinek itibarıyla olmaktan ayrı, ama görünüşe göre bunlarla aynı mertebede olmak üzere bir de *sahici-varlık* ve *sahte-varlık* vardır.[2] İnanma olarak ve bağlanma olarak, i-

---

° *atopos*: yersiz —*çn.*

† yani, *alētheia*'da, hakikatte, gizinden-çıkışta ve açıklık-kazanışta köklenen, dolayısıyla da ontolojik zeminde temellenen anlamında *alethik* —*çn.*

[2] Aristote, *Métaphysique* E 2, 1026a22-1026b2: "Yalın hâlde dile getirilen varlık çeşitli anlamlarda kabul edilir: önce ilinek itibarıyla varlığın, sonra varolmamaklık olarak sahteye karşıt olan sahici olarak varlığın olduğunu görmüştük [Δ 7]; bunların yanısıra, bir de kategorilerin kipleri vardır, yani töz, nitelik, nicelik, yer, zaman ve varlığın benzer anlamda tüm öteki tarzları. Nihayet, tüm bu varlık türlerinin dışında, bilkuvve varlık ve bilfiil varlık vardır" (trad. Tricot, 335: "*L'être proprement dit se prend en plusieurs acceptions: nous avons [Δ 7] qu'il y avait d'abord l'être par accident, ensuite l'être comme vrai auquel le faux s'oppose comme non-être; en outre il y a les types de catégories, à savoir la substance, la qualité, la quantité, le lieu, le temps, et tous autres modes de signification analogues de l'être. Enfin il y a, en*

man etme olarak ve yemin etme olarak tanıklık konusunda daha önce değindiğimiz noktaların tümünü sahici olarak varlık sancağı altında topluyoruz. Peki bu, sahici-olma ve sahte-olma üst-kategorilerinin Aristoteles tarafından bir vakitler ilk kez formule edildiği terimler çerçevesinde tekrarlanabileceği demeye mi gelir? Bugünün düşüncesinde yenilik ile gelenek arasındaki bağa ilişkin çalışma hipotezimizi ilk sınama fırsatı işte burada doğar.

Fiilen, tanıklık, evvelâ, analitik felsefenin bu nosyona verdiği güçlü anlamda analiz ile düşünüm arasındaki eklemlenişle karşı karşıya gelir. İlk başta tanıklık edilen şey, düşünümün analiz yoluyla *dolayımlanış*ının sahici-olmaklığıdır. Bu konum, birçok bakımdan emsalsizdir. İmdi, esas paradoks şundan ibarettir: başka yazarların bile isteye kritik bir anlamda nesnelleştirme (*objectivation* / *objectification*) diye adlandırdıkları analiz geçidi, *realist* bir kıvrım dayatır. Bu bakımdan, ontolojik taslağıma kesintisiz bir şekilde sağladığı destekten ötürü analitik felsefenin hakkını teslim etmek isterim. Strawson'ın eşliğindeki ilk yürüyüşümüzü Frege semantiğinin *gönderim* gerektirimi cesaretlendirdi; bu yönden, temel tikeller olmak bakımından cisimler / bedenler ve kişiler üzerine yürütülen bir söylem ilk ândan itibaren bir "*... üzerine* söylem"dir; kişi öncelikle *kendisinden* söz edilmekte olandır; analitik felsefenin bu realist yönelimi, ta en

---

dehors de toutes ces sortes d'êtres, l'être en puissance et l'être en acte"; [Ross çevirisi: "*But since the unqualified term 'being' has several meanings, of which one was seen to be the accidental, and another the true ('non-being' being the false), while besides these are the figures of predication [categories] (e. g. The 'what,' quality, quantity, place, time and any similar meanings which 'being' may have), and again besides all these there is that which 'is' potentially or actually*" (Aristotle, *Metaphysics*, trans. W. D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. McKeon, 6.2.1026a32-b2, bundan böyle *Meta.*); karş. Aristoteles, *Metafizik*, Cilt I (A-Z), Çeviren: Doç. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 36, İzmir 1985, VI (E), 2, 1026a32-b2, s. 303-304: "Genel olarak Varlık, birkaç anlama gelir: Önce ilineksel anlamda Varlık'ın, sonra var-olmama anlamındaki yanlışın karşıtını teşkil ettiği doğru anlamında Varlık'ın var olduğunu görmüştük. Bundan başka kategori türleri, yani töz, nitelik, nicelik, yer, zaman ve Varlık'ın sahip olabileceği diğer benzeri anlamlar vardır. Nihayet bütün bu varlık çeşitleri dışında bilkuvve varlıkla bilfiil varlık vardır"; bu çeviri bundan böyle sadece *Metafizik I* ibaresiyle gösterilecek —*çn.*]).

baştan itibaren, sırasıyla Descartes ve Hume kaynaklı idealist ve fenomenist iki eğilime karşı ciddî bir şekilde dengeyi kuracak karşı-ağırlığı oluşturdu. Bunun ardından, nesnel ya da tözsel "şey"lerle eşit bir tabana oturtulmuş olay nosyonu üzerine Davidson'ın koyduğu realist vurgu, her ne kadar sonunda onun olay ontolojisinin götürdüğü fizikalism bölgesinde Davidson'ı takib edemeyecek olsam da, bana büyük bir yardımda bulundu. Keza, Parfit'te nesnel kişisel özdeşlik / kimlik ölçütleri arayışı hakkında da aynı şeyi dile getirirdim. Sırası geldiğinde, kurgudan böylesine beslenmiş anlatısal özdeşlik / kimlik nosyonu, "kendi" olumlamalarının ontolojik erimine ilişkin keskin bir anlamı, analitik filozofların kişisel özdeşlik / kimlik nosyonuyla —çatışkılı da olsa— bağıntısına borçludur; ve bu olumlamalar, yalnızca fenomenolojik kökenli hermeneutikle en sistemli şekilde yüzleştirmeye kalkıştığım analitikçilerin adlarını sayacak olursak Strawson'ın, Davidson'ın ve Parfit'in analizleriyle sağlam bir şekilde dolayımlanmıştır.

Gelgelelim görülen hizmet karşılıklıdır: bu şekilde pekâlâ "kendi"nin tanıklığı da olan tanıklık, bizzat analizin kendisine sıçrar ve *linguistik* inşasından ötürü, şu ya da bu doğal dilin gramatik deyiş biçimlerini ve daha kötüsü, ortak duyunun sahte apaçıklıklarını açıklamakla yetindiği suçlamasına karşı ona kol kanat gerer. Verili bir doğal dilin tikel inşasına bağlı olumsal kullanımlar ile bunların kullanım imkânının koşulu olmaları anlamında *transcendental* diye adlandırılabilecek anlamlar arasında ayrım yapabilmeyi elbette hemen her seferinde becerdik. Ne var ki, eylemenin dilsel belirlenimlerinin bu eylemenin ontolojik kuruluşuna bağımlılığı olumlanamadığı takdirde, *transcendental* olan ile empirik olan arasında yapılan bu tümüyle Kantçı ayrımı tesis etmek ve sürdürmek pek zordur. Bu anlamda, gördüğü yardım karşılığında tanıklığın linguistik analize uzattığı yardım eli, analizin arka arkaya şunların üstesinden gelebilmesini haklı-çıkarır: sıradan gündelik dilin en elverişli kullanımlarına, —Austin'in belirttiği gibi— hedefi en doğru noktadan vuran ifadelerle dolu *sözdağarı* olarak hüküm kazandırabilmek ve sıradan gündelik dili, ortak duyunun önyargılar deposu olarak, hatta Russell'ın şüphelendiği şekliyle yanıltıcı bir gramerin kötü bir ontolojiye doğru eğebileceği ifadeler deposu olarak eleştirme yetkisi kazanabilmek.

Hermeneutikte örtük bulunan ontolojinin linguistik analize verdiği tek hizmet bu değildir. Linguistik analiz, verili bir doğal dilin o-

lumsal kullanımlarına bağımlılığından daha ağır bir kusurla suçlanabilir; paradoksal olarak, "*linguistik dönemeç*" (*linguistic turn*)*, felsefî semantiğin gönderimsel bükülüşüne rağmen, pek çok kere, dil "dışına çıkma"nın bir reddini ve her dildışı düzen karşısında Fransız yapılsalcılığınınkine eşit bir güvensizliği, bir emniyetsizliği imler. Burada örtük bulunan "herşey dildir" aksiomunun, pek çok kere, insan eylemini dünya içinde fiilen *olup biten* eylem olarak hesaba katamayan kapalı bir semantisme götürdüğünü vurgulamak da önemlidir: sanki dil analizi, düşüncenin *faal* bir yapıp etmeyle kenetlenebilmesi asla mümkün olmayacak şekilde, bir dil oyunundan öbürküne sıçramaya mahkûmmuş gibi. Bu bakımdan, dil katmanını yönlenimsel bilincin (*conscience intentionelle / intentional consciousness*) hayatına oranla "etkisiz" gören Husserl'inki gibi bir fenomenoloji, tam da bunun tam tersi yöndeki aşırılığından ötürü, doğrultup düzeltici bir değer taşır.[3]

Tanıklık, son olarak, "kendi"nin varlık tarzıyla aynı düzlemde, düşünüm ile analiz arasındaki *kesişim*e şahidlik eder.

Dil herşeye rağmen varlığı dile getirir kanâati adına başka yerlerde savunusunu yapma noktasına vardığım türden *ontolojik taşkınlık*la (*véhémence ontologique / ontologic vehemence*) burada yeniden buluşuyorum: evet, bu ontolojik hedef sıradan gündelik dilin düzanlamlı gönderimselliğinin peşinen yadsınışıyla ötelenmiş, ertelenmiş (*différée / deferred*) gibi görülse bile, metafor ve anlatısal kurgu gibi

---

* Bu deyimle kasdedilen, Wittgenstein'la başlatılan dil çözümlemesi merkezli analitik felsefenin Johan Georg Hamann ve Wilhelm von Humboldt geleneğini takib eden klasik dil felsefesinden kopuş ânıdır —*çn.*

[3] Jean-Luc Petit'nin *La Sémantique de l'action* (Université Paris I-Sorbonne, 1988) adlı eserinde [*L'Action dans la Philosophie analytique* (Paris: P.U.F., 1991)] ortaya serdiği hâlâ daha eşsiz tezde, onun Wittgenstein'a atfettiği ve bütün Wittgenstein-sonrası okulun kurtulmayı başaramadığı kapalı semantisme ilişkin oldukça eleştirel bir değerlendirme bulunmaktadır; bu değerlendirme çerçevesinde, kapalı semantism, faal bir eylemin sağlam toprağına asla kavuşamayacak şekilde cümleden cümleye yüzüp gezmektedir. Petit'ye göre, bizzat *pratik-edilebilir* (*praticable / practicable*) bir dünyayla bağıntılı olarak pratik boyutu içerisinde gözönüne alınan bir yönlenimsel bilinç fenomenolojisi ancak, linguistik analizi bu kapalı semantismin pençesinden söküp kurtarabilir.

dilin en az gönderimsel kullanımlarında dahi, dil yine de hâlâ daha varlığı dile getirir.

Fakat, tüm bu özelliklerden ötürü tanıklığın *alethik* (hakikate dayalı) boyutu pekâlâ Aristotelesçi sahici-varlığın uzanımına nakşolunmuşsa da, tanıklık koynunda bu boyutla ilgili özgül biricik birşeyi barındırır: tanıklığın sahici-varlık dediği şey "kendi"dir. Tanıklığın bu biricik şeyi koynunda barındırışı, dilin, eylemin, anlatının ve ethik ve moral eylem yüklemlerinin nesnelleştirici dolayımları aracılığıyla olur. İşte bu, sahici-varlık ile sahte-varlık arasındaki Aristotelesçi ayrımın sâf ve yalın bir şekilde tekrarlanmasının niçin mümkün olmadığını gösterir; zira, söz konusu ayrım, hem bir yandan hakikat düzeninde savlayıcı / bildirici yargının, yani *apophansis*'in[†] farazî üstünlüğüne hem de öbür yandan da yeniden-özümsenmesi imkânsız değilse de en azından son derece zorlu ve riskli olan bir metafiziğe böylesine iki koldan habsedilmiş kalır. Daha ilerde bu konuda bir şeyler dile getirilecektir.

Tanıklığa göre sahici-varlığı Aristoteles'in metafiziğine göre sahici-olmaktan ayıran yarığı tek bir ayırıcı özellikle belirtmek isterim. Daha "Öndeyiş"te dile getirildiği gibi, tanıklığın karşıtı şüphe ve zann, kanıklık ve sanıklıktır (*soupçon* / *suspicion*). *Bu* anlamda, şüphe ve zann, kanıklık ve sanıklık, Aristoteles'in çiftindeki sahte-varlığın yerini doldurur. Gelgelelim, şüphe ve zann, kanıklık ve sanıklık, tanıklıkla pekâlâ aynı *alethik* düzleme —bu itibarla da hem epistemik hem de ontolojik bir düzleme— ait ise, bütünüyle kökenselleşmiş bir tarzda tanıklığa bağıntılanmış olur. Şüphe ve zann, kanıklık ve sanıklık, sahte-varlığın sahici-varlığa oranla olduğu gibi tamamen ayrık (*disjonctif* / *disjunctive*) bir anlamda tanıklığın yalın karşıtı değildir. O, aynı zamanda tanıklığa *doğru* giden yol ve tanıklık *içerisinde* katedilen yolculuktur da. Nasıl ki yalancı şahidlik sahici şahidliğe musallatsa, şüphe ve zann da, kanıklık ve sanıklık da tanıklığa musallattır. Şüphenin ve zannın, kanıklığın ve sanıklığın tanıklığa bu sımsıkı yapışıklığı, tanıklıkla bu karındaşlığı bu çalışmaların bütün akışına damga vurdu. Böylelikle, şüphe ve zann, kanıklık ve sanıklık yükleme açmazının tam ilk ortaya çıktığı ândan itibaren içeriye sızıp kendisini sezdirdi; kişisel özdeşlik / kimlik açmazlarıyla ve yine anla-

---

[†] Terim hakkında yukarda "Dördüncü Çalışma", s. 118'deki çevirenin notuna bakın —*çn.*

tısal özdeşlik / kimlik açmazlarıyla beraber yepyeni bir kuvvet kazandı; kanâati ödevler çatışmalarıyla yüzyüze bırakılan konuma bağlı moral yargılama noktasına mıhlayan ikircimler, tereddüdler kılığı altında daha da sinsi bir forma büründü. "Kendi"nin kesinliğinin "*kim?*" sorusunun fethedilmez barınağına sığınmak durumunda kaldığı her seferinde, tanıklık ile şüphe / zann, kanıklık / sanıklık arasında tedirgin edici bir tür denge kendisini işte böyle dayatır.

Şu hâlde, nihaî sıfatla tanıklık edilenin aynı ânda hem "*aynılık*"tan farklılığı hem de "*başkalık*"la dialektik ilişkisi içerisinde "kendilik" olduğu daha fazla gecikmeden dakik ve sarih bir şekilde gösterilmediği takdirde, tanıklığın ontolojik bağlanımı yolunda bu noktadan daha ileri yürümek zor görünüyor.

2. KENDİLİK VE ONTOLOJİ

Az evvel telkin edildiği gibi, tanıklık, "kendilik" tarzında *varolma*nın güvencesi, teminatıdır —bu tarzda varolmanın inancı ve güvenci, imanı ve yeminidir. "Kendilik"in ontolojik konusunu böyle ortaya sermekle, "kendi"ye dair hermeneutiğimizin kendi dümensuyunda celbettiği ontolojiye yeni bir boyut ekliyoruz.

Buradaki güçlükler önceki kesimde karşılaşılanlardan daha ele avuca sığmaz görünseler bile, aranıp taranmaya lâyık bir yol var: bu yol, "kendi"nin varlığı soruşturmasını, dört ilksel varlık kabulü arasında Aristoteles'in *fiil* ve *kuvve* ayrımı altına yerleştirdiği varlık kabulünün yeniden-özümsenmesine bağlar.

Yaptığımız tüm analizler, insan eyleminin belli bir birliği yönüne işaret ettikleri ölçüde, bu arayıp taramaya davetiye çıkartırlar —bir sonraki kesimde işleyeceğimiz tamamlayıcı maruz-kalma (*souffrir / suffering*) temasını şimdilik yedekte saklı tutuyoruz. Bu birlik fiil olarak ve kuvve olarak varlık üst-kategorisine ait değil midir? Ve bu üst-kategorinin ontolojik aidiyeti, çalışmalarımızın fragmenter karakterinin vurguladığı eylemin ve eyleyen insanın çokanlamlılığının yerini belirtmek için birçok kere eylemenin *analojik* birliği diye adlandırdığımız şeyi muhafaza etmiyor mu? Daha da iyisi: soruşturmalarımızın akışı boyunca, "fiil" [yani "edim"] (*acte / act*) terimini (söylem edimi / fiili!) "eyleme" (*agir / acting*) ve "eylem" (*action*) terimleriyle eşanlamlı tutmadık mı? Ve aynı bağlamlarda, gerek bir eylemin yüklendiği veya isnad edildiği failin eyleme gücünü (*puissance d'agir / power-to-act*), gerek failin, eyleminin [fiilinin]

münfaili *üzerindeki* gücünü (tüm formlarında şiddet vesilesi, şiddet fırsatı olan "üzerinde-güç"ü [*pouvoir-sur*]), gerekse yönetenler ile yönetilenler arasındaki hiyerarşik tahakküm ilişkilerinden daha temel saydığımız tarihsel bir topluluğun ortaklaşa-gücünü (*pouvoir-en-commun* / *power-in-common*) dile getirmek için kuvve [güç] (*puissance* / *power*) terimine başvurmadık mı? Kısacası, fiil ve kuvve dili, eyleyen insana dair hermeneutik fenomenolojimizin temelinde yatmaktan hiç kesilmedi. Bu öngörüler, insan eyleminin yalnızca analojik birliğini bir fiil ve kuvve ontolojisiyle bağlayıp birleştirmemizi haklıçıkarır mı?

1. Görevin kendisi fiil ve kuvve idelerine *autonom* bir kanal açar gibi görünen varlık kabulleri çokluğunca temelinde ne denli haklıçıkarılmış görünürse, bu görevin yerine getirilmesi de, Aristotelesçi ontolojiyi yeniden güncelleştirme yönünde hem bizim kalkıştığımız denemeyi hem de vakti gelince yardıma çağıracağım çağdaşlarımızın denemelerini son derece tehlikeli ve sakıncalı hâle getirecek kadar ağır güçlüklere o denli toslar.

Dunamis'in ve *énergéia*'nın açık bir şekilde ele alınıp işlendiği *Metafizika*'nın V. (Δ) Kitabının 12. Bölümünde ve IX. (Θ) Kitabının 1. Bölümden 10. Bölümün sonuna dek tamamında, kendilik ontolojisi lehine bir yeniden-özümsemeye mukavemet gösteren direnç noktaları üstüste birikip yığılır. Felsefe sözlüğü formunda bir kitab çerçevesinde *dunamis*'i ve onunla bağıntılı nosyonları ele alıp işleyen V. (Δ) Kitabın 12. Bölümü, okuru, doğrudan doğruya, eylemenin analojik birliğinin temelinde yattığını umduğumuz bir terimin çokanlamlılığıyla karşı karşıya bırakır. Bu çokanlamlılıkta pekâlâ (kimi zaman basit veya yalın denen) baskın bir anlam vardır, yani "başka bir varlıkta ya da başka bir varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan hareket veya değişme ilkesi".[4] Gelgelelim, kuvvenin fiile bağıntısının

[4] *Mét.* Δ 12, 1019a15*sq.*, trad Tricot, 283-284: "*le principe du mouvement ou du changement qui est dans un autre être ou dans le même être en tant qu'autre*"; [*Meta.* 5.12.1019a15ff: "*a source of mouvement or change, which is in another thing than the thing moved or in the same thing* qua *other*" ("hareket ettirilen şeyden başka bir şeyde ya da başka bir şey olmak bakımından aynı şeyde bulunan bir hareket veya değişme kaynağı"); karş. *Metafizik I*, 1019a15 *vd.*: "bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan, hareket veya değişmenin ilkesi" —*çn.*]. Gerek değişme veya hareket meydana getirmenin *etkin* gücü, gerek bunları

dikkate alınmamasının yanısıra, insanî *praksis*'in değişmeye nisbetle yeri doğrudan doğruya derhal bir problem ortaya koyar: "iyi yapma" (IX. [Θ] Kitabın 2. Bölümünde yeniden karşımıza gelecek 3 numaralı anlam) daha kabul edilir ve daha yaygın şekilde *praksis* hakkında dile getirildiği hâlde, verilen örnekler —bina inşa etme sanatı, sağlığa kavuşturma sanatı— *poièsis*'ten yana ağır basarlar.

Tanımın bu sınanışından *Metafizika*'nın IX. (Θ) Kitabında ele alınan *dunamis-énergéia* çiftinin sistematik işlenişine geçildiğinde, kafa-karışıklıkları ve müşküller daha da artarak üstüste yığılıp birikir.

Öncelikle, oldukça açık görünür ki, iki terim, V. (Δ) Kitabın 12. Bölümünde kabul edilen *çokanlamlılığın* onları ayrı ayrı dağılıp saçılmaya, birbirinden kopup ayrışmaya sürüklememesi yönünde sarfedilen yoğun bir gayretle, birinin anlamına öbüründen bağımsız ulaşılamayacağı bir şekilde birbirleriyle tanımlanır. Fakat, hiçbir şeyin öncelemediği nosyonlar *tanımlanabilirler* mi?[5]

---

almanın veya bunlara maruz kalmanın *edilgin* gücü, gerekse "bir şeyi iyi bir amaca yönlendirme veya serbestçe tamamına erdirme yetisi" [*aynı yerde*, Tricot çevirisi: "*faculté de mener quelque chose à bonne fin ou de l'accomplir librement*"; (*Meta.*, Ross çevirisi: "*capacity of performing this well or according to intention*" ["*bunu iyi ve niyetli bir şekilde yapma yeterliği*"]; karş. *Metafizik I*, Arslan çevirisi: "Bir varlığın herhangi bir şeyi başarıya eriştirme ve özgür bir biçimde gerçekleştirme yetisi" —*çn.*] söz konusu olsun, *dunamis*'in başka anlamlarının terimin kullanımında o kadar büyük kopukluklar meydana getirmediği doğrudur. Bunun yanısıra, *dunaton*'un, yani "güçlü" nün (*puissant / potent*), "yeterli"nin (*capable*) çokçeşitli anlamları, *dunamis*'in anlamlarına oldukça iyi karşılık gelir. Yalnızca imkânsız (ki karşıtı zorunlu olarak hakikî / doğrudur) ve mümkün (ki karşıtı zorunlu olarak sahte / yanlış değildir), mantıksal olarak mümkün ile ontolojik olarak mümkün arasındaki sınırda, bitişik ama farklı bir bölgeye götürür.

[5] IX. (Θ) Kitab, hareketle bağıntısı içerisinde kuvve idesiyle başlar ve fiili ancak 6. bölümde sahneye çıkarır: "Fiil, o hâlde, örneğin Hermes'in tahtada ya da ilki ikincisinden çıkartılabileceği için yarım-çizginin tam çizgide bilkuvve var olduğunu dile getirirken yahud da temaşa etme yetisine sahib olduğu hâlde temaşa bile etmeyeni bilkuvve bilen diye adlandırırken bir şeyin bilkuvve varolduğunu dile getirdiğimiz tarzda değil de, o şeyin gerçeklikte varolmasıdır: tamam işte! bu öbür varolma tarzı bilfiil varolmadır" (*Mét.* Θ 6, 1048a30; trad. Tricot, 499: "*L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance, quand nous disons par exemple qu'Hermès est en puissance dans le*

bois, ou la demi-ligne dans la ligne entière parce qu'elle en pourrait être tirée, ou quand nous appelons savant en puissance celui qui même ne spécule pas, s'il a la faculté de spéculer: eh bien! l'autre façon d'exister est l'existence en acte" [*Meta.* 9.6.1048a30-35: "*Actuality, then, is existence of a thing not in the way which we express by 'potentially'; we say that potentially, for instance, a statue of Hermes is in the block of wood and the half-line is in the whole, because it might be separated out, and we call even the man who is not studying a man of science, if he is capable of studying; the thing that stands out in contrast to each of these exists actually*" ("Fiil, o hâlde, 'bilkuvve' diye ifade ettiğimiz tarzda olmayan bir şeyin varoluşudur; söz gelimi, bir Hermes heykelinin tahta kütüğünde ve çıkartılıp ayrılabileceği için yarım-çizginin bütünde bilkuvve var olduğunu söyleriz ve inceleme yapabiliyorsa inceleme yapmayan adama bile bilim adamı deriz; işte bunların herbirine karşıt hâlde duran şey bilfiil vardır"); karş. Aristoteles, *Metafizik*, Cilt II (H-N), Çeviren: Prof. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 74, İzmir 1993 (bundan böyle *Metafizik II*), IX (Θ) 6, 1048a30-35: "O hâlde fiil bir şeyin, örneğin Hermes'in kuvve hâlinde tahtada veya yarım-doğrunun kendisinden çıkması mümkün olduğu için tam doğruda bulunduğunu veya inceleme yapma yetisine sahip olsa bile inceleme yapmayanın kuvve hâlinde bilgin olduğunu söylediğimiz durumlarda olduğu gibi kuvve hâlinde var olduğunu söylediğimiz tarzda değil, gerçekte var olması durumudur. İşte şimdi bütün bunların zıddı olan varlık tarzı, bilfiil varlıktır" —*çn.*]). Görünürdeki döngüselliğe, doğrudan tanım yokluğundan ötürü, induksiyona ve analojiye başvuru eklenir: "Ortaya koyduğumuz fiil nosyonu, tam tanım aramaya gerek kalmayacak, ama analojiyi sezmekle yetinilecek şekilde, induksiyon vasıtasıyla, tikel örnekler yardımıyla aydınlatılabilir: fiil, o hâlde, bina inşa eden varlığın bina inşa etme yetisine sahib olan varlığa, uyanık olan varlığın uykuda olan varlığa, gören varlığın gözleri açık [*sic.*] fakat görme yetisine sahib olana, maddeden ayrı duranın maddeye, işlenmiş olanın işlenmiş olmayana nisbeti gibi olacaktır. Bu türlü çeşitli bağıntıların ilk üyelerine fiil adını verelim, öbür üyeyse kuvvedir" (*Mét.* Θ 6, 1048a35-b5; trad. Tricot, 499-500: "*La notion d'acte que nous proposons peut être élucidée par l'induction, à l'aide d'exemples particuliers, sans qu'on doive chercher à tout définir, mais en se contentant d'apercevoir l'analogie: l'acte sera alors comme l'être qui bâtit est à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à l'être qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux ouverts mais possède la vue, ce qui a été séparé de la matière à la matière, ce qui est élaboré à ce qui n'est pas élaboré. Donnons le nom d'acte aux premiers membres de ces diverses relations, l'autre membre, c'est la puissance*" [*Meta.* 9.6.1048a35-b5: "*Our meaning can be seen in the particular cases by induction, and we must not seek a definition of everything but be*

Bunun yanısıra, Aristoteles, bu kökten nosyonların düşünmeye izin verdikleri şeyi göstermek söz konusu olduğu zaman kelimelerden yana daha az cimridir. O zaman başka bir dağılıp saçılma yürürlüğe girer, uygulama alanları dağılıp saçılır. Bu şekilde, (IX. [Θ] Kitabın 1. Bölümünden başlayıp 5. Bölümün sonuna dek ele alınan) kuvve olmak bakımından varlık, Parmenides'in koyduğu yasağın karşısına dikilip, değişmeyi ve daha da dakik olarak yer değiştirme hareketini varlığın içerisine oturtmaya izin verir. Kuvve sahici bir varlık tarzı olduğundan, değişme ve hareket tamamen meşru varlıklardır. Gelgelelim, hareketin ne tür bir varlık olduğu sorulursa, *Fizika*'nın III. Kitabının 1. Bölümünün 201a10-11. satırlarına göre hareketin belâlı tanımına geri dönülür: "bilkuvve var olan şeyin bilkuvve var olmak bakımından tamama ermesi, tam gerçekleşmesi [*entélékhéia*]".* Bura-

---

content to grasp the analogy, that is as that which is building is to that which is capable of building, and the waking to the sleeping, and that which is seeing as that which has its eyes shut but has sight, and that which has been shaped out of the matter to the matter, and that which has been wrought to the unwrought. Let actuality be defined by one member of this antithesis, and the potential by the other" ("Kasdettiğimiz anlam induksiyon yoluyla tikel durumlarda görülebilir ve herşeyin bir tanımını aramayıp analojiyi kavramakla yetinmek zorundayız: bina inşa etmekte olanın bina inşa edebilir olana, uyanık olanın uyumakta olana, görenin gözleri kapalı ama görme yetisine sahib olana, maddeden şekillendirilmiş olanın maddeye ve işlenmiş olanın işlenmemiş olana nisbeti gibi. Fiili bu antitezin bir üyesiyle, kuvveyi de öbür üyesiyle tanımlayalım"); karş. *Metafizik II*, IX (Θ) 6, 1048a35-b5: "Kastettiğimiz fiil kavramı özel örnekler yardımıyla, tümevarımla açıklığa kavuşturulabilir ve biz herşeyin tanımını aramamalı, benzerliği görmekle yetinmeliyiz: O hâlde fiil, bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana, görenin gözleri kapalı olan, ancak görme duyusuna sahip olana, maddeden ayrı olanın maddeye, mamul olanın işlenmemiş olana göre olan durumudur. Fiil adını bu farklı ilişkilerdeki birinci öğeye verelim, diğer öğe ise kuvvedir" —*çn.*]).

* Aristote, *Physique*, trad. Fr. de H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1961, III, 1, 201a10-11: "*l'entéléchie de ce qui est en puissance en tant que tel*"; Aristotle, *Physica*, trans. R. P. Hardie and R. K. Gaye, *The Basic Works of Aristotle* içinde, ed. McKeon, 3.1.201a10-11: "*the fulfilment [*entelekheia*] of what exists potentially, insofar as it exists potentially*" ("bilkuvve varolan şeyin, bilkuvve varolduğu ölçüde tamamına ermesi, gerçekleşmesi [*entelekheia*]"; karş. Aristoteles, *Fizik*, çeviren: Saffet Babür, Yapı

daki niyet anlaşılıyor: harekete tam olgunluğa erişmiş bir ontolojik statü sağlamak; fakat ne acaib birşey pahasına: kuvvenin tamama ermesi, tam gerçekleşmesi [*entélékhéia*] (*entéléchie de la puissance / entelechy of potentiality*)! İlk uygulama alanı, yani kuvve olarak varlık alanı için işte bu kadarı yeter.

Şimdi de varlıklar zincirinin öbür ucuna gidilirse, kuvvesiz fiil nosyonundan sâbit varlıklar göğünün ontolojik statüsünü karakterize etmesi istenir, ama böyle bir sâf fiil ile üstüne üstlük bir de *énergéia akinèsias* [hareketsiz fiil / faaliyet] olduğu dile getirilecek "düşüncenin düşüncesi" arasında XII. (Λ) Kitabda yapılan gözüpek bir benzeştirme pahasına![6]

Daha da ağırı: kuvve idesinin fizik yönünden *transcendental* denebilecek işlevinden edindiği soyluluk unvanlarına rağmen, bu nosyon ancak fiil nosyonundan hareketle kavranır: faal, tamama ermiş anlamında gerçek, real bir şeye gönderimde bulunmaksızın hiçbir şeyin bilkuvve olduğu söylenemez; bu anlamda, fiil "nosyon itibarıyla da öz itibarıyla da"[†] kuvveye önce gelir (buradaki maksad, bu önceli-

---

Kredi Yayınları, İstanbul, Mayıs 1997, III, 1, 201a10-11: "olanak hâlinde olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi" —*çn*.

[6] *Metafizika*'nın IX. (Θ) Kitabı bu noktada *Fizika*'nın III. Kitabıyla uyuşur: "Daima tamama erme, tam gerçekleşme [*entélékhéia*] terimiyle biraraya koyduğumuz fiil terimi, esasta ileri geldiği hareketlerden başka şeylere doğru genişler: aslında, en mükemmel fiilin hareket olduğu epey açık görünür" (*Mét.* Θ 3, 1047a32; trad. Tricot, 493: "*Le terme acte que nous posons toujours avec celui d'entéléchie a été étendu des mouvements d'où il vient principalement aux autres choses: il semble bien, en effet, que l'acte par excellence c'est le mouvement*"; [*Meta.* 9.3.1047a32: "*The word 'actuality', which we connect with 'complete reality', has, in the main, been extended from movements to other things; for actuality in the strict sense is thought to be identical with movement*" (" 'Tam gerçeklik'le bağlayıp birleştirdiğimiz "fiil" sözcüğü, esasta, hareketlerden başka şeylere doğru genişletilmiştir; çünkü dar anlamda fiilin hareketle özdeş olduğu düşünülür"); karş. *Metafizik II*, IX (Θ), 3, 1047a32: " 'Tam gerçeklik' (entellekheia [*sic!*]) deyimi ile birlikte kullandığımız 'fiil (energeia) deyimi, esas olarak kendisinden çıktığı hareketlerden diğer şeylere uzanır; çünkü en mükemmel anlamda fiilin, hareketin aynı olduğu düşünülür" —*çn.*]).

[†] Θ 8, 1049b10; trad. Tricot, 508: "*tant selon la notion que selon l'essence*"; *Meta.* 9.8.1049b10: "*both in formula and in substantiality*" ("hem

ği zamansal öncelikten ayırt etmektir), hatta töz itibarıyla bile kuvveye önce gelir: bu nokta, konumuz açısından hiç de önemsiz değildir; aslında, varlığın bu iki ilksel anlamının, yani kategorilere göre varlık (Latinlerin *substantia* vb. diye çevirdikleri *ousia*) ve fiil ve kuvve olmak bakımından varlık anlamlarının kesişmesi, fiil ve kuvve idesinin böylesine kıymetli fethini zayıflatmaya varır gibi görünür.[7]

Bu ândan itibaren, töz theorisi, varlığın iki ilksel anlamı arasındaki, yani kategorilere göre varlık ile kuvve ve fiil olmak bakımından varlık arasındaki ayrımın getirdiği kazancı azaltma eğilimi taşımaz mı? Daha da ileri gitmeden, yapmayı sürdürdüğümüz şekliyle, bir fiil ontolojisini bir töz ontolojisiyle *karşıtlaştırmak* için varlık nosyonunun kabul edilen anlamlar çokluğundan onay almanın boşuna olacağını ciddî bir şekilde ikrar etmek zorunlu. Elbette ki, kendilik ile aynılık arasındaki karşıtlık vesilesiyle saldırdığımız şey, daha ziyade (deneyimin birinci Analojisi‡ vasıtasıyla Kant'ın mensub olmayı sürdürdüğü) geleneğin tözcülüğüdür (*substantialisme / substantialism*), yoksa buna indirgenmeye izin vermeyen Aristoteles'in *ousia*'sı değil.

---

formul hem de tözsellik bakımından"); karş. *Metafizik II*, IX (Θ), 8, 1049b10: "gerek tanım, gerekse töz bakımından" —*çn.*

[7] "Fiil bir erektir ve kuvve fiile nazaran düşünülür (...) Dahası, madde, formuna doğru gidebileceği için bilkuvve vardır ve bilfiil var olduğunda, artık formu içinde vardır" (Θ 8, 1050a9, 15-16; trad. Tricot, 510-511: "*L'acte est une fin, et c'est en vue de l'acte que la puissance est conçue (...) De plus, la matiére n'est en puissance que parce qu'elle peut aller vers sa forme et, lorsqu'elle est en acte, alors elle est dans sa forme*" [*Meta.* 9.8.1050a9, 15-16: "*The actuality is the end, and it is for the sake of this that the potency is acquired. Further, matter exists in a potential state, just because it may come to its form; and when it exists actually, then it is in its form*" ("Fiil erektir ve kuvve bunun adına kazanılır. Dahası, madde tam da formuna doğru gelebileceği için kuvve hâlinde vardır; ve bilfiil varolduğunda, artık formu içinde vardır"); karş. *Metafizik II*, IX (Θ), 8, 1050a9, 15-16: "İmdi fiil, bir erektir ve kuvve bir erek için tasarlanmıştır (...) Ayrıca madde ancak formuna doğru gidebildiği için bilkuvvedir ve bilfiil olduğunda o artık formundadır" —*çn.*])

‡ Kant'ın *Kritik der Reinen Vernunft*'da (*Sâf Aklın Kritiği*) belirlediği üç a priori ilkeden oluşan deneyimin Analojilerinin ilki şunu dile getirir: "tüm değişmelerin temelinde, gerisinde kalıcı bir şey bulunmaktadır" (bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, "deneyimin temel analojileri" maddesi, s. 233-234) —*çn.*

Ama yine de bu bir yana, Aristoteles'in *ousia*'sını Latin dilindeki *substantia* çevirisinden kaynaklanan skolastik geleneğin zincirlerinden kurtarma imkânı her ne olursa olsun, Aristoteles, sırasıyla *énergéia-dunamis* çiftine ve *ousia* nosyonuyla açılan kabuller dizisine (ve *Metafizika*'nın IX. (Θ) Kitabdan önceki kitablarının tahsis edildiği *ousia*'nın kendisine) iliştirilen anlamları ayrıştırmaktan çok bağlayıp birleştirme kaygısı güder görünür.[8]

---

[8] Bu şekilde, tözün *morphè*'si [biçimi] ile *énergéia* arasında pek ince değiştokuşlar kurulur: bir taraftan, fiiliyat [edimsellik (*actualité / actuality*)], faaliyet [etkililik (*effectivité*)], ancak tözün tamama ermiş formu içinde tamdır; öbür taraftansa, *énergéia* anlamının kendisine uygulanımı sayesinde *ousia*'nın kendine has bir dinamism içinde olduğu doğrulanır; bu anlamda, iyi dileklerle benden kendisine bir önsöz yazmam taleb edilen, F. Calvo'nun *Socrate, Platone, Aristotele, Cercare l'uomo* [*Sokrates, Platon, Aristoteles: İnsanı Arayış*] adlı eserindeki (Gênes, éd. Marietti, 1989) bir analize göre, tözün ne ise o, yani olduğu şey "olmakta-olmak" ("*à-être*" / "*having to be*") olduğunu olumlamak Aristoteles'in metnini zorlamak olmayacaktır. Eğer *ousia*'nın bu yorumu abartılı değilse, ruh söz konusu olduğunda insanda *ousia*'nın *énergéia-dunamis* terimleri çerçevesinde —tam tersine olmaktansa tam da bu şekilde— yorumlanması şaşırtıcı değildir. Varlığın ayrı ayrı anlamları arasındaki bu değiştokuş *Traité de l'âme*'deki (*Peri psūkhēs*: *De Anima* [*Ruha Dair*]) ruh tanımında apaçık görünür: orada, ruhun "bilkuvve canlı olan doğal bir bedenin [cismin] formu [*eidos*] olarak töz [*ousia*]" olduğu dile getirilir [Fransızca çeviri: "*substance [*ousia*] comme forme [*eidos*] d'un corps naturel ayant la vie en puissance*"; İngilizce çeviri: "*substance [*ousia*] as the form [*eidos*] of a natural body possessing life potentially*"; karş. Aristoteles, *Anima / Ruh Üzerine*, Türkçesi Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, Ankara, 1990, II. Kitap, 1, 412a20-21, s. 69: "ruh zorunlu olarak tözdür, şu anlamdaki o doğal bir cismin formudur, gücül hâlde yaşamı olduğundan [*sic!*]" —*çn.*]. Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*'da [*Aristoteles ve Dünya Sorunu*] (Paris, PUF, 1988), Aristoteles'in, tanımının ilk sözcüğü [*ousia*] yerine *entélékhéia* terimini ne şekilde geçirdiğini (Aristote, *De l'Âme*, II, 1, 412a21*sq.* [Aristotle, *De Anima*, 2.1.412a21ff]) ve tanımın ikinci yarısında *organikos* terimini nasıl ikame ettiğini gösterir; öyle ki bu ikinci ve son tanıma göre, ruh, nihaî olarak "organik doğal bir bedenin [cismin] ilk *entélékhéia*'sı"dır (Aristote, *De l'Âme*, II, 1, 412b5*sq.*: "*la première entéléchie d'un corps physique organique*" ; Rémi Brague, *op. cit.*, 333; [Aristotle, *De Anima*, 2.1.412b5: "*the first grade of actuality of a natural organized body*"; karş. *Anima / Ruh Üzerine*, II. Kitap, 1, 412b5, s. 70:

Fiilin ve kuvvenin döngüsel belirleniminden, onların herbiri kendine özgü uygulanım alanlarının bölünüp parçalanmasından (bir yanda hareket fiziği, öbür yanda sükûnet ve "düşüncenin düşüncesi" kosmotheolojisi) ve töz theorisiyle bağlantılı fiilin kuvveye önceliğinden oluşan bu üç kafakarışıklığı kaynağına, şimdi bir de varlığa ilişkin bu ilksel kabulün insan eylemiyle bağıntısına ilişkin özgül bir müşkül eklenir. Kalkıştığımız girişimin tamamı bu noktayla doğrudan ilgilidir. Bir anlamda, aslında, insanın yapıp-etmelerinden alınan örneklerin —görmek, anlamak, iyi yaşamak, imâl etmek, (*Ethika*'nın *praksis*'ten kasdettiği anlamda) eylemek— paradigmatik değerde oldukları dile getirilebilir.[9]

Başka bir anlamda, insanın etkinlik / faaliyet alanına ait örnekler, Aristoteles'in metafizik girişimini boşa çıkartma sıkıntısı barındırdık-

---

"ruh, örgenleşmiş bir bedenin ilk entelekheia'sıdır" —*çn.*]). Daha ilerde Heidegger'in Aristoteles felsefesini yeniden-yorumlama girişimlerini gözden geçirirken Rémi Brague'ın bu muazzam çalışmasına geri döneceğim.

[9] *Metafizika*'nın IX. (Θ) Kitabının 1. Bölümünden itibaren, *entélékhéia* ve *ergon* [iş, yapma, yapıp-etme, çalışma vb. —*çn.*] birbiriyle eşlenir: IX. (Θ) Kitabın 8. Bölümü, fiilin kuvveye önceliğini kuran argumanı *énergéia, entélékhéia, ergon* terim üçlüsünü bir diziye dizerek sonuçlandırır: imdi, eylemin sahiden *praksis* olduğu hâllerde sahici bir şekilde şu dile getirilebilir: "iş aslında burada erektir ve fiil iştir [*ergon*]. Bundan ötürü "iş" [*ergon*] kelimesinden türetilen "fiil" [*énergéia*] kelimesi de *entélékhéia* anlamına doğru kayar" (*Mét.* Θ 8, 1050a21: "*l'œuvre est, en effet, ici la fin, et l'acte est l'œuvre* [ergon]. *De ce fait aussi le mot 'acte', qui est dérive d''œuvre', tend vers le sens d'entéléchie*"; [*Meta.* 9.8. 1050a21: "*For the action is the end, and the actuality is the action* [ergon]. *And so even the word 'actuality' is derived from 'action', and points to the complete reality*"; karş. *Metafizik II*, IX (Θ), 8, 1050a21: "Çünkü burada eser, erektir ve fiil, eserdir. O hâlde bundan dolayı da fiil kelimesi —ki eser kelimesinden türemiştir— tam gerçeklik anlamına doğru gider" —*çn.*]). Rémi Brague'ın *énergéia*'yı "*être-en-œuvre*" ["işler-hâlde-olmak", "işlerlikte-olmak", "işlemekte-olmak" vb. —*çn.*] diye tercüme etmesine izin veren de işte budur (R. Brague, *Aristote, op. cit.*, 335). Ve *énergéia* ile *ergon* arasındaki bu yakınlık, birçok yorumcuyu *entélékhéia, énergéia, ergon* dizisinin bütününe bir zanaatkârlık, bir el-becerisi ustalığı modeli vermeye teşvik etmemiş midir? Bu hususun bayağılaştırılışıyla, fiil-kuvve ontolojisini "kendi"nin varlığı / "kendi" olmaklık (*l'être du soi / the being of the self*) lehine yeniden-yorumlama girişiminin tamamı hemen hemen faydasız hâle gelmiştir.

larından, yukarda sözü edilen iki cephede model oluşturma ödevi açısından yararsız görünürler: bir yanda, harekete, Parmenidesçilerin reddettiği ontolojik bir özdeğer temin etmek; öbür yandan, kosmotheolojinin varlıklarına ontolojik bir özdeğer vermek için sâf fiil nosyonuna yaslanmak.[10]

Bununla birlikte, IX. (Θ) Kitabın 6. Bölümünde (1048b18-35) öyle bir fragment vardır ki, ayrı başına yalıtılmış bir hâlde durduğu hâlde (bu fragment, bütünüyle, ait olduğu tomardan kopup uçmakta olan bir kağıt yaprağı havası taşır ve ortaçağ yorumcularının tümü bu pasajdan haberdâr değillerdir), fiil nosyonunu hareket nosyonundan açık açık koparıp ayırır ve yeğleyici tarzda *praksis* anlamında fiil, yani eylem nosyonuna uyarlar. Bu metni dikkate değer kılan şey, fiil ile hareket arasındaki kopukluğun fiil zamanı kiplerinin işleyişiyle ilgili gramatik bir ölçütle, yani [farklı fiil zamanı kipleri söz konusu olduğunda] bir ve aynı zamanda dile getirme, "hem ... hem de", "hepbirarada" (*hama*) deme imkânıyla desteklenmesidir: [bir ve aynı zamanda hem] görmüştü ve [hem de] görüyor, [hem] iyi yaşamıştı ve [hem de] iyi yaşıyor, [hem] mutluydu ve [hem de] hâlâ daha mutlu.[11] Elbette bu şaşırtıcı metin allanıp pullanıp olduğundan daha

---

[10] IX. (Θ) Kitabın 2. ve 5. Bölümlerinde getirilen "akla dayalı" (*méta logou*: *rationnelles / rational*) ve "akıldışı" (*alogoi*: *irrationnelles / irrational*) kuvveler ayrımı, insan yapıp-etmelerinden alınan örneklerin ilgili olduğu alanı çerçeveler gibi görünür; hatta bu ayrım, dakik farklılık özellikleriyle beslenip desteklenir de: böylece, yalnızca "akla dayalı" kuvve karşıtlar kabul edebilen kuvvedir, yani yalnızca "akla dayalı" kuvve fiile çıkış, gerçekleşim ya da bundan yoksunluk kabul edebilir (IX [Θ] 2); öte yandan, üretimde (*production*) [ki akla dayalı kuvvenin ürünüdür —*çn.*] kuvveden fiile geçiş engelle karşılaşmaksızın gerçekleşir, oysa doğa düzeninde, aradolayımlara gerek vardır; böylece, meni, bir başka varlığın içine yerleştirilmedikçe ve onun tarafından bir değişime uğratılmadıkça bilkuvve insan değildir (IX [Θ] 7).

[11] Rémi Brague eserinin bir bölümünü bu fragmentin parlak bir analizine ayırır (R. Brague, *Aristote, op. cit.*, 454-474). Fiil zamanı kipleri gramerine dayanan arguman şöyledir: "hareketi ve fiili birbirinden kopartmaya izin veren ölçütü, *telos* ve *telos*'un eylemle bağıntısı yönünde, yani söz konusu olanın sırasıyla bir *énergéia* mı yoksa bir hareket mi olduğunu belirleyecek içerdenlik ya da dışardanlık bağıntısı yönünde aramak gerekir" (R. Brague, *Aristote, op. cit.*, 467). Bu ayrım üzerine eklemlenen fiil zamanı kipleri oyunu, insan eylemine özgü zamansallığa temâs eden temel bir fenomeni açığa

çekici hâle getirilebilir, fakat tek başına bu metnin sayıp döktüğümüz belirsiz-anlamlılıklar yığınını nasıl süpürüp ortadan kaldırabileceği açıkça anlaşılmaz.

O hâlde elde geriye kalan imkân, gerek kuvvenin ve fiilin döngüsel tanımlanışı, gerek bu nosyonların herbiri kendine özgü uygulanım alanları arasındaki aşırı uzaklık, gerekse insan eylemesinden alınan örneklerin merkezî olup olmadıklarına ilişkin kesinsizlik söz konusu olsun, bu belirsiz-anlamlılıkların ilerleyişimizin önüne diktiği engeli bir destek aracına dönüştürmek. Hatta, telkin ettiğim yeniden-özümseme taslağını çizmek için bu son eşseslilikten hareket etmeyi öneriyorum. Bu son alandan alınan örneklerin birbiri ardısıra *merkezî* ve *merkezdışı* olarak görünmeleri, insan eyleminde ontolojik bir derinleşme için özsel değil midir? Açıklayayım: eğer *énergéia-dunamis*, *praksis* demenin (ya da daha kötüsü, zanaatkârlığa dayalı bir eylem modelini metafizik tarzda aşırı genelleştirmenin) sadece bir başka yolu olsaydı, ontoloji dersi mesnedsiz kalırdı; daha ziyade, *énergéia-dunamis* insan eyleminden başka uygulanım alanlarını suladığı ölçüde verimliliğini görünüşe çıkarır. Aristoteles'in metninde gerek hareket fiziği adına *dunamis*'in seferber edilişinin gerekse kosmotheoloji adına sâf fiilin yardıma çağrılışının pek fazla bir önemi yoktur. Esas olan, *merkezsizleşme*nin kendisidir —bu merkezsizleşme Aristoteles'te yönü itibarıyla hem aşağıya doğru hem de yukarıya doğru

---

vurur: "Geçmiş zaman kipinin ve şimdiki zaman kipinin 'bir ve aynı zamanda', 'hepbirarada' olması, geçmiş zaman kipinin geçmişten taşıdığı herşeyin şimdiki zaman kipinde özütlenip yinelendiğini îmâ eder" (R. Brague, *Aristote, op. cit.*, 473). O hâlde, eylem kendi ereğinde varlığını sürdürür ve *entélékhéia* yerine kullanılan "fiil" sözcüğü, "gerçekleşmiş neticesinden [ziyade] (...) kendi kendisine dönedurma, işleyedurma etkinliğinin bir özgürleşimini" imler (R. Brague, *Aristote, op. cit.*, 471). R. Brague, hareketler olmayan fiillerin örnekleri arasında *eu zèn*'in, iyi-yaşamanın (ki Brague bu örneği "güzel bir hayat yaşamıştı ve [hâlâ daha] güzel bir hayat yaşamakta" diye çevirmeyi yeğler) yerini vurgulamakta haksız değildir. Aristoteles'in yine de yalnızca mutluluğun içeriğini ve onun temaşayla, bakmanın ve görmenin, nazarın bu yüksek formuyla bağını gözönünde bulundurduğu ve fiil olmak bakımından mutlu olmak fiilini tamamlanışı, kemâle erişi içerisinde asla tematize etmediği yönünde Brague'ın düştüğü büyük kayıt, onun Aristoteles'in felsefesiyle ilgili bütünsel yorumuna burada bu konuda daha fazlasını dile getiremeyeceğimiz kadar sımsıkı bağlı durur.

bir merkezsizleşmedir; ve bu merkezsizleşme sayesinde, *énergéia-dunamis*, üzerinde insan eyleminin *ayrı başına belirginlik kazandığı, aynı ânda hem bilkuvve hem de bilfiil bir varlık zemini*ne işaret eder. Başka deyişle, insan eyleminin (tözün kendi dümensuyunda getirdikleri de dahil) tüm diğerlerinden ayrı olmak bakımından bu varlık kabulünün *par excellence okunabilirlik* yeri olması *ve* fiil olarak ve kuvve olarak varlığın tek başına insan eyleminden başka uygulanım alanlarına sahibolması bir o kadar önemli görünür. Eylemenin merkezîliği ve bir fiil ve kuvve *zemini*nin yön bakımından merkezsizleşmesi: işte fiil ve kuvve terimleri çerçevesinde bir kendilik ontolojisini eşit ölçüde ve birbirine kenetli bir şekilde kuran iki özellik. Bu görünürdeki paradoks şuna tanıklık eder: "kendi"nin varlığı, "kendi" olmaklık diye bir şey varsa, başka deyişle bir kendilik ontolojisi mümkünse, bu, "kendi"yi *eyleyen* olarak dile getirilebilmenin hareket noktası olan bir *zemin*e kenetli bir hâlde vardır ve mümkündür.

2. *Aynı ânda hem bilkuvve hem de bilfiil bir varlık zemini*nden tam olarak ne anladığımı, benim yeniden-inşa denemem ile *Varlık ve Zaman*'a (*Sein und Zeit*: *Être et Temps* / *Being and Time*) gebelik döneminin Heidegger'inden hareketle savlanan kimi denemeler arasında bir karşılaştırma yaparak açıklığa kavuşturmama izin verin. *Varlık ve Zaman*'ın temalarınca esinlenen yeniden Aristoteles yorumlamaları konusunda birkaç söz söylemeden ve neticede, benim *énergéia-dunamis*'i yeniden-inşa etme denemem ile Heidegger'in esinlediği yeniden-inşalar arasındaki "küçük fark"ı belirtmeden önce, ilkin, bu büyük kitabda benim "kendilik" hermeneutiğimle ahenkli bir yankılaşım içerisinde bulunan temaları hatırlatayım.

Kendimi en yakın hissettiğim temaların *Varlık ve Zaman*'daki sıralanış düzenini takibetme mecburiyeti altında kalmaksızın, Heidegger'in *Gewissen*'e verdiği rolle başlamak isterim —*Gewissen* sözcüğü, Fransız diline maalesef *conscience* [vicdân] diye (veya Husserlci fenomenolojideki anlamda *conscience* [bilinç], yani *Bewusstsein* teriminden ayırmak için *conscience morale* [moral bilinç] diye) çevrilir.* Nosyonun takdim ediliş tarzı vurgulanmaya değer; ısrarla da-

---

* Fransız dilinde *conscience* hem bilinç hem vicdân anlamlarına gelir. Alman dilinde sırasıyla *Bewusstsein* ve *Gewissen* terimleriyle, İngiliz dilinde *consciousness* ve *conscience* terimleriyle ve bizim dilimizde "şuur" ve "vicdân", "bilinç" ve "bulunç" terimleriyle imlenen farklı anlamların Fransız dilinde

yatılan sorun, ölüm-için-olma (veya daha iyisi, ölüme-doğru-olma) teması üzerinde merkezlenmiş önceki bölümde yürütülen analizlerin, iddia edildikleri gibi, gerçekten kökensel olup olmadıklarını bilme sorunudur. Vicdânın tanıklığı veya daha iyisi tanıklık olarak vicdân, bu analizin ve ondan önce gelen tüm analizlerin kökenselliği için aranan denek taşıdır. *Gewissen*'in, moral düzlemde "iyi"yi ve "kötü"yü ayırdetme yeterliğini imlemezden ve bu yeterliğe "iyi" ve "kötü" vicdân arasındaki ayrımla yanıt vermezden önce, tanıklık *(Bezeugung)* anlamına geldiği düşüncesi bana büyük bir yardımda bulunur. Bu düşünce, kendilik ile aynılık arasındaki ayrımın yalnızca iki anlam kümesiyle sınırlı kalmayıp, iki varlık tarzıyla ilgili olduğunu varsayan çalışma hipotezimi teyid eder.

Vicdân ile tanıklık arasındaki bu eşitleme, *Varlık ve Zaman*'ın önceki kesimindeki düşünümler ile daha has bir tarzda kendilik ontolojisine ait olan düşünümler arasında mutlu bir geçit oluşturur. Heidegger, kendilik —*Selbstheit*— ile varlığı kendi öz varlığında(n) varagiden varlık olmak bakımından bizim herbir kere olduğumuz varlık tarzı, yani *Dasein* arasında dolayımsız bir bağımlılık ilişkisi kurarak bu ontolojiyi başlatır. Bir kendini-sezme kipi ile bir dünya içre olma [dünya içinde varlık] (*être dans le-monde / being in the world*) tarzı arasındaki bu bağımlılık sayesinde, kendilik, Varoluş kipleri (*existentiaux / existentials*) arasında belirebilir. Bu anlamda, kategorilerin (katı Kantçı anlamda kategorilerin) Heidegger tarafından *Vorhandenheit*'ın varlık tarzı altına dizdiği varolanlara nisbeti ne ise, "kendilik"in *Dasein*'a nisbeti de odur (*Vorhandenheit*: bu terim Fransız diline Martineau tarafından "*être-sous-la-main*" ["el-altında-olmak(lık)], Vezin tarafından "*être-là-devant*" ["huzurda-olmak(lık)] karşılıklarıyla çevrilir [İngiliz dilindeki Macquarrie ve Robinson çevirisinde ise "*presence-at-hand*" ("elde-mevcud-olmak[lık]") karşılığı kullanılmıştır][†]). Dolayısıyla, "kendilik"in ontolojik statüsü, *Dasein*

---

tek bir terime sıkıştırılmış olması, "bilinç" felsefeleri ile kendi düşünce sistematiği arasında tam da bu terimle ayrım çizgisi çekme kaygısı taşıyan Ricoeur'ün ifade sıkıntısını açıklamaktadır —*çn.*

[†] *Vorhandenheit* terimi Alman dilinde yaygın olarak kullanılan *vorhanden* deyiminden türer. *Vorhanden*, harfî harfine "ellerin önünde, elde" anlamına gelmekle birlikte, yaygın kullanımda "orada, huzurda ve hazırda, mevcud, elde edilebilir, var (olma)" hâlini belirtir ve bu var olma hâli insanların değil,

ve *Vorhandenheit* denen iki varlık tarzı arasındaki ayrımda sapsağlam bir şekilde temellenir. Bu bakımdan, benim kendi analizlerimdeki aynılık kategorisi ile Heidegger'deki *Vorhandenheit* nosyonu arasında, kendilik ile *Dasein*'ın varlık tarzı arasındakiyle aynı cinsten bir karşılıklı-bağlaşıklık vardır.[12]

Varlık ve Zaman'da, kendilik ile *Dasein* arasındaki kenetleme, sırası geldiğinde, en azından ikinci kesimde zamansallık sahnede boygösterinceye dek eserin tematik birliğini temin edebilecek en temel Varoluş kipi (*existential*) olan *özen* (*Sorge*: *souci* / *care*) nosyonu dolayımıyla kurulur.‡ Bu bakımdan, *Varlık ve Zaman*'da, *Dasein*'ın

---

şeylerin var olma hâliyle ilgilidir. Heidegger, *Vorhandensein*'ı veya *Vorhandenheit*'ı kimi zaman genel olarak birşeyin "varoluşu" anlamında kullanmakla birlikte, bu terimleri çoğu zaman belli, özel bir varlık tarzı hakkında kullanır. Bu özel varlık tarzı, yansız bir şekilde kendilerinde duradurdukları şekliyle şeylerin varlık tarzıdır. Tipik olarak, *vorhanden* olan şey, insan ürünü olan sunî veya yapay birşey olmaktan ziyade doğal bir şeydir. Ama yine de, insan elinden çıkma sunî veya yapay ürünler, âletler, eşyalar, malzemeler vb. kırılıp döküldüklerinde, yararsız, kullanılmaz, işe yaramaz hâle geldiklerinde *vorhanden* olabilecekleri gibi, doğal şeyler de kullanıldıklarında, belli bir yarara yönelik olarak tasarruf altına alındıklarında *vorhanden* olma vasıflarını yitirebilirler. Bu itibarla, *Vorhandenheit*, Heidegger'de, genel olarak, insanın kullanımı dahilinde olmaksızın doğada nötr bir şekilde yattıkları düşünülen şeylerin varlık tarzını imler (Bu konuda daha fazlası, ilgili ayrımlar, referanslar vb. için bkz. Michael Inwood, "modes of being: the ready-to-hand and the present-at-hand", *A Heidegger Dictionary* içinde, Blackwell Publishers, 1999, s. 128-130) —*çn.*

[12] Bu akrabalık, Heidegger'in zaman içinde kalıcı olmanın iki tarzı arasında yaptığı ayrımda önemli bir teyid kaynağı bulur: bunlardan biri (Kant'ın, deneyimin birinci Analojisinde birinci bağıntı kategorisine iliştirdiği) tözsel kalıcılığa yakındır, diğeri ise, daha yukarda ["Beşinci Çalışma"da] dile getirdiğimiz gibi, Heidegger'in *Selbst-Ständigkeit* şeklinde ögelerine ayrıştırdığı bir terim olarak kendini-idame [kendisiyle-kaim-olma, kendini-üstlenme] (*Selbstständigkeit*) fenomeniyle görünüşe çıkarılır. Burada, anlatısal özdeşlik / kimlik nosyonumuzdan doğan, karakter (*idem* [aynı] olarak kendimiz) ile söz verme örneğiyle takdim edilen moral sebatkârlık (*ipse* [kendi] olarak kendimiz) arasındaki karşıtlıktan uzak değiliz.

‡ Heidegger'in düşüncesinde, burada üzerinde uzun uzadıya duramayacağımız bir genişliğe ve derinliğe sahib olan ve bizim üzerinde uzun uzadıya düşünülmesi koşuluyla "özen" diye karşıladığımız *Sorge* terimi, kendisinden türetilen ve birkaç satır sonra karşılaşacağımız *Besorgen* ve *Fürsorge* terim-

herbir kere *benimki / bana ait* (*mien / mine*) olma karakteri savından (§ 5 ve 9) başlayıp, *Dasein*'a ilişkin Varoluşsal "*kim?*" sorusundan, yani *Dasein*'ın "*kim?*"liğine ilişkin Varoluşsal sorudan (§ 25), ardından *Dasein*'ın varlığı ile özen arasındaki eşitlemeden (§ 41) geçerek, sonunda özen ile kendilik arasındaki kenetlemeye (§ 64) varıncaya dek uzayıp giden kılavuz ipi takib edilebilir. Böylelikle, *özen*, ontoloji zamansallık nosyonu yoluyla tüm felsefî anthropolojinin ötesine yönlendirilmeden önce, *Varlık ve Zaman*'ın felsefî anthropolojisinin temeli olarak görünür. İmdi, *özen*, psikolojikleştirici ya da sosyolojikleştirici herhangi bir yorum vasıtasıyla, veyahud da boyunduruğu altındaki *Besorgen* (şeylere yönelik meşguliyet, ilgi veya özen) ve *Fürsorge* (kişilere yönelik ihtimam, üzerine-titreme, tasa veya özen) nosyonları için söz konusu olacağı gibi, genelde herhangi bir dolayımsız fenomenoloji vasıtasıyla zabtedilmeye izin vermez. *Özen*'e uygun görülen bu seçkin yere kayıtsız kalamayız. Bizim girişimimizin tamamında, eylemenin, *Varlık ve Zaman*'da *Sorge*'ye ayrılan yerle kıyaslanabilir bir yere oturup oturmadığı sorusu meşru bir şekilde sorulabilir: tabiî, bizim için de, eylemin hiçbir linguistik, praksik, an-

---

leriyle beraber ayrılmaz bir üçlü oluşturur. *Besorgen* genelde şeylere ve özellikle teknik anlamda yapılıp edilen, üretilen, üzerinde uğraşılan şeylere yönelik özeni belirten bir anlam yükü taşır, ki bu anlamda o, daha ziyade ilgi, alâka, titizlik, dikkat, özenip bezenme vb. formuna bürünür. Buna karşılık, *Fürsorge*, genelde insanlara ve özellikle yardıma muhtac insanlara, tek kelimeyle başkalarına yönelik özeni imler ve bu anlamda, daha ziyade kaygı, tasa, endişe, gam, derd, merak, ihtimam, üzerine-titreme vb. formu alır. Genel olarak *Sorge*, birbirinden ayrılması son derece güç bu iki anlam kümesini kuşattığı gibi, koparılıp ayırılamayacak denli birbirine yapışık bu anlam kümeleri de genelde *Sorge*'nin kurucu ögeleridir. (Bu konuda daha fazlası, ilgili ayrımlar, referanslar vb. için bkz. Michael Inwood, "care, concern, solicitude", *A Heidegger Dictionary* içinde, Blackwell Publishers, 1999, s. 35-37). Öyleyse, *Sorge*'nin zorlu çevirisi, hem bir yandan alabildiğine geniş ve derin bu anlam öbeklerini kuşatacak, hem de öbür yandan daha önemlisi, kendilik ile *Dasein* arasındaki sımsıkı bağı zedelemeyecek bir terim gerektirir. Terimin çevirimizdeki karşılığı "özen"i bu anlam bütünlüğü içerisinde anlamak gerekir. Bu itibarla, "özen", hem anlamca en kuşatıcı hem de dilimizdeki etimolojik kökeni yönünden kendisinde "kendilik"i berrak bir şekilde gösteren eşsiz bir sözdür. Zira *Sorge*, "özen", şeylere ve başkalarına "özen" olduğu kadar, kendine, kendi varlığına "özen"dir de, gramatik dönüşlü yapıda anlaşılan "özenmek"tir de —*çn.*

latısal, ethiko-moral belirleniminin eylemenin anlamını tüketesiye kuşatmadığı ölçüde. "Öndeyiş"te *eylemenin analojik birliği*nden söz etme riskini işte bu şekilde göze aldık; fakat o ânda bundan maksad, *Cogito*'nun nihaî temellendirme hırsını savuşturmaktı. Önceki çalışmalarımızın fragmenter tarzda sunmuş olduğu çokçeşitli eylem belirlenimleriyle bağıntılı olarak bu nosyona şimdi yeniden geri dönmek zorundayız. Ontolojik boyutu içerisinde alınan *özen*, *eylemenin analojik birliği* dediğimiz şeyin eşdeğeri olur mu?

İlkin *Sorge*'nin kendisini, *Dasein* analitiğinin en kesin şekilde nihaî kuşatanı olan çok daha engin *dünya-içre-olma* [*In-der-Welt-sein*: *être-dans-le-monde* / *being-in-the-world*] çerçevesi içerisine geri yerleştirmeksizin bu soruya doğrudan doğruya yanıt verilemez. Bilindiği gibi, bütün mesele, *Vorhandenheit* üst-kategorisine tâbi varolanlar arasındaki bağıntı yönünden hiçbir eşdeğeri olmayan "içre" / "içinde" zarfının [yani "*in*": "*dans*" / "*in*" edatının] anlamı etrafında döner. Ancak bir "kendi" olan bir varolan, dünya *içre*dir, dünya *içinde*dir; bununla karşılıklı-bağlaşık olarak, bu varolanın içre olduğu, içinde bulunduğu dünya, duraduran şeyler (*choses subsistantes* / *subsisting things*) ya da el eriminde (*à portée de main* / *ready-to-hand* ["el(d)e-hazır"]) duran şeyler evrenini oluşturan varolanların toplamı değildir. "Kendi"nin varlığı, onun düşünmesinin, yapıp-etmesinin, hissetmesinin —kısaca onun *özen*inin— ufku olan bir dünyanın bütünlüğünü öngerektirir.

Peki, bu dünya kavramının veya eşdeğer bir kavramın bizim girişti̇ğimiz "kendi" hermeneutiği içerisindeki yeri ne olacaktır?[13] Bu kavram esas itibarıyla en iyi ahvâlde olsa olsa örtük kalmış ontolojik statüsünden ötürü bu sıfatla tematize edilmemiş olsa da, şeyler sapağından dolanma yolu stratejimizin değişmez kuralını oluşturduğu ölçüde, bu hermeneutiğin söz konusu kavrama çağrıda bulunduğu kabul edilebilir. "*Kim?*" sorusuna ancak "*ne?*" sorusu, "*niçin?*" sorusu

[13] Husserl'den gelen ufuk kavramı ya da Heidegger'in anladığı anlamda dünya kavramı, geçmişteki eserlerime yabancı değillerdi. *La Métaphore vive*'de (*Canlı Metafor*) [*The Rule of Metaphor* (*Metaforun Hükmü*)], ufku içerisinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve var olduğumuz dünya olan metaforik hakikat idesinden yana savunma gerekçeleri ortaya koydum. Buna yakın bir ruh içinde, *Temps et Récit* de (*Zaman ve Anlatı*) [*Time and Narrative*], metnin dünyasını okurun dünyasıyla yüzyüze getirir.

sapağından dolanarak yanıt verildiği ândan itibaren, dünyanın varlığı "kendi"nin varlığının mecburî bağlaşığı olur. Onda bulunan ve onda eyleyen bir "kendi" olmaksızın dünya diye birşey de olmaz; belli bir tarzda pratik edilebilir, yaşanabilir ve eylenebilir bir dünya olmaksızın "kendi" diye birşey de olmaz.

Kaldı ki, dünyanın varlığı —hâlâ daha bu şekilde konuşma cüretkârlığı göze alınabilirse— kavramı kendisini çokçeşitli tarzlarda dile getirir; ve "kendisi", özen ve dünya-içre-olma hepbirden belirlenmek durumundadır.

Bu üç terimi doğru düzgün bir şekilde eklemlemek için gösterilen bu gayret içerisinde, Heideggerci kavramların güdümü altında Aristoteles'in belli bir yeniden-özümsenişi, sırası gelince *Varlık ve Zaman*'ın yolgösterici kavramlarının daha iyi bir kavranışına götürebilir.[14]

İtiraf etmek gerekir ki, bu yeniden-özümseme benim için pusularla ve tuzaklarla doludur, zira burada söz konusu olan, benim kendimin "kendi" hermeneutiğimi Aristoteles'in Heideggerci yeniden-özümsenişinden yararlanarak ontolojik bir yolda yorumlamaktır.[15] Genelde Aristoteles'in ontolojisinin ve daha dakik olarak onun fiil / kuvve olarak varlık ile töze ilişik kategoriler çerçevesinde varlık arasındaki ayrımının skolastik bir tekrarının kısırlığı gözönünde bulun-

---

[14] *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasından önceki on yıl boyunca Heidegger – Aristoteles'le uzun uzadıya yüzleştiği bugün artık biliniyor; o derecede ki Rémi Brague şunu dile getirebilmiştir: "Heidegger'in büyük eseri, Aristoteles üzerine kaleme alınan günışığı görmemiş bir kitabın yerine geçirilen ikinci elden bir surettir" (Rémi Brague, *Aristote*, 55). *Sein und Zeit*'da Heidegger tarafından işlenip geliştirilen kavramlar, diye ekler Brague, "aslında sanki hepsi tam da Aristoteles'in ölçüsüne göre —ama oyma bir Aristoteles'in ölçüsüne göre— kesilip biçilmiş gibidir" (*ibid.*, 56).

[15] *Gesamtausgabe*'nin [Heidegger'in külliyat hâlinde yayımlanan toplu eserlerinin] yayımlanışının şimdiki hâlinde Heidegger'in kendisinin en önemli metni *Metafizik* Θ 1-3'ün yorumudur: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, *GA* 33, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1981 [*Aristote, Métaphysique Θ 1-3, de l'essence et de la réalité de la force*, 1931 Gallimard, 1991; *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3*, trans. Walter Brogan and Peter Warnek, Bloomington: Indiana University Press, 1995 (Lecture Course, Summer, 1931=GA 33) —*çn.*].

durulduğunda, bu dolambaçlı yol, araştırmamın şimdiki fiilî hâlinde, gözüme en kestirme yolmuş gibi görünüyor.

Aristoteles'in Heidegger aracılığıyla yeniden-özümsenişi önemli bir kavramsal tashih yapılmadan yürümez; hatta bu, kimi zaman, Aristoteles'in metninin kapladığı alan içerisine düşen dile getirilmemiş örtük birşeyi yeniden inşa etme noktasına kadar varır. Sınırlı bir Aristotelesçi kavramlar kümesini Heideggerci benzeşleriyle karşılaştırmakla ve bunları birbirlerine göre yorumlamakla yetinilebileceği doğrudur. Bu şekilde, Heidegger'e göre *Sorge* ile Aristoteles'e göre *praksis* arasındaki mukayese her iki kavramın daha derinden bir anlanışına vesile olabilir. Bu noktada, Aristoteles'in *praksis* kavramının, pratik alanı, analitik felsefenin terimleri çerçevesindeki dar eylem nosyonunun ötesine genişletmeme yardım etmesi için kendi payıma fazlasıyla titizlendim; buna karşılık sırası geldiğinde Heidegger'in *Sorge*'si de Aristoteles'in *praksis*'ine, *Ethika*'sında Aristoteles'in ana konusu değilmiş gibi görünen ontolojik bir ağırlık kazandırır. Bu şekilde, Franco Volpi, *Sorge*'ye, *praksis*'i kapsamlı bir ontolojiyle kuşatma etkisi atfedebilmiştir.[16] Volpi'nin giriştiği deneme, kendilik ile

---

[16] Zaten daha evvelden *Heidegger e Aristotele* (Padoue, Daphni, 1984) adlı kitabın yazarı olan Franco Volpi, *Phaenomenologica* dizisinin ortak bir cildinde [*Heidegger et l'idée de la phénoménologie —çn.*] (Dordrecht, Boston, Londra, Kluwer Academic Publ., 1988) "*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote" ["*Praksis* olarak *Dasein*: Aristoteles'in pratik felsefesinin Heideggerci Özümlenişi ve Köktenleştirilişi"] başlıklı bir makale yayımladı. Makalede, ilk önce, aslında Heidegger'in, yirmili yıllarda, özellikle sahici-varlığa tanınan ayrıcalıktan hareketle Aristoteles'e göre varolanın öteki anlamları perspektivinde Aristoteles'in pratik felsefesini yeniden inşa etmeye girişebildiği gösteriliyor. Yazar, sadece ontik düzeyden eylemlerin üstüne yükseltilen *praksis*'in ontolojik kuşatımla donatılması pahasına malolacak şekilde *Sorge* ile *praksis* arasında kurduğu karşılıklı-bağlaşıklığın cüretkâr karakterini gizlemiyor. Bu şekilde, *praksis*'e, "theorik" ile "pratik" arasındaki ayrımı asabilecek ve hepsinden öte *praksis*'i, *poièsis-praksis-théōria* üçlüsünün diğer terimlerinin üstüne yükseltebilecek açıcı bir işlev kazandırılıyor. *Praksis* ile *Sorge* arasındaki bu temel bağlaşıklık, onunla bağlantılı bütün bir karşılıklı bağlaşıklıklar dizisini yönetir. Böylece, *praksis* kavramının teolojisine *Dasein*'ın "varlığa-durma"sı, "varlığa-doğru-olma"sı (*zu-sein*: *avoir-ă-être* / *to-be*) karşılık gelir; Aristoteles'in *phronèsis*'ine [basiret] Heidegger'in

fiil / kuvve olmak bakımından varlık arasındaki yere dikmeye çalıştığımız direği sağlamlaştırmamıza kesinkes yardımcı olur. Eylemek, böylece, önceki çalışmalarda verdiğimiz ardışık eylem uyarlamalarına göre ya da yine bir kez daha, ontolojik olmaktan çok epistemolojik üçlümüze, yani betimlemek, anlatmak, değerlendirmek basamaklarından kurulu üçlümüze göre ikinci-dereceden bir kavram mertebesine yükselir.

Tüm bunlara rağmen, Aristotelesçi *praksis*'e ve bizim eyleme gücü kavramımıza insan deneyimi alanının bütünü için birleştirici bir işlev vermek zorunlu mu? Aristoteles'in *praksis*'inde olmayan birleştirici ilkeyi zamansallığa geri taşımakta Volpi'nin haklı sebebleri varsa, belki de bu *praksis* kavramına sahib olmadığı bir işlevin yükünü yüklememek gerekiyor. Nitekim, Aristoteles'in *théōria*'yı, *praksis*'i, *poièsis*'i yanyana bırakmakla muhafaza ettiği çoğulluk türü, bana yeğlediğim felsefe türüyle daha iyi uyuşur gibi görünüyor: yani "Öndeyiş"te tam da kendimi uzak tuttuğum felsefelerin yaptığı gibi insan deneyimi alanını tepeden birleştirmeye öyle âlelacele seğirtmeyen felsefe türüyle. Ve de, eylemenin theorik etkinlik olmak bakımından

---

Gewissen'i [vicdân] yanıt verir (Gadamer, Heidegger'i anma yazılarında bu bağlaşıklığa tanıklık eder: *Heideggers Wege*, Tübingen, Mohr, 1983, 31-32; "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", *Itinerari*, vol. XXV, n° 1-2, 1986, 10); tutkulara, yani edilgilere (*pathé*: *passions*) *Befindlichkeit* [içinde bulunulan ruh hâli, hissiyat] karşılık verir; *noûs praktikos*'a [pratik düşünme veya akıl] *Verstehen* [anlama]; *oreksis dianoètikè*'ye [aklın güdümündeki arzu veya akılsal arzu] *Rede* [konuşma]; *prohairésis*'e [yeğleme veya yeğlemeye dayalı seçim] *Entschlossenheit* [kararlılık veya âzimkârlık] tekabül eder. O hâlde, Volpi'ye göre, Heidegger Aristoteles'e bağlı kancalardan kesin bir şekilde nerede kopar? "Aristoteles, kökensel zamansallığı kavramakla ve betimlemekle birlikte, onu insan hayatının belirlenimlerinin birleştirici ontolojik zemini olarak görmeyi beceememişti, çünkü doğalcı, khronolojik ve kairolojik-olmayan bir zaman kavrayışının [yani ardışık ânlar toplamı olarak değil de, "tam zamanı", "tam vakti", "fırsat bu fırsat", "en uygun ân" vb. sözlerinde dile gelen "ânın tekilliği, biricikliği" olarak anlaşılan zaman nosyonuna aykırı bir zaman kavrayışının —*çn.*] ufku içerisinde kalmıştı" (F. Volpi, "*Dasein* comme *praxis*", 33). *Praksis*'i ve kökensel zamansallığı birbiriyle bağlayıp birleştiremeyen Aristoteles'in *praksis*'i, *théōria*'nın ve *poièsis*'in yanında temel tutumlardan biri olarak kalıyordu, her ne kadar diğer ikisini türeten birleştirici belirlenimin *praksis* olduğunu sezdiren belirtiler olsa bile.

theoriyi kuşattığı söylenebilse bile, eylemeye bu şekilde uygun görülen hegemonik eğim, eylemenin analojik birliği idesinden daha fazlasına pek izin vermeyen çokanlamlılığının ikrarıyla düzeltilip doğrultulmak zorundadır.[17]

Aristoteles'in Heideggerci bir takım yeniden-yorumlanışlarına veya yeniden-özümsenişlerine ilişkin bu ufuk turunu, belli bazı ögeleri zaten kendisinden ödünç aldığım Rémi Brague'ınkiyle tamamlamama izin verin; bu yeniden-yorum şu bakımdan pek karmaşıktır: o, Aristoteles'in dile getirdiklerini değil, fakat dile getirdikleri içerisinde

---

[17] "*Nikomakhos'a Ethika*'nın yeniden-özümsenmesi" görevini kendisi de üstlenmiş olan J. Taminiaux'nun (*Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger* içinde, Grenoble, Jérome Millon, 1989, 147-189), Heidegger'in *Sorge*'sini değil de, Yunan *poièsis-praksis* çiftiyle eşleştirdiği "özdenlik" (*Eigentlichkeit*: *authenticité* / *authenticity* [yani "sahicilik"ten ziyade "(kendine-)hasslık", "hâlis(-kendi)lik" —*çn.*]) ve "özdensizlik" (*Uneigentlichkeit*: *inauthenticité* / *inauthenticity* [yani "sahtelik"ten ziyade "(kendine-)gayri-hasslık", "gayri-hâlis(-kendi)lik —*çn.*] çiftini kılavuz ipi almış olması dikkate değer. Bu şekilde, *poièsis*, insanın sıradan gündelik dünyayla ilişkisinin ve kaplam itibarıyla, giderek, doğrudan el-atılabilir olmayan şeyler bile olası bir el-atmaya açık oldukları ölçüde *Vorhandenheit*'ın modeli hâline gelir. Fakat Taminiaux, *praksis*'in *poièsis* üzerindeki ethik ve politik üstünlüğünü olumlamakla birlikte, *praksis*'i birleştirici ilke kılacak kadar ileri gitmez. Bunun yanısıra, Heidegger ile Aristoteles arasındaki mukayese oldukça keskin bir Heidegger eleştirisiyle beraber yürütülür; Heidegger, bir yandan *praksis*'in bir aktörler *çokluğu*yla ve bir *kanı*yla (*doksa*) tersine çevrilebilir ve kırılgan bağını —Hannah Arendt'in tam tersine güçlü bir şekilde yeniden-olumladığı bağı— kaybetmiş olmakla suçlanır ve öbür yandan da, bizzat politika alanında bile felsefî *théōria*'ya tekrar bir öncelik kazandırmış olmakla, böylelikle de Aristoteles'in ölçülü tutumundan Platon'un iddialı mağrur tutumuna geri dönmüş olmakla itham edilir: "temel ontolojide, bütün herşey sanki *bios théōrètikos praksis*'i büsbütün bitirip tüketmiş ve hükmü altına almışçasına olur biter" (*op. cit.*, 175). Buna karşılık, *Dasein* analitiğinde *énergéia*'nın ihyası takdirle karşılanır (*ibid.*, 159, 163-164, 166). Neticede, Taminiaux, *Dasein* temel ontolojisi dönemi boyunca, Aristoteles'in *phusis*'inin ["doğa"] onu *Vorhandenheit* ve onun özdensizliği eleştirisinin pençesinden söküp kurtaracak boyutu itibarıyla hâlâ daha kavranmamış olduğunu, bu boyutun kavranışınınsa düşmüşlük statüsünü tek başına modern teknikle sınırlı tutarak *poièsis*'in bir yeniden-ıslahını gerektireceğini kabul eder (*ibid.*, 171).

düşünülmeden kalan şeyi, yani temelde Aristoteles'in *énergéia*'sının Heidegger'in dünya-içre-olma terimleri çerçevesinde yorumlanışını tema olarak alır. Aristoteles'in anthropolojisi, kosmolojisi, theolojisi bu düşünülmeyenin söze dökülemeyeceği bir tarzda tertib edildiği ölçüde, bu noktadan itibaren Aristoteles'in düşünmeden bıraktığı şey yeniden inşa edilmek durumundadır. Burada, Rémi Brague'ı nereye dek takib edebileceğimi ve çekincelerimin tam olarak nerede başladığını dile getirmek istiyorum.

"Kendi"nin ve dünya-içre-olmanın temel bağlaşıklar oldukları bana tartışılmaz görünüyor. Bu şekilde, "kendisi" (*soi-même / oneself*), Aristoteles'in ruh theorisinin ve daha genelde Aristoteles'in anthropolojisinin dile-getirilmeyeni hâline geliyor. Fakat *autos* teriminin anlamındaki keskinliğin fenomenolojik "*kendi*" kavramı ile anthropolojik "*insan*" kavramı arasındaki karıştırmayla köreltildiğini söylemek kabul edilebilir mi? Analize oynattığımız rol, nesnelleştirme sapağının "kendi"den (*soi / self*) "kendisi"ye (*soi-même / itself*) götüren en kestirme yol olduğunu îmâ eder. Bu anlamda, anthropolojik "insan" kavramı bana haklıçıkarılmış gibi görünüyor. Elbette, hayatın kendisine içreliği olumlamasına rağmen, "kendi" esasen dünyaya bir açılış, dünya üzerine seriliştir ve onun dünyayla bağıntısı, Brague'ın dile getirdiği gibi, aslında bütünsel bir ilgilenme bağıntısıdır: *herşey* beni ilgilendirir. Ve bu ilgilenme, hayatta-olmadan başlayıp, *praksis* ve iyi-yaşama dolayımlarından geçerek militan düşünceye kadar varır. Fakat insan inisiyativinde dünyanın hareketleriyle ve eylemin tüm fizik yönleriyle özgül bir eşgüdüm sezilmeseydi, tam da bu açılışın kendisine hakkı nasıl teslim edilecekti? Düşünüm*ün* analiz *yolundan* dolanan sapağı işte burada devreye girer. İmdi, *Dasein*'a tanınan açıcı işlev, bana yalnızca bu nesnelleştirici sapağın yerine geçirilebilir birşey gibi görünmüyor, daha ziyade bu sapağı önvarsayar veya öngerektirir gibi görünüyor.

Gelgelelim, önüme en zorlu problemi koyan şey, *énergéia*'da düşünülmeden bırakılmış sayılan dünya-içre-olma nosyonunun ta kendisi. Fenomenolojik dünya kavramı ile kosmolojik evren kavramı arasındaki ayrıma (artık "kendi" fenomenolojisini "insan" anthropolojisiyle bağlayıp birleştirenlerden daha da büyük sapakları da dışlamayan ayrıma) karşı çıkmıyorum. Çekincem tek ama özsel bir nokta üzerinde. *Mevcudiyet* (*présence / presence*) "kendisi olma" (*être soi-même / being oneself*) ile "dünyada-olma" (*être-au-monde / be-*

ing-in-the-world) arasındaki temel rabıta noktası kılmak zorunlu mu? Elbette ki, mevcudiyet, anlam (z)enginliğini az önce hatırlattığım ilgilenmeden koparılıp ayırılmamak durumunda. Fakat "ilgilenme" mevcudiyetin kuşatanı değilse, mevcudiyet nasıl olur da Aristoteles'in *énergéia*'sında düşünülmeden bırakılan en makul şey sayılabilir?[18] Dünyada-kendi-olmanın mevcudiyeti (*la présence de l'être-soi-au-monde / the presence of being-self-in-the-world*) sonunda Heideggerci Olgusallık* [*Faktizität*: *facticité / facticity*] yönünden çekilip çıkartılır.[19] İmdi, bu Olgusallığın Aristoteles'in *énergéia*'sını ve *entélékhéia*'sını yeniden-yorumlamanın en uygun anahtarı olduğun-

---

[18] Rémi Brague'ın eserinin kapanışını oluşturan dikkate değer bölümü okuyun: "L'Être en acte" (*Aristote*, 463-509). Bir "Aristotelesçi göktaşı" (*Aristote*, 454*sq*) olarak sunulan *Metafizik* IX (Θ) 6, 1048b18-35'teki fragmentin şerhine borçlu olduğum şeyi yukarda dile getirmiştim. Bu şerh bölüm içerisinde stratejik bir pozisyonda bulunur, şu bakımdan: Aristoteles'in fiil ile hareket arasındaki dakik ayrımı dayandırdığı örnekler, *belirleyici* mutluluk deneyimi aracılığıyla insan hayatının *temel* deneyimine geri götürür. Bu deneyim, bizzat dokunmadan, temâstan, uyanıklık hâlinden veya daha doğrusu uyanık olmaktan hareketle anlaşılan algıyı kuşatır. Buradan algının, bizzat dünyaya alınanla aynı zamanda "kendisine alınan" olduğu idesine geçilir (*Aristote*, 490): "Hayat bizim için kaçmamızın mümkün olmadığı ve içerisine girmediğimiz bir bölgedir" (*Aristote*, 491).

* Büyük harfle çevirdiğimiz "Olgusallık" Latinceye çalan *Faktizität*'ın karşılığıdır. Özgül olarak *Dasein*'ın "olgusallık"ını imler ve bu bakımdan *Dasein*'ın "atıl(ın)mışlık", "fırlatıl(ın)mışlık" (*Geworfenheit*) karakteriyle sıkı bir bağıntı içerisindedir. Taşlar ve ağaçlar da olgusaldır, fakat onların olgusallığı genelde şeylerin olgusallığına işaret eden Alman dilindeki *Tatsächlichkeit* teriminde ifade bulur. Şeylerin olgusallığı (*Tatsächlichkeit*) dünyasız veya daha doğrusu bir dünya-içre-olmayan varolanların olgusallığıdır, *Dasein*'ın Olgusallığı (*Faktizität*) ise daima bir dünyayı veya daha doğrusu bir dünya-içre-olmayı öngerektirir. (Bu konuda daha fazlası için bkz. Michael Inwood, "thrownness and facticity", *A Heidegger Dictionary* içinde, Blackwell Publishers, 1999, s. 218-220). Bu ikisini birbirine karıştırmamak ve bu yüzden belki de *Faktizität*'ı büyük harfli "Olgusallık", *Tatsächlichkeit*'ı da küçük harfli "olgusallık" terimleriyle çevirmek yerinde olur —*çn.*

[19] "Dünya içinde mevcudiyet, kendimizi asla içerisine girmediğimiz bir içrede, dışarısız, taşrasız bir içrede bulduğumuz türden bir mevcudiyettir. Bunun için, bu içre, süreklilikle, içerden hareketle herhangi bir sınıra varmanın imkânsızlığıyla tanımlanır." (*ibid.*, 492)

dan kuşkuluyum.[20] Latinlerin *actualitas* diye çevirdikleri *énergéia*'nın fiilen içerisinde bulunduğumuz şeyi kuşatıcı bir tarzda imlediğini çok iyi anlıyorum. Fakat ana vurguyu "zaten daima" üzerine ve bu mevcudiyet bağından dışarı çıkmanın imkânsızlığı üzerine, kısaca Olgusallık üzerine vurmak, *énergéia*'nın ve *dunamis*'in, insanın eyleyişini (*agir / acting*) ve eyleyişe maruz-kalışını (*pâtir / suffering*) varlıkta köklendiren boyutu zayıflatmaz mı? Bu köklenmenin hesabını vermek için *aynı ânda hem bilfiil hem de bilkuvve zemin* nosyonunu önerdim. Her iki sıfatta da diretiyorum. Kuvve olmaklık ile fiil olmaklık arasında, bana eyleme ontolojisi için özsel görünen, ama *énergéia* ile *Olgusallık* arasındaki eşitlemede silinip gider görünen bir gerilim var. Bu iki Yunan terimi arasındaki zorlu dialektik, *énergéia*'nın görünüşte tek-yanlı bir ıslahı içerisinde gözden kaybolup gitme tehdidi altında kalır. Bununla birlikte, insan eylemini ve fiil olarak ve kuvve olarak varlığı birbirine kenetli bir şekilde yorumlama imkânı *énergéia* ile *dunamis* arasındaki bu ayrıma ve dahi ilkinin ikincisine önceliğine bağımlıdır.

3. Aristoteles'in ontolojisininin bir yeniden-yorumlanışını hedefleyen Heideggerci yorumlara dikkatle kulak kabartışımızın sonunda hissedilen nisbî hayalkırıklığı, eyleyen ve maruz-kalan "kendi" fenomenolojisi ile "kendilik"i belirgin bir şekilde meydana çıkaran bilfiil ve bilkuvve zemin arasında başka bir geçit aramaya bizi davet eder.

Bu geçit bana göre Spinoza'nın *conatus*'udur.[†]

Spinoza hakkında pek az yazdım, ama bununla beraber Spinoza tefekkürüme ve öğretimime eşlik etmekten hiç kesilmedi. Sylvain Zac ile birlikte "tüm Spinozacı temaların hayat nosyonu etrafında

---

[20] Farkedilecektir ki, *énergéia* ile *ergon* ve *entélékhéia* ile *télos* arasındaki yakınlığa rağmen, nihayetinde Brague'ın merakını en fazla çeken şey ortak *en* (içinde) önekidir (*ibid.*, 492-493).

[†] *conatus*: Latin dilinde "gayret etmek", "çabalamak", "uğraşmak" vb. anlamlarına gelen *conatur* fiilinde köklenen terim Spinoza'da her fizik varlığın kendi varlığını koruma sürdürme "gayret"ini, "çaba"sını imler. Her fizik varlığı Doğa (*Natura*) ve doğası gereği zorunlulukla içerden dürten varkalma, süredurma dürtüsü veya içtepisi Spinoza'ya göre *conatus sese conservandi* ("kendini muhafaza etme itilimi veya atılımı") veya *conatus in suo esse perseverandi* ("kendi varlığında dir-etme, var-durma hamlesi") adıyla anılır. Bu konuda daha fazlası için bkz. Solmaz Zelyut Hünler, *Spinoza*, Paradigma Yayınları, İstanbul, Mart 2003, özellikle s. 62 *vd.* —*çn.*

merkezlenebileceği"[21] kanâatini paylaşıyorum. İmdi, *Ethica*'nın baştan sona tanıklık ettiği gibi, hayat der demez hemen o ânda güç ve kuvvet de (*puissance / power*) dile getirilir.[22] Güç, burada, kuvve, potansiyalite anlamına gelmeyip, faaliyet, etkinlik, bilfiil olmaklık, fiilîyat ve edimsellik (*effectivité / actuality*), tam gerçekleşme ve kemâle varma ve erme (*accomplissement / realization*) anlamında fiile, edime, eylemeye (*acte / act*) karşıt bir yerde durmayan üretimlilik veya verimlilik [üretim veya verim, yine başka deyişle üretme veya verme gücü] (*productivité / productivity*) anlamına gelir. Bu her iki gerçeklik de [yani hem bilfiil, faal gerçeklik hem de tam, kamîl gerçeklik — *çn.*] varolma gücünün dereceleridir. Buradan çıkan sonuç, bir yandan "bilfiil varolan tekil bir şeyin idesi"[23] olarak ruh tanımıdır (*Ethica*, II, prop. xı), öbür yandansa bu canlanma gücünün "tamamen genel olduğu ve insanlara başka tek tek bireysel şeylerden daha fazla ait olmadığı"[24] olumlamasıdır (*Ethica*, II, prop. xıı, scolium).

---

[21] Sylvain Zac, *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza* [*Spinoza'nın Felsefesinde Hayat İdesi*], Paris, PUF, 1963, 15-16.

[22] Burada benim için önemli olan Spinoza'nın "theoloji"si değil: burada önemli tek şey olan *conatus* nosyonunun ihyası yönünden tümtanrıcılık (*panthéisme / pantheism*) ya da tanrıtanımazcılık (*athéisme / atheism*) suçlaması konunun dışında kalıyor. Theolojik bir görünüm arzeden tek bir formul amaçladığım hedefe doğru yönelmek için yeterli olur, o da şu: bizim için "Tanrı'nın eylemediğini tasarlamak Tanrı'nın varolmadığını tasarlamak kadar imkânsız"dır (*Ethica*, II, prop. ıı, scolium, akt. Zac, *L'Idée*, 18). Böylece, Tanrı'nın "özgülükler"inin Tanrı'nın bir *essentia actuosa* ["fiilî, faal, etkin, eylemli, eyleyen öz" —*çn.*] olma temel özgülüğünü ifade ettikleri daha en başta derhâl koyulur. "Tanrı hayattır" ifadesinin Spinoza'daki anlamı konusunda bkz. Zac, *L'Idée*, 24*vd.* Bizim için esas olan, bir eseri bir modele uygun bir şekilde gerçekleştirmeye çalışan bir sanatkâr-Tanrı'nın yerini sonsuz bir gücün, bir *eyleyen kudret*in (*énergie agissante / acting energy*) almış olmasıdır. Spinoza, bu noktada, varlığa ve harekete Tanrı'da sahiboldığumuzu olumlayan St. Paulus'la buluşur (Lettre 73 à H. Oldenburg, akt. Zac, *L'Idée*, 86).

[23] Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, 139: "*idee d'une chose singulière existant en acte*" [*Ethics*, 68: "*idea of an individual actually existing thing*"].

[24] *Ibid.*, trad. Appuhn modifiée: "*est tout à fait général et n'appartient pas plus aux hommes qu'aux autres individus*" [*Ethics*, 72: "*is of quite general application and applies to men no more than to other individuals*"].

Her bireysel şeyin birliği kadar insanın da birliğini kuran, varlıkta diretme çabası olarak *conatus* idesi işte bu çok hızlı anılan ardalan zemininde belirginleşir. III. Kitabın VI. önermesini burada anmak isterim: "Herbir şey, kendinde olduğu kadarıyla, kendi varlığında diretmeye çabalar"[25] (kanıtlama esasında doğrudan doğruya I. Kitaba geri gönderir ve şunu gösterir: "tekil şeyler aslında Tanrı'nın sıfatlarının belli ve belirlenimli bir tarzda ifade bulma tarzlarıdır ..., yani ... Tanrı'nın olma ve eyleme gücünü belli ve belirlenimli bir tarzda ifade eden şeylerdir"[26]).

Canlının bu dinamisminin doğanın determinisminden kopan her inisiyativi dışladığını ve varlıkta diretmenin bu çabanın ereği sayılabilecek belli bir hedef uyarınca bu varlığın ötesindeki başka bir şeye doğru aşılmadığını bilmiyor değilim. *Conatus* tanımının hemen ardından gelen VII. önerme bunu dışlar: "herbir şeyin kendi varlığında diretmeye çabaladığı çaba o şeyin fiilî özünden gayrı birşey değildir" (*Ethica*, III)*. Kanıtlama hemen bunun ardından I. Kitabın ifade idesine bağladığı zorunluluk idesini anar, öyle ki "herhangi bir şeyin gücü veya [... bir şeyin] kendi varlığında diretmeye çabaladığı çaba o şeyin verili veya fiilî özünden gayrı birşey değildir" (*Ethica*, III).† Fakat kendimiz ve şeyler hakkında oluşturduğumuz tamuygun-olma-

---

[25] *Ibid.*, 261: "*Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être*" [*Ethics*, 109: *Each thing, in so far as it is in itself, endeavors to persist in its own being*"].

[26] *Ibid.*: "*les choses singulières en effet sont des modes par où les attributs de Dieu s'experiment d'une manière certaine et déterminée (...), c'est-à-dire (...) des choses qui experiment la puissance de Dieu, par laquelle il est et agit, d'une manière certaine et déterminée*" [*Ethics*, 109: "*particular things are modes whereby the attributes of God are expressed in a definite and determinate way ..., that is ..., they are things which express in a definite and determinate way the power of God whereby he is and acts*"].

* *Éthique*, III, trad. Appuhn, 261: "*l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose*" [*Ethics*, 109: "*that by which 'each thing endeavors to persist in its own being is nothing but the actual essence of the thing itself'*"] —çn..

† *Éthique*, III, trad. Appuhn, 263: "*la puissance d'une chose quelconque, ou l'effort [...] par lequel [une chose] s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence donnée ou actuelle de la chose*" [*Ethics*, 110: "*the power or conatus by which it perseveres in its own being, is nothing but the given, or actual, essence of thing*"] —çn..

yan (*inadéquat / inadequate*) idelerden tamuygun (*adéquat / adequate*) idelere geçişin bizim için sahici bir şekilde *faal / etkin varlıklar* (*actifs / active*) olma imkânını imlediği unutulamaz. Bu anlamda, eyleme gücünün tamuygun-olmayan idelere bağlı edilginliğin gerilemesiyle arttığı dile getirilebilir (karş. *Ethica*, III, ı. önerme, kanıtlama ve sonuç). Tamuygun idelerin kalkanı altında etkinliğin bu fethi eserin bütününü bir *ethika* hâline getirir. Bu şekilde, hayat adını almaya lâyık iç dinamism ve tamuygun-olmayan idelerden tamuygun idelere geçişi yöneten düşünmenin (*intelligence*) gücü birbirine sımsıkı bağlı kalır. Bu anlamda, tüm şeyler bakımından bir tür yatay ve dıştan bağımlılığımızı ve Spinoza'nın hâlâ daha Tanrı adını verdiği ilksel kudret bakımından dikey ve içten bağımlılığımızı tamuygun bir şekilde anladığımız ânda güçlü varlıklar (*puissants / powerful*) oluruz.

Nihayetinde, Aristoteles'e göre *énergéia*'yla ilgili bundan önceki tartışmanın kendisine doğru yönlendiği ide, yani bir yandan tüm şeylerin *conatus*'unun veya var olma gücünün en açık şekilde insanda okunabilir olduğu ve öbür yandan herşeyin Spinoza'nın Tanrı'nın hayatı diye adlandırdığı gücü veya hayatı farklı derecelerde ifade ettiği idesi benim için hepsinden daha önemli. Böylece, Spinoza'nın *Ethica*'sının bu çok hızlı katedilişinin sonunda, "kendinin-bilincinin veya öz-bilincin, Descartes'ta olduğu gibi hiç de felsefî düşünümün hareket noktası olmayıp, tam tersine upuzun bir sapaktan dolanmayı öngerektirdiği" (Zac, *L'Idée*, 137) idesiyle buluşuyorum. *Conatus*'un —Spinoza'nın idenin idesi diye adlandırdığı— bilince göre tam da bu önceliği, tamuygun kendinin-bilincine veya tamuygun öz-bilince ancak *Ethica*'nın V. Kitabında tamamlanan bu uzun, çok uzun sapağı dayatır.

Aristoteles'in *énergéia*'sının "Spinozacı" yeniden-özümsenişini, Aristoteles'in ontolojisinin "Heideggerci" yeniden-özümsenişlerinin daha şimdiden vardığı düzeyle kıyaslanabilir bir düzeye taşıyabilecek düşünüre hoşgelişler ola. Zira, Heidegger "kendi"yi ve dünya-içre-olmayı nasıl ki birbirine kenetleyebildiyse, Spinoza da *—doğru, Yunan'dan çok Yahudî kökenli Spinoza da— essentia actuosa* diye adlandırdığı bu hem faal (*effectif / actual*) hem güçlü (*puissant / powerful*) olma zemini üzerine *conatus*'u eklemleyebilmiş tek düşünürdür.

3. KENDİLİK VE BAŞKALIK

Bu çalışmanın başlangıcında, kendilik ile başkalık arasındaki dialektiğin, tanıklığıyla ontolojik bahsi açan düşünüm ile analiz arasındaki eklemlenişten yine de daha temel olduğu, hatta ontolojik boyutu fiil olarak ve kuvve olarak varlık nosyonuyla belirtilen kendilik ile aynılık arasındaki karşıtlıktan bile daha temel olduğu dile getirildi. Tam da bu eserin başlığı, bu dialektiğin önceliğini sürekli hatırlatır.

Tekbenci (*solipsiste* / *solipsistic*) sürüklenişi önleyecek şekilde "başkalık"ın "kendilik"e dışardan eklenmediğini, fakat "kendilik"in anlam oylumuna ve ontolojik yapısına ait olduğunu belirten özellik, bu üçüncü dialektiği, baskın bir şekilde ayırıcı (*disjonctif* / *disjunctive*) karakterde kalan kendilik ve aynılık dialektiğinden kesin bir çizgiyle ayırır.

Bu ontolojik soruşturmanın son aşamasında bize rehberlik etmeleri için, bu dialektiğin önceliğinin olumlanışı hususunda yukarda değindiğimiz noktalardan destek alacağız. Öncelikle, bu dialektiğin, "metafizik" denen Dialoglarda Platon'un açtığı Aynı ve Başka dialektiğiyle aynı ikinci-dereceden söyleme aidiyetinin altını çizdik. Kendilik ve başkalık dialektiğinin *spekulativ* denebilecek karakteri önce duyuruldu, sonra da geriye dönük olarak ontolojik soruşturmanın diğer iki uğrağına yansıtıldı. İşte burada bu karakter kökenlendiği yerde beklenmedik bir şekilde birdenbire karşımıza çıkıverir. Bunun ardından, öngörü yoluyla, Başka'nın çok kolaylıkla benimsendiği gibi bir Başkasının başkalığına indirgenmediğini îmâ etmekte olduğunu dile getirdiğimiz, başkalığın *çokanlamlı* karakterini duyurduk. Bu ikinci nokta açıklanmaya değer. Bu nokta, "kendi" hermeneutiğiyle temâs hâlindeki ünlü Aynı ve Başka dialektiğinin eğrilmesinin sonucudur. Aslında, *ipse*'yi ["kendi"yi] *idem*'den ["aynı"dan] ayıran bölme çizgisinin özdeşliği boydan boya yarıp geçmesiyle aynı ânda kırılan Aynı kutbu tekanlamlılığını ilk yitiren kutubdur. Bu bölünmenin zamansal ölçütü, yani *idem*'in [aynı] değişmezliğini ya da *ipse*'nin [kendi] kendini-idamesini imleyişine bağımlı olarak zaman içinde kalıcılığın iki değerliliği son bir kez hatırlatılmaya değer. İlk değinilen "kendilik"in çokanlamlılığı, "kendisi" (*soi-même* / *oneself*) anlamında Aynı'yla yüzyüze duran Başka'nın çokanlamlılığı karşısında bir tür açığavurucu hizmet görür.

İmdi, "kendilik"in yüreğinde işleyeduran "başkalık"ın işinin hesabını nasıl vermeli? İki söylem düzeyi arasındaki —yani fenomenolojik söylem ile ontolojik söylem arasındaki— oyun, bu oyunun aynı ânda her iki düzlemde harekete geçirdiği keşif gücü sayesinde burada kendisini en verimli hâlde açar. Vokabuleri sabitlemek için, başkalık üst-kategorisinin *fenomenolojik* karşılığının insan eylemesinin çokçeşitli tarzlarıyla içiçe geçmiş edilginlik deneyimleri çeşitliliği olduğunu koyalım. Bu durumda, edilginlik tam da başkalığın tanıklığı hâline gelirken, "başkalık" terimi spekulativ söyleme saklı tutulmuş kalır.

Böyle bir dialektiğin ana erdemi, "kendi"ye temel yerini işgal etmeyi yasaklamaktır. Bu yasak, ne *Cogito* felsefelerindeki gibi yüceltilecek ne de anti-*Cogito* felsefelerindeki gibi alçaltılacak bir "kendi"nin nihaî yapısına mükemmelen uygun düşer. Bu eserin "Öndeyiş"inde bu sıradışı ontolojik konumu dile getirmek için parçalanan *Cogito*'dan söz etmiştim. Şimdi buna, bu konumun *bizzat kendisi parçalanmış bir tanıklığın* nesnesini oluşturduğunu eklemek zorunlu; şu anlamda ki, "kendilik"e kenetli "başkalık" ancak bir başkalık odakları çeşitliliğine bağlı birbirinden kopuk deneyimlerde kendisine tanıklık eder.

Bu bakımdan, *edilginlik ve dolayısıyla başkalık üçayağı* diye adlandırılabilecek sacayak düzenini çalışma hipotezi olarak öneriyorum. Öncelikle, "kendi" ile değişken pratik-edilebilirlik (*praticabilité / practicabilite*) ve dolayısıyla yaban(cı)lık (*étrang[èr]eté / foreignness*) derecelerine göre alınan dünyanın kendisi arasında aracı olmak bakımından kendinin-bedeninin (*corps propre / one's own body*) veya daha doğrusu, ilerde dile getirileceği gibi *etten-ten*in (*chair / flesh*) deneyiminde toparlanan edilginlik gelir. Bir sonraki adımda, tam tamına "kendi"den başka (*autre que soi / other [than] self*) anlamında *yabancı* ile "kendi" arasındaki ilişkinin îmâ ettiği edilginlik ve dolayısıyla da öznelerarasılık ilişkisinin özyapısına ait başkalık ilkini takib eder. Nihayet, en derinde gizlenen edilginlik, yani *Bewusstsein*'dan [bilinç] ziyade *Gewissen* [vicdân] anlamında *conscience** [vicdân] olan "kendi"nin "kendi kendisi"yle bağıntısının edilginliği önceki iki edilginliğe eklenir. Kendinin-bedeninin edilginlik-başkalık hâline ve başkalarının edilginlik-başkalık hâline nisbetle vicdânı böyle

* Yukarda s. 445'deki çevirenin notuna bakın —*çn.*

üçüncü sıraya yerleştirmekle, başkalık üst-kategorisinin olağanüstü karmaşıklığının ve bağıntısal yoğunluğunun altını çizmekteyiz. Buna karşılık, olanlar olduktan sonra, vicdân da, aynı zamanda bütün bütüne tanıklığın ta kendisi olduğu ölçüde, kendi tanıklık gücünü kendisinden önce konumlanan tüm edilginlik deneyimleri üzerine yansıtır.

Bu üç çekim alanının herbirinin cezbettiği soruşturmaların taslağını çizmeden önce değinilmesi gereken son bir husus: burada söz konusu olan sorun, bu bir, iki veya üç düzeyi daha önce zaten yollarında yürünmüş düzeylere —linguistik, praksik, anlatısal, ethik düzeylere— ekleme sorunu değil, fakat bu değişik deneyim düzeylerine özgü yaşanmış edilginlik derecesini aydınlığa çıkartma ve böylelikle de spekulativ düzlemde onların herbirine karşılık gelen başkalık türünün neliğini ve kimliğini tayin ve teşhis etme sorunu.

a. Kendinin-Bedeni veya Etten-ten

Edilginlik-başkalık hâlinin bu ilk figürüyle birlikte fenomenolojiden ontolojiye geri dönüş en kolay yoldan devreye girer. Kendinin-bedeni fenomeninin muammalı karakteri, daha önceki çalışmalarımızın akışı boyunca en az üç vesileyle sezilmiştir.

Bunlardan ilki, Strawson'ın kişi olarak temel tikel analizinin akışı boyunca ortaya çıktı; şunu sorduk: insan bedeni aynı ânda hem cisimler / bedenler arasında bir cisim / beden hem de benim bedenim ise, birbirinden kopuk psişik ve fizik yüklemler tek ve aynı bir varlığa nasıl yüklenebilir? O ânda, kişilerin aynı zamanda cisimler / bedenler de oldukları savını, yapıp ettiğimiz şekliyle şeylerden söz ederken ortaya çıkan bir dil kısıtlaması saymakla yetindik. Kişiler aynı zamanda cisimler / bedenler iseler, onların herbiri kendisi için kendinin-bedeni olduğu ölçüde bunun böyle olduğunu gözlemlemekten başka çâremiz yoktu. Bu önvarsayımın hesabını vermek, dilin örgütlenişini kişiler diye adlandırılan bu varlıkların ontolojik kuruluşuna dayandırmamızı gerektirir.

Kendinin-bedeninin şeyler ülkesine ve "kendi" ülkesine çifte aidiyeti Davidson'la tartışmada ikinci bir kez dayatıldı: eylem aynı ânda nasıl olur da hem olup biten herşeyin toplamı olmak bakımından dünyaya ait bir olay oluşturabilir hem de kendine-gönderimli tarzda kaynağını imleyebilir -—özellikle eylemin kaynağı, tam da dünyaya aidiyetinin anlamının "kendi" tarafından kurulduğu bir tarzda dün-

yaya ait değilse? "Kendi"nin, kendi eylemleri olan bu olaylar üzerine damgasını sayesinde basabileceği bu aidiyetin —terimin güçlü anlamında— tam yeri kendinin-bedenidir.

Parfit tarafından en uç arıtma noktasına taşınan kişisel özdeşlik / kimlik sorunu, özdeşliğin cismanî / bedensel ve psişik ölçütleri —gelişim sürekliliği, karakter kalıcılığı, *habitus* [alışkanlık], roller ve özdeşleşme— ile demirleniş noktasını kendinin-bedeninde bulan bir kendini-idame arasında bağ kurmak zorunlu olduğunda, bu aynı kendinin-bedeni problematiğini son olarak yeniden tezgâha yatırdı.

Gelgelelim, bu kuşatıcı demirlenme fenomeninde önceki analizlerimizin yeterince hesaba katmadığı dikkat çekici bir özelliğin, yani *maruz-kalma*nın (*souffrance* / *suffering*) altı çizilmedikçe, edilginlik fenomenolojisi birçok kere andığımız örtük adımı atıp daha öteye geçemez. Katlanmak, çekmek, uğramak, tahammül etmek, bir şekilde, bir maruz-kalış hâline geldikleri bütünüyle edilgin boyutları içerisinde açığa vurulurlar. Bu çalışmaların başından sonuna dek elbette eyleyen ve maruz-kalan insandan söz etmekten hiç kesilmedik. Hatta eyleme ile maruz-kalma arasındaki bu karşılıklı-bağlaşıklık hattından birçok kere geçtik de. Bu şekilde, anlatısal özdeşlik / kimlik konusunu ele alıp işlerken, çokçeşitli hayat hikâyelerinin / tarihlerinin içiçe geçişi içerisinde failleri ve münfailleri birbirine kenetlemenin anlatının erdemi olduğunu gözlemledik. Fakat daha da ileriye yürümek ve maruz-kalmanın en derine gizlenmiş formlarını hesaba katmak zorunlu: anlatma yetersizliği, anlatmanın reddi, anlatılamayanın direngenliği —öyküleme stratejisi tarafından daima anlam yararına telâfi edilebilecek zorlu ve belâlı macera ögelerini katbekat aşan fenomenlerdir bunlar. Daha önceki bir çalışmada Altın Kural'ın ethikadaki yerini tartışırken, bir failin bir başkasına bir *üzerinde*-güç uygulamakla bu başkasına eyleminin münfaili olarak muamele etmesinden doğan, etkileşimin özyapısına sinmiş temel bakışımsızlığın ölçüsünü almıştık. Fakat burada da yine daha ileriye yürümek zorunlu: ta ki maruz-kalmayı fizik acının ötesine taşıran kendini-takdirden-yoksunluk ve başkalarından nefret formlarına varıncaya dek. *Varolma* çabasının bir zayıflayışı olarak hissedilen *eyleme* gücünün azalışıyla beraber, hassaten maruz-kalmanın diyarı denen diyara adım atarız. Bu maruz-kalışların büyük bir kısmı insanın insanı maruz bıraktığı hâllerdir. Bunların etkisiyle, dünya içerisinde kötünün en önemli bölümü insanlar arasında uygulanan şiddetten doğar. Burada, kendi-

nin-bedeni üst-kategorisine tâbi olan edilginlik başkalarınınki üst-kategorisine tâbi olan edilginlikle kesişir: bizzat kendisi maruz-kalmanın edilginliği, kendinden başkasının kurban olmasının edilginliğinden ayırdedilemez hâle gelir. Kurban-etme, bu durumda, eylemin "şan"ını gölgeleyen edilginliğin arkayüzü olarak görünür.

Bu edilginliğe karşılık gelen *başkalık* kipini spekulativ bir şekilde açıklığa kavuşturmak için, kendinin-bedeni üst-kategorisine, maruz-kalmanın katlanmaya, çekmeye veya uğramaya kazandırdığı oylumla kıyaslanabilir bir oylum bahşetmek zorunlu. *Praksis* [eylem] ile *pathos* [tutku / edilgi] arasındaki keskin bir dialektik içerisinde, kendinin-bedeni, kendinin-bedeninin salt benimkilik / bana aitlik karakterinin ötesinde *içten ve derûnî* edilginlik alanının ve bu itibarla da çekim merkezini onun oluşturduğu başkalık alanının bütününü imleyen engin bir sorgulamanın simgesel başlığı hâline gelir. Bu perspektiv içerisinde, tutkulara (*passions*) dair klasik İncelemelerden başlayıp, Maine de Biran yolundan geçerek, Gabriel Marcel'in, Merleau-Ponty'nin ve Michel Henry'nin cisimleşme, bedenlenme, ete-kemiğe-bürünme, et, ten, etkilenirlik, duygulanırlık ve kendini-duygulandırma veya öz-duygulanım konularındaki tefekkürlerine varıncaya dek bugüne kadar yapılmış kavramsal çalışmaları baştan sona dolaşıp gözden geçirmek gerekirdi. Ama burada bunu yapmayacağım, bunun yerine sadece bir takım yol işaretleri dikmekle yetineceğim.

Bu kısa bakınışın başında, kendinin-bedeni tezgâhında çalışmayı başlatan adama, yani Maine de Biran'a hakkını teslim etmek isterim: Maine de Biran, varoluş nosyonunu töz nosyonundan kopartıp fiil / edim nosyonuyla bağlayıp birleştirerek, yaptığı fenomenolojik keşfe sahiden de upuygun bir ontolojik boyut kazandırdı. "Varım" demek, "isterim, hareket ederim, yaparım" demektir.[27] İmdi her nesnelleşti-

---

[27] G. Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le Penseur de l'immanence radicale* [*Maine de Biran veya Kökten İçkinliğin Düşünürü*] adlı eserde (Paris, Seghers, 1974), Maine de Biran'ın gerçekleştirdiği düşünce devriminin sentetik bir manzarasını sunar. Bu devrimin sonucunda ontolojik problematikte hâsıl olan yörünge değişikliği aslında göründüğünden çok daha önemlidir. Descartes'ın hiçbir şekilde kuşkulanıp sorgulamadığı, varlığın tözle kadîm özdeşleştirilişi, şeyleri seyirlik bir manzaraya, belli bir mesafeden kavranan imgelere dönüştüren yarı-görsel tasarımlamaya tanınan eşsiz bir ayrıcalığa dayanır. Descartes'ın kuşkusu, şeylerin seyirlik manzarasına ilişkin bir kuşkudur. Ve Descartes'ın bir bedene sahib olduğundan kuşkulanabilmesi-

rici tasarımlamadan farklı olarak tamalgı, eyleyen beni ve aynı zamanda onun tamamlayıcısı da olan karşıtını, cismanî / bedensel edilginliği aynı kesinlik çemberi içerisinde kuşatır. Maine de Biran bu yüzden kendinin-bedenini tasarımsal olmayan kesinlik bölgesi içerisine sokan ilk filozoftur. Kendinin-bedeninin bu dahli giderek büyüyen edilginlik dereceleri sunar. İlk basamakta, beden çabaya geçit veren direnci imler. Burası Maine de Biran için paradigmatik örnektir, öyle ki çaba burada Hume'daki ve Condillac'taki izlenimin ve duyumun yerini işgal etme noktasına varır. Çaba ve direnç bölünmez bir birlik oluşturduklarından, "ben"in kendisinin bağıntısal yapısı burada bütün bütüne içerilir. Beden, içten ve derûnî farklılığıyla, tahayyül edilen ya da tasarımlanan herhangi bir yayılıma, kütlesine ve ağırlığına indirgenemez uzanımıyla benim bedenim olma hâlinin kazınıp silinmez anlamını burada kazanır. Yalnızca musikîye itaatkâr kalarak rakseden bedenin bahtiyârlığıyla ve lütûfkârlığıyla resmedilen *ilk elden* deneyim, "etkin beden"in deneyimi böyledir. İkinci bir edilginlik derecesi, gelip geçici heveskâr huyların gelgitleriyle — Maine de Biran'ın, *Journal*'inde hareketlerini merakla ve endişeyle gözetlediği keyif ve keyifsizlik izlenimleriyle— temsil edilir: edilginlik, burada yabancı ve hasım hâline gelir.[28] Dışsal şeylerin direnci üçüncü bir e-

---

nin sebebi, bu bedeni kuşkunun kolaylıkla düşe indirgediği bir imge kılmış olmasıdır. Kendinin tamalgısı bir tözün deduksiyonu değil de bir fiilin / edimin tamalgısı sayılırsa böyle birşey artık söz konusu olmaz. Nesnesine ne kadar yakından bakarsa baksın asgarî bir ikiye-katlanma mesafesi barındıran sadece içeriye dönük bir görme biçimi, bir içe-bakış olmadığı ölçüde, böyle bir tamalgıdan kuşku duyulamaz. Söylemek gerekir ki, içten ve derûnî duyunun nesnesi yoktur. Böyle bir (içkin) tamalgı ve (aşkın) tasarımlama karşıtlığının Wittgenstein-sonrası analitik felsefede hiçbir koşutu yoktur: E. Anscombe, yapabileceğimiz şeylerin, bedenlerimizin pozisyonunun vb. bilgisini gözlemsiz bilgi olarak karakterize eder. Aynı şekilde, A. Danto'da ve H. von Wright'da temel eylem nosyonu "kendisi" hakkında nesnelleştirici olmayan böyle bir kavramaya dayanır. Maine de Biran'a özgü olan husus, fiil / edim olarak varlık ile böyle mesafesiz bir tamalgı arasında varolan sıkı bağı sezmiş olmaktır.

[28] Yorumcular, Maine de Biran'ın kendisinde edilgin izlenimlerin deneyiminin çabaya geçit veren direnç deneyimiyle ahenksiz olduğunu belirtirler. Michel Henry, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* [*Felsefe ve Bedenin Fenomenolojisi. Birancı ontoloji üzerine Denemeler*] (Paris, PUF, 1965) [*Philosophy and Phenomenology of the*

dilginlik derecesini belirtir; çabamızın elinin erdiği etkin temâs sayesinde, şeyler bizimki kadar kuşku duyulmaz varoluşlarına tanıklık ederler; burada, varolmak direnmektir; bu şekilde, kendinin varoluşunun en büyük kesinliğini ve dışsal varoluşun en büyük kesinliğini aynı duyu verir. Bu edilginlik dereceleri çeşitliliğiyle birlikte, kendinin-bedeni, "ben"in içtenliği ile dünyanın dıştanlığı arasındaki dolayımlayıcı olarak açığa çıkar[29]

Maine de Biran'ın çaba felsefesinden, yukarda adlandırdığım ve sadece okuru göndermekle yetineceğim üç büyük "kendinin-bedeni" felsefesine götüren yolda atılan ikinci ve en önemli adım tartışmasız bir şekilde Husserl'in fenomenolojisinde bulunur. Bir anlamda, Husserl'in bir "etten-ten" (*chair / flesh*) ontolojisi diye adlandırılması gereken düşünme damarına yaptığı katkı Heidegger'inkinden daha önemlidir. Bu olumlama ilk bakışta paradoksaldır. İki yönden: öncelikle, [Fransız diline sırasıyla] "*chair*" ve "*corps*" terimleriyle çevirilmesi uygun düşen *Leib* ("etten-ten" / *flesh*) ile *Körper* ("beden" / *body*) arasındaki kesin ayrım, *Cartesian Meditasyonlar*'da, ortak, yani öznelerarasılıkta temellenen bir doğanın kuruluşu yönünde atılan tek bir adım olma ödevi görecek şekilde stratejik bir pozisyona yerleşir. Bu şekilde, "etten-ten" nosyonu, ortak bir doğanın kurulabileceği temel olarak sadece bir "etten-ten"in bir başka "etten-ten"le çiftlenmesini (*Paarung*: *appariement / pairing*) mümkün kılmak maksadıyla işlenip geliştirilir: sonuçta, bu problematik, temel *hedefi* itibarıyla, tüm gerçekliğin bilinç içerisinde ve bilinç yoluyla inşası problematiğidir —bu eserin "Öndeyiş"inden beridir yolundan azad edilmeyi dilediğimiz *Cogito* felsefelerinin müşterek inşasıdır bu. O hâlde, tam da bilincin yönlenimselliğine (*intentionnalité / intentionality*) dayanan inşa problematiğinden kopuşundan ötürü *Varlık ve Za-*

Body (*Felsefe ve Bedenin Fenomenolojisi*), trans. Girard Etzkorn, The Hague: Nijhoff, 1975] adlı eserde, Maine de Biran'ın etkin beden ve edilgin beden diye adlandırdığı şeyler arasındaki bağıntının anahtarını Husserlci "edilgin sentezler" ("*synthèses passives*" / "*passive syntheses*") theorisinde aramıştır. Biran'ın alışkanlık theorisi bu çözüme güvenilirlik kazandırır.

[29] Dünyayı merkezsizleştiren ve onu benimkilikten / bana aitlikten —ki bu karakter sayesinde dokunma duyusu şeylerin kendilerini benim çabama ilhak eder— bu şekilde koparıp uzaklaştıran benden başkalarının şahidliği olmaksızın, maddî şeylerin bu dıştanlığının tam bir dıştanlık olup olmadığını daha sonra soracağız.

man'ın dünya-içre-olma felsefesinin bir "etten-ten" ontolojisi için daha upuygun bir çerçeve sağladığı düşünülebilir; imdi, dile getirilmesi gereken sebebler yüzünden paradoksun ikinci yönü burada yatar: *Varlık ve Zaman* bir "etten-ten" ontolojisinin ortaya serilmesine izin vermez, ama Husserl'de, transcendental idealismin ihyasına en açık şekilde adanmış eserde, hermeneutik fenomenolojinin bir başkalık ontolojisi içerisine kazınışını belirtecek "etten-ten" ontolojisinin en vaadkâr taslağı bulunur.

Etten-ten / beden kutubluluğu, farklılığının köktenliğini, tam da *Cartesian Meditasyonlar*'ın argumantasyonundaki stratejik pozisyonuna borçludur.[30] Burada, bir "kendi" felsefesi içerisinde değil, kararlı bir egoloji [yani birinci şahısta, "ben"de merkezlenen bir felsefî söylem —*çn.*] içerisinde bulunmaktayız. Ve tam da böyle bir egolojinin güçlükleri yüzündendir ki, etten-ten ile beden arasındaki ayrım hepten aciliyet kesbeder. Şunu da eklemek zorunlu: bu tema, bir tür "...-ebilirim"le ("*je peux*" / "*I can*") ya da "hareket ederim"le ("je meus" / "I move") bağlantılı olarak kendisini dayatmaz, gerçi bu boyut hepten yok değildir, ama sadece *algı* düzleminde. Bu noktada, *Cartesian Meditasyonlar*'daki etten-ten teması, daha önceki yazıların *leibhaft selbst* ("bizzat kendisi ete-kemiğe bürünmüş olmaklık":

---

[30] Didier Franck *Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl* [*Etten-Ten ve Beden. Husserl'in Fenomenolojisi Üzerine*] (Paris, Éd. de Minuit, 1981) adlı eserde, *Cartesian Meditasyonlar*'ın berisine tırmanarak, etten-ten problematiğinin mecburî öncelini daha *Ideen I*'deki [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1913 (*Sâf Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe üzerine Düşünceler. Birinci Kitab: Sâf Fenomenolojiye Genel Giriş*): *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, 1950 / *Ideas I: General Introduction to Pure Phenomenology*, 1931] *Leibhaft* ["etten-kemiktenlik": "*donation incarnée*" ("etten kemikten donanım") / "*embodied givennes*" ("bedene bürülü verilmişlik")] temasında görür: "Genelde apaçıklığı (herhangi bir kritikten ve dolayısıyla da örneğin herhangi bir mantıksal zorunluluk ve kesinlik [*apodicticité* / *apodicticity*] probleminden önce) tanımlayan etten-kemikten donanım veya etten-kemikten veriliş (*donation incarnée* / *embodied givennes*) bir metafor, bir deyiş tarzı, Husserl'in üslûbuna özgü özellik olarak alınmamak gerekir" (*op. cit.*, 19). Ete-kemiğe-bürünme (*incarnation* / *embodiment*) teması bu şekilde etten-ten temasını öncelemiş olmaktaydı.

"*donné soi-même en chair*" ["bizzat kendisi etten-tene donanmış(lık)"] / "*being given in itself, in the flesh*" ["kendisinde etten-ten hâlinde verilmiş olma(klık)"]) çizgisi içinde kalır. Hareket, algı perspektivimi değiştirebileceğim ve böylelikle "*ben*"i, "*kendi ben*"imi, *kendi kendimi* (*me / myself*) hareket ettirebileceğim ölçüde hesaba katılır.

Husserl'in " *'kendi'ye ilk yabancı*" ("*l'étranger en soi premier*" / "*the intrinsically first other*" ["*özün(d)e ilk başka*"]), yani "başka ben" (*l'autre moi / the other ego*) adını verdiği "*yabancı*" ("*l'etranger*" / "*the other*" ["*başkası*"]) nosyonunun, dördüncü "*Meditasyon*"da gerçekleştirilen nihaî reduksiyonca yalıtılmış olduğu iddia edilen bir "kendinin(lik)" (*propre / ownness*) arayışına ta en başından itibaren musallat olup olmadığı sorusunu burada tartışmıyorum.[31] "Başkalık"ın ikinci kutbuna, tam da yabancı olmak bakımından başkasının başkalığı kutbuna vardığımızda bu güçlükle tekrar karşılaşacağız. *Ego*'dan ["ben"den] hareketle *alter ego*'nun ["başka ben"in] eşsiz bir türünün türetimine doğru ilerlenebilecekse, dikkatimizin şimdi yoğunlaşmak durumunda olduğu şey etten-ten ile beden arasında ayrım yapma zorunluluğudur. Başka deyişle, bizim için anlamlı olan şey, bu ayrımın, tam da, nesnel doğayı öznelerarasılık temelinde inşa etme girişiminin bu hayatî noktasında üretilişidir. Bir inşa fenomenolojisinin yabancının başkalığının inşasını hesaba katmayı becerememesi başka bir şeydir. Buna karşılık, *yabancı* bir öznellik inşa etmek için, tam da bedenden farklılığı içerisinde etten-ten olan bir "*kendinin(lik)*" (*propre / ownness*) idesi biçimlendirmenin zorunlu olması yine başka bir şeydir: ve burada bizi ilgilendiren de bu ikincisidir.

Ortak doğayı öznelerarası bir şekilde inşa etme stratejisinin düşünmeyi gerektirdiği şey, *alter ego*'nun ["başka ben"in] inşasından önce, etten-ten olarak "ben"dir (*moi / myself*). Şu işe bakın ki ontolojik "etten-ten" kavramının biçimlenişini imkânsız bir girişime borçluyuz: ne ilahî sürpriz! Bilindiği gibi, methodolojik karar, öznelerarasılığa borçlu olunan tüm nesnel yüklemleri kendisinden dışlayacak o-

---

[31] Bu konuda şu kitabımda yaptığım "Beşinci *Cartesian Meditasyon*" analizine bakın: *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1980 [*Husserl: An Analysis of his Phenomenology*, trans. Edward G. Ballard & Lester E. Embree, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967, 115-42].

lan "kendinin(lik)"e geri gitmeye (*réduction* / *reduction*) dayanır. Böylelikle, etten-ten, bu "kendinin(lik)" doğasını barındıran tüm bedenlerin gönderim kutbu olarak belirir.[32]

Alter ego'nun ["başka ben"in] bir etten-tenin bir başka etten-tenle çiftlenmesi yoluyla türetimini bir kıyıya bırakalım; etten-tene onu başkalık paradigması olarak imleyen fenomenolojik özelliği yönünden bakalım. Etten-tenin en kökensel benimki / bana ait olmaklığı ve tüm şeylerin en yakını oluşu, onun hissetme kabiliyetinin Maine de

---

[32] Didier Franck'in önerdiği çeviriyle şu tayin edici metni alıntılıyorum: "Hassaten bu *doğa*yı haiz bedenler arasında, kendi cinsinde eşsiz bir ayrımla benim kendi etten-tenimi [*meinen Leib*] buluyorum, yani [onu] sadece beden olmayıp tam da *etten-ten* olan biricik beden olarak, deneyim uyarınca duyumlar alanlarını, ama değişik aidiyet tarzları altındaki duyumlar alanlarını (dokunma duyumları alanı, sıcaklık ve soğukluk alanı vb.) kendisine kattığım soyut dünya katmanımın tek içerden nesnesi olarak, dolayımsız bir şekilde *yönettiğim ve hükmettiğim* ve özelde herbir *organ*ına hükmettiğim benzersiz nesne olarak [buluyorum]", Didier Franck, *Chair et Corps*, *op. cit.*, 93-94: "*Parmi les corps proprement saisis de cette* nature, *je trouve, dans une distinction unique en son genre, ma chair [*meinen Leib*], à savoir comme l'unique corps qui n'est pas simplement, corps mais précisément* chair, *l'unique objet à l'intérieur de ma couche abstraite de monde auquel, conformément à l'expérience, j'ajoute des champs de sensations, et ce sous divers modes d'appartenance (champ des sensations tactiles, champ du chaud et froid, etc.), l'unique objet* sur *lequel je* règne et domine *immédiatement, et en particulier dont je domine chaque* organe"; [İngilizce çeviri: "*Among the bodies belonging to this 'Nature' and included in my peculiar ownness, I then find my* animate organism *[*meinen Leib, *which Franck renders as* chair, *'flesh'] as* uniquely *singled out —namely as the only one of them that is not just a body but precisely an animate organism [*chair, *'flesh']: the sole object within my abstract world-stratum to which, in accordance with experience, I ascribe* fields of sensation *(belonging to it, however, in different manners— a field of tactual sensations, a field of warmth and coldness, and so forth), the only object 'in' which I* 'rule and govern' immediately, *governing particularly in each of its organs*" (E. Husserl, *Cartesian Meditation*, trans. Dorion Cairns, The Hague, M. Nijhoff, 1969, 97); metnin içine sık sık dahil ettiğimiz, tekrar tekrar dahil ettiğimiz yabancı dilden terimler ve dipnot metinlerinde verilen farklı dillerde karşılaştırmalı pasajlar, dilimizde henüz düşünürlerini değil, hâlâ daha çevirmenlerini bekleyen zorlu eserlerin zorunlu ve sahici icâblarını ve dâvetlerini dillendirirler — *çn.*].

Biran'da olduğu gibi kendisini en karakteristik şekilde dokunma duyusunda açması, bu köksel (*primordiaux / primordial*) özellikler etten-tenin dileme ve isteme organı olmasını, özgür hareketin dayanağı olmasını mümkün kılarlar; fakat onların bir seçim, bir dileme ve isteme nesnesi oldukları söylenemez. Bu adam olmak bakımından "ben": işte etten-tenin her inisiyativ karşısındaki ilk başkalığı. Burada başkalık her *amaçlı tasarlama* (*dessein / design*) karşısındaki köksellik anlamına gelir. Ben bu başkalıktan hareketle *hükmedebilirim* (*régner sur / reign over*). Fakat köksellik (*primordialité / primordiality*) hükmeder değildir. Ontolojik olarak, etten-ten ihtiyarî (*volontaire / voluntary*) ile gayri-ihtiyarî (*involontaire / involuntary*) arasındaki her ayrımdan önce gelir. O elbette "...-ebilirim"le ("*je peux*" / "*I can*") karakterize edilebilir; gelgelelim "...-ebilirim" tam olarak "dilerim / isterim"den ("*je veux*" / "*I want*") türemez, fakat ona kök verir. Etten-ten, üzerine etkin sentezlerin bina edildiği tüm edilgin sentezlerin yeridir ve ancak birinci tür sentezler "işler", "yapıp-etmeler" (*Leistungen*: *œuvres / works*) diye adlandırılabilir: etten-ten, algılanan, kavranan her nesnede *hūlē* [madde] denebilecek her şeyle yankılaşım hâlindeki maddedir (*hūlē*). Kısaca o, her "kendinin(lik) başkalaşması"nın (*alteration du propre / alteration of ownness*) kökenidir.[33] Bu söylenenlerden, "kendilik"in, böyle denebilirse, dayanağı etten-ten olan bir "kendinin"in başkalığını içerdiği sonucu çıkar.[34] Bu anlamda, yabancının başkalığı —imkânsız bir şekilde— "kendinin(lik)" alanından türetilebilseydi bile, yine de etten-tenin başkalığı hâlâ daha ondan önce gelirdi.

Etten-ten ile beden arasındaki ayrımdan icazet alan Husserl'in büyük keşfinin *Cartesian Meditasyonlar* devrindeki *transcendental* fenomenoloji içerisinde oynadığı ve yukarda stratejik diye nitelediğimiz rolden koparılıp koparılamayacağını bilme sorunu bu ândan itibaren kendisini dayatır. Ben koparılabileceğine inanıyorum. *Ego* [ben] ile *alter ego* [başka ben] arasındaki "çiftlenme"nin (*apparie-*

---

[33] "L'altération du propre" ("Kendinin(lik)in Başkalaşması"), Didier Franck'ın *Chair et Corps* başlıklı eserinin bölümlerinden birinin başlığıdır, 109*sq*.

[34] Kendilik terimi, *Cartesian Meditasyonlar* § 46'daki "kendinden-verilmişlik" (*donation propre / self-givenness*) terimiyle bağlantılı görünür (akt. Didier Franck, *ibid.*, 111).

ment / pairing) oluşturduğu benzersiz edilgin sentez temelinde yabancının statüsünün "kendinin(lik)" alanından hareketle türetimi konusunda daha sonra geri döneceğimiz problemin yanısıra, Husserl'in günışığına çıkmamış ve yayımlanmamış elyazmalarında, ortak doğanın öznelerarası inşası problematiğinden nisbeten bağımsız bir şekilde etten-ten ile beden arasındaki farklılığa (ve bağıntıya) ilişkin soruşturmalar ve geliştirmeler bulunabilir. Nesnel yer tayini veya nesnel gönderim noktaları (*repérage / points of reference*) yoluyla işaretlenen her türlü konum-belirlenimine (*localisation / localization*) indirgenemez olmaları bakımından *burası* ile *orası* arasındaki ayrım konusunda dile getirilenlerin oturtulabileceği en mükemmel zemin bu fenomenolojik etten-ten ontolojisi zeminidir. Etten-tenin nesnel uzamsızlığına tahsis edilmiş bu metinlerde, öznenin kendi nesnelerinin sistemine ait olmayışı üzerine ve bu paradoksun çalışmalarımızın akışyolunda çok erkenden karşılaştığımız *demirlenme* (*ancrage / anchoring*) nosyonuyla ilgili içerimleri üzerine Wittgenstein'ın geliştirdiği düşünümlerin beklenmedik bir yankısı bulunur. Etten-tenin mutlak olarak burada olduğunu, bu itibarla da herhangi bir geometrik koordinatlar sistemiyle benzeşmez cinsten olduğunu söylemek, onun nesnel uzamsallık terimleri çerçevesinde hiçbir yerde olmadığını söylemekle eşdeğerdir. Ve eğer kendimi oraya nakledersem orada olabileceğim "orası" da —benim için "orası"nın hangi anlamda "başkaları için 'burası'ya benzer" olabileceğini bilme sorunu dışında— karşılıklı-bağlaşığı olduğu "burası"yla aynı türden benzeşmezlik statüsündedir. Etten-tenin kökensel uzamsallığıyla bağıntılı başka problemler, etten-tenin konumsal-belirlenimi problemi modeline göre koyulabilirler. Bunların arasında, beden–etten-ten çiftinin karşılıklı-bağlaşığı olmak bakımından *çevreleyen dünya* (*monde ambiant / environing.world*) ile bağıntılı problemleri anacağım. Yayımlanmamış elyazmalarında pratik edilebilir olmak bakımından dünya konusunda okunabilecek olanlar, etten tenin bir tür iç uzamsallığı konusunda az önce dile getirilenleri oldukça iyi tamamlarlar. Yine, hissetmenin köksel biçimi olmak bakımından dokunma duyusu hakkında tutulan kayıtlar Birancı varoluş-direnç problematiğinin bütününe yeniden hayat verir ve vurguyu etten-tenin uzamsallığından dünya kutbuna kaydırmaya davet eder. Jean-Luc Petit'nin birkaç kere andığımız eserde tesbit ettiği gibi, dil oyunları arasındaki sonsuz değiştokuş içerisinde yolunu yitirmeyecek bir eylem semantiği, son

kertede, "kendi" sayesinde konumu belirlenen etten-tenim ile "...-ebilirim"e açık ya da kapalı bir dünya arasındaki bu dil-öncesi bağıntı temelinde bina edilmek durumundadır.

Strawson'ın temel tikeller theorisinin koyduğu paradoksun tam tersi olan paradoksla, ancak etten-ten ontolojisi paradoksal olarak kendisini gerektiren inşa problematiğinden mümkün olduğunca sıyrılıp serbest kaldıktan sonra başedilebilir: yani bir cismin / bedenin benim bedenim, bu da demektir ki benim etten-tenim olmasının ne anlama geldiği değil, fakat etten-tenin bedenler arasında bir beden olmasının ne anlama geldiği sorunu bu noktadan sonra ele alınabilir. Fenomenoloji, en azından ilkece öznelerarasılık vasıtasıyla dünyanın nesnel yönlerini nesnelleştirici olmayan köksel bir deneyimden türetmeye niyetlenen fenomenoloji burada kendi sınırına varır. *Temps et Récit*'de (*Zaman ve Anlatı*) [*Time and Narrative*], fenomenolojik zamanın kosmolojik zamana yeniden-kaydedilişi problemi diye adlandırdığımız problem burada bir dizi eşdeğerler bulur: nasıl ki yaşanan "şimdi"yi herhangi bir "ân"la karşılıklı-bağlaşık kılmak için takvim icad etmek ve tensel (*charnel / charnal*) "bura"yı herhangi bir yerle karşılıklı-bağlaşık kılmak için coğrafî harita çizmek ve doğum belgesi [yani nüfus cüzdanı, hüviyet, kimlik belgesi] kayıtlarına özel isim — benimkini, benim ismimi— kaydetmek zorunluysa, aynı şekilde, bizzat Husserl'in dile getirdiği gibi, eğer bedenler arasında beden olarak görünecekse etten-teni *dünya(sal)laştırmak*, yani *dünyanın bir parçası kılmak* da (*mondanéiser / make part of world*) zorunludur. Burada, yabancı, benden başka olmak bakımından başkalarının başkalığının, yalnızca benim olduğum etten-tenin başkalığıyla içiçe örülmekle kalmayıp, "kendinin(lik)"e geri gidişi (*réduction / reduction*) kendi tarzında önceler sayılması gerekirmiş gibi görünür. Zira benim etten-tenim, Husserl'in deyişiyle —onun düşündüğünün aksine "kendilik"i kendi tarzında bizzat kuran— öznelerarasılık ağı içinde örülüp dokunmuş bir ortak doğa kavrayışı içerisinde, ancak bizzat kendim tüm başkaları arasında bir başka olduğum ölçüde bedenler arasında bir beden olarak görünüşe çıkar. Benden başkasını yalnızca bir başka ben olarak düşündüğü ve "kendi"yi asla bir başkası olarak düşünmediği için Husserl'in şu soruda özetlenen paradoksa verilecek hiçbir yanıtı yoktur: etten-tenimin aynı zamanda bir beden de olduğu nasıl anlanacak?

Şu hâlde, etten-tenin hem "kendi"ye içtenliğini hem de dünya üzerine açılışını aynı ölçüde hesaba katan bir etten-ten ontolojisi işleyip geliştirmek için *Varlık ve Zaman*'dan yana dönmek gerekmiyor mu? Yukarda sözü edilen paradoksun ikinci yüzü burada ortaya çıkar: yani bu ontolojinin yolunu açan Heidegger değil, Husserl'dir, ama buna rağmen *Varlık ve Zaman*'ın genel düşünce çerçevesi böyle bir girişime daha upuygun düşer gibi görünür; dünya-içre-olmanın kuşatıcı yapısını bilinç içerisinde ve bilinç yoluyla bir dünya inşası probleminin yerine geçirmekle, *Dasein*'ı, orada-olmayı (*Da-sein*: *être-là* / *being-there*), tüm verili ve ellenir varolanlar kümesine ait olmayan varlık diye adlandırmakla, Heidegger, kendinin-bedeni problematiğini, tüm varlığın "kerameti kendinden menkûl" genel indirgenişi (*réduction* / *reduction*)° içerisinde bir "kendinin(lik)"e geri gitme (*réduction* / *reduction*) sınamasından kurtarmadı mı? Heidegger, kuşatıcı "dünyasallık" (*mondanéité* / *worldliness*) yönünden "içre / içinde" yönünde geriye doğru ilerlemekle, etten-tenin felsefî yerini işaretlemedi mi? Daha da ötesi, o, "ora"nın Varoluşsal kuruluşu içerisinde, duygulanıma (*Befindlichkeit*: *affection* / *state-of-mind,*

° Burada "indirgeme" veya "geri gitme" vb. terimleriyle karşıladığımız *Reduktion*, Husserl'in fenomenolojist kuşkusunun şeylerin varlığına naiv inancı askıya alarak varlık hakkındaki en temel kesinliğe geri dönüşü gerçekleştirmesini sağlayan methodolojik işlemdir. *Reduktion*'u daha yakından anlamak için şu sorudan hareket etmek uygun olabilir: Şeylerin varlığına naiv inancı yansıtan doğal tavır almanın yürürlükten kaldırılmasından, onun tüm sonuçlarıyla birlikte ayraca alınmasından sonra geriye ne kalır? Husserl'in bu soruya yanıtı açıktır: fenomenolojik kuşkunun ayraca alma işleminden etkilenmeyen tek şey *bilincimin varlığı*dır. Bu bilinç de, olumsal, empirik ya da psişik bilinç gibi zaten ayraca alınmış doğal dünyaya ait bilinç değil, ama tüm yaşantıların değişmez özdeş öznesi olan "*transcendental* bilinç"tir, olgusallıktan bütünüyle arıtılıp yalıtılmış "mutlak ben"dir. Fizik dünyanın *transcendent* varlığından *transcendental* mutlak bilincin varlığına, uzay-zamanın maddî nesnelliğinden öznel kendinin-bilincine veya öz-bilince, "dış-dünya"dan "iç-ben"e bu "indirgeniş", bu "geri gidiş" Husserl'in terminolojisinde teknik olarak "*Reduktion*" veya daha doğrusu "*transcendental fenomenolojik Reduktion*" diye adlandırılır. Dolayısıyla, *Reduktion*'un aracılık ettiği nihaî hedef, doğal dünyaya dayanmaksızın var olan kuşku duyulmaz mutlak varlık olarak bilincin varlığının kendinden-apaçık bir şekilde koyulması ve kesinlenmesidir —*çn.*

or mood)*, tüm duygular psikolojisinin ötesinde bir yer açmadı mı (§ 29)?[35] Ve Hannah Arendt'in pek güzel söylediği gibi bizzat doğum hâlinin kendisi has bir dille söylendikte dünya içine girme deneyimi olmayıp, zaten doğmuş olma ve kendini zaten orada bulma, yani zaten orada bulunma (*se trouver / finding oneself*) deneyimi olduğu

---

* (Bu kavram hakkında daha fazlası için bkz. Michael Inwood, "mood and the state one is in", *A Heidegger Dictionary* içinde, Blackwell Publishers, 1999, s. 130-133.) Heidegger'in kavramsallaştırdığı "*Befindlichkeit*" terimi dilimizde tüm kuşatıcı genelliği içerisinde "bulunmaklık" diye karşılanabilir. Dönüşlü gramatik yapıyla ifade bulacak şekilde, "kendini" belli bir durumda, yerde, zamanda, belli bir duygu veya ruh hâli içinde "bulmak", yani her ne ise o ahvâl içinde "bulunmak" *Befindlichkeit*'ın geniş kuşatımı içerisine düşer. Bu anlamda "bulunmak", hem "varolmak"la, "mevcud olmak"la hem "yapmak"la, "etmek"le hem de "hissetmek"le, "duygulanmak"la bir ve aynı ânda birarada düşünülmek gerekir. Böylelikle "nerdesin?", "ne yapıyorsun?", "ne hâldesin?", "ne durumda bulunuyorsun?", "nasılsın?", "ne hissediyorsun?", "keyfin ne âlemde?", "iyi misin?", "kötü müsün?", "ne duygular içindesin?", kısaca "bedenen ve ruhen ne ahvâldesin?" sorularının yanıtları deyim yerindeyse tek bir Varoluşsal gönderim noktasında, *Dasein*'ın dünya-içre-ve-şeyler-arasına-atıl(ın)mış-bulunmaklığı noktasında toplanır. Bu doğrultuda, Heidegger'in *Befindlichkeit*'ını, her türlü çeviri probleminin ötesinde, varolma ve hissetme olarak öncelikle köksel tarzda maruz kalınan bir "bul(un)maklık", "ol(un)maklık", "beden bul(un)maklık", "duy(gulan)maklık" ve "düş(ün)meklik" hâli olarak anlamak mümkündür —*çn.*

[35] Bir anlamda, Heidegger'in duygulanım theorisi Biran'ın girişiminin taçlandırılması olarak yorumlanabilir. *Dasein* analitiği, doğrudan doğruya, Maine de Biran için çaba analizinin kıyısında kalan şeye, yani dışsal varoluşu etkin dokunma duyusu deneyiminde şeylerin direnci olarak tanıma noktasına taşınır. Maine de Biran'da, aslında, dokunma duyusuna dayalı gerçeklik sınamasını dileyen ve isteyen "ben"e içkin etkin beden deneyiminin âdeta en uç sınırına koymadan önce, ilkin çabanın dirençle bağından geçmek zorunluydu. Varoluşsal "dünya-içre-olma"yı bütün analizin çerçevesi olarak vermekle, Heidegger, bir etten-ten ontolojisine giden yolu açar, öyle ki bu ontoloji içerisinde etten-ten, kendisini, yalnızca "[ben] varım"ın ete-kemiğe bürünüşü olarak değil, fakat herbir kere olduğumuz ["bulunduğumuz"] o dünyada-olmanın pratik dolayımlanışı olarak düşünmeye verecektir. Etten-ten ile dünya arasındaki bu kenetleme, arzularımızın ve keyiflerimizin, ruh durumlarımızın (*nos humeurs / our moods*) hassaten edilgin kiplerini dünya içre sokulmuş bulunmaklığımızın olumsal karakterinin işareti, emaresi, belirtisi olarak düşünmeye izin verecektir.

ölçüde, her duygulanımın, her "bulunmaklık"ın yüreğinde, hiç kimsenin hiçbir zaman içine girmediği bir hâlden dışarı çıkmanın hepten imkânsızlığını sezip farkeden de Heidegger değil miydi?

Bu ön değinilerden hareketle şu sonuca varılabilir: etten-ten olarak "kendi" soruşturmasına özellikle upuygun bir Varoluşsal kategori varsa, o da *atıl(ın)mış-olma* (*être-jeté* / *thrownness*), oraya-atıl-(ın)mış-olma (*jeté-là* / *thrown-there*) kategorisidir. Tam da bu ifadenin gnostik tarzda başka bir yerden veya daha yüksek bir yerden herhangi bir düşüşü değil de, kendisinden hareketle *Dasein*'ın kendisi için bir yük (*charge* / *burden*) hâline geldiği *Olgusallık*'ı[†] telkin ettiği benimsenmek istenirse, bu durumda varoluşun ağırlık (*fardeau* / *weight*) karakteri, dolayımsız bir şekilde bir "kendisi"ye teslim ediliş, dolayısıyla da bir "açılış"ı (*ouverture* / *opening*) işaret eder, öyle ki bu "kendisi"ye teslim ediliş sayesinde tüm duygulanım hâlleri ve tonları aynı ânda hem orada-olmanın (*être-là* / *being-there*) "kendi"ye içtenliğini hem de dünyanın görünme tarzlarını dile getirirler. Bir atıl(ın)mış-öne-at(ıl)ış / atıl(ın)mış-tasar (*projet-jeté* / *thrown-project*) nosyonu —hatta burada "atıl(ın)mış" sözü "düş(ül)müş", "in(il)miş", "çök(ül)müş", "alçal(tıl)mış", "yıkılmış" ("*déchu*" / "*fallen*", "*deteriorated*") anlamında veya Heidegger'in *Verfallen*'ını dile getirmek için Martineau'nun önerdiği çeviriyle "*échu*" [yani "denk düş(ül)müş", "rastgel(in)miş", "[tam-yerine-]otur(tul)muş", "bat(ıl)mış", "[içine-]gömül(ün)müş, "vadesi gelmiş", "miadı dolmuş", "bitmiş", "olmuş-bitmiş"] anlamında alınsa bile—, ete-kemiğe-bürünmekle damgalanıp mühürlenmiş olması bakımından insanî sonluluğun yabancılığını, dolayısıyla da yabancının başkalığından ayırdetmek maksadıyla burada birincil "başkalık" diye adlandırdığımız şeyi kavram düzeyine taşır. Hatta şu bile söylenebilir: varoluşun "yük" (*fardeau* / *burdensome*) karakterinin ve "var-olmak-durumunda-olmak" [yani "var(lıkta)-bulunmak"] (*avoir-à-être* / *having-to-be*) görevinin duygulanım [yani "bulunmaklık"] denen aynı Varoluş kipi içerisinde kenetlenişi, "kendi"yi kuran bir başkalık paradoksunu hemen yanıdibinden ifade eder ve böylelikle "başkası olarak kendisi" ifadesine ilk kez tüm gücünü kazandırır.

[†] "Olgusallık" ile "atıl(ın)mışlık" arasındaki sıkı bağıntı konusunda yukarda s. 455'te çevirenin "*" imi altında düştüğü nota bakın —*çn.*

Ama yine de, bir etten-ten ontolojisi işleyip geliştirmeye bu denli upuygun görünen bir kavramsal aygıtı yerli yerine oturtmuş olmasına rağmen, Heidegger'in etten-ten nosyonunu ayrı bir Varoluş kipi olarak işleyip geliştirmediğini saptamak gerekir. Bu suskunluğa yol açan çeşitli sebebler görüyorum. Bunlardan ilki, *Dasein* ontolojisinin fenomenolojik saiki diye adlandırılabilecek etmenle ilgili. Korku (*Varlık ve Zaman*, § 30) ve sonuçta "ölüm-için-olma"dan [veya "ölüme-doğru-olma"dan] kaynaklanan iç-daralması (*angoisse* / *anxiety*) bu kadar çok vurgulandı mı, bir maruz-kalma fenomenolojisinin etrafa yağdırmakta pek hassas olacağı öğütlemeler ihmâl edilmez. Bunu yalnızca Michel Henry'de uygulanmış buluruz. Sonra, dünya-içre-olma ontolojisinin çizdiği çerçeve içinde kalınırsa, Husserl'de oldukça iştah kabartıcı bir şekilde başlatılan uzamsallık fenomenolojisinin Heidegger'den lâyık olduğu dikkati görüp görmediği sorusu merak uyandırabilir. Elbette, *Varlık ve Zaman*'ın 24 numaralı paragrafı özgül olarak *Dasein*'ın uzamsallığına ayrılmıştır ve bu uzamsallığın birbirinden farksız yerler sistemi olmak bakımından geometrik uzama indirgenemezliğini vurgular. O hâlde, Heidegger, bilmiyor olamayacağı Husserlci etten-ten (*Leib*) nosyonunu *Dasein* analitiği terimleri çerçevesinde yeniden-yorumlamak için yakaladığı bu fırsatı niçin elinden kaçırdı? Bu soruya verilebilecek yanıt belki de can alıcı özsel bir noktaya dokunur: dünyanın uzamsallığına —Martineau'nun çevirisiyle "*ambiance du monde ambiant*"a, yani "çevreleyen dünyanın çevresi"ne ("*the environment of the environing world*")— ayrılmış önceki paragrafların telkin ettiği gibi, dünya-içre-olmanın uzamsal boyutu ilkece "özen"in (*souci* / *care*) özdensiz (*inauthentique* / *inauthentic*) formlarına tâbi görünür; *Dasein*'ın uzamsallığı, elbette ki, ne bir "el-altında-olma"nın (*être-sous-la-main* / *being present-at-hand* ["elde-mevcud-olma"nın]) ne de bir "el-eriminde-olma"nın (*être-à-portée-de-la-main* / *being ready-to-hand* ["el(d)e-hazır-olma"nın]) uzamsallığıdır, nitekim *Dasein*'ın uzamsallığı kullanılabilir (*disponible* / *available*) ve elle-kurcalanabilir (*maniables* / *manipulable*) şeylerin uzamsallığı zemininde büyük bir zahmetle belirginlik kazanır. *Varlık ve Zaman*'da ete-kemiğe-bürünme temasının geri bastırılmasa bile boğulmuş görünmesinin nedeni, hiç kuşkusuz, bizi özenimizin nesneleri çerçevesinde kendimizi yorumlamaya yönlendiren "özen"in özdensiz formlarına, diyelim ki maddî çıkara dayalı özenme ve meşguliyet formlarına fazlasıyla bağımlı görünmeye müsait

olmasıdır.[36] Bu noktadan itibaren, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kesiminde baskın çıkan zamansallık problematiğinin ortaya serilişinin *özden* (*authentique* / *authentic*) bir uzamsallık fenomenolojisine ve dolayısıyla da bir etten-ten ontolojisine şans tanınmasını engelleyip engellemediği sorusu sorulabilir; sanki özden varoluşa dair bir tefekkürün tek teması zamansallıkmış ve uzamsallığın özden karakterleri nihaî olarak zamansallığınkilerden türermiş gibi. Son olarak, Heidegger'in, bir eyleme ve maruz kalma fenomenolojisinin talebettiği şekilde fiil / edim (*acte* / *act*) *transcendental*'ini töz *transcendental*'i yerine geçiren bir varlık felsefesinin yataklık edebileceği kaynakları ve imkânları sezip sezmediği sorusu sorulabilir. Bu son nokta, bu çalışmanın şimdiki kesimindeki düşünümler ile bundan önceki kesi-

---

[36] Aristoteles'in *Rhetorika*'sının II. Kitabındaki *pathé*'nin [yani *pathos*'ların] yeniden-yorumlanışı çerçevesinde söylenenler bu doğrultudadır: "Duygulara ilişkin geleneksel ilk sistematik yorumun 'psikoloji' çerçevesinde ortaya serilmemesi bir rastlantı eseri değildir. Aristoteles *Rhetorika*'sının II. Kitabında *pathé*'yi [yani *pathos*'ları] tedkik eder. Bu tedkik —rhetorik kavramının geleneksel olarak 'okul disiplini' idesi temelinde yönlendirilişinin tersine— birbiriyle-birarada-olmanın gündelik sıradanlığının ilk sistematik hermeneutiği olarak gözönüne alınmak durumundadır" (*Être et Temps* [139], trad. Martineau, 116; karş. trad. Vezin, 183: "*Ce n'est point un hasard si la première interprétation traditionnelle systématique des affects ne s'est pas déployée dans le cadre de la 'psychologie'. Aristote étudie les* pathé *au livre II de sa* Rhétorique. *Celle-ci doit être envisagée —à l'encontre de l'orientation traditionnelle du concept de rhétorique sur l'idée de 'discipline scolaire'— comme la première herméneutique systématique de la quotidiennneté de l'être-l'un-avec-l'autre*" [*Being and Time*, 178: "*It is not an accident that the earliest systematic Interpretation of affects that has come down to us is not treated in the framework of 'psychology'. Aristotle investigates the* pathē *[affects] in the second book of his* Rhetoric. *Contrary to the traditional orientation, according to which rhetoric is conceived as the kind of thing we 'learn in school', this work of Aristotle must be taken as the first systematic hermeneutic of the everydayness of Being with one another*" ("Duygular konusunda bize kadar gelen en erken sistematik Yorumun 'psikoloji' çerçevesinde ele alınmaması bir rastlantı değildir. Aristoteles *Rhetorika*'sının ikinci Kitabında *pathé*'yi [*pathos*'ları, duyguları] araştırır. Rhetorik'in 'okulda öğrendiğimiz' türden bir şey olarak düşünüldüğü geleneksel yönlenişin tersine, Aristoteles'in bu eseri birbiriyle birarada Olmanın gündelik sıradanlığının ilk sistematik hermeneutiği olarak alınmak zorundadır") —*çn.*]).

mindeki düşünümler arasında bir köprü oluşturur. Kendilik ontolojisinin bütün ön cephesinin başkalığın üç boyutuna göre kıpırdayıp devinmesi gerekir.

b. Başkalarının Başkalığı

Başkalık üst-kategorisi kapsamınındaki ikinci anlam —başkalarının başkalığı—, "kendi"nin "kendiden başka"yla bağıntısına ilişkin önceki çalışmalar boyunca fenomenolojik "kendi" hermeneutiğinin hep karşılaştığı *edilginlik* kipleriyle sımsıkı kaynaşmış bir hâldedir. "Başka"nın yalnızca "Aynı"nın karşıyüzü olmayıp, onun anlamının içten kuruluşuna ait olduğuna çokçeşitli tarzlarda tanıklık eden bu hermeneutik yeni bir Aynı ve Başka dialektiğini tetikler. Aslında, fenomenolojiye özgü düzlemde, "kendiden başka"nın "kendi"yi "kendi"yle anlamayı *etkilediği* (*affecte / affects*) çokçeşitli tarzlar, kendi kendisini koyan *ego* ile kendisini ancak tam da bu *etkilenimler*, bu *duygulanımlar* (*affections*) *aracılığıyla* tanıyan *kendi* arasındaki farkı dakik bir şekilde belirtirler.

Analizlerimizden tek biri bile yok ki, "kendiden başka"nın etkisi altındaki "kendi"nin bu özgül edilginliğini ilân etmemiş olsun. Daha linguistik düzlemden itibaren, konuşanın kendini-imlemesi (*designation par soi / self-designation*), herbir konuşanı onu muhatab alan sözün etkisine maruz bırakan karşılıklı-konuşma konumuyla (*interlocution / speech situation*) —Husserl'in vokabulerinin tanıdık bir terimini kullanacak olursak— içiçe-örülü (*entrelacée / intertwined*) görünür. Bu noktadan itibaren, alınan sözü dinleme, kendisi bizzat "...-e muhatab" olması bakımından söylemin bütünleyici parçasını oluşturur.

Uğraşımızın ikinci evresinde, eylemin failinin kendi-kendini-imlemesi (*autodésignation / self-designation*), beni eylemlerimin kaynağı olarak itham(lı)-yükleme (*accusatif / accusative*) formunda imleyen bir başkasının yaptığı yüklemeden ayırılamaz görünür. İkinci şahsa yükleme ile kendi-kendini-imleme arasındaki bu değiştokuşta, başkalarınca dillendirilen yüklemeden bu etkilenişin (*être-affecté / being-affected*) dönüşlü / düşünümsel geri-toparlanışının (*reprise réflexive / reflexive recovery*) kendisine içten eylem yüklemeyle içiçe-örülü olduğu söylenebilir. Bu içiçe-örülüş, gramatik düzlemde, tüm zamirler arasında dolaşımda olan "kendi"nin tüm şahısları kapsayan (*omnipersonnel / omnipersonal*) karakteriyle ifade bulur. "Ken-

di"nin "kendiden başka"dan etkilenişi, gramatik şahıslar arasındaki bu kurallı değiştokuşun dayanağıdır.

Anlatı düzleminde, anlatılan eylemle aynı zaman içerisinde öykülendikleri ölçüde çoğu kez üçüncü şahısta kurulmuş şahsiyetlerce oynanan rollerin öykü okuru tarafından üstlenilişi, yine bir kez daha, etkilenen "kendi" ile etkileyen "başka" arasındaki aynı değiştokuşun yönetimi altındadır. Anlatının dünyasının —dolayısıyla da aynı zamanda edebî şahsiyetlerin dünyasının— okurun dünyasına aktarımının gerçekleştiği ortam olmak bakımından okuma, okuyan öznenin etkilenimi / duygulanımı (*affection*) için ayrıcalıklı bir yer ve ayrıcalıklı bir bağ oluşturur. Hans Robert Jauss'un alımlama estetiğinin bazı kategorilerini serbestçe alıp yeniden kullanarak denebilir ki, okurun *katharsis*'i, ancak okurun metinle güreşinin *poièsis*'e dönüştürdüğü bir ön *aisthèsis*'ten ileri geliyorsa gerçekleşir.[37] Bu yüzden öyle görünüyor ki, "kendi"nin "başka"dan etkilenimi / duygulanımı, *kurmaca*da (*fiction*), "gerçek" karşılıklı-konuşma ve etkileşim ilişkilerinin perdeleyip gölgeleyemeyeceği düşünce deneyimleri için ayrıcalıklı bir ortam bulur. Hatta tam ters istikamette, kurmaca eserlerin alımlanışı, fiilî söz ve eylem değiştokuşlarının tahayyülî ve sembolik kuruluşuna katkıda bulunur. Dolayısıyla, kurmacaya dayalı tarzda etkileniş / duygulanış, "kendi"nin "gerçek" tarzda etkilenişiyle / duygulanışıyla yekpâre bir bütün oluşturur.

Nihayet ethik düzlemde, "kendi"nin "başka"dan etkilenimi / duygulanımı, yükümlülük damgası taşıyan moral düzlem kadar has ethika düzlemine de ait özgül özelliklere bürünür. Tam da önerdiğimiz ethika tanımının kendisi —yani "âdil kurumlar içerisinde başkalarıyla beraber ve başkaları için iyi yaşama"—, eğer iyi-yaşama tasarı hem verilen hem alınan üzerine-titremenin etkisine ve duygulandırımına maruz kalmazsa, tasavvur edilebilir olmaktan kesilir: kendinitakdir ve dostluk dialektiği, değiştokuş adaletiyle ilgili her türlü tasavvurdan bile önce, bir eylem ve etkilenim / duygulanım dialektiği terimleri çerçevesinde bütün bütüne yeniden kaleme alınabilir. Aristoteles'in *philautia*'sına göre "kendinin dostu" olmak için, başkalarıyla bir dostluk ilişkisine zaten girmiş olmak zorunludur; öyle ki bura-

[37] H. R. Jauss, "La jouissance esthétique. Les expériences fondamentales de la *poièsis*, de l'*aisthèsis* et de la *catharsis*", *Poétique*, n° 39, Paris, Éd. du Seuil, septembre 1979.

da, kendisi için dostluk, âdeta, başka dost tarafından ve başka dost için etkilenmenin / duygulanmanın şaşmaz bağlaşığı olan bir kendi-kendine-etkilenme / kendi-kendine-duygulanma hâli (*auto-affection* / *self-affection*) imiş gibidir. Bu anlamda, dostluk, Aristoteles'in bir başka sözüne göre "başkaları için" erdem olmak bakımından adaletin yatağını oluşturur. Onun ardından gelen çalışmada, yapmak ile maruz kalmak arasındaki bakışımsız ilişkinin tam kenet noktasında "emir"in müdahalesini (sana yapılsın isteyeceğin iyi, sana yapılmasından nefret edeceğin kötü) araya sokma liyâkatine lâyık olduğunu teslim etmekle tam hakkını verdiğimizi düşündüğümüz Altın Kural'ın bekçiliği altında, ethikadan moraliteye geçilir —yani iyi-yaşamanın *dilek / istek* kipinden (*optatif / optative*) yükümlülüğün buyruk kipine (*impératif / imperative*) geçilir. Böylelikle, eylemek ve maruz kalmak iki farklı başkahraman arasında dağıtılmış görünür: ikincisi ilkinin potansiyel kurbanı olarak görünen fail ve münfail. Fakat rollerin tersine-çevrilebilirliğinden ötürü herbir fail öbürkünün, yani başkasının münfailidir. Ve öbürkü, yani başkası tarafından *ona* uygulanan *üzerinde*-gücün etkisine maruz kalmak bakımından, o, ta en baştan itibaren dolayımsız bir şekilde, adalet kuralının eşitlik kuralına dönüştüreceği karşılıklılık kuralı altına yerleştirilen bir eylemin sorumluluğuyla donanır. Bunun sonucu olarak, herbir başkahramanda fail ve münfail rollerinin gitgide birikmesi, kategorik buyruğun formalisminin, herbiri karşılıklı uygulanan bir şiddetin etkisi altında kalan bir eyleyenler *çokluğu* "madde"si, yani "içerik"i gerektirmesine yol açar.

Burada koyulan sorun, *ipse*'nin ["kendi"nin] "kendiden başka" eliyle bu etkileniminin ve duygulanımının hangi yeni başkalık figürünü davet ettiğini; ve içerim gereği, "kendiden başka"nın etkileyip duygulandırdığı bir "kendi" fenomenolojisinin gereklerine hangi Aynı ve Başka dialektiğinin yanıt verdiğini bilme sorunudur.

İster Husserl gibi *alter ego*'yu *ego*'dan türetmeye kalkışılsın, ister E. Lévinas gibi "kendi"ye sorumluluk üstleyebilecek tek inisiyativ Başka'ya tahsis edilsin, özünde, bu dialektiği tekyanlı tarzda kurmanın imkânsız olduğunu göstermek istiyorum. Burada, sırayla birbirinin yerini alacak şekilde biri kendini-takdirin önceliğine ve diğeri başkalarının adalete davetinin önceliğine hakkını verecek çatallı bir başkalık kavramlaştırması düşünmek gerekiyor. Bahis konusu olan, birazdan görüleceği gibi, *idem* olarak Aynı ve *ipse* olarak Aynı olmak üzere iki Aynı idesi arasındaki temel ayrımla —yani kendilik felsefe-

mizin bütününü temellendiren ayrımla— aynı cinsten bir başkalık formulasyonu.

Bir etten-ten ontolojisinin tomurcuğunu borçlu olduğumuz "kendinin(lik)" alanına geri gidiş (*réduction / reduction*) noktasında bıraktığımız beşinci *Cartesian Meditasyon*'un gözden geçirilişini, önce "kendinin(lik)"e geri gidişin dialektik olmayan bir şekilde, yani *yabancı*nın eşzamanlı dahlini işe karıştırmadan düşünülür olup olmayacağını bilme zahmetine katlanmadığımız takdirde, kaldığımız yerden devam ettiremeyiz. Elbette ki, tek başına olmadığımızı ve *transcendental* yalnızlığımızı daha onu adlandırır adlandırmaz ve *Meditasyonlar*'ın söylemine kulak kabartan bir muhataba bildirir bildirmez tek bir darbeyle yadsıdığımızı cümle âlem gibi Husserl de bilmektedir. Husserl de, herbirimiz gibi, herhangi bir felsefeden evvel, "başkaları" sözünü "benden başka" anlamında anlamaktadır. Bu böyle dile getirildikte, beşinci *Meditasyon* bir önceki *Meditasyon*'da gerçekleştirilen cüretkâr darbeden, yani meditasyonu gerçekleştiren *ego*'nun bu ortak bilgiyi önyargı statüsüne indirmesini, dolayısıyla da temellendirilmemiş saymasını sağlayan darbeden ileri gelir.[38] Bu yüzden, meditasyonu gerçekleştiren *ego*, "kendinin(lik)" alanına geri gidilen (*reduite / reduced*) bu deneyimde başkalarının koyuluşunu

---

[38] Dördüncü *Meditasyon*, *ego*'nun "etkin ya da edilgin olsun, bilincin tüm yaşantılarında yaşadığını ve (...) tüm *nesne-kutublarına* bunlar [bu yaşantılar] aracılığıyla bağıntılandığını" dile getirir (Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. de E. Lévinas, Paris, Vrin, 1re éd. 1953, 56: "*actif ou pasif, [il] vit dans tous les états vécus de la conscience et (...) à travers ceux-ci, se rapporte à tous les* pôles-objets" [Husserl, *Cartesian Meditations*, trans. Dorion Cairns, The Hague, M. Nijhoff, 1969, 66: *"[ego] as the active and affected subject of consciousness, lives in all processes of consciousness and is related, through them, to all object-poles"* —*çn.*] Dolayısıyla, düşüncelerin edimler olarak belirlenimi ve bunun sonucu olan edilginlik ile etkinlik arasındaki oyun ilke gereği *ego*'yu tekilleştirir. Dahası, dördüncü *Meditasyon*'un *ego*'su yatkınlıklarının, kanâatlerinin, kalıcı özgülüklerinin, kısaca Aristoteles'ten bu yana *heksis*, *habitus* diye adlandırılan şeyin taşıyıcı dayanağı (*substrat / substratum*) olarak belirir; bu yolla, *ego* bir *üslûba* (*style*), yani bir kişi karakterine sahibolur. Daha da temelde, *ego*, sözcüğün en geniş anlamında tüm düşüncelerin ait olduğu şeydir ve tüm *transcendence* yapılarını kendi içerdenliğinin kipleri kılar. O hâlde, *ego*, *monad* olarak ve fenomenoloji de *transcendental* egoloji olarak düşünülebilir.

kendisinin koyuluşu kadar zorunlu ve kesin (*apodictique / apodictic*) kılan şeyin ayırdına varmak için, sıradan gündelik deneyimin başkalarına borçlu olduğu herşeyi askıya alma, dolayısıyla da bütünüyle problematik kılma noktasından yola çıkacaktır. Bu düşünce hareketi, bir tek herhangi bir kötü cin hipotezine dayanmayışı dışında, tam tamına Descartes'ın *hiperbolik* kuşkusuna benzer; gelgelelim, her türlü gündelik şüpheye yabancı bir işleme dayanır: o, temellendirici edimler ailesinden felsefî bir edimdir. İmdi, daha ilerde görüleceği gibi, E. Lévinas kendi kökten başkalık kavramlaştırmasını buna benzer, fakat karşıt yönde bir hiperbolle başlatacaktır. Husserl'in fenomenolojiyi başlatan genel *épokhè*'nin* sınırları içerisinde

---

* *Épokhè*, Husserl'in fenomenolojisinin tüm işlemlerini başlatan bir felsefî teknik âlettir. Bir yöntem olarak fenomenolojinin hareket noktası, "doğal tavır alma" tarzlarının dışına çıkmak, "dünyanın varlık savını ayraca almak", tek sözcükle *épokhè*'yi yürürlüğe sokmaktır. Ne demek bu? Şu demek: Husserl'in "doğal tavır alma", "dünyanın varlık savı" gibi kavramları, kendimin de bir üyesi bulunduğum insanî toplumun yanısıra, canlı ve cansız tüm nesneleri ve varlıkları içeren "doğal dünya"nın duyularım tarafından algılandığı ve positiv bilimler tarafından bilgi konusu kılındığı şekliyle gerçekten var olduğuna ve doğru bir biçimde bilindiğine naiv tarzda inanmayı belirtir. Varlığı ve bilgiyi kesinlemek için, bu naiv inancı askıya almak fenomenolojik yöntemin yerine getireceği ilk iştir. Husserl, ancak bu empirik, göreli, kendi kendini temellendiremeyen dünyanın etkisiz kılınıp kökten değiştirilmesiyle mutlak varlığın ve onun bilgisinin önündeki engellerin ortadan kaldırılabileceğini düşünmektedir. İşte bu yolu açan zihinsel işlem *épokhè*'dir. *Épokhè*, herşeyden önce "doğal tavır alma"ya yönelik kökten bir kuşku tutumunu temsil eder. Bu anlamda *épokhè* "şeylerin kendilerine geri dönme" yolunda karşılaşılan bir ilk kilometre taşı olarak, yalnızca uzay-zaman varlığı olan "doğal dünya"ya ilişkin yargıların ertelenmesi, bu tür yargılardan çekinilmesi, bu dünya hakkında yargısız kalınmasını ifade eder. *Épokhè*'nin ayracı, yalnızca dış-dünyanın canlı cansız nesnelerini, doğayı, fizik dünyayı değil, ama aynı zamanda empirik hâller ihtiva eden kendi psişik "ben"imi, başka "ben"leri, tarih, kültür ve toplum nesnelerini, ruhsal duygulanımları, algıyı, duyumu ilh., kısaca tüm hâlleri içerisindeki empirik özneyi de içine alır. Bu doğrultuda, tüm deney dünyasıyla birlikte, felsefe de dahil bu dünyaya ilişkin tüm bilgiler, theoriler ve bilimler de *épokhè*'nin yargısız kalma veya yargıyı askıya alma buyruğuna uğratılmış bulunmaktadırlar. *Épokhè*, geleneksel anlamda felsefî veya populer kuşku türlerinden uzak düştüğü ölçüde, sanki Descartes'ın methodolojik kuşku ile kasdettiği anlamı veriyor gibidir. Ama

burada uyguladığı *épokhè*'ye gelindiğinde ise, başkalarına hiçbir borcu olmayan bir artık kaldığı varsayılır: bu artık, yukarda sözünü ettiğimiz etten-ten ontolojisinin tâbi olduğu "kendinin(lik)" alanıdır. Şunu ısrarla vurgulamak zorunlu: bu "kendinin(lik)" alanı, anlamı bakımından, "geri gidiş" içinde "geri gidiş"in (*réduction / reduction*)[#] kuvvetli darbesinin boyunduruğu altındadır. Bu noktadan itibaren geriye tek açık yol kalıyor, o da "başkaları" hissini, mefhumunu ve anlamını (*sens / sense*) "ben" hissi, mefhumu ve anlamı "içerisinde" (Alman dilindeki "*in*": "*dans*" / "*in*") ve "ben" hissi, mefhumu ve anlamı "içerisinden hareketle" ("*aus*": "*à partir de*" / "*on the basis of*" *[sic!]*) inşa etmek. Bu cüretkâr darbeye hangi fenomenolojik buluşu borçlu olduğumuzu hemen birazdan dile getireceğiz —ki inşa etme "ben" içerisinde ve "ben" yoluyla temellendirme anlamındaysa, bütün inşa projesine karşı hakikî bir başkaldırıya eşdeğer bir buluştur bu. Fakat bundan evvel şunu dile getirmek zorunlu: bu inşanın modeli örtük bir şekilde kuşkusuz "şey"in inşası olarak kaldığından, başkalarını "kendinin(lik)" alanı içerisinde ve "kendinin(lik)" alanından hareketle "inşa etme" hırsına dayalı tüm argumanlar kısırdöngülüdür (*circulaire / circular*).[†]

---

yine de, Husserl'in *épokhè*'si Descartes'ın methodolojik kuşkusu değildir. Çünkü *épokhè* doğal dünyayı tümüyle ayraca alıp onun hakkında yargısız kalmakla, bu dünyanın ne doğrulanma ne de yanlışlanma olanağını benimser, buna karşılık doğal dünyayı olduğu gibi bırakarak onu tamamen nötralize eder. Böylelikle, Husserl'in *épokhè*'si, önceki tüm bilginin kendisine dayandığı varlık tabanını ve bu bilginin doğruluk iddiasını gözden çıkarıp feda etmeksizin, yalnızca bunların gerisindeki belli bir tavrı etkisiz kılmakta, yürürlükten kaldırmaktadır. Bu da doğal tavır almanın genel varlık savının ayraca alınması, etkisiz kılınması, dışarda bırakılması, engellenip durdurulması, soru-konusu yapılması gibi bir dizi deyimle işaret edilen aynı fenomenolojik *épokhè* işlemiyle mümkün olmaktadır —*çn.*

[#] Terim hakkında yukarda s. 473'te "°" imi altında düşülen çevirenin dipnotuna bakın —*çn.*

[†] Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'in II. Kitabının xvi. kesiminde dile getirdiği *en archei aiteisthai* deyiminde köklenen ve daha tanıdık bir şekilde Latin dilinde *petitio principii* deyimiyle anılan mantıksal işlem kısırdöngülü argumanların paradigmatik modelini oluşturur. Bu modele dayalı kısırdöngülü argumanlar, sonuçları öncüllerinde örtük ya da açık olarak zaten içerilmiş akılyürütmelerdir. Böylece, tam da isbatlanması istenen ilk ilkelerden veya

"Başka"nın daha en baştan itibaren önvarsayılışına, ilk başta, analizin başlangıç noktasında bulunan *épokhè* delil oluşturur: şu ya da bu tarzda, "başkası"nın benim düşünce nesnelerimden biri olmayıp, tıpkı benim gibi bir düşünce öznesi olduğunu; onun beni, bizzat benim kendimi bizzat onun kendisinden bir başkası olarak algıladığını; hepbirarada bizim ortak bir doğa olarak dünyaya yönlendiğimizi ve niyetlendiğimizi, dünyayı hedeflediğimizi ve amaçladığımızı (*visons / intend*); yine hepbirarada bizim, tarih sahnesinde sırasında daha yüksek seviyeden kişilikler olarak davranabilir kişiler toplulukları bina ettiğimizi daima bilmekteyim. Bu anlam oylumu ve içeriği "kendinin(lik)"e geri gidişten önce gelir. Bundan bir adım sonra, "başka"nın önvarsayılışı, ikinci bir kez —ve daha gizli bir şekilde— tam da "kendinin(lik)" alanının oluşumunda, şekillenişinde içerilir. Ben tek başına olacak olsaydım hipotezi içerisinde, bu deneyim, biraraya toplanmama, yoğuşup pekişmeme, güçlenip kuvvetlenmeme, kendi özdeşliğim ve kimliğim içinde idame edip durmama yardımcı olan başkasının yardımı olmaksızın asla bütünselleştirilemezdi.[39] Nerede kaldı ki, bu "kendinin(lik)" alanında, bu şekilde içkinliğe (*immanence*) indirgenmiş, içkinliğe geri götürülmüş aşkınlık (*transcendance / transcendence*), bir dünya diye adlandırılmayı hak etsin; bir ortak doğanın inşasından önce dünyanın henüz hiçbir anlamı yoktur bile. Son olarak ve en önemlisi, benim kendimin-bedeni, benim etten-tenim, zaten bedenler arasında bir beden sayılmazsa analojik bir akta-

---

öncüllerden hareketle akılyürüterek isbatlamanın ve dolayısıyla da kendisi delile muhtac olan öncülü tüm akılyürütmenin delili olarak almanın meydana getirdiği mantıksal hareket kendinden başlayıp yine kendinde biten bir kısırdöngüdür —*çn.*

[39] Heinz Kohut'unki gibi tam da "*self-analysis*" ["*kendini-analiz*" / "*öz-analiz*", yani "*kendini-çözümleme*" / "*öz-çözümleme*" —*çn.*] diye adlandırılan bir kavramlaştırma bunu alabildiğine doğrular; (terimin psikoanalitik anlamında) *self-objects* ["*kendi-nesneleri*" / "*öz-nesneler*" —*çn.*] denen nesnelerin desteği olmaksızın, *self* ["*kendi*"] iltisaktan, insicamdan, dış ve iç tutarlılıktan (*cohésion / cohesiveness*), kendine-güvenden, kendini-takdirden yoksun kalırdı —kısaca sahici "narsisism"den noksan kalırdı. Başka deyişle, parçalanma tehdidi altındaki etten-ten kendini özdeşlemek, kendi "kim"liğini sabitlemek için başkasının yardımına muhtacdır. Bunun sonucu olarak, etten-ten ömür boyu "eksik bir şekilde inşa edilmiş" kalır (D. Franck, *Chair et Corps*, 130).

rım için birincil *analogon* [yani birincil "benzetim" —*çn.*] hizmeti göremez. Burada Husserl'in kendisi, önceden belirtildiği gibi, doğadaki şeylerden biriyle, yani fizik bir cisimle / bedenle özdeşlenmemi sağlayan bir "dünya(sal)laşma"dan bahseder. Bu dünya(sal)laşma, dünyadaki bir şey olarak algılanmamı sağlayan özden (*authentique / authentic*) bir içiçe-örülüşle (*Verflechtung*: *entrelacs / intertwining*) kaimdir. Bu hamlelerin hepsi daha önceden zaten aynen bu şekilde oynanmamış mıydı? Benim etten-tenimin aynı zamanda cisim de, yani beden de olduğunu söylemek, onun başkalarının gözlerine böyle göründüğü demek olmuyor mu? Ancak ve ancak (başkaları için) cisim / beden olan (benim için) bir etten-ten, etten-tenden etten-tene analojik aktarım için birincil *analogon* rolü oynayabilir.

Ama yine de, bundan önceki kesimde sözünü ettiğimiz paradoksa benzer bir paradoks vasıtasıyla, nihaî olarak egolojik karakterde bir *transcendental* fenomenolojinin karakteristiği olan temellendirme hırsına bağlı bir inşa olmak bakımından başkalarının inşasının başarısızlığa uğrayışı, etten-ten ile beden arasındaki farkın keşfiyle koşut ve üstelik bedenle bağlantılı özden bir keşfe, yani başkalarının *verilme* (*donation / givenness*) tarzının paradoksal karakterinin keşfine vesile olmaktaydı: yabancı olmak bakımından, yani "ben"den başka olmak bakımından başkalarını hedefleyen yönlenimsellikler (*intentionalités / intentionalities*) yine de köklendikleri "kendinin(lik)" alanının *dışına taşarlar*.

Husserl, başkalarının verilişinin (*donation / givenness*) bir yandan im ya da imge yoluyla *temsilî ve tasarımsal yeniden-sunuluş*tan, yani *yeniden-mevcud-kılınış*tan (*représentation / representation*) farklı olarak özden bir veriliş olduğunu, ama öbür yandan etten-tenin, kendisine *kökensel*, dolayımsız verilişinden farklı olarak başkalarının yaşantılarını yaşamaya izin vermediğini ve bu anlamda, kökensel bir sunuluşa, yani mevcudiyete (*présentation / presentation*) asla dönüştürülebilir olmadığını dile getirmek için bu verilişe *tam-sunuluş* veya *tam-mevcudiyet* (*apprésentation / appresentation*) adını verir.*

---

* Husserl'in zorlu terimi "*appresentation*"un dilimizde tam karşılığını verebilmek neredeyse imkânsız. Genel olarak "*Appresentation*"un "kendinin-bilincine dayalı algı"yla veya genellikle çevrildiği gibi "tamalgı"yla, yani "*apperception*"la karşılıklı-bağlaşık bir terim olmasından hareketle, burada bu terimi "tam-sunuluş", "tam-mevcudiyet" terimleriyle çevirmekten başka çı-

Bu, başka bir yerde ayrıca bellek hakkında da dile getirilmiştir: başkalarının belleğindeki hâtıraların ardışık dizisi, benim kendimin belleğindeki hâtıraların ardışık dizisi içerisinde asla yer alamaz. Bu anlamda, benim yaşantımın sunuluşu / mevcudiyeti ile senin yaşantının

---

kar yol göremedik. Gelgelelim bu terimler önemli bir anlamda yanlış yönlendirici de olabilirler. Çünkü Husserl'de, "*presentation*"dan (sunuluş, mevcudiyet) ve "*representation*"dan (temsil, tasarım) farklı olarak "*appresentation*" daha ziyade "*co-presentation*" (birlikte-sunuluş, birlikte-mevcudiyet) anlamına yakın düşmektedir. Bu da şu demektir ki, "*appresentation*", algıda sunulmayanı veya mevcud olmayanı ya da temsil edilmeyeni veya tasarımlanmayanı bilinçte sunulmuş veya mevcud-kılınmış olarak alma edimini imler. Örneğin bir ağaç ya da bir ev algıda yalnızca tek bir yönden, görünüşe açık olan yönünden algılanır, buna karşılık bu algı bilinçte ağacın ya da evin tüm yönlerinden belli bir bütünlük içerisinde algısı hâline gelir, yani söz konusu nesnelerin algıya sunulmayan yönleri, arka tarafları, görünmeyen uzantıları, içleri, odaları, dalları vb. bilince birlikli ve bütünlüklü bir nesne olarak verilir, sunulur. İşte bilincin benzetimler, yaşantılar, deneyimler, özdeşleyimler, öngörüler yoluyla algıda sunulmayanı sunulu hâle dönüştürmede, algıda mevcud olmayanı mevcud kılmada oynadığı algıyı "tamamlayıcılık" rolü "*appresentation*" diye adlandırılan edimin anafikrini oluşturur. Dolayısıyla "*appresentation*"daki sunuluş, şeyin kendisinin sunuluşu veya kendinde tam-sunuluşu değil, fakat şeyin algısına eklenen bilincin analojik tamamlayıcı işlevini öngerektiren bir tam-sunuluş, bir birlikte-sunuluştur. Bu anlamda, bizim çevirimizdeki "tam-sunuluş"un, "tam-mevcudiyet"in "tam"ı, şeyin kendisinin "tamlık"ına değil, fakat bilincin analojik "tamamlayıcılık"ına gönderimde bulunmaktadır. Buradan hareketle, başkalarının varoluşu algıda asla bir "kendilik", bir "ben" formunda verilmese de, bilinç kendine özgü "kendinin(lik)"in apaçık kesinliğinden yola çıkıp analojik olarak başkalarının algıya uzay-zamansal formda açık bedenine tıpkı kendisininki gibi bir "kendilik", bir "benlik" ekler ve yükler. Öyleyse, başkalarını algılamak, onları yalnızca uzay-zamansal koordinatlar içerisinde bir nesne olarak algılamayı değil, aynı zamanda daima tıpkı kendim gibi bir özne olarak algılamayı içerir. Fakat bu algı başkalarının kendinde varoluşunun algısı değil, daima benim kendi varoluşumdan hareketle kurulan analojik bir algıdır. Ben ve dünya, ben ve başkaları arasındaki bu karşılıklı birlikte-sunuluş, bu karşılıklı birlikte-mevcudiyet sayesindedir ki, başkalarının bilince aşkın varoluşu bir içkinlik formuna dönüştürülür, yani *co-presentation*, birlikte-sunuluş, birlikte-mevcudiyet yoluyla *appresent* kılınır, tam-sunulmuş, tam-mevcud hâle getirilir: dilimizde daima eksik ve yanlış-yönlendirici kalan bir "tam-sunuluş" ve "tam-mevcudiyet" —*çn.*

sunuluşu / mevcudiyeti arasındaki yarık doldurulup kapatılabilir bir yarık değildir.

Bu ikili negativ karakterizasyona, Husserl, kendisinin sahici buluşunu oluşturan positiv özelliği ekler. Tam-sunuluş / tam-mevcudiyet (*apprésentation / appresentation*), demektedir Husserl, "etten-tenimden kaynaklanan [bir] tamalgı aktarımı"na (*Mèditations cartésiennes*, § 50: "*transfert aperceptif issu de ma chair*" [*Cartesian Meditations*, § 50, 110: "*apperceptive transfer from my flesh*"]), daha da dakik olarak, aslî yerini başkalarının "orada" algılanan bedeninde bulan bir "benzetimli kavrayış"a ("*saisie analogisante*" [*Cartesian Meditations*, § 50, 111: "*analogising apprehension*"]) dayanır: başkalarının bedeninin tıpkı benim kendiminki gibi etten-ten olarak kavranmasını sağlayan bir benzetimli kavrayış. D. Franck'la birlikte, "böyle olmak bakımından kendisini içkin aşkınlık (*transcendance immanente / immanent transcendence*) olarak sunan *oradaki* bir bedenin etten-ten anlamı kazanabilmesini ve bu anlam sayesinde, aşkınlığı daha yüksek bir düzenden olan bir başka *ego*'yu tam-sunuluşa / tam-mevcudiyete erdirebilmesini (*apprésenter / appresent*) sağlayanın ne olduğu" sorulabilir (*Chair et Corps*, 125). Doğrusunu söylemek gerekirse, oradaki bedenin etten-ten olarak kavranışı bizzat tam-sunuluşun / tam-mevcudiyetin (*apprésentation / appresentation*) kendisi*dir*. Burada bir arguman aranırsa, yalnızca bir döngü bulunur: tam-sunuluşun / tam-mevcudiyetin (*apprésentation / appresentation*) bizzat kendisi kendi kendisini öngerektirir ve bu bakımdan o, yalnızca şeyin her inşasıyla bağıntılı bir paradoks değil, fakat ancak her anlama çekilebilecek, her yöne eğilip bükülebilecek bir muamma da oluşturur. Oradaki bedenin etten-ten olarak kavranışını "çiftlenme" (*Paarung*: *appariement / pairing*) şeklinde karakterize etmekle bir adım daha ileri gidilebilir mi? Elbette ki burada işin içine yeni bir ide, yani bir etten-tenin bir başka etten-tenle bir çift oluşturması idesi girer. Yalnızca etten-kemikten bir *ego*'nun, yani kendi kendinin-bedeni olan bir *ego*'nun bir başka *ego*'nun etten-teniyle çiftlenebileceğinde anlaşılmayacak birşey yoktur. Fakat "çiftlenme" ne anlama gelir? Çiftlenme nosyonunda içerilen benzerlik, andırımlılık (*ressemblance / resemblance*) üzerinde mi ısrar edilecek? Bu tamamıyla meşrudur, fakat analojik aktarımın, söyleme dayalı bir şekilde adım adım ilerleyen (*discursif / discursive*) herhangi bir mukayese, herhangi bir benzeştirme (*comparaison / comparison*) kullanı-

mından ayırdedilmesi koşuluyla; bu bakımdan, tam-sunuluş / tam-mevcudiyet (*apprésentation / appresentation*), yalnızca im ya da imge yoluyla kavrayıştan ve kökensel sezgiden veya görüden değil, fakat ifadeler arasındaki nesnel bir benzerlikten hareketle psişik yaşantılar arasındaki bir benzerlik sonucuna varan her türlü çıkarımdan da farklıdır[40]; bir çıkarım formu olmayacaksa bu benzetimli kavrayış daha ziyade "edilgin sentezler"le kıyaslanmak ve bağıntılanmak zorundadır; benim etten-tenimin bir başka etten tenle çift oluşturmasını sağlayan aktarım, düşünüm-öncesi (*préréflexive / prereflexive*), yüklemleme-öncesi (*antéprédicative / predicative [sic!]*) bir işlemdir; fakat o hâlde burada benzersiz bir edilgin sentez söz konusudur — belki de en ilk(s)el ve tüm öbür "edilgin sentezler"le içiçe-örülü bulunan bir edilgin sentez. Bunun yanısıra, benzetimli kavrayışın içerir göründüğü, bir terimin diğer terime özümsetilişini, tam-sunuluş / tam-mevcudiyet (*apprésentation / appresentation*) ile kökensel sunuluş (*présentation originaire / originary presentation*) arasında yukarda dile getirilen yarığa bağlı temel bir bakışımsızlık idesiyle düzeltip doğrultmak icabeder; "çiftlenme", tam-sunuluşu / tam-mevcudiyeti (*apprésentation / appresentation*) sezgiden / görüden (*intuition*) ayıran duvarı aşıp geçmeyi asla sağlamaz. Bu şekilde, tam-sunuluş / tam-mevcudiyet (*apprésentation / appresentation*) nosyonu benzerliği ve bakışımsızlığı eşsiz bir tarzda bağlayıp birleştirir.

O hâlde şu soru sorulacaktır: bu tam-sunuluş / tam-mevcudiyet (*apprésentation / appresentation*), benzetimli kavrayış (*saisie analogisante / analogical apprehension*), çiftlenme (*appariement / pairing*) nosyonlarını işin içine sokmakla ne kazanılmış oldu? Bu nos-

---

[40] Bu bakımdan, Husserl'in taslakların *uyuşumlu* (*concordante / concordant*) kavranışına verdiği rolü, sunuluşların / mevcudiyetlerin (*présentations / presentations*) uyuşumundan (*concordance*) hareketle tam-sunuluşların / tam-mevcudiyetlerin (*apprésentation / appresentation*) uyuşumu sonucuna varan bir akılyürütme süreci çerçevesinde anlamamak gerekir; burada daha ziyade, iz veya belirti (*symptômes / symptoms*) okuma gibi dolayımsız tarzda yorumlanan bir *belirtimsel* (*indiciaire / indication*) bağıntı söz konusudur. Bu iz veya belirti (*indices / indications*) okumanın bağlı olduğu doğrulama üslûbu, tam-sunuluşun / tam-mevcudiyetin (*apprésentation / apresentation*) karakteristiği olan "ne ... ne de ..." söylemiyle aynı köktendir: ne verici, bahşedici kökensel sezgi veya görü ne de adım adım ilerleyen söylemsel çıkarım.

yonlar, *ego* içerisinde ve *ego*'dan hareketle bir inşanın yerini tutamasalar bile, en azından yeri belirlenebilecek bir muammanın etrafını çevirme hizmeti görürler: tam-sunuluş / tam-mevcudiyet (*apprésentation* / *appresentation*) tarafından kurulan "kendinin(lik)" alanının sınırlarını ihlâl etme şekli, ancak bir *his*, bir *mefhum*, bir *anlam* (*sens* / *sense*) aktarımının sınırları içerisinde değer taşır: *ego* hissi, *ego* mefhumu, *ego* anlamı, etten-ten olmak bakımından kendisi *de* ego hissine, mefhumuna, anlamına bürünüp donanan bir başka bedene aktarılır. *Alter ego*'nun ["başka ben"in] "kendinin ikinci etten-teni" anlamında mükemmelen tamuygun ifadesi işte buradan kaynaklanır (ifade D. Franck'a aittir, *Chair et Corps*, 135: "*seconde chair propre*" [: "*a second flesh*" *(sic!)*]). Benzerlik ve bakışımsızlık *ego* hissi, mefhumu ve anlamı ile ve *alter ego* hissi, mefhumu ve anlamı ile ilgilidir. Bu sınırlar içinde tutulduğunda, Husserl'in keşfi silinip kazınmaz bir keşiftir. Bu keşfin ancak başkalarından bana doğru gelen hareketle eşgüdüme sokulduğunda tüm meyvalarını verdiği daha ilerde görülecektir. Fakat ethik boyutta bu ikinci hareket öncelik taşısa da, gnoseolojik boyutta *ego*'dan *alter ego*'ya doğru olan hareket bir öncelik statüsünü muhafaza edip sürdürür. Bu boyutta, Husserl'in işaret ettiği analojik aktarım, kendinin etten-teni deneyimini ihlâl etmekle tam da fenomenolojinin programını ihlâl ettiği ölçüde, özden bir şekilde verimli bir işlemdir. O, daima önvarsayılan başkalığı yaratmasa bile, başkalığa özgül bir anlam bahşeder, yani "başka"nın bir yabancı olarak kalmaya mahkûm olmayıp, *tıpkı benim benzerim*, *benim aynım* (*mon semblable* / *my counterpart*) olabileceğinin, yani *tıpkı* benim *gibi* "ben" diyen birisi hâline gelebileceğinin kabulünü benimsetir. Etten-tenin etten-tenle çiftlenmesinde temellenen benzerlik, tam da bir bakışımsızlık yarattığı yerde, bir mesafeyi, bir uzaklığı azaltmaya, bir yarığı kapatmaya varır. "Gibi" ("*comme*" / "*like*") zarfının anlamı işte budur: başkaları, tıpkı benim gibi, düşünür, diler, ister, hazzeder, sevinir, maruz kalır, katlanır. His, mefhum, anlam aktarımının *alter ego*'nun ["başka ben"in] *alter*'i ["başka"sı] hissini, mefhumunu, anlamını uyandırmayıp, *ego* ["ben"] hissini, mefhumunu, anlamını uyandırdığı itirazında bulunulursa, bunun elbette gnoseolojik boyutta böyle olduğu yanıtını vermek zorunludur. *Alter ego*'daki *ego* hissi, mefhumu ve anlamı, benden başka herhangi bir kişinin dilde, eylemde, anlatıda ve moral isnadda kendi-kendini-imlemesiyle (*autodésignation* / *self-designation*) ilgili olarak tüm çalış-

malarımızda önvarsaydığımız şeydir. En uç sınırda, bu his, mefhum, anlam aktarımı (*transfert* / *transfer*) nihaî olarak bir söz-aktarma, bir iktibas, bir ad-anma, bir alıntı-nakletme, bir kaynak-zikretme formuna bürünür ve bu form sayesinde "o düşünüyor" şu anlama gelir: "o kendi yüreğinde dile getiriyor, gönlünden geçiriyor ki 'ben düşünüyorum' ". İşte analojik aktarımın mucizesi budur.

"Ben"den "başkaları"na analojik aktarım, yani "ben"in "başkaları"na analojik aktarımı, burada, "başkaları"ndan "bana" doğru gelen tersten ve karşıt hareketle, yani "başkaları"nın "ben"e doğru tersten ve karşıt hareketiyle buluşup kesişir. Söz konusu aktarım, önvarsaymasa, öngerektirmese bile bu tersten hareketle buluşup kesişir, ama onu yürürlükten kaldırıp yoketmez.

Başkalarından bana doğru bu hareket, yani "başkaları"nın "ben"e doğru bu hareketi, Emmanuel Lévinas'ın eserlerinin bıkıp usanmadan inceden inceye nakşettiği harekettir. Bu hareketin kökeninde bir kopuş yatar. Ve bu kopuş, fenomenolojinin ve Aynı ve Başka denen "büyük cinsler" ontolojisinin eklem noktasında meydana gelir. Bu yüzden, Emmanuel Lévinas'ın eser külliyatıyla karşılaşmayı şimdiki çalışmaya sakladık. Kritik açısı altında, bu eserler külliyatı, aslında, Başka'nın başkalığıyla kutub kutuba zıd bir Aynı özdeşliği kavrayışına karşıt yönde, fakat iki özdeşlik türü arasında, yani *ipse*'nin ["kendi"nin] özdeşliği ile *idem*'in ["aynı"nın] özdeşliği arasında önerdiğim ayrımın hesaba katılamayacağı bir köktenlik düzleminde durur: elbette ki bu durum, fenomenolojik ya da hermeneutik bir ihmâlkârlığın etkisinden ileri gelmez, fakat E. Lévinas'ta Aynı'nın özdeşliğinin benim kendi soruşturmamda asla farzedilmeyen, hatta hiç karşılaşılmayan bir bütünlük ontolojisine bağlı bir yön taşımasından kaynaklanır. Burdan çıkan sonuç şudur: "ben"den (*moi* / *I*) ayırdedilmeyen "kendi" (*soi* / *self*), bir söylem, eylem, anlatı, ethik bağlanım öznesinin "kendi"yle-imlenişi (*désignation par soi* / *self-designation*) anlamında alınmaz. Bunun arkasında, Fichte'nin, sonra Husserl'in tümel inşa ve kökten kendi-kendini-temellendirme hırsını körükleyen kurumlu edâdan ve iddialı tavırdan daha kurumlu bir edâ ve daha iddialı bir tavır yatar; bu kurumlu edâ, bu iddialı tavır, başkalığı kökten *dışardanlık*la (*extériorité* / *exteriority*) eşitlenmek zorunda bırakan bir kapatış, bir habsediş (*fermeture* / *closure*) iradesini, yerliyerine daha tam oturan bir deyişle bir *ayrılık* (*séparation* / *separation*) hâlini ifade eder.

Husserl bu kopuş etkisiyle ne tarzda ilgilenmiştir? Şu tarzda: fenomenoloji ve onun ana teması yönlenimsellik (*intentionnalité / intentionality*), Lévinas'a göre ancak idealist ve tekbenci (*solipsiste / solipsistic*) olabilecek bir *tasarım*, bir *temsil* (*représentation / representation*) felsefesinin ürünüdür. Bir şeyin tasarımını, temsilini edinmek, onu kendine özümse(t)mek, kendine benzetmek, kendi içine dahil etmek, dolayısıyla da onun başkalığını yadsımaktır. Beşinci *Cartesian Meditasyon*'un özsel katkısı olan analojik aktarım, bu tasarım hükümranlığından, bu temsil sultasından kaçamaz. Dolayısıyla, "başka"nın görünüşe çıkıp kendisini gösterişi, kendisine tanıklık edişi, gnoseolojik olmayan bir düşünme rejimi altında olur. Bu rejim, temelde *ethika*'nın rejimidir. Başkalarının yüzü (*visage / face*) benim karşıma çıktığında, benim üstüme doğduğunda, bu, benim kendi tasarımlarımın havuzu içine dahil edebileceğim bir görünüş değildir; "başkası" elbette ki görünür, yüzü onu görünür kılar, fakat o yüz seyirlik bir manzara değildir, bir sestir.[41] Bu ses bana der ki: "Sakın öldürmeyesin". Herbir yüz öldürmeyi yasaklayan bir Sinâ'dır.* Peki ya ben? "Başka"dan gelen hareketin yörüngesi "ben"de tamamlanır: "başka", "ben"i sorumlu (*responsable / responsible*) olarak, yani soru sorulabilir, suâl edilebilir, dolayısıyla da yanıt verebilir (*capable de répondre / capable of responding*) biri olarak kurar.* Bu şekilde, "başka"nın sözü, benim kendi fiillerimin / edimlerimin kökenini kendi kendime isnad etmemi sağlayan sözün kökenine yerleşiverir. Bundan önceki üç çalışmamızın merkezî teması olan kendi-kendine-isnad (*auto-imputation / self-imputation*), şimdi, kökeni "ben"in dışında, benim dışımda olan ölçüşümsüz (*asymétrique / asymmetrical*) bir dialogal yapı içine oturtulur.

Bu "Başka" kavramlaştırmasının ortaya attığı sorun, başka türlü ne denli hayranlık uyandırsalar da, hâlâ daha alternativ bir fenome-

---

[41] "Le visage parle" (*Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, 37); aynı şekilde: "göz parıldamaz, söyler" (*op. cit.*, 38: "*L'œil ne luit pas, il parle*") [Lévinas, "The Face Speaks," *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 67; yine aynı yerde "*The eye does not shine; it speaks*"].

* Musa'nın Tanrı'nın emirlerini aldığı Tur-u Sinâ da denen Sinâ Dağı —*çn.*

* "Sorumluluk" ile "yanıt verebilirlik" bağlaşıklığı hakkında yukarda "Altıncı Çalışma"da çevirenin düştüğü dipnota bakın, s. 225 —*çn.*

noloji, başka bir hermeneutik diye adlandırılabilecek, son kertede Kantçı ethika'nın uzanımı içine konumlanabilecek tutuma ait betimlemeler düzeyinde koyulmaz. Aslında bir anlamda, Lévinas, Kant'ın pratik aklı theorik aklın sultasından kopartışına benzer şekilde tasarımdan, temsilden kopar. Gelgelelim, Kant yasaya saygıyı kişilere saygının üstüne yerleştirdiği hâlde, Lévinas'la birlikte, yüz, emri tekilleştirir: ilk kez, Başka, belli tikel bir şu Başka bana her bir keresinde der ki: "Sakın öldürmeyesin". Lévinas'ın felsefesi, yukarda değinildiği gibi, daha ziyade, demin alternativ bir fenomenoloji diye adlandırıverdiğimiz şeyin Aynı ve Başka "büyük cinsler"inin bir yeniden elden geçirilişine eklemlendiği noktada meydana gelen bir kopuş etkisinden kaynaklanır. "Aynı" bütünsellik ve ayrılık demek olduğundan, "Başka"nın dışardanlığı bundan böyle artık bağıntı veya ilişki dili içinde ifade edilemez. Tam da "Sonsuz"u "Bütünlük"ten koparan aynı hareketle, "Başka" bağıntıdan, ilişkiden çözülür. Fakat bağdan-çözülme (*ab-solution / absolution*) hareketi içinde böyle bir başkalığın îmâ ettiği bağıntısızlığı, ilişkisizliği nasıl düşünmek lâzım?

Bana öyle görünüyor ki, bu "bağdan-çözülmüş", yani "mutlak" (*ab-solue / absolute*) başkalık düşüncesine ilişik kopuş etkisi, Cartesian hiperbolik kuşkunun değerine denk ve Husserl'de "kendinin(lik)"e geri gidişi yukarda kendisiyle karakterize ettiğimiz hiperbole taban tabana zıd bir *hiperbol*[†] kullanımından ileri geliyor. Kuvvetle altını çizmek gerekir ki, burada "hiperbol" derken, bir üslûb şeklini, edebî bir mecaz tekniğini değil, fakat felsefî argumantasyondaki sistematik *(t)aşırılık* (*excès / excess*) pratiğini anlamak lâzım. Hiperbol, bu sıfatla, "bağından-çözülmüş", yani "mutlak" (*ab-solue / absolute*) başkalık anlamında dışralık (*extériorité / exteriority*) idesine ilişik kopuş etkisini üretmeye upuygun strateji olarak görünür.

Hiperbol aslında Aynı ve Başka denen iki kutba da eşzamanlı bir şekilde ulaşır. *Totalité et Infini*'de (*Totality and Infinity* [*Bütünlük ve Sonsuzluk*]) kendi kendisiyle bir daire, bir çember oluşturma, kendisini özdeşleme, sabitleme iradesinin pençesine tutsak düşmüş bir "ben"in öncelikle koyuluşu dikkate değerdir. "Kendi"yle "tıkanmış" (37: "*encombré*" / 56: "*encumbered*") "ben"in, "başkası"yla karşı-

[†] "hiperbol": aşırı abartmaya veya mübalağaya dayalı anlatım üslûbu; fakat bu genel yaygın anlamın tersine felsefî bağlamdaki anlam hemen bir sonraki cümlede Ricoeur tarafından zaten belirlenip açıklanıyor—*çn.*

laşmadan önceki "ben"in, daha yerinde bir deyişle "ben"in "başkası"nca delinip parçalanışından önceki "ben"in mıh gibi çakılı, kapalı, kilitli, ayrı bir "ben" olduğundan söz eden *Le Temps et l'Autre*'dakinden (*Time and the Other*[42] [*Zaman ve Başka*‡]) daha da dikkate değerdir bu. Her ne şekilde olursa olsun hep fenomenolojiden —öyle denirse bir egotism fenomenolojisinden— beslenen bu *ayrılık* teması zaten hiperbol damgasının izini taşır: şöyle bir ilânın öldürücü zehrinde ifade bulan hiperbol: "Ayrılık hâli içinde, 'ben' Başkaları konusunda cahildir, Başkalarını bilmez".# "Başka"yı alabilmekten âciz, "başka"ya duyarsız, yetersiz ve kabiliyetsiz böyle bir "ben" için, yüzün *tecelli*si (*épiphanie / epiphany*) —hâlâ daha fenomenolojik bir tema—, "bağından-çözülmüş", "mutlak" (*ab-solue / absolute*) bir dışralık, yani bağıntısal olmayan bir dışralık —"büyük cinsler" dialektiğine ait bir tema— anlamına gelir.

"Aynı" tarafındaki ayrılık hiperbolüne, "Başka" tarafındaki tecelli hiperbolü yanıt verir. Tecelli (*épiphanie / epiphany*) fenomenden (*phénomène / phenomenon*) başka bir şeyi dile getirir. Yüzün "zuhur"u, "beliriş"i, "parıldayış"ı ("*apparoir*" / "*evincing*") formların görümünden, hatta seslerin duyulur işitiminden kopup ayrılır. Bu nedenle, *Totalité et Infini*'ye göre (*Totality and Infinity* [*Bütünlük ve Sonsuzluk*]), "Başka", karşılıklı-konuşma konumundaki herhangi bir muhatab (*interlocuteur / interlocutor*) değil, fakat bir adalet ustası tipinde paradigmatik bir figürdür. Bu anlamda, sözün "daima öğretici"° olduğu savı hiperboliktir. Hiperbol, aynı ânda hem Yükseklik hiperbolü hem de Dışralık hiperbolüdür. Yükseklik: denmiştir ki, "Başka"nın yüzü beni sanki Sinâ'dan seslenir gibi çağırır. Dışralık: yüzün eğitip öğretişi, Platon'un *Menon*'unun "doğurtma yolu"ndan (*maïeutique / maieutics*) farklı olarak hiçbir hatırlama uyandırmaz. Ayrılık, içreliği (*intériorité / interiority*) kısırlaştırmıştır. İni-

---

[42] Emmanuel Lévinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), 56.

‡ karş. Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Sunuş ve haz. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul, Ekim 2005, s. 76: "tıka basa dolu" —*çn.*

Totalité et Infini, 34: "*dans la séparation le moi ignore Autrui*" [*Totality and Infinity*, 62: "*In separation ... the I is ignorant of the Other*" —*çn.*

° *Totalité et Infini*, 70: "*toujours enseignante*" [*Totality and Infinity*, 67: "*is a teaching*" (söz "bir öğretmedir")] —*çn.*

siyativ tamamıyla "Başka"ya avdet ettiğinden, "ben" tenbihlemeyle (*injonction / injunction*) itham(lı)-yükleme (*accusatif / accusative*) formunda karşılaşır ve yine itham(lı)-yükleme formunda yanıt verebilir hâle gelir: "*Me* voici!"[43] ["It's me here!"]: "İşte *ben*!"◊ *Totalité et Infini*'de (*Totality and Infinity* [*Bütünlük ve Sonsuzluk*]) hiperbol en sonunda şunun olumlanışına varır: yüzün eğitip öğretişi, terimlerdeki bağıntıda yeniden hiçbir öncelik tesis etmez. Aynı ile Başka arasındaki tam bakışımsızlığı azaltmak üzere, ikinin-arası hiçbir orta, ikinara hiçbir ortam, ikisi-arası hiçbir ara-yer beliregelmez.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (*Otherwise than Being or Beyond Essence* [*Olmaktan Gayrı veya Özden Öte*]) hiperbolü en aşırı yükseklik noktasına vardıracak bir patlamayla taşırır. Zemin düzeltme hazırlığı altında yürütülen bütün bir tahrib ve yıkım faaliyeti, "Deme"nin ("*Dire*": "*Saying*") ötesine geçip "Aksini-Deme" ("*Dédire*": "*Retraction*") çığrı açmak için, "tasarım", "temsil", "tema", "Denmiş" ("*Dit*": "*Said*") harabelerini ve yıkıntılarını yerle yeksan edip siler süpürür, dümdüz eder. Bu "Aksini-Deme" adına, *sorumluluğa ata(n)ma*, *sorumluluğa icabet* (*assignation à la responsabilité / assignment of responsibility*) kendisini görünüşe-çıkma dilinden, bu dilin "denmiş"inden (*dit / expression*) ve temasından söküp kopartır. "Aksini-deme" olmak bakımından, *sorumluluğa ata(n)ma*, *sorumluluğa icabet*, bu âna dek hiç mi hiç erişilmemiş bir (t)aşırılık noktasına varan bir hiperbol eğrisi alır. Bu şekilde, sorumluluğa ata(n)ma, sorumluluğa icabet, şimdiki bir bilinçte hâlâ daha tekrar geri kazanılabilecek yeniden-hatırlanabilir her geçmişten daha kadîm bir geçmişe geri taşınır; tenbihleme, herhangi bir başlangıçtan, herhangi bir *arkhè*'den evvel olan bir derinlikten gelir: *arkhè*'nin "aksi-denmiş"i, "inkâr"ı (*le dédit / retraction*) *an-arkhia*'dır, *an-arşi*'dir (*an-archie / an-archy*). Herhangi bir etkinliğin, dolayısıyla da "*hiçbir ön bağlanım tarafından haklı çıkarılmayan* bir *sorumlu-*

---

[43] Hiperbol: "hiçbir yalın hâl formunun özelleşmesi olmayan itham(lı)-yükleme formu" (*Totalité et Infini*, 159: "*accusatif qui n'est modification d'aucun nominatif*" [*Totality and Infinity*, 124: "*accusative form, which is a modification of no nominative form*" —*çn.*]

◊ "Öndeyiş"te (s. 30) çevirenin düştüğü dipnota bakın —*çn.*

luk"un* ters yüzü olmayacak olan, atananın, icabet ettirilenin daveti, çağrılışı da yine hiperbolden kaynaklanır. Buradan itibaren, dil gittikçe hep daha (t)aşırı hâle gelir: "Başka'nın tasallut"u ("*obsession de l'Autre*" / "*obsession of the Other*"), "Başka'nın zulmü" ("*persécution par l'Autre*" / "*persecution by the Other*"), nihayet ve hepsinden öte " 'ben'in Başka'ya ikamesi" ("*substitution du moi à l'Autre*" / "*substitution of the I for the Other*"). Burada bütün eserin en aşırı yükseklik noktasına varılır: "Herkesin ithamı *altında*, herkes için [yani herkese karşı] sorumluluk, ta ki ikame, yerine-geçme noktasına varıncaya kadar uzanır. Özne rehinedir".† Bütün hepsi arasında en (t)aşırı olan bu ifade burada şunun adına savurulur: ta ki sorumluluğa atanan ve icabet ettirilen "kendi"nin edilginliği altında bile saklanmış kalabilecek herhangi bir "gizli kapaklı ve örtülü özgürlük"ün kendi-kendini-olumlayışının sinsice geri dönüşü önlensin diye. Hiperbolün en aşırı yüksekliğe ulaştığı bu en uç zirve noktası, bana öyle geliyor ki, ifrat —hatta arsızlık— derecesindeki şu hipoteze tutunur: Başka burada artık *Totalité et Infini*'de (*Totality and Infinity* [*Bütünlük ve Sonsuzluk*]) olduğu gibi adalet ustası değil, fakat mütecavizdir, hem de mütecaviz olmak bakımından en ufak bir özür ve af dileme, en küçük bir bedel ödeme ve bağışlanma jestine zerre kadar gerek duymayan bir mütecaviz. E. Lévinas'ın okurunu götürmek istediği yerin pekâlâ tam da burası olduğuna hiç kuşku yok: "Açılma vurgusunun ikame, yerine-geçme noktasına varıncaya dek — ki bu noktada ifşanın, başkasına göstermenin "*başkası için*"i ["*başkasına karşı*"sı] sorumluluğun "*başkası için*"ine ["*başkasına karşı*"sına] meyleder— başkası için sorumluluk [yani başkasına karşı sorumluluk] olması, eldeki eserin tezi özet olarak işte budur".‡ Aslın-

---

* *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 129: "une *responsabilité qui ne se justifie par aucun engagement préalable*" [*Otherwise than Being or Beyond Essence*, 102: "*a responsibility that is justified by no Prior commitment*" —*çn.*]

† *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 152: "sous *l'accusation de tous, la responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage*" [*Otherwise than Being or Beyond Essence*, 112: "*Under accusation by everyone, the responsibility for everyone goes to the point of substitution. A subject is a hostage*" —*çn.*]

‡ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 145: "*que l'emphase de l'ouverture soit la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution —le* pour

da, başkalık ile özdeşlik arasın(d)a oyulan uçurum ancak burada aşılır: "Burada özdeşliği ve başkalığı yeniden birleştiren bir unsur olarak af dilemeden, bedel ödemeden, bağışlanmadan söz etmek zorunludur".#

Paradoksal olarak, bana öyle görünüyor ki, en yetkin ethik hareket olarak "başka"nın "kendi"ye doğru hareketi, yani "başka"dan "kendi"ye doğru yönelmiş hareket gnoseolojik denen "kendi"nin "başka"ya doğru hareketiyle, yani "kendi"den "başka"ya doğru yönelmiş hareketle kesiştirilmedikçe, "Aynı" yönünden ayrılık hiperbolü "Başka" yönünden dışralık hiperbolünü çıkmaza sürükler. İşin doğrusu, ayrılık hiperbolünün düşünülemez hâle getirdiği şey, "kendi" ile "ben" arasındaki ayrımdır ve de açılmasıyla ve keşfedici işleviyle tanımlanan bir kendilik kavramı oluşumudur.

İmdi, bana göre "Başka" felsefesinin karşılık geldiğinden başka bir "Aynı" felsefesine ait bir kabul, al(ımla)ma, idrak, sezme, ayırdına varma ve tanıma kabiliyeti ve yeterliği önvarsaymak dışında, dışralık teması yörüngesini tamamlayacağı son noktaya, yani "başkası"nın çağrısına sorumlu, yani yanıt verebilir bir yanıt (*une réponse responsable / a responsible response*)° uyandırma noktasına erişmez. İçrelik gerçekten de yalnızca salt içe kıvrılıp katlanma ve içe kapanma iradesiyle belirlenmiş olsaydı, ada gibi yalıtılmış bir varoluş için bir hiçten farkı kalmayacak kadar yabancısı olacağı bir sözü nasıl olur da duyup işitebilir, dinleyip anlayabilirdi ki? O hâlde, en baştan bir ilk ayrılıkla tanımlanmaktansa ön-verili nesnelleştirmeleri yeniden üstüne alabilme, yeniden idrak edebilme gücüyle tanımlanması daha yerinde olacak bir dönüşlü / düşünümcü (*réflexive / reflexive*) yapı-

---

l'autre *du dévoilement, de la monstration à l'autre, virant en* pour l'autre *de la rasponsabilité— c'est en some la thèse du présent ouvrage*" [*Otherwise than Being or Beyond Essence*, 113: "*The overemphasis of openness is responsibility for the other to the point of substitution, where the for-the-other proper to disclosure, to monstration to the other, turns into the for-the-other proper to responsibility. This is the thesis of the present work*" —*çn.*]

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 151: "*Il faut parler ici d'expiation, comme réunissant identité et altérité*" [*Otherwise than Being or Beyond Essence*, 118: "*We have to speak here of expiation as uniting identity and alterity*" —*çn.*]

° "Sorumluluk" ile "yanıt verebilirlik" bağlaşıklığı hakkında yukarda "Altıncı Çalışma"da çevirenin düştüğü dipnota bakın, s. 225 —*çn.*

dan doğan bir kabul ve al(ımla)ma kabiliyetini ve yeterliğini "kendi"ye uygun görmek ve bahşetmek gerek. "Başka'nın başkalığının tam da "Başka" figürlerinden yalnızca tek biri olarak, yani eğitip öğreten usta figürü olarak görünen figürle özetlenmeye izin vermediğini, hele ki *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'da (*Otherwise than Being or Beyond Essence* [*Olmaktan Gayrı veya Özden Öte*]) mütecaviz figürünü hesaba katmak durumunda kalındıktan sonra böyle özetlenmeye hiç izin vermediğini dikkate alarak, daha da iyisi, bu kabul, al(ımla)ma ve idrak kabiliyetine ve yeterliğine bir de sezip ayırdına varma ve tanıma kabiliyetini ve yeterliğini kenetlemek gerekmez mi? Ve diyelim ki cellâd olduğunda "Başka" hakkında ne demeli? Peki ya, ustayı cellâddan, bir çırağı çağıran ustayı, bir talebeye sadâ eden hocayı, bir öğrenciye seslenen öğretmeni yalnızca bir köleye gereksinimi olan efendiden kim ayırt edecek? Eğitip öğreten ustaya gelince, o da pek üstünlüğü içerisinde tanınmayı taleb etmez mi? Başka deyişle, bana "Sakın öldürmeyesin!" diyen "Başka"nın sesi, benim kanâatim hâline gelme noktasına, yani itham(lı)-yükleme (*accusatif / accusative*) hâlindeki "İşte ben!" ("*Me voici!*" / "*It's me here!*") formunu yalın hâldeki (*nominatif / nominative*) "Ben burada duruyorum" ("*Ici je me tiens*" / "*Here I stand*") formuyla eşitleyen bir kanâat hâline gelme noktasına varacak şekilde benim kendiminki / benim kendime ait (*mienne / my own*) kılınmak zorunda değil mi? En nihayet, "Aynı"nın "Başka"ya açılışını ve "Başka"nın sesinin "Aynı"da içreleştirilişini birbiriyle dolayımlamak için, önceki çalışmalarda defalarca anılan ve daha kökten bir değiştokuşu, yani rollerin durmadan tersine çevrildiği soru ve yanıt değiştokuşunu yansıtan şahıs zamirleri değiştokuşunun tanıklık ettiği gibi, dilin, kendi bildirişim / iletişim, dolayısıyla da karşılıklılık kaynaklarını getirip hazır etmesi icâb etmez mi? Sözün kısası, bir dialoji-öğretisi (*dialogique / dialogue* [*sic!*]), ayrı "ben" ile öğreten "Başka" arasında bulunduğu iddia edilen "bağından-çözülmüş", yani "mutlak" (*ab-solue / absolute*) mesafenin üzerine bir bağıntı kuşağı çekmek zorunda değil mi?[44]

Son olarak, hiperbolün gücünün en üst noktaya eriştiği ve başkalık felsefesinin kuvvetinin en uç noktasında ifade bulduğu *ikame* veya *yerine-geçme* (*substitution*) temasında, *Totalité et Infini*'de (*Totality and Infinity* [*Bütünlük ve Sonsuzluk*]) gerçekleştirilen tersine-çevir-

[44] Bkz. Francis Jacques, *Dialogiques II*, Paris, PUF, 1984.

menin bir tür tersine çevrilişini seziyorum. "Başka"nın çağrısından kaynaklanan ve en bütünsel edilginlik terimleri çerçevesinde yorumlanan sorumluluğa ata(n)ma,[45] sorumluluğa icabet, "kendi"nin kendisine tam da yerinden söküldüğü hareketle tanıklık ettiği bir feragat hamlesi içinde tersine-çevrilir. "Başka"nın tasallut ettiği aslında kimdir? "Başka"nın rehinesi, artık ayrılıkla (*séparation / separation*) değil de, karşıtıyla, yani İkame'yle, Yerine-geçme'yle (*Substitution*) tanımlanan bir Aynı (*Même / Same*) değilse kimdir?[46] İkame, Yerine-geçme temasının bu yorumunun teyidini, şahidlik (*témoignage / testimony*) kategorisine zaten tam da bu temanın denetimi altında biçilen rolde buluyorum.[47] Şahidlik edilenin *ne* olduğu oldukça iyi görülmekte: elbette ki mutlak, dolayısıyla da "sonsuzun görkemi" adı verilen Ululuk ve yüzün, kendisinin izi gibi durduğu Dışralık. Bu anlamda, "...yalnızca sonsuzunki dışında ... şahidlik diye birşey yok-

---

[45] Varlığa özümsenmemiş sorumlu özne"ye ayrılan paragrafta (*Autrement qu'être...*, 172-178 [*Otherwise than Being*, 135-136]) şunu okuruz: "Sorumlulukta, Aynı, Ben, yeri-doldurulamaz olarak atanan, kışkırtılıp icabet ettirilen ve bu yüzden de öyle hiçbir şey olmamış gibi yakasını eksiksiz sıyırıp sıvışamayacak birinin en yüksek edilginliği içerisinde tek olarak itham edilen bendir" (*Autrement qu'être...*, 172-173: "*Dans la responsabilité, le Même, le Moi, c'est moi, assigné, provoqué comme irremplaçable et ainsi accusé comme unique dans la suprême passivité de celui qui ne peut se dérober sans carence*" [*Otherwise than Being*, 135: "*In responsibility, the same, the ego, is me, summoned, provoked, as irreplaceable, and thus accused as unique in the supreme passivity of one that cannot slip away without fault*" —*çn.*]).

[46] İkame, yerine-geçme teması aracılığıyla "aynı" düzleminde gerçekleştirilen bu sıradışı tersine-çevirme yukarda saptadığımız formulde onay bulur: "burada özdeşliği ve başkalığı yeniden birleştiren bir unsur olarak af dilemeden, bedel ödemeden, bağışlanmadan söz etmek zorunludur" (*Autrement qu'être...*, 151 [*Otherwise than Being*, 118; bkz. yukarda s. 496, çevirenin dipnotu: "#" —*çn.*]).

[47] "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage"da ["Emmanuel Lévinas, Şahidliğin Düşünürü"] (*Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas* (collectif), Neuchâtel, La Baconnière, 1989), Heidegger'le ve Jean Nabert'le bir yüzleştirme yoluyla —ki ikisi arasında bu ikinci mukayese kesinlikle daha beklenmediktir— E. Lévinas'ta şahidlik kategorisine tahsis edilmiş ayrıntılı bir analiz ortaya koydum.

tur".◊ Fakat şahidlik eden *kim*? Sorumluluğa ata(n)ma, sorumluluğa icabet idesi sayesinde bundan böyle "ben"den ayrılan "Kendi" etmiyorsa *kim* şahidlik ediyor? "Kendi, özgürlük içinde kendisini kendi kendisiyle biraraya kavuşturan 'Ben'in kesinliğinin tam tersine, 'Ben'in başkalarını üstlendiği o bürünülemez itham(lı)-yükleme (*accusatif accusative*) hâl kipi altında sergilenmenin [yani kendini-sergilemenin] ta kendisidir".• Dolayısıyla, şahidlik, "Ben"in kesinliğinin tam tersi olan "Kendi"nin bu kendi-kendini-sergileyişinin (*auto-exposition / auto-exhibition*) hakikat tarzıdır. Bu şahidlik (*temoignage / testimony*) bizim hep tanıklık (*attestation*) adını verdiğimiz şeyden o kadar da uzak mıdır? Elbette ki, Lévinas *kendi'nin* (*de soi / of self*) tanıklığından hiç söz etmez, zira bu ifade "Ben'in kesinliği"ne geri götürme şüphesi ve zannı altında bulunur. Ama geriye şu kalır: itham(lı)-yükleme (*accusatif accusative*) hâl kipi dolayımıyla birinci şahıs dolaylı olarak konuyla ilgili kılınır ve itham(lı)-yükleme hâl kipi, yukarda alıntılanan ifade ödünç alınacak olursa "bürünülemez" kalamaz, kalırsa E. Lévinas'ın, şahidlik temasını tam da himâyesi altında benimsediği ikame, yerine-geçme temasının tüm anlamı kaybolur gider.

Edmund Husserl ile Emmanuel Lévinas arasındaki bu yüzleştirmenin doğurduğu düşünce şudur: "Aynı"dan "Başka"ya doğru hareketi, yani "Aynı"nın "Başka"ya doğru hareketini ve "Başka"dan "Aynı"ya doğru hareketi, yani "Başka"nın "Aynı"ya doğru hareketini dialektik olarak birbirini tamamlayan hareketler saymakta hiçbir çelişki yoktur. Biri gnoseolojik his (*sens / sense*) boyutu içerisinde, öbürü ethik tenbihle(n)me (*injonction / injunction*) boyutu içerisinde açılım kazandığı ölçüde bu iki hareket birbirini yok etmez. İkinci boyut uyarınca sorumluluğa ata(n)ma, sorumluluğa icabet, "ben" diye-

---

◊ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 186: "*il n'y a de témoignage (...) que de l'infini...*" [*Otherwise than Being or Beyond Essence*, 146: "*there is no testimony ... only of the Infinite*" —*çn.*]

• *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 151: "*Le Soi, c'est le fait même de s'exposer, sous l'accusatif non assumable où le Moi supporte les autres, à l'inverse de la certitude du Moi se rejoignant lui-même dans la liberté*" [*Otherwise than Being or Beyond Essence*, 118: "*The self is the very fact of being exposed under the accusation that cannot be assumed, where the ego supports the others, unlike the certainty of the ego that rejoins itself in freedom*" —*çn.*]

bilir varsayılan her üçüncü şahsa birinci boyut uyarınca aktarılan kendini-imleme gücüne geri gönderir. Kendisi ile kendinden başkası arasındaki bu *çatallı* ve *kesişimli* dialektik söz verme analizinde öngörülmemiş miydi? Başkası bana güvenip belbağlamasaydı, hiç sözümü tutabilir, kendimi idame ettirebilir miydim?

c. Vicdân

Vicdânı (*conscience*) —Alman dilindeki *Gewissen* anlamında vicdânı— kendilik ile başkalık arasındaki dialektiğin kökensel bir formunun yeri olarak muhafaza etmek pusularla ve tuzaklarla dolu bir girişimdir.

Birinci meydan okuma: ses ve çağrı metaforu, ethikanın temel kavramlarına ilişkin soruşturmalarımızın, etrafında örgütlendikleri kavramlara yepyeni bir boyut ekler görünüyorsa, bu anlam artığı zorunlu olarak "kötü" ve "iyi" vicdân gibi *şüpheli* (*suspectes / suspect*) nosyonlarda somutlaşmıyor mu? Bu meydan okuma, "kendilik"in tanıklığının bir *şüphe ve zann*, bir *kanıklık ve sanıklık* (*soupçon / suspicion*) tatbikinden ayırılamaz olduğu tezini sınama fırsatı sağlayacak.

İkinci meydan okuma: "iyi" vicdâna ve "kötü" vicdâna bağlı önyargıların boyunduruğundan kurtarılabileceği varsayıldıkta, vicdân, bizim olma-gücümüzün (*notre pouvoir-être / our power-to-be*) tanıklığından ayrı bir fenomeni imlemiyor mu? Burada ise sorun, vicdânın bu ahlâkî olmayan uyarlaması karşısında, ses metaforunun imler göründüğü *tenbihleme* (*injonction / injunction*) ve *borç* (*dette / debt*) gibi fenomenleri tam ve dakik bir şekilde belirleme sorunu olacak.

Üçüncü meydan okuma: ve tenbih veya borç vicdânın nihaî şartını oluşturuyorsa, onda seçilip ayırdına varılması mümkün olan başkalık yönü, olasılıkla önceki soruşturmamızın lâyıkıyla hakkını vermemiş olabileceği kılıklar altında, başkalarının başkalığından başka bir yön mü? Sözün kısası, vicdân fenomenine Aynı ve Başka denen "büyük cinsler" düzleminde bir yer, ayrı ve seçik bir yer verilmesini meşrulaştıran ne?

Birinci meydan okuma, bizi vicdân problematiğine *şüphe ve zann, kanıklık ve sanıklık* (*soupçon / suspicion*) kapısından girmeye zorlar. Vicdân fenomeni yukarda sahici-olmayı ve sahte-olmayı birbiriyle harmanladığını dile getirdiğimiz tanıklıkla belli bir akrabalığı mu-

hafaza ettiği ölçüde, bundan yakınmanın hiç yeri yok. Vicdân, hakikatte, "kendisi" hakkındaki yanılsamaların tanıklığın sahihliğiyle içten bir şekilde harmanlandığı en mükemmel yerdir. Şüphe ve zann, kanıklık ve sanıklık, tastamam, vicdân idesinin ethikanın ana kavramı üstüne, yani (bilinen ekleriyle birlikte) iyi-yaşama temennisi, yükümlülük ve kanâat üstüne katar göründüğü anlam artığı denen şeyle ilgilidir. Herşeye rağmen, ethikaya tahsis edilmiş her üç çalışmamız da, vicdânı tamamlayıcı bir basamak olarak dikmeksizin, en çarpıcı örneği Altın Kural olan ortak nosyonlar temelinde yürütüldü. Bununla birlikte, vicdân, ethikanın yön tayin edici kavramlarının anlam oylumuna hiçbir şey eklemeksizin, bu kavramları Aynı ve Başka dialektiği içerisine özgül bir edilginlik kipi kılığında yeniden oturttuğu ölçüde, bir problem var. Aynı ânda hem benim içimde hem de benden yüksekte bulunan ses metaforu işte bu eşi benzeri olmayan edilginliğin emâresi veya belirtisi.

Varlık ve Zaman'ın tam da *Gewissen* başlıklı bölümünde —ki az önce anılan ikinci meydan okumayı dikkate alırken bu bölümün analizine daha uzun uzadıya geri döneceğiz—, Heidegger, vicdânı ayırdeden bu başkalık uğrağını mükemmel bir şekilde betimlemiştir. İmdi, vicdân içtepisi altında "kendi" "İnsan"ın ("*on*" / "*they*" [: "*das Man*"*]) anonimliği temelinde yakalanabilir hâle geldiği ölçüde, bu

---

* Heidegger'in kavramlaştırdığı "*das Man*" teriminin burada "İnsan"la karşılanmış olması hakkında şu açıklamayı yapmak zorunlu: Alman dilinde "insan" karşılığı olarak kullanılan iki sözcük var: biri Yunan dilindeki *anēr* ve Latin dilindeki *vir* gibi "kadın"ı dışlayacak şekilde "erkek, adam" anlamına gelen "*Mann*", öbürü Yunan dilindeki *anthrōpos* ve Latin dilindeki *homo* gibi kadınları da içerecek şekilde "insan, beşer" anlamına gelen "*Mensch*". Bununla birlikte, ilk sözcük, "*Mann*" ("adam"), artık âdet üzre sadece erkekler için kullanılır hâle gelmiş olsa bile, köken itibarıyla Latin dilindeki *homo* gibi genelde erkeklere ve kadınlara ortak olarak uygulanan bir sözcüktü de, tıpkı bizim dilimizdeki "adam" sözcüğünün de benzer yapıda kullanılması gibi. Bu sözcükten, her iki cinsiyetten insanlar için kullanılan belirsiz üçüncü şahıs zamiri olan "*man*" sözcüğü türer. (bkz. Michael Inwood, "man and anthropology", *A Heidegger Dictionary* içinde Blackwell Publishers, 1999, s. 121). Böyle olmakla "*man*", konunun öznenin veyahud da failin belirsiz olduğu her yüklemin taşıyıcısıdır. Örneğin bu taşıyıcının Fransız dilindeki muadili yine kendisi de Latin dilindeki *homo*'nun bir türevi ve geliştirimi olan "*on*" sözcüğüdür. Genellikle bizim dilimiz, sentaktik yapısı

bakımından, bu taşıyıcıyı ayrı başına belirtmek yerine, fiilin veya yüklemin içine kaynaştırır: "geldiler", "aldılar", "yaptılar", "ettiler" fiillerindeki "-ler / -lar" takıları ya da "gelindi", "alındı", "yapıldı", "edildi" fiillerindeki "-n-" ve "-l-" kaynaştırma harfleri gibi. Fakat belli bazı durumlarda bu taşıyıcıyı ayrı başına belirtmek gerektiğinde, onun yerine tekil veya çoğul formda ve gayri-şahsî kalıpta başka pek çok sözcük geçirilebilir: "biri", "birisi", "bir kimse", "herhangi biri[si]", "o", "ben", "sen", "biz", "siz", "onlar", "birileri", "kimisi" ya da "kimileri", "herkes", "insan" ya da "insanoğlu", "âdem", "âdemoğlu" ya da "havvakızı", "elâlem", "eloğlu" ya da "elkızı", "başkaları", "yabancılar" vb. Yeri geldiğinde bu sözcüklerin hepsi ve daha başkaları elbette ki Alman dilindeki "*man*"ın ya da Fransız dilindeki "*on*"un çeviri karşılıkları olarak okunabilir (tıpkı İngilizlerin de örneğin "*One* does not do that, that's not done", "*Someone* told me, I was told", "*They* / *people* used to burn witches" türünden ifadelerdeki gayri-şahsîliği ve fail belirsizliğini "one", "someone", "they", "people" sözcükleriyle veya başka durumlarda "you", "we", "somebody", "it", "that", "all", "everyone", "everybody" vb. sözcükleriyle okudukları gibi). İmdi, Heidegger bu minvalde yorumlanan "*man*" zamirini, başına *neutrum* formunda, yani ne eril ne dişil olan yansız formda bir belirli tanımlık veya harfitârif ekleyip baş harfini büyük harfle göstermek suretiyle bir isim hâline dönüştürür: "*das Man*". Durum böyle olunca terimin çevirisi ciddî anlamda çetrefilleşir. Bu güçlüğün üstesinden gelmek için eldeki imkânlar, söz konusu belirsiz zamiri ayrı başına belirtmek gerektiği hâllerde kullanılabilir olan çokçeşitli alternativ seçenekler arasında seçim yapmakla ve Heidegger'in maksadının hâsıl olacağı en uygun seçeneği belirlemekle sınırlanır. Bu açıdan bakıldığında, bizim dilimiz, bu kavramı, çoğu kez çevirilerinde karşılaştığımız "Herkes" ya da "Onlar" gibi terimlerden çok, "İnsan" terimiyle ifade eder. Çünkü bizim dilimiz, genel bir başlık altına gayri-şahsî bu sığınmayı, "onlar şöyle şöyle yapmaz" ya da "herkes şöyle şöyle yapar" gibi ifadelerle dile getirmekten çok, "insan şöyle şöyle yapar" ya da "insan bunu yapmaz" gibi ifadelerle dile getirir. Nisbeten daha sık dile getirilen bu ifadelerdeki kullanım formunda alınan "İnsan" terimi, belki tırnak içinde yazılmak ve "*Mensch*"le (Lat. "*homo*" / Fr. "*homme*" / İng. "*human*" veya "*human being*") karıştırılmaması için herbir seferinde "*das Man*" terimini hemen yanısıra parantez içinde vermek koşuluyla, Heidegger'in "*das Man*" teriminin hem anlam hem kavram hem kullanım hem de içerim bakımından eşdeğeri olarak görünmekte ve ayrıca terimin etimolojik tınılarına daha yakın düşer gibi gelmektedir. İşte bu yüzden düşündük ki, "*das Man*": "İnsan" ("*das Man*" [: "*on*" / "*they*", "*the One*"]). (Ayrıca terimin kavramsal kuşatımı hakkında daha fazlası için bkz. Michael Inwood, "the They, the One", *A Heidegger Dictionary* içinde, Blackwell Publishers, 1999, s. 212-214). —*çn.*

başkalık, "kendilik"in bünyesine yabancı olmak şöyle dursun, onun ortaya çıkışına sımsıkı bağlı hâldedir. Bir yandan "İnsan" (*"on"* / *"they"* [: *"das Man"*]) zaten "ile-birlikte-olma"nın (*l'être-avec* / *being-with* [: *Mitsein*]) özdensiz (*inauthentique* / *inauthentic*) bir kipi olduğu ve öbür yandan kalb gözünün derûnundaki iç vicdâna (*for intérieur* / *hidden heart*) bu geri çekiliş başkalarına bekleme hakkına sahib oldukları teveccühü (*le vis-à-vis* / *the vis-à-vis*), yani tam da "kendisi"ni gösterdiği ölçüde, vicdânın (*conscience*) "kendi" ile "İnsan" (*"on"* / *"they"* [: *"das Man"*]) arasındaki karşıtlıkta bu içerilişi, "kendi-olma" (*être-soi* / *being-self* [: *Selbstsein*]) ile "ile-birlikte-olma" (*l'être-avec* / *being-with* [: *Mitsein*]) arasındaki başka tür bir bağıntıyı dışlamaz. İmdi, "kendi" "İnsan"dan (*"on"* / *"they"* [: *"das Man"*]) nasıl kopup ayrılır? Vicdân fenomenini özgülleştiren özellik, yani ses metaforunun delâlet ettiği türden çığırış (*Ruf*: *cri* / *cry*), çağırış (*Anruf*: *appel* / *appeal*) kendisini işte burada duyurur. Bu içten sohbette, bu samimî muhabbette, "kendi" çağırılmış ve bu anlamda eşsiz bir tarzda *etkilenmiş*, *duygulandırılmış* (*affecté* / *affected*) görünür. Platon'un sözünü ettiği ruhun kendi kendisiyle dialogundan farklı olarak, başka bir sesten bu etkilenim, bu duygulanım (*affection*) çağıran merci ile çağrılan "kendi" arasında dikey denebilecek dikkate değer bir bakışımsızlık sunar. İşte çağrının, içerdenliğine eşit bu dikeyliği vicdân fenomeninin muammasını oluşturur.

İmdi, bu fenomenin özdenliği (*authenticité* / *authenticity*) ancak zahmetle ve meşakkatle yeniden fethedilebilir; bu fetih, esasta "vicdânın sesi" ifadesinin kendi sıfatıyla metaforikliği pahasına değil — ki bize göre metafor sahici bir keşfetme yeterliğinden ayrı durmaz[48]—, fakat tam da keşfetme gücünü gizleyen ahlâkîleştirici yorumlara göğüs gerip akıntıya karşı yürümekle gerçekleşir.

Ses metaforunun keşif yeterliğini diriltmek için şüphe ve zann, kanıklık ve sanıklık (*soupçon* / *suspicion*) sınamasının hayırlı olduğu işte burada belli olur. Bunu yapmak için, Nietzsche'nin yıldırım salvosundan önce, Hegel'in uyarıcı şimşek çakışlarında çınlayan ifşa gücünü seferber edeceğiz.

---

[48] Bkz. *La Métaphore vive*, septième étude (*Canlı Metafor*, yedinci çalışma) [*The Rule of Metaphor*, seventh study (*Metaforun Hükmü*, yedinci çalışma)].

Aslında, *Tinin Fenomenolojisi*'nde [*Phänomenologie des Geistes*: *Phénoménologie de l'esprit* / *Phenomenology of Spirit*] "moral dünya görüşü"ne ayrılmış sayfalarda[49], vicdânın yanlış-yorumlanışının öldürücü bir eleştirisini okuyabilirsiniz; bu ünlü eleştirinin ait olduğu VI. bölümün ilerleyen sayfaları, özden (*authentique* / *authentic*) vicdân fenomeninin moral dünya görüşünün çöküşüyle birlikte sönüp gitmediğine tanıklık ederler: *Gewissen*, eyleyen bilincin [vicdânın] ve yargılayan bilincin [vicdânın] yüzyüze geldiği daha yüksek dereceden bir dialektiğin bünyesinde yer alır: bakış noktalarının sınırını kabul ve itiraf eden ve kısmî yanlılıklarından feragatle vazgeçen iki hasmın birbirini karşılıklı tanımasından doğan "özür" ve "bağışla(n)ma" ("*pardon*"), özden (*authentique* / *authentic*) vicdân fenomenini belirtir. Moral dünya görüşünün eleştirisi bu tanıma yolu üzerinde yer alır.

Bu yakıcı eleştirinin, bütünüyle güdülen davanın gereklerine göre kurulmuş "koyutlar"a (*postulats* / *postulates*) saldırması dikkate değerdir, öyle ki bu "koyutlar" arasında yalnızca "*Pratik Aklın Dialektiği*"nde Kant'ın "koyut" terimiyle adlandırdığı şeyi değil, daha da ötesi Kantçı formalismin yukarda yaptığımız gibi tümelleştirme sınavından geçmeye geri götürülen özelliklerini dahi tanımak güçtür. Yine de Hegel'in bu cepheyi inşasında sergilenen hünerden yakınmamak gerekir; moral düşünümü ve belki de genelde felsefî düşünümü bizzat besleyen her türlü (t)aşırılıklar, sınır ihlâlleri, hiperboller arasında yerini alan bir hünerdir bu. Üstelik, bunun moralismin seferber ettiği bir *dünya* görüşü olması en önemli noktadır. Birinci koyut esasta şudur: moralite, bir yandan ödevin yerine getirilmesini, dolayısıyla da real hâle gelmesini gerektirirken, öbür yandan bizde doğa olan arzunun mahkûm edilişi aracılığıyla doğanın bütününü önemsizliğe iter; ikinci koyut: "olması gereken" (*le devoir-être* / *the ought*) ile "olan" (*l'être* / *the is*) arasında herhangi bir uyum meydana getirebilmekten âciz olmakla, moralite, yine de failin eylemin fiiliyatında aradığı doyum ânını sonsuza erteler; son olarak üçüncü koyut ise şöyledir: formun ve içeriğin bu uyuşumu, bu fanî dünyada verilmediğinden, başka bir bilince, dünyanın dışına konumlanmış kutsal bir yasakoyucunun bilincine havale edilir.

---

[49] *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., t. II, 144 [Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 383ff, 642ff].

Yine bir kez daha, Hegel'in Kant'ı ya da muhtemelen Fichte'yi onların koyutlarını inşa ederken bambaşka bir kılığa büründürmüş olması pek önemli değildir.[50] Bizim için esas olan, bunun, *Fenomenoloji*'nin bir sonraki bölümünün ayrıldığı "Takıyye"ye ("*die Verstellung*"†: "*déplacement équivoque*" / "*dissemblance*") uygulanan bir örtü-kaldırma, bir maske düşürme, bir çıplaklaştırma (*démantèlement* / *dismantling*) stratejisine önayak olmasıdır. Burada bilinç, aslında, moral dünya görüşünün bu koyutlarının gizlediği çelişkilerden sıyrılıp kaçmayı denemek maksadıyla, sağlam bir şekilde tutunulamaz bir savunma pozisyonundan bir başkasına geçişinin âdeta izi sürülecek şekilde [bir köşekapmaca, bir saklambaç, bir yakartop oyununda veya bir boks, bir eskrim, bir güreş müsabakasında vb. olduğu gibi] bir kıvraklıkla-hamle-savuşturma oyununa (*un jeu d'esquive* / *a disappearing act*) teslim olmuştur: eylemin tatmini, doyumu bir kandırmaca, bir yem, bir tuzak ise, niyet gerçekten de ciddîyetini nasıl muhafaza edecektir? Fiiliyat, etkililik hiç ele geçirilemeyecek şekilde sonsuzca elden kaçıp gidiyorsa, "*olması*-gereken" nasıl ödev olur? Gerçeklikle barışma başka bir dünyaya havale ediliyorsa, *autonomi* nasıl olur da egemen moral ilke olarak kalabilir? Dolayısıyla, bu "takıyye"lerin gizlemeyi başaramadığı bir ikiyüzlülük (*hypocrisie* / *hypocrisy*) "horgörü"yle ("*mépris*" / "*contempt*") azledilip kendi yoluna uğurlanacaktır. İmdi, bütün bu eleştiri, "takıyye"de zaten negativ hâlde veya filigran hâlinde mevcud bulunan tinin bir sonraki uğrağının perspektivinden bakıldığında ancak anlamlıdır. İşte bu yüzdendir ki, Hegel, "moral dünya görüşü", "takıyye" ve en sonunda barışma ve özür, bağışla(n)ma veya af uğrağına varan "güzel ruh" ve "eylem kahramanı" dialektiği ögelerinden kurulu bu üç uğrağı şu başlık altına yerleştirir: "*Kendisinden Emin Tin. Moralité*" (["*Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralitaet*":] "*L'esprit certain de soi-même. La moralité*"[51] / "*Spirit That Is Certain of Itself: Mora-*

---

[50] M. Gueroult, "Les déplacements (*Verstellungen*) de la conscience morale kantienne selon Hegel", *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, 47-80.

† Terim hakkında yukarda "Öndeyiş"te (s. 17) çevirenin düştüğü dipnota bakın —*çn.*

[51] *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, t. II, 142.

lity"[52]). İşte moral dünya görüşünün eleştirisinden *Gewissen*'in kendisinden-eminliğe, kendisi[nin]-kesinliğine (*certitude de soi-même / certainty of self*) eşitlendiği noktaya doğru yol alan bu yolculuk, Nietzsche'yle birlikte yağıp gürleyen kat'î yıldırım salvosundan önce, Hegel'de henüz yalnızca uyarıcı bir şimşek çakışının çınlayışını aksettirir.[53]

---

[52] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, 364.

[53] Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin, Devlet theorisinde son bulan ethik hayata (*Sittlichkeit*) tâbiiyyeti bilinen moraliteye (*Moralität*) tahsis edilmiş ikinci kısmında da yargılayan bilincin [vicdânın] aynı ölçüde yakıcı bir eleştirisi okunur. Bu ikinci kısmın teması "soyut, sınırlı ve formal" öznel iradedir (*Principes*, § 108 / *Philosophy of Rights*, § 108, 76 [/ *Prensipler*, § 108, s. 104 —*çn.*]), ki bu kısmın eleştirel dozunu aşırı derecede vurgulamamak gerekir. Zira öznel iradenin de kendine özgü bir hakkı vardır ki, bu da, en aşağı seviyesinde, iradenin tasarını *benimki / bana ait* (*le mien / mine*) olarak tanınmış görme hakkıdır (*Principes*, § 114 / *Philosophy of Rights*, § 108, 79 [/ *Prensipler*, § 108, s. 107 —*çn.*]). Vicdân eleştirisi, öznel iradeye özgü hak iddiasının, tam tamına, ister aileninki ister sivil toplumunki isterse Devletinki olsun herhangi bir komunitar hedef karşısında *autonom* hâle geldiği noktaya eklemlenir. Hegel'in bu ikinci kısmın üçüncü kesiminde vicdânı İyi idesiyle birleştirmesi dikkate değer. Elbette ki iradenin kendisi kendi öznelliğinin sınırları içerisinde İyi'ye karar verir, fakat tam da öznel perspektivin kendisinden tarafa yatmış, ödev duy(g)usunun kalburundan geçirilmiş İyi'ye (*Principes*, § 133 / *Philosophy of Rights*, § 133, 89 [/ *Prensipler*, § 108, s. 119 —*çn.*]). *Tinin Fenomenolojisi*'nde yerilen ve *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin açıkça kendilerine geri gönderdiği salt formal ödevin antinomileri burada yeniden geri gelir (*Principes*, § 135 / *Philosophy of Rights*, § 135, 89 [/ *Prensipler*, § 108, s. 120 —*çn.*]). Soyut ve formal ödevin içinin doldurulmasının ve yerine getirilmesinin tek seçicisi (*arbitre / arbitrator*), bu durumda, kalb gözünün derûnundaki iç vicdânın (*for interne / inner heart*) yalnızlığına ve keyfîliğine (*arbitraire / arbitrariness*) terkedilmiş vicdân olur (*Principes*, § 136 / *Philosophy of Rights*, § 136, 90 [/ *Prensipler*, § 136, s. 121 —*çn.*]). § 136'ya bir ekte şunu okuruz: "Vicdân, (...) içerisinde her dış gerçekliğin, her sınırlamanın gözden kaybolup gittiği bu kendi kendisiyle başbaşa bırakılmış en derin içedönük yalnızlıktır" (*Principes*, 173: "*La conscience est (...) cette profonde solitude avec soi-même, dans laquelle toute réalité extérieure, toute limitation a disparu*" / *Philosophy of Rights*, 254: "*But conscience is the deepest inward solitude with oneself where everything external and every restriction has disappeared*"). Vicdânı bu yalnızlığa ve bu keyfîliğe mahkûm eden, ancak ethik haya-

tın getirebileceği içeriklerin yokluğudur: "İşte burada, moralitenin formal bakış noktasında, vicdân bu nesnel içerikten yoksundur: dolayısıyla o, kendisi için, tam da bu sebebden ötürü aynı zamanda şu öznenin kendinden-eminliği, kendi[nin]-kesinliği de olan sonsuz formal kendi-kendisinden-eminliktir, kendi-kendisinin-kesinliğidir [*Gewissheit*]" (*Principes*, § 137: "*Ici, au point de vue formel de la moralité, il manque à la conscience ce contenu objectif: elle est donc, pour soi, la certitude [*Gewissheit*] formelle infinie de soi-même, qui, précisément pour cette raison, est en même temps la certitude de ce sujet-ci*" / *Philosophy of Rights*, § 137, 91: "*Here at the abstract standpoint of morality, conscience lacks this objective content and so its explicit character is that of infinite abstract self-certainty [*Gewissheit*], which at the same time is for this very reason the self-certainty of* this *subject*" [: "İşte moralitenin bu soyut duruş noktasında, vicdân bu nesnel içerikten yoksundur ve bu yüzden de onun apaçık karakteri, aynı zamanda tam da bu sebebden ötürü *şu* öznenin kendinden-eminliği, kendi[nin]-kesinliği de olan sonsuz soyut kendinden-eminlik, kendi[nin]-kesinliği [*Gewissheit*] karakteridir" / *Prensipler*, § 137, s. 122: "Dolayısıyle, burada, yani formel sübjektif ahlâklılık seviyesinde, ahlâkî bilinç bu objektif muhtevadan yoksun olarak mevcuttur, nefsin *kendisi-için* sonsuz formel kesinliğidir ve bu formel kesinlik, aynı zamanda, bu tür bir süjenin kendi kendisi hakkındaki kesin bilgisidir" —*çn.*]). O hâlde bu durumda, iyi ile kötü arasındaki fark bile ortadan kalkar: "Kendinin-bilinci [veya öz-bilinç], yürürlükteki bütün belirlenimleri içi-boş kılmakla ve iradenin sâf içselliğine sığınmakla, kendinde ve kendisi için tümeli de tümelin üstüne yükseltilmiş keyfîliği veya kendine özgü tikelliği de ilke diye alma ve onları kendi etkinliği aracılığıyla gerçekleştirme imkânını oluşturur. İkinci hâlde, o, kötü olma imkânını oluşturur." –Not: "Yalnızca formal öznellikten başka birşey olmamak itibarıyla vicdân nihayetinde daima kötüye düşme noktasında durur. Moralite ve kötü, ortak köklerini, kendisi için var olan, kendisi için bilen, kendisi için karar veren kendi-kendisinden-eminlikte, kendi-kendisi[nin]-kesinliğinde bulurlar" (*Principes*, § 139: "*En rendant vaines toutes les déterminations en vigueur et en se réfugiant dans la pure intériorité de la volonté, la conscience de soi constitue la possibilité de prendre pour principe aussi bien l'universel en soi et pour soi que l'arbitraire ou sa propre particularité, élevée au-dessus de l'universel, et de les réaliser par son activité. Dans le second cas, elle constitue la possibilité d'être mauvaise.*" – Remarque: "*N'étant que subjectivité formelle, la conscience est finalement toujours sur le point de tomber dans le mal. La moralité et le mal ont leur racine commune dans la certitude de soi-même, qui est pour soi, qui sait pour soi, qui décide pour soi*" / *Philosophy of Rights*, § 139, 92: "*Once self-consciousness has reduced all otherwise valid duties to emptiness and itself to the sheer inwardness of the will,*

it has become the potentiality of either making the absolutely universal its principle, or equally well of elevating above the universal the self-will of private particularity, taking that as its principle and realizing it through its actions, i.e., it has become potentially evil. [Observation:] *To have a conscience, if conscience is only formal subjectivity, is simply to be on the verge of slipping into evil; in independent self-certainty, with its independence of knowledge and decision, both morality and evil have their common root*" [: "Kendinin-bilinci [veya öz-bilinç], bir kez başka hâllerde geçerli tüm ödevleri içi-boşluğa ve kendisini de iradenin katıksız içselliğine indirgedi mi, ya mutlak tümeli ilkesi kılma potansiyalitesi ya da aynı ölçüde şahsî tikelliğe ait kendinin-iradesini [veya öz-iradeyi] tümelin üstüne yükseltme, onu ilke alıp eylemleri aracılığıyla gerçekleştirme potansiyalitesi hâline gelir, yani potansiyel olarak kötü hâline gelir. [Gözlem:] Vicdân yalnızca formal öznellik olduğu takdirde, bir vicdâna sahib olmak basitçe kötüye kayıvermenin kıyısında olmaktır; hem moralitenin hem de kötünün ortak kökü, kendi başına bilgi ve karar bağımsızlığına sahib bu bağımsız kendinden-eminlikte, bu kendi[nin]-kesinliğinde bulunur" / *Prensipler*, § 139, s. 123-124: "Kendilik bilinci, bütün önceki geçerli determinasyonları [vazifeleri] boşluğa, kendisini de iradenin sâf içselliğine indirgediği zaman, ya *kendiliğinde ve kendisi-için* evrensel'i, ya da bireysel keyfî iradeyi prensip edinmek imkânı [potansiyeli] hâline gelir. Bireysel keyfî iradeyi, yani özel'in evrensel üzerinde hâkimiyetini prensip edindiği ve eylemlerinde bunu gerçekleştirdiği takdirde, o, potansiyel kötülük olur. R: Formel sübjektiflik olarak ahlâkî bilinç, her an kötülük uçurumunun kenarında olmaktan başka bir şey değildir. Ahlâklılığın da, kötülüğün de ortak kökü, *kendisi-için* [bağımsızca] bilen ve karar veren kendilik bilincinin *kendisi-için* [bağımsız] olarak mevcut kesinliğidir" —*çn.*]). Yine de belirtmek gerekir ki, bu keskin eleştirinin çerçevesinde, "sahici vicdân"a tahsis edilmiş bir yer saklı tutulur (*Principes*, § 137 / *Philosophy of Rights*, § 137, 90 [/ *Prensipler*, § 137, s. 121 —*çn.*]). Fakat bu, "ethik yatkınlık"tan başka bir şey değildir. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* ile *Tinin Fenomenolojisi* arasındaki ana farklılıklardan biri kuşkusuz bu noktada yatar: ikincisinde, vicdân, özrün, bağışla(n)manın, affın dinselliği içerisinde kendi ötesine geçmekte, kendisini aşmaktaydı; *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ndeyse, yalnızca kendi kendisinin kanâatinden gayri ölçütsüz bırakılmış vicdân, özünde yoksun olduğu nesnel belirlenimleri ona kazandıran politika içerisine özümsenir. Fakat bir halkın ethik hayatı temelden çürüyüp bozulduğunda ne olur? Bu durumda, bizzat ethik hayatın kendisinin bütünlüğü ve tamlığı, artık yalanla ve korkuyla sindirilip yıldırılmaktan kesilmiş direnenlerin vicdânına sığınmaz, onların vicdânında barınmaz mı? Hegel vicdâna başvuru devrinin geçtiğine inanmaktaydı: "Âdil ve iyi olanı kendinde aramak, kendi kendisiyle bilmek ve belirlemek için içeriye doğru bükülmek, tarihte genel

Ahlâkın Soykütüğü'nün [*Zur Genealogie der Moral*: Généalogie de la morale[54] / Genealogy of Morals[55]] "Suç [*Schuld*], Kötü Vicdân

---

bir figür olarak (Sokrates'te, Stoacılarda vb.), gerçeklikte ve törelerde adalet ve İyi olagelen şeyin daha talebkâr bir iradeyi doyuramayacağı devirlerde görünüşe çıkar" (*Principes*, § 138: "*Le repli vers l'intérieur pour chercher en soi ce qui est juste et bon, pour le connaître et le déterminer par soi-même, apparaît dans l'histoire comme une figure générale (chez Socrate, chez les Stoïciens, etc.) à des époques où ce qui passe pour être la justice et le Bien dans la réalité et dans les mœurs ne peut satisfaire une volonté plus exugeante*" / *Philosophy of Rights*, § 138, 92: "*As one of the commoner features of history (e.g. in Socrates, the Stoics, and others), the tendency to look deeper into oneself and to know and determine from within oneself what is right and good appears in ages when what is recognized as right and good in contemporary manners cannot satisfy the will of better men*" [: "Tarihin daha ortak yönlerinden biri olarak (örneğin, Sokrates'te, Stoacılarda ve başkalarında) kendi kendisinin içine daha derinden bakma ve doğru ve iyi olanı kendi kendisi içerisinden bilme ve belirleme eğilimi, o devirlerin törelerinde doğru ve iyi kabul edilen şeyin daha iyi insanların iradesini doyuramayacağı çağlarda görünüşe çıkar" / *Prensipler*, § 138, s. 123: "Doğru ve iyi olanı kendi içinde aramaya ve kendine göre bilmeye ve belirlemeye doğru iten bu eğilim, bu derinlemesine içe yöneliş, tarihin bellibaşlı veçhelerinden biri olarak (Sokrates, Stoacılar ve daha başkalarında görüldüğü gibi), ancak realitede ve örf ve âdetlerde doğru ve iyi olarak kabul edilen şeyin meraklı ve titiz bir iradeyi tatmin etmez olduğu devirlerde ortaya çıkar" —*çn.*]). Gaddar XX. yüzyıl bunun böyle olmadığını bize öğretti. Fakat bu, tek başına kendi yargısına geri gönderilmiş vicdânın iyiyi ve kötüyü birbirine karıştırmaktan asla korunmuş olmayacak olmasını ve tam da bu karıştırmanın kendisinin tek başına kendi hâline terkedilmiş vicdânın kaderi olarak kalmakta olmasını engellemez: *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin hayranlık uyandırıcı § 139 numaralı kesiminde kulak kabartmayı sürdürmek zorunda olduğumuz şey budur, ki orada Hegel şunu yazma cesareti gösterir: "İşte bu yüzden, iradenin bu içselliği 'kötü'dür" (*Principes*, § 139, Remarque: "*C'est ainsi que cette intériorité de la volonté est mauvaise*" / *Philosophy of Rights*, § 139, 93: '*it is in the very "inwardness of the will" that evil lies*' [: 'kötü, tam da bu "iradenin içedönüklüğü"nde yatar' / *Prensipler*, § 139, R:, s. 124: "İşte bu durumda ..., iradenin içselliği kötülük'tür" —*çn.*]).

[54] Trad. fr. de C. Heim, I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971, 1987, établie sur le texte allemand des *Œuvres philosophiques complètes* par G. Colli et M. Montinari, Berlin, W. De Gruyter, 1968, t. VII.

[*schlechtes Gewissen*] ve Benzerleri"* başlıklı ikinci makalesinden yalnızca tek bir noktayı, Hegel'in "takıyye" ("*déplacement équivoque*" / "*dissemblance*") eleştirisiyle koşutluk gösteren bir hususu alıkoymak istiyorum. Elbette ki, Nietzscheci eleştirinin soykütüksel (*généalogique* / *genealogic*) üslûbu ile Hegelci eleştirinin teleolojik üslûbu birbirine karşıt pozisyonlara konumlanabilir.[56] Gelgelelim, bizzat Nietzsche'nin kendisi, "kötü" vicdânı çarpıtıcı (*falsifiante* / *falsifying*) yorum olarak ve kendisine özgü "büyük masumiyet" görüşünü sahici (*authentique* / *authentic*) yorum olarak karakterize ettiğinde, bu iki eleştiri arasındaki derin akrabalığı ortaya serer. Ayrıca, soykütük yönteminin sağladığı, "güçlü" ya da "zayıf" Yaşam'a geri gönderimin nihaî bir şifre çözme işleminin en son göndergesine ulaşıp ulaşmadığını ve yorumda mecazî anlamla karşıtlaştırılabilecek

---

[55] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967).

* "Zweite Abhandlung: 'Schuld', 'schlechtes Gewissen' und Verwandtes": "Deuxième dissertation: La Faute [*Schuld*], la mauvaise conscience [*schlechtes Gewissen*] et ce qui lui ressemble" / "Second Essay: 'Guilt' [*Schuld*], 'Bad Conscience' [*schlechtes Gewissen*] and the Like" / Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, Birinci Basım, Ağustos 1990, İstanbul, s. 56-92: "İkinci Çalışma: 'Suç' [*Schuld*], 'Kara Vicdân' [*schlechtes Gewissen*] ve Benzerleri" —*çn.*

[56] Kendi başına irdelendiğinde soykütük yöntemi (*méthode généalogique* / *genealogical method*), *Cogito* eleştirisinde işbaşında gördüğümüz felsefî yöntemle (*Philosophenbuch* [: *Filozofların Kitabı*: bkz. "Öndeyiş", s. 15, dipnot 17 —*çn.*]) bağıntısı yoluyla ancak sahici bir şekilde kavranabilir. Orada tropolojik indirgeme (*réduction tropologique* / *tropological reduction*) diye adlandırdığımız şeye gönderimde bulunulmadığı takdirde, soykütük yöntemini (*méthode généalogique* / *genealogical method*) oldukça ilkel bir biolojism ruhu içinde yürütülen genetik bir açıklamaya indirgeme tehlikesi başgösterir. Bu durumda, soykütük yönteminin metinsel kökenli bir semioloji ile tıbbî kökenli bir semptomatoloji arasında bir kesişme meydana getirdiği unutulur. İşte bu yüzden, bu yöntemde, *Philosophenbuch*'un Hegel'i hatırlatan *Verstellung*, "takıyye", yer ve kılık değiştirme (*déplacement-dissimulation* / *displacement-dissemblance*) başlığı altına yerleştirdiği eğretilemeli aktarımı (*transfert métaphorique* / *metaphoric transfer*) ve düzdeğişmeceli tersine-çevirmeyi (*inversion métonymique* / *metonymic inversion*) suçlu çıkaracak bir takım ögeler bulunabilir.

hiçbir düz anlam bulunmadığının doğru olup olmadığını belirlemek Nietzsche'de bir problem oluşturur.

Makale, herşeye rağmen etkin bir bastırma yetisi, "tüm gücü içerisinde olumlu bir yeti"[‡] sayılan unutmanın panzehiri olan *söz verme*ye düzülen övgü aracılığıyla yansız denebilecek türden bir vicdân kavramına yer bırakır gibi görünür.[57]

Fakat bu kendi-kendinin-efendiliğinin (*maîtrise de soi / self-mastery*) —bu "mnemoteknik"in![#]— gerisinde, üçüncü makalenin râhiblerin, papazların kötülük işlemesiyle, günahkârlığıyla bağlayıp bir-

---

[‡] "*une faculté positive dans toute sa force*" ["*an active and ... positive faculty of repression*": "etkin ve ... olumlu bir bastırma yetisi"] —*çn.*

[57] "*Söz verebilen* bir hayvan yetiştirmek, insan konusunda doğanın bizzat kendisine verdiği o paradoksal görev bu değil mi? İnsanın hakikî problemi bu değil mi?" (*Généalogie de la morale*, *op. cit.*, 251: "*Élever un animal qui* puisse promettre, *n'est-ce pas là cette tâche paradoxale que la nature s'est donnée à propos de l'homme? N'est-ce pas le problème véritable de l'homme?*" [*Genealogy of Morals*, 57: "*To breed an animal* with the right to make promises —*is this not the paradoxical task that nature has set itself in the case of man? is this not the real problem regarding man?*" ("*Sözler verme hakkına sahib* bir hayvan yetiştirmek —insan için doğanın bizzat kendisine koyduğu paradoksal görev bu değil mi? İnsana ilişkin gerçek problem bu değil mi?"); *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, s. 56: "*Söz verebilen* bir hayvan yetiştirmek —insan açısından, bu, doğanın kendine yüklediği paradoksal bir görev değil mi? İnsanla ilgili gerçek bir sorun değil mi?" —*çn.*]). Bununla birlikte, rahatsız edici bir not bu övgüyü karartır: bu sorumlu hayvan aynı zamanda öngörülebilir, dolayısıyla *hesablanabilir* bir hayvandır da (*Généalogie de la morale*, 252: "*prévisible, donc calculable*" [*Genealogy of Morals*, 58: "*a predictable and, hence, a calculable*"; *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 57: "*tahmin edilebilir*" —*çn.*]). Bu, *özgür* iradenin, "*autonom*" ve "ahlâküstü birey"in iradesinin bedelidir, zira "*autonom*" ve "ahlâkî" birbirlerini dışlar (*Généalogie de la morale*, 253: "*individu 'autonome' et 'supramoral', car 'autonom' et 'moral' s'excluent*" [*Genealogy of Morals*, 58: "*autonomous and supramoral individual, for 'autonomous' and 'moral' are mutually exclusive*"; *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 57: "özerk ve töre üstü bir birey (çünkü, 'özerk' ve töresel birbirlerinden tümüyle ayrıdır" —*çn.*]).

[#] "mnemoteknik" ("*mnémotechnique*" / "*mnemotechnics*"): "hatırlama-tekniği", fakat daha ziyade "bellek-ustalığı", "hafıza-üstadlığı", "anımsama-sanatkârlığı" gibi anlamlara yakın düşecek şekilde "bellek üzerinde kurulan efendilik", "hafızanın sahiblik altına alınışı" tonunda —*çn.*

leştireceği çilecilikle (*ascétisme / ascetism*) paylaştığı upuzun bir azâb ve ızdırab tarihi vardır.[58] Ve nasıl ki kendi sıfatıyla moral bilinç, vicdân bir uyanıklık, bir teyakkuz hâli istiyorsa, kendi payına kötü vicdân da, özellikle Alman dilinde *Schuld* [suç], *Schulden* [borç], *Vergeltung* [karşılık verme, misilleme] gibi —ki bu terimler Fransız diline yetersiz bir şekilde sırasıyla "*faute*" [kusur, kabahat, hata], "*dette*" [borç], "*représailles*" [misilleme] karşılıklarıyla çevrilir◊— anlam yüküyle dolup taşmış eşanlamlıların anılışıyla başlayan tam bir örtü-kaldırma, eksiksiz bir maske düşürme ve çıplaklaştırma (*démantèlement / dismantling*) işlemi gerektirir. Bu durumda, bir anlamda alacaklının (*créancier / creditor*) ve borçlunun (*débiteur / debtor*)° açık ve aydınlık dünyası, ama bir başka anlamda hiddetin ve

---

[58] "Fakat şu öbür [*diese andre*] 'iç karartıcı şey', suçluluk duygusu, bütün 'kötü vicdân' nasıl ortaya çıktı?" (*Généalogie de la morale*, 256: "*Mais comment est venue cette autre* [diese andre] *'affaire lugubre', le sentiment de culpabilité, toute la 'mauvaise conscience'?*" [*Genealogy of Morals*, 62: "*but how did that other* [diese andere] *'somber thing', the consciousness of guilt, the 'bad conscience,' come into the world?*" ("Fakat şu öbür [*diese andere*] 'iç karartıcı şey', suç bilinci, 'kötü vicdân' nasıl geldi dünyaya?"; *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 61: "Peki, bu diğer 'iç karartıcı şeyler', suçluluk duygusu, bütün bu 'kara vicdân' nasıl çıktı ortaya?" —*çn.*]).

◊ Geleneksel kullanımları bakımından ve ayrıca felsefî terimler olarak işlenmemiş hamlıklarından ötürü aynı çeviri zaafiyeti bizim dilimiz için de söz konusudur. Bu yüzden, söz konusu Almanca terimlerin anlam ve kullanım ufku hakkında bir fikir vermek için eksik de kalsa en azından sözlük anlamlarını sıralamak yerinde olacaktır. *Schuld* (*faute / guilt*): suç, kusur, hata, haksızlık, günah, sözün kısası genel olarak cezanın korrelativi; *Schulden* (*dette / debt*): sözcüğün en geniş anlamında borç, maddî borç, manevî borç, para borcu, vergi borcu, gönül borcu, şükran borcu, hayat borcu vb., kısaca genel olarak herhangi bir anlamda alacaklı olmanın korrelativi; *Vergeltung* (*représailles / requital*): karşılık verme, mukabelede bulunma, misilleme yapma, ödül, mükâfat, hizmet / yararlık karşılığı olarak verme, borcunu ödeme, ama aynı zamanda öc, intikam alma, suçunu cezalandırma, hıncını çıkarma, kısacası en geniş anlamda veren ile alan, borçlu ile alacaklı, ödüllendiren ile ödüllendirilen, suçlayan ile suçlanan, cezalandıran ile cezalandırılan vb. arasındaki her türlü karşılıklı etkileşim ilişkisinin korrelativ karakteri —*çn.*

° Şimdi "Öndeyiş"teki şu sözü hatırlayalım: "inanma aynı zamanda ... bir çeşit *güvenme*dir de. *İnanma aynı zamanda and içmedir de* ("*...la créance*

hıncın, öfkenin ve intikamın kapalı ve karanlık dünyası karşımızda beliriverir. Zira, bir alacağı, bir borcu, bir emaneti (*une créance / a debt*) tahsil etmenin, ödetmenin, geri almanın en arkhaik tarzı borçluya, verecekliye, emanetçiye, yarıcıya gadretmek, şiddet uygulamak, tecavüzde bulunmak, azâb ve ızdırab vermek, eza ve cefa çektirmek, kıyıcılıkla ve zorbalıkla davranmak, zulm ve işkence etmektir: "Tazmin et(tir)me [*Ausgleich*] o hâlde zulme bir daveti ve bir zulmetme hakkını temsil eder".• "Zulm olmadan şenlik olmaz: işte insanın en

---

est aussi ... une espèce de confiance.... Créance est aussi fiance" [*"...credence is also ... a kind of trust....* Credence is also trust"]). Bunu şöyle de okumuştuk: "iman etmek aynı zamanda bir tür *emin* olmaktır da. *İman aynı zamanda yemindir de*". Böyle yorumlandığında, bu pasajdaki *créancier* (*creditor*) "emanet eden", "emîn", *débiteur* (*debtor*) ise "emanet alan", "mü'min" terimleriyle okunabilir. İmdi, alacaklı veren, yani borç veren ve borçlu, yani verecekli de alan, yani borç alan ise, bu ilişki, ontolojik bakımdan almanın ve vermenin, alanın ve verenin karşılıklı olarak "kendi" ve "başka" pozisyonlarına yerleştiği derin bir dialektiği haber verir. Bu dialektik çerçevesinde, veren "kendi" alan "başka" iken, alan "kendi" de veren "başka" olur. Bu itibarla, Nietzsche'de bu alacaklı ve borçlu dialektiğinin görünüşe çıktığı dünya, tam da Ricoeur'ün tesis etmeye çalıştığı ontolojik "kendi" ve "başka" dialektiğinin bakış noktasından bakıldığında açık ve aydınlık bir dünyadır. Zira, "kendi" ile "başka" arasındaki bu dialektik ilişkinin olma tarzını bir fiille adlandıracak olsaydık, bu "emn", yani "inanmak", "güvenmek" fiili olurdu: "kendi"ye "inanmak" kadar "başka"ya da "inanmak"; "kendi"ne "güvenir" gibi "başkaları"na "güvenmek; tam da "kendisi"nden "emin olduğu" denli "başkası"ndan "emin olmak". Ricoeur'ün "kendi*nin* tanıklığı" dediği şey bu anlamda " 'başka'*nın* tanıklığı"dır da, "kendi başkası"nın ve "başka kendisi"nin, "kendisi olarak başkası"nın ve "başkası olarak kendisi"nin tanıklığıdır da. Bu açık ve aydınlık dünya içerisinde tanıklık şuna tanıklık eder ve tanık şunu dile getirir: "kendisi başkası*dır*" ve aynı karşılıklılık ilişkisi çerçevesinde "başkası kendisi*dir*". Ricoeur'e göre, Nietzsche'de bu ilişkinin kapalı ve karanlık yüzü olarak görünen dünyada ise, "kendisi" ile "başkası" arasındaki ilişki, bir sonraki cümleden itibaren takib edileceği gibi, doğrudan doğruya şiddet ilişkisidir. —*çn.*

• *Généalogie de la morale*, *op. cit.*, 258: "*La compensation [*Ausgleich*] représente donc une invitation et un droit à la cruauté*" [*On the Genealogy of Morals*, trans. Ian Johnston, "Second Essay", 5: "*The compensation [*Ausgleich*] thus consist of a permission and right to cruelty*" ("Tazmin et(tir)me bu yüzden bir zulmetme izninden ve hakkından oluşur"); *Ahlakın*

kadîm ve en uzun tarihinin öğrettiği şey bu —ve cezada dahi ne kadar da çok şenlik var!"*

"Moral kavramlar dünyasının başlangıcı"nı, "ata ocağı"nı† keşfettiğini ilân eden Nietzsche'nin bu otoriter tonundan etkilenmeli mi? Peki ya, "ayrıca esasta her devirde zaten varolduğu veya daima yeniden mümkün olduğu"‡ dile getirilen şu *Vorzeit* da, şu kadîm zamanlar da neyin nesi? Tarihöncesinin ve geleceğin mübadele edildiği, öyle denebilirse, pek tuhaf bir önsezi arkheolojisi doğrusu! Ve anlam yükünü terbiyenin zulmünden (*la cruauté du dressage / the cruelty of punishment*) alan bir maruz-kalma, bir acı-ve-ızdırab-çekme (*souffrance / suffering*) övgüsüne peşinen altın kıymeti mi biçilmeli?[59]

Soykütüğü Üstüne, Türkçesi: Ahmet İnam, s. 56: "Ödetme, öyleyse, zulüm üzerinde bir buyurma ve sahip olma hakkına sahiptir"] —*çn.*

* *Généalogie de la morale*, *op. cit.*, 259-260: "*Sans cruauté, pas de fête: voilà ce qu'enseigne la plus vieille et la plus longue histoire de l'homme —et dans le châtiment aussi, il y a tant de fête!*" [*Genealogy of Morals*, 67: "*Without cruelty there is no festival: thus the longest and most ancient part of human history teaches —and in punishment there is so much that is* festive!" ("Zulm olmadan şenlik olmaz: insanlık tarihinin en uzun en kadîm devri böyle öğretiyor —ve cezada *şenlikli* o kadar çok şey var ki!"); *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, s. 64-65: "Zulümsüz şenlik olamaz: İşte, en uzun, en eski insanlık tarihinin öğrettiği bu—cezada bile *şenlikli* birçok şey var!—"] —*çn.*

† *Généalogie de la morale*, *op. cit.*, 258: "*foyer d'origine*", le "*début du monde des concepts moraux*" [*Genealogy of Morals*, 65: "*origin" of "the moral conceptual world*", "*its beginnings*" ("moral kavramsal dünya"nın "kökeni"ni, "başlangıçları"nı); *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, s. 63: "Ahlâk kavramları dünyası"nın "kaynak"ını, "başlangıcı"nı"] —*çn.*

‡ *Généalogie de la morale*, *op. cit.*, 263: "*qu'ils existent d'ailleurs de tout temps, ou qu'ils sont toujours possibles de nouveau*" [*Genealogy of Morals*, 71: "*this prehistory [which] is in any case present in all ages or may always reappear*" ("her çağda her hâlükârda mevcud veya daima yeniden peydahlanabilecek şu tarihöncesi"); *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, s. 68: "bu tarih öncesi dönem, zaten bütün çağlarda bulunur ya da yeniden ortaya çıkabilir"] —*çn.*

[59] "Görüntüsü bir Tanrı irşad eden her kötü kendisini haklıçıkarır diyordu tufandan önceki duygu mantığı" (*Généalogie de la morale*, *op. cit.*, 261: "*Tout mal se justifie, dont le spectacle édifie un Dieu, dit l'antédiluvienne*

Önemli olan, öyle görünüyor ki, sorumlu hayvanın terbiyesinin (*dressage / training*) artık "özgür irade"nin ve "iyide ve kötüde insanın mutlak kendiliğindenliği"nin —"filozofların böylesine pervasız ve böylesine uğursuz [bu] icadı"nın[#]— onur hanesine kaydedilmeyişidir. Cezanın karanlık karmaşıklığını alacaklının borçluyla ilişkisinin apaçık yalınlığıyla harmanlayan bütün bu tiradın *anti-Cartesian* ve *anti-Kantian* noktası işte burasıdır.[60] Tüm bunlarda önemli olan husus polemik noktadır, teleolojiyi arkheolojinin silahlarıyla imha etmeyi amaçlayan soykütük yöntemince gerçekleştirilen tüm tersine-çevirmelerdir. Köken (*origine / origin*) demek, amacı ve amacın iddia edilen akılsallığını lağvetmektir. Ceza için hiçbir düşünülür amaç yoktur, fakat kapalı ve karanlık bir köken vardır.

Burada Nietzsche'nin metninin kurduğu tuzak yeni bir dogmatism tuzağıdır, § 12 numaralı kesimde adı koyulan güç iradesi dog-

---

logique du sentiment" [*Genealogy of Morals*, 69: " *'Every evil the sight of which edifies a god is justified': thus spoke the primitive logic of feeling*" (" 'Görüntüsü bir tanrı irşad eden her kötü haklıçıkmış sayılır': böyle buyuruyordu ilkel duygu mantığı"); *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, s. 66: " 'Görünüşü yüksek duygulara ulaştırıcı Tanrı olan her fenalık savunuluyor': Böyle dedi, ilkel duygu mantığı" —*çn.*]).

[#] *Généalogie de la morale, op. cit.*, 262: "*volonté libre*", "*spontanéité absolue de l'homme dans le bien et dans le mal*" —*cette "invention si téméraire et si néfaste des philosophes*" [*Genealogy of Morals*, 69: "*free will*", *"the absolute spontaneity of man in good and evil*", "*that philosophers' invention, so bold and so fateful*" ("özgür irade", "iyide ve kötüde insanın mutlak kendiliğindenliği", "filozofların bu pek cüretkâr ve pek felaketli icadı"); *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, s. 67: "özgür isteme", "hayır ve şerde insanın mutlak kendiliğindenliği", "öylesine cesur, öylesine uğursuz bu felsefecilerin icadı"] —*çn.*

[60] Bu noktada, Nietzsche'nin en olumlu mesajı, galib gelenlerin zafer naralarından ziyade kurbanların sızlanışlarına ve yakınışlarına iliştirildiği ândan itibaren adalet duy(g)usunun bağlı kaldığı *hınç, kin* (*ressentiment / resentment*) gibi *tepki* duygulanımları (*affects réactifs / reactive affects*) aleyhine yapılan *etkin* duygulanımlar (*affects actifs / active affects*) savunusudur. İyi vicdân saldırgan adalet dağıtıcısının vicdânıdır; kötü vicdân ise, gücü amaçlayan kuvvetli iradeyi zemmetmek durumunda kalan yakınıp sızlananların vicdânıdır. G. Deleuze'ün Nietzsche'nin felsefesini yorumlayışının kılavuz ipi bu doğrultudadır (*Nietzsche et la philosophie*, 2[e] éd. [Paris: Presses Universitaires de France, 1967]).

matismi tuzağıdır (*Généalogie de la morale*, 270 [*Genealogy of Morals*, 76ff.; *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 73-76 —*çn.*]). Bununla birlikte, güç iradesinin adlandırılışına sanki geçerken lâf arasına sıkıştırılmış gibi eşlik eden şu gözlem gözardı edilemez: amacın, ereğin güya sabitliğiyle karşıtlaştırılan kökenin akışkanlığı, sırası geldiğinde cezaya sonradan biçilen anlamların sonra sonra ne ölçüde ilâve edildiğine tanıklık edecek bir "yeni yorum" (*ein Neu-interpretieren* [: "*nouvelle interprétation*" / "*fresh interpretation*"]), bir "ayarlama" (*ein Zurechtmachen* [: "*accommodement*" / "*adaptation*"]) vesilesi ve fırsatıdır (*Généalogie de la morale*, 269 [*Genealogy of Morals*, 77.; *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 74 —*çn.*]).[61] Nietzsche, cezanın tümüyle farklı amaçlarla yorumlanabileceği (*gedeutet* [: *interprété* / *interpreted*]) ve düzenlenebileceği (*zurechtgemacht* [: *arrangé* / *re-arranged*]) bir düzine yol önerme ve sayıp dökme lüksüne kendisini bile kaptırır. İmdi, her türden faydanın ağırlığı altında kalmış bu "aşırı-yüklenme" (*überladen* [: "*surcharge*" / "*overdetermination*"]) —terimin Freudian anlamında hâlis bir aşırı-belirlenim (*surdétermination* / *overdetermination*)°—, *Ahlâkın Soykütüğü*'nün bu ikinci

---

[61] Burada bir çıkma yapıp, Nietzsche'nin parantez içinde zikrettiği şu notu memnuniyetle yerinden söküp araya sıkıştırıvereyim: "bugün, cezanın *niçin* verildiğini kesin bir dille dile getirmek imkânsız: upuzun bir sürecin anlamca [*semiotisch*] özetlendiği tüm kavramlar tanımdan sıyrılıp kaçıveriyorlar; tarihi olmayan şey tanımlanabiliyor" (*Généalogie de la morale*, *op. cit.*, 271: "*il est aujourd'hui impossible de dire avec certitude* pourqui *on punit: tous les concepts où se résume significativement [*semiotisch*] un long processus, échappent à la définition; on ne peut définir ce qui n'a pas d'histoire*" [*Genealogy of Morals*, 80: "*Today it is impossible to say for certain why people are really punished: all concepts in which an entire process is semiotically concentrated elude definition; only that which has no history is definable*" ("Bugün, insanların gerçekte *niçin* cezalandırıldığını kesin olarak söylemek imkânsız: bütün bir sürecin anlam itibarıyla [*semiotisch*: *semiotically*] sığıştırıldığı her kavram tanımdan sıyrılıp kaçıveriyor; ancak tarihi olmayan şey tanımlanabiliyor"); *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, s. 76: "Bugün *niçin* gerçekten insanların cezalandırıldığını kesin olarak söylemek olanaksız: Onlarda bütün bir sürecin semiyotik olarak bir araya geldiği kavramlar, tanımdan kaçarlar; yalnızca tarihi olmayanlar tanımlanabilir" —*çn.*]).

° Psikoanalitik yoruma açık herhangi bir belirtinin, bir rüyanın ya da bir davranış ögesinin birden fazla anlam içermesi, yahud da kişiliğin birden fazla

makalesinin § 16 ilâ § 25 numaralı kesimlerinde Nietzsche'nin okura dayattığı biolojik temelli dogmatismin aleyhine dönüvermez mi?[62]

---

düzeyinden, yönünden türemiş çatışmaları ve dürtüleri ifade etmesi, Freud'un terminolojisinde "aşırı-belirlenim" terimiyle adlandırılır. "Psikanaliz geçmişten gelen dileklerin kalıntılarının varolduğunu, ve çeşitli gelişim dönemlerinin birbirlerinin üstüne tabakalar halinde süperpoze olduğunu kabul ettiğinden, bütün davranışlar üst-[yani aşırı-] belirlenmiş olarak kabul edilir." (bkz. Charles Rycroft, *Psikanaliz Sözlüğü*, Türkçesi: Doç. Dr. M. Sağman Kayatekin, Ara Yayıncılık, İstanbul, Temmuz 1989, s. 170). Bu sözlükte, terim "üst-belirlenme" olarak çevrilmiştir —*çn.*

[62] "Düşmanlık, gaddarlık, zulmetmenin, saldırmanın, dönüştürmenin, yakıp yıkmanın verdiği haz —tüm bunlar bu tür içgüdülerle donanmış sahiblerinin aleyhine döndüler: *işte* 'kötü vicdân'ın kökeni" (*Généalogie de la morale, op. cit.*, 276: "*L'inimité, la cruauté, le plaisir de persécuter, d'attaquer, de transformer, de détruire —tout cela tourné contre les possesseurs dotés de tels instincts:* voilà *l'origine de la 'mauvaise conscience'*" [*Genealogy of Morals*, 85: "*Hostility, cruelty, joy in persecuting, in attacking, in change, in destruction —all this turned against the possessors of such instincts:* that *is the origin of the 'bad conscience'*" ("Düşmanlık, gaddarlık, zulmetmekten, saldırmaktan, değiştirmekten, yakıp yıkmaktan duyulan sevinç —tüm bunlar bu tür içgüdülerin sahibleri aleyhine döndüler: 'kötü vicdân'ın kökeni *işte budur*"); *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, s. 81: "Düşmanlık, zulüm, takipten, saldırıdan, değişmeden, tahrip etmekten alınan haz —bunların tümü, bu içgüdülere sahip olanların karşısında olurlar: İşte 'kara vicdânın' kökeni *budur*." —*çn.*]). "İnsanlığın hâlâ daha derman bulamadığı en ağır ve en aman vermez hastalık, *insandan, kendisi*nden muzdarib insan böyle [kötü vicdânla] ortaya çıktı" (*ibid.*: "*Avec [la mauvaise conscience] est apparue la maladie la plus grave et la plus inquiétante, dont l'humanité n'est par encore guérie, l'homme souffrant* de l'homme, *de* soi-même" [*ibid.*: "*But thus began the gravest and uncanniest illness, from which humanity has not yet recovered, man's suffering* of man, of himself " ("İnsanlığın henüz çâresini bulmadığı en ağır ve en tekinsiz hastalık, insanın *insandan, kendisinden* ızdırabı böyle başladı"); *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, *aynı yerde*: "Böylece insanın bugüne dek şifa bulamadığı en büyük, en korkunç hastalık, başladı, *insanın, insana, kendisine*, acı çektirmesi" —*çn.*]). Fakat Nietzsche, bunun bizzat kendine özgü bir "önvarsayım"a ("*présupposition*" / "*presuppositions*") dayalı kendi "şahsî hipotezi" (*sa "propre hypothèse" / his "own hypothesis"*) olduğunu dile getirir (*ibid.*, § 16-17). Bu şekilde, son sayfalarda bir vahyin otoriter tonu ile maceralı bir arkheolojinin hipotetik tonu sırayla birbirinin yerine geçmeyi

Bu çalışmanın çerçevesi içerisinde, makalenin sonuna doğru ilân edilen ve Nietzsche'nin eserler külliyatının bütününün elbirliğiyle oluşturduğu *ikinci masumiyet*in anlamı ve şansları konusunda konuşmayacağım. Burada benim için tek önemli olan, Hegel'de örtük, Nietzsche'de açık bir şekilde vicdânın "kötü vicdân"a eşit olduğu şüphesinin ve zannının çekim gücüdür. Bu eşitlemeyi kırıp parçalamanın en berbat çözümü kötü vicdânı iyi vicdânın yanına çağırmak ve çekmek olurdu. Lehte olanın aleyhte olana bu tersyüz edilişi aynı kısır problematiğin pençesine tutsak kalır, özdeğerden yoksun ve hakir düşmüşlük (*indignité / indignation*) haklıçıkarımı, yargısı problematiği sadece yerini kendi-kendini-haklıçıkarmaya (*autojustification / self-justification*), kendini-ululamaya (*glorification de soi / self-glorification*) bırakmış olur.

O hâlde, "iyi" ve "kötü" vicdânın zehirlenmiş çemberinin dışına çıkmak için, vicdân fenomenini, moral karakterde başka bir vasıfla nitelemeksizin, şüphenin ve zannın, kanıklığın ve sanıklığın (*soupçon / suspicion*) tam da öbür yüzü olan merkezî *tanıklık* (*attestation*) fenomeniyle bağlayıp birleştirmek cezbedicidir. Bu durumda sorun, başlangıçta kendisinden yola çıktığımız "kendilik"in (*ipséité / selfhood*) tanıklığının, buraya dek değinilmeyen hangi özellikle Aynı

---

sürdürür, tabiî bu arkheolojinin kimi zaman birdenbire gerisingeri tornistan ettiği eskhatoloji türünden hiç sözetmezsek: "İnsan sanki bir amaç değil de, sadece bir yol, bir episod, bir köprü, büyük bir vaad imiş gibi..." ve yine: "Hiç kuşku yok, bir hastalıktır kötü vicdân, gebelik nasıl bir hastalıksa öyle bir hastalık" (sırasıyla, *Généalogie de la morale*, *op. cit.*, § 16 ve 279: "*Comme si l'homme n'était pas un but, mais seulement un chemin, un épisode, un pont, une grande promesse...*"; "*Point de doute, c'est une maladie que la mauvaise conscience, c'est une maladie comme la grossesse en est une*" [sırasıyla, *Genealogy of Morals*, 85 ve 88: "*...as if man were not a goal but only a way, an episode, a bridge, a great promise*"; "*The bad conscience is an illness, there is no doubt about that, but an illness as pregnancy is an illness*" ("...sanki insan bir gaye değil de, yalnızca bir yol, bir episod, bir köprü, büyük bir vaad imiş gibi"; "Kötü vicdân bir hastalıktır, buna hiç kuşku yok, ama gebeliğin bir hastalık olduğu gibi bir hastalık"); *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, s. 81ve 84: "...insan... sanki bir amaç değil de yalnızca bir yol, gelip geçici bir olay, bir köprü, bir büyük söz verme imiş gibi...."; "Kara vicdân bir hastalıktır, bundan kuşku yok, ama gebelik gibi bir hastalıktır" —*çn.*]).

ve Başka dialektiğine görülüp işitilmedik yepyeni bir katkıda bulunduğunu belirleme ve bilme sorunu olur. Soruşturmamızın yukarda bildirilen ikinci meydan okumayla karşı karşıya kaldığı ve vicdânın "ahlâkîlikten-arıtılışı" (*dé-moralisation / demoralizing*) remzi altına yerleştirilebileceği yer işte burasıdır.

Vicdânın sahte ve yanlış "iyi" ve "kötü" vicdân alternatifinden bu sökülüp koparılışı, en kökten formulasyonunu, Heidegger'de, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmının "Vicdân" (*Gewissen* [: "*Conscience*"]) bölümünde bulur ve tek başına şu cümle bu formulasyonu özetler: "Özden bir olma-gücünün tanıklığı, işte bunu veren vicdândır".◊ Ses metaforuyla ortaya serilen bütün bu tartışmanın açılışını Heidegger'e borçlu olduğumuzdan Heidegger'in analizine fazlasıyla dikkat kesiliyoruz. Vicdânın tanıklık ettiği bu olma-gücü (*pouvoir-être / potentiality-for-being*) en baştan itibaren iyiyi kötüden ayırdetmeye yönelik herhangi bir yeterlik damgası taşımaz. Denebilir ki, vicdân kendi tarzında "iyinin ve kötünün ötesinde"dir; burada, yeni-Kantçıların düşünce-değerine (*penser-valeur / tought value*) karşı ve daha da ziyade Max Scheler'in *Ethikada Formalism ve İçerikli* [*Formal-olmayan*] *Değer Ethikası*'ndakine [*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (: *Éthique matériale [non-formelle] des valeurs / Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*)] karşı yürütülen mücadelenin etkilerinden biriyle birdenbire karşılaşıveririz. Sanki *Dasein*'daki *Sein*'ın altını çizmekle, çağrıya (*l'appel / the call*), *Anruf*'un (E. Martineau tarafından önerilen çevirisine göre) "çağırış"ına ("*advocation*") kökensel olarak ethik bir güç tanımaktan sakınılır gibidir. Aslında, çağrının ister içeriği ister kökeni gözönünde bulundurulsun, bunlarda zaten olma-gücü (*pouvoir-être / potentiality-for-being*) başlığı altında adlandırılmamış hiçbir şey duyulmaz; vicdân hiçbir şey demez: ne bir velvele, ne bir mesaj, fakat sessiz bir çağrı. Çağırana gelince, o, bizzat *Dasein*'ın kendisinden başka birşey değildir: "Vicdânda, bizzat *Dasein*'ın kendisi kendi kendisini çağı-

---

◊ (*Être et Temps* [234], trad. Martineau, 175; trad. Vezin, 287: "*L'attestation d'un pouvoir-être authentique, c'est la conscience qui la donne*" [*Being and Time*, 277: "*An authentic potentiality-for-Being is attested by the conscience*" ("Özden bir Varlık-kudretine tanıklık eden vicdândır") —*çn.*]).

rır".• Kuşkusuz analizin en şaşırtıcı ânı budur: Heidegger, *Dasein*'ın bu kendisine tam içkinliğine (*immanence*) belli bir yükseklik boyutu tanır: "çağrı apaçık ki benimle birlikte dünyada olan bir başkasından gelmez. Çağrı benden gelir, ama yine de beni aşar [*aus mir und doch über mich*]".[63]

Bu formullerle sınırlı kalındığında, şayet vicdân tanıklık üzerine kökensellik ve özdenlik damgası basmıyorsa, vicdân analizinin olmagücü analizine ne kattığı açıkça görülmez. Yenilik, vicdânın Aynı ve Başka dialektiği içerisine bizzat oturmasını sağlayan (E. Martineau'nun yazım biçimini benimseyerek) yaban(cı)lık (*étrang[èr]eté* /

• (*Être et Temps* [275], trad. Martineau, 199; karş. trad. Vezin, 332: "*Dans la conscience, le* Dasein *s'appelle lui-même*" [*Being and Time*, 320: "*In conscience* Dasein *calls itself*" ("Vicdânda *Dasein* kendi kendisini çağırır") —*çn.*]).

[63] (*Être et Temps* [275], trad. Martineau, 199; karş. trad. Vezin, 332: "*l'appel ne vient incontestablement pas d'un autre qui est au monde avec moi. L'appel vient de moi et pourtant il me dépasse* [aus mir und doch über mich]" [*Being and Time*, 320: "*The call undoubtedly does not come from someone else who is with me in the world. The call comes* from *me and yet* from beyond me and over me [aus mir und doch über mich]" ("Çağrı kuşkusuz dünyada benimle birlikte olan başka birisinden gelmez. Çağrı ben*den*, ama yine de *benim ötemden ve üstümden* [*aus mir und doch über mich*] gelir") —*çn.*]). Bu, başkalarına gönderimden tamamen yoksun kalındığı anlamına gelmez: fakat "başkası" yalnızca "İnsan" ("*on*" / "*they*") yönünden ve ilginin, meşguliyetin özdensiz düzleminde içerilir: "Çağrıyla, başkalarıyla meşgul 'ile-birlikte-olma'nın 'İnsan-Kendi'sine [*das Man-Selbst*] varılır" (*Être et Temps* [272], trad. Martineau, 198; karş. trad. Vezin, 329: "*C'est le on-même* [das Man-Selbst] *de l'être-avec préoccupé avec autrui qui est atteint par l'appel*" [*Being and Time*, 317: "*The call reaches the they-self of concernful Being with Others*" ("Çağrı, meşguliyet ilgisi içerisinde Başkaları ile birlikte Olmanın 'İnsan-Kendi'sine varır") —*çn.*]). "Kendi"nin "İnsan"dan sökülüp çıkartılışı baskın kalır: "Vicdân *Dasein*'ın kendisini 'İnsan'daki yitiminden dışarı çağırır [dışarı çıkmaya davet eder]" (*Être et Temps*: "*La conscience convoque le soi-même du* Dasein *hors de la perte dans le on*" [*Being and Time*, 319: "*Conscience summons Dasein's Self from its lostness in the 'they'* "" ("Vicdân *Dasein*'ın Kendi'sini 'İnsan'daki yitiminden çıkmaya çağırır [dışarı çıkmaya davet eder]") —*çn.*]). Vicdânın başkalığına ilişkin farklı bir yaklaşımın iliştirilebileceği "ile-birlikte-olma"nın özden formlarına tahsis edilmiş bir geliştirimin *Varlık ve Zaman*'daki bu yokluğuna üçüncü meydan okuma açısı altında tekrar geri döneceğiz.

strange[r]ness) özelliği açıklamasında yatar. Sesin yaban(cı)lığı ile atıl(ın)mış-olmanın (*l'être-jeté / thrownness*) düş(ül)müş(lük) (*déchue / fallenness*) —veya bir notanın tam-yerine-uygun-düşmesi, oturması, denk gelmesi ya da birşeyin birinin payına, kısmetine düşmesi, rastgelmesi anlamında tam-yerine-denk-düş(ül)müş(lük), rastgel(in)miş(lik), tam-yerine-otur(tul)muş(luk) (*échue*)?— koşulu arasında ince bir bağıntı kurulur. Aslında *Dasein* varoluş içerisin(d)e atıl(ın)mış hâlde bulunur. Çağrılmış-olmaya (*l'être-convoqué / being-called*) bağlı edilginliğin, güç-yet(ire)mezliğin (*non-maîtrise*), duygulanımın veya etkilenimin (*affection*) ikrarı, hiçlik veya yokluk üzerine derin bir tefekküre, yani tüm Olgusallığı açısından gözönünde bulundurulan dünya-içre-olmayı etkisi altına alan (*affecte / affecting*) kökten seçim-yokluğu (*non-choix / nonchoice*) üzerine derin bir tefekküre doğru yönlenir.[64]

[Hem "suç" hem de "borç" diye çevrilebilen] *Schuld* —Martineau'nun çevirisine göre "*dette*" ["borç"]— nosyonunun geciktirilip sonradan sahneye çıkarılışı, bu yabancılığa şu veya bu şekilde yeniden hiçbir ethik bir yananlam katmaz. Vurgu, *Schuldigsein*'daki *Sein* üzerine güçlü bir şekilde vurulur: "Burada esas olan, 'borçlu'nun

---

[64] "Ve 'Dünya'nın, meşguliyetinin farklılığı ve çeşitliliği içerisinde kaybolup gitmiş 'İnsan'a, yabancılık içerisindeki 'kendi'ne tecrit edilmiş, hiçliğe atıl(ın)mış Kendisi'nden daha yabancı ne olabilir?" (*Être et Temps* [277], trad. Martineau, 200; karş. trad. Vezin, 331: "*Et qu'est-ce qui pourrait être plus étranger au on, perdu qu'il est dans la diversité du 'monde', de sa préoccupation, que le Soi-même isolé sur soi dans l'étrangèreté, jeté dans le rien?*" [*Being and Time*, 321-22: "*What could be more alien to the 'they', lost in the manifold 'world' of its concern, than the Self which has been individualized down to itself in uncanniness and been thrown into the 'nothing'?*" ("İlgisinin çokçeşitli 'dünya'sı içerisinde kaybolup gitmiş 'İnsan'a, esrarengizlik ve tekinsizlik içerisinde kendisine bireyselleşmiş ve 'hiçlik'e atıl(ın)mış Kendi'den daha yabancı ne olabilir?") —*çn.*]). İşte bu yüzden çağıran hiç de herhangi birisi değildir, çünkü çağrı tam da atıl(ın)mış(lık) ve düş(ül)müş(lük) koşulunun yaban(cı)lığından gelir: "çağrı yaban(cı)lıktan gelir", yani "atıl(ın)mış tecrit"ten, "atıl(ın)mış yalıtılmışlık"tan gelir (*Être et Temps* [280], trad. Martineau, 202; karş. trad. Vezin, 337: "*Appel venu de l'étrang(èr)eté*", "isolement jeté" [*Being and Time*, 317: "*a call comes* from *uncanniness*", "*thrown individualization*" ("esrarengizlik*ten* ve tekinsizlik*ten* gelen bir çağrı", yani "atıl(ın)mış bireyselleşme"den gelen bir çağrı) —*çn.*]).

'ben...'im'in ['(ben) varım'ın] yüklemi olarak belirivermesidir".* Borç [suç] ontolojisi üzerinde bu ısrarla diretiş sayesinde, Heidegger, ortak duyunun tam da borç idesine iliştirdiği anlamdan, yani sonuçta borcun birisine karşı borç olmasından —birinin borçlu olmak bakımından sorumlu olmasından—, birbiriyle birlikte var olmanın kamusal olmasından kendisini koparıp ayırır. Heidegger işte bu anlamın payını ona uygun düşecek daha küçük bir paya indirgemek niyetindedir. Ontoloji ethikanın eşiğibaşında dikilip bekçi durur. Heidegger kendisinin şart koştuğu gerektirimi örse vurup çekiçle döve döve, yoğura yoğura kalıba sokar: öncelikle, temelde "*Dasein*'ın borçlu olma"sını† soruşturup araştırmak; dolayısıyla öncelikle bir varlık tarzı, bir var-olma tarzı hakkında soruşturma ve araştırma yapmak. Böylelikle, "başkalarıyla meşguliyet hâlindeki 'ile-birlikte-olma'"ya‡ göreli olan avamî borç, borçlanma, borçluluk fenomenleri devredışı bırakılır. Bundan dolayı, borçlu-olma (*Schuldigsein* [: *l'être en dette* / *being-in-debt*], borçlanmadan, borçluluktan (*Verschuldung* [: *endettement* / *indebtedness*) hâsıl olmaz —fakat tam tersine. Burada bir zaafiyet, bir kusur açığa çıkıyorsa, bu, kötü (*mal* / *evil*) —Lévinas'ın diyeceği gibi, savaş [*guerre* / *war*]— değil, fakat her ethikadan önce gelen ontolojik bir özelliktir: "Bir hiçlik temeli-olma" (*Grundsein einer Nichtigkeit*).[65] Ethikanın önceliği bundan daha açık bir şekilde

---

* (*Être et Temps* [281], trad. E. Martineau, 203; karş. trad. Vezin, 338: "*L'essentiel ici est que le 'en dette' surgit comme prédicat du 'je suis'*" [*Being and Time*, 326: "*Where ... shall we get our criterion for the primordial existential meaning of 'Guilty!' [indebtedness]? From the fact that this 'Guilty!' [indebtedness] turns up as a predicate for the 'I am'*" (" 'Suçlu!'nun [borçluluğun] köksel Varoluşsal anlamına ilişkin ölçütümüzü ... nerede[n] ... elde edeceğiz? Bu 'Suçlu!'nun [borçluluğun] 'ben...'im' ['(ben) varım'] için bir yüklem olarak beliriverişinden") —*çn.*]).

† (*Être et Temps* [283], trad. Martineau, 204; karş. trad. Vezin, 340: "*l'être en dette du* Dasein" [*Being and Time*, 328: "*Dasein's* being-*guilty [being-in-debt]*" ("Dasein'ın suçlu-*olma*sı [borçlu-olması]") —*çn.*]).

‡ (*Être et Temps* [283], trad. Martineau, 204; karş. trad. Vezin, 340: "*l''être-avec' préoccupé avec autrui*" [*Being and Time*, 328: "*related to our concernful Being with Others*" ("Başkalarıyla ilgili hâlde Olmamızla bağıntılı") —*çn.*]).

[65] (*Être et Temps* [283], trad. Martineau, 204; karş. trad. Vezin, 341: "*L'être-fondement d'une nullité*" [*Being and Time*, 329: "*Being-the-basis of*

kapıdışarı edilemez: "Kökensel borçlu-olma moralite tarafından belirlenemiyorsa, moralitenin onu kendisi için zaten evvelce öngerektirdiğindendir".[#] Ne yazık ki, Heidegger ontolojiden ethikaya doğru bu tam ters istikamette uzanan yolun nasıl yürünebilecek olduğunu göstermez. Ama yine de, "avamî vicdân açıklaması"yla ("*explicitation vulgaire de la conscience*" / "*ordinary interpretation of conscience*) çekişmeye girdiği 59 numaralı paragrafta bunu vaadeder gibi görünür. Bu anlamda, tanıklık, en azından ortak duyu kritiği olmak sıfatıyla belli bir kriterioloji, belli bir kriterler kümesi, belli bir kriter bilgisi ve öğretisi doğurur. Bunun sonucunda, bizim kullandıklarımıza yakın terimler çerçevesinde "iyi" ve "kötü" vicdân nosyonlarının bir kritiği ortaya çıkar. Önce "kötü" vicdân nosyonu "avamîlik" ("*vulgarité*" / "*everydayness*") noktasından vurulur: o, aslında çok geç gelir, olanlar olup bittikten sonra (*après coup* / *after-the-fact*) ortaya çıkar (Nietzsche'nin deyişiyle, tepkiseldir [*réactive* / *reactive*]); dolayısıyla da, "özen"in (*souci* / *care*) özdoğasında bulunan geleceğe yönelik ön-görücü, ileriye-bakınımlı (*pro-spectif* / *prospective*) karakter onda yoktur. Bu yüzden de, *geçmişe ve geriye dönük* vicdân azabından (*re-mords* / re*morse*), *geçmişe ve geriye dönük* pişmanlıktan (*re-pentir* / re*pentance*) hiçbir fayda gelmez. "İyi" vicdâna gelince, o da Ferisî gibi görünüşte dindar ikiyüzlü softa

---

a nullity" —*çn.*]). Ve yine: "Borcun formal Varoluşsal belirlenimi bir hiçlik temeli-olma olarak durdukça, *Dasein* olmak bakımından *Dasein* borçludur" (*Être et Temps* [285], trad. Martineau, 205; karş. trad. Vezin, 343: "*Le* Dasein *est comme tel en dette, si tant est que demeure la détermination existentiale formelle de la dette comme être-fondement d'une nullité*" [*Being and Time*, 331: "*This means that* Dasein as such is guilty *[in debt], if our formally existential definition of 'guilt' ['debt'] as 'Being-the-basis of a nullity' is indeed correct*" ("Bu şu demektir: 'Bir hiçlik temeli-olma' şeklindeki formal Varoluşsal 'suç' ['borç'] tanımımız gerçekten doğru ise, *Dasein olmak bakımından Dasein suçludur* [borçludur]") —*çn.*]).

[#] (*Être et Temps* [286], trad. Martineau, 206; karş. trad. Vezin, 344: "*Si l'être-en-dette originaire ne peut être déterminé par la moralité, c'est que celle-ci le présuppose déjà pour elle-même*" [*Being and Time*, 332: "*The primordial 'Being-guilty' [being-in-debt] cannot be defined by morality, since morality already presupposes it for itself*" ("Köksel 'Suçlu-olma' [borçlu-olma] moralite yoluyla tanımlanamaz, çünkü moralite kendisi için onu zaten evvelden öngerektirir") —*çn.*]).

(*pharisienne / hypocritical*) olarak bertaraf edilmiş bir hâlde çehresini gösterir: zira kim "ben iyiyim" ("*je suis bon*" / "*I am good*") diyebilir? Heidegger, vicdânın o yoldan tekrar "İnsan"a ("*on*" / "*they*") tutsak hâle geleceği bu tuhaf arguman adına vicdândan uyarı, ikaz, ihtar, tekdir vs. (*admonition, avertissement / admonishment, warning*) olarak söz edilmesini işitmek bile istemez (*Être et Temps* [292] / *Being and Time*, 339). Bütün bunlar bakımından, Heidegger'in ortak duyu kritiği apaçık bir şekilde Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'yle bağlanıp birleştirilmek durumundadır. Birdenbire indirilen tek bir darbeyle, Kant'ın deontolojik bakış noktası, Scheler'in değerler theorisi ve yine aynı hamle dahilinde vicdânın kritik işlevi blok hâlde topyekûn reddedilir. Bunların hepsi, merkezî fenomenden, kendine özgü en has imkânlara çağrıdan yoksun kalan meşguliyet (*préoccupation*) boyutu, ilgi (*concern*) bölgesi içinde kalır. Bu noktada, tanıklık pekâlâ bir tür anlayıp kavramadır, fakat şu ya da bu şeyin bir bilgisine indirgenemeyecek bir anlayıp kavrama. Tanıklığın anlamı işte şimdi sağlam bir şekilde sımsıkı mühürlenip damgalanır: "borçlu-olmaya öne-çağıran çağrı".°

Vicdân hakkında son sözün henüz dile getirilmediği doğru. Tanıklık ile *kararlılık, azimkârlık* (*résolution / resoluteness*) arasında olumlanan bağlantı, vicdân nosyonunu ethikanın alanına geri götürür gibi görünür. Bu bakımdan kararlılık veya azimkârlık ile ölüm-için (veya ölüme-doğru)-olma (*être-pour-la-mort [ou être-envers-la-mort] / Being-toward-death*) arasındaki bağ bilinmektedir. Kararlılığın / azimkârlığın kendine has bir şekilde sağladığı katkı, aslında ölüm-için-olma veya ölüme-doğru-olma damgasıyla damgalanmış bütün-olma (*l'être-tout / being-a-whole*) hedefidir. Bir nosyondan öbürküne geçiş "vicdân sahibi olmak isteme"• ifadesiyle sağlanır. Buradan da en son formul çıkar: "*en has borçlu-olmaya doğru sükûnetli ve iç-daralmasına hazır kendini-öne-atma* —işte buna *kararlılık*

° (*Être et Temps* [295], trad. Martineau, 211; karş. trad. Vezin, 353-354: "*Convocation pro-vocante à l'être-en-dette*" [*Being and Time*, 341: "*calling forth and summoning us to Being-guilty [being-in-debt]*" ("bizi Suçlu-olmaya [borçlu-olmaya] öne çağırma ve davet etme") —*çn.*]).

• (*Être et Temps* [295], trad. Martineau, 211; karş. trad. Vezin, 354: "*vouloir avoir conscience*" [*Being and Time*, 342: "*wanting to have a conscience*" —*çn.*]).

[veya *azimkârlık*] diyoruz".* Burada Heidegger'in, gerek atıl(ın)mış-olmanın da aynı ölçüde geri çevirdiği maruz-kalmaya (*pâtir / suffering*) bir karşıtlığı, gerekse *Dasein*'ın bütünsel birliğini "ayrı ayrı davranışlar" ("*comportements distincts*" / "*distinct behaviors*") arasında dilim dilim parçalayan theoretik-olana bir karşıtlığı çağırır gözüyle baktığı eyleme vokabulerinden ne denli sakındığı gözden kaçmaz. Buna karşılık, vicdân-tanıklık, aç(ıl)ma (*ouverture / opening*) ve örtüsünden-sıyır(ıl)ma (*dévoilement / disclosing*) olmak bakımından *hakikat* (*la vérité / truth*) problematiği içerisine oturtulur: "bundan böyle, kararlılıkla [veya azimkârlıkla] fethedilen şey, *Dasein*'ın *özden* olduğu için en kökensel hakikatidir".† Fakat başkaları gereğinden ve hassaten moral her türlü belirlenimden kesilip kopartılmış kararlılık veya azimkârlık tıpkı yanıt verir göründüğü çağrı kadar belirlenimsiz kalır. Burada şu formul tekrar geri döner: "kendini 'İnsan'daki kaybolup gidişinden dışarı çağır(ıl)maya bırakma".‡ Eylemdeki yönlenime gelince, temel ontoloji bu konuda herhangi bir önerme öne sürmekten sakınır: "Kararlılıkta [veya azimkârlıkta], *Dasein* için, onun atıl(ın)mış olmak bakımından kendisini ancak belirlenimli Olgusal imkânlara doğru öne-atabilecek en kendine has ol-

---

* (*Être et Temps* [297], trad. Martineau, 212; karş. trad. Vezin, 355: "*le* se projeter réticent et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre —*nous l'appelons la* résolution" [*Being and Time*, 343: "This reticent self-projection upon one's own-most Being-guilty *[being-in-debt]*, in which one is ready for anxiety —*we call* 'resoluteness' " ("*İç-daralmasına hazır, en kendine has suçlu-Olmaya* [borçlu-olmaya] *bu sükûnetle kendini-öne-atış* —işte buna '*kararlılık*' [veya '*azimkârlık*'] diyoruz") —*çn.*]).

† (*Être et Temps* [297], trad. Martineau, 212; karş. trad. Vezin, 355: "*désormais, ce qui est conquis avec la résolution, c'est la vérité la plus originaire, parce qu'*authentique, *du* Dasein" [*Being and Time*, 343: "*In resoluteness we have now arrived at the truth of Dasein which is most primordial because it is* authentic" ("Kararlılıkta [veya azimkârlıkta], şimdi artık, *Dasein*'ın *özden* olduğu için en köksel olan hakikatine varmış bulunuyoruz") —*çn.*]).

‡ (*Être et Temps* [299], trad. Martineau, 213; karş. trad. Vezin, 357: "*se laisser convoquer hors de la perte dans le On*" [*Being and Time*, 345: "*letting oneself be summoned out of one's lostness in the 'they'* " ("kendisini 'İnsan'da yitip gitmişliğinden dışarı çağrılmaya bırakma") —*çn.*]).

ma-gücü neş'et eder".[#] Sanki filozof okurunu belirlenimsiz bir çağrının sessizliğini doldurmaya yazgılı bir moral eyyamcılığa (*situationnisme / situationism*) geri göndermekte gibidir.[66]

[#] (*Être et Temps* [299], trad. Martineau, 213-214; karş. trad. Vezin, 358: "*Dans la résolution, il y va pour le* Dasein *de son pouvoir-être le plus propre, lequel, en tant que jeté, ne peut se projeter que vers des possibilités factices déterminées*" [*Being and Time*, 346: "*In resoluteness the issue for Dasein is its own most potentiality-for-Being, which, as something thrown, can project itself only upon definite factical possibilities*" ("Kararlılıkta *Dasein*'ın menşei, atıl(ın)mış birşey olarak kendisini ancak belli Olgusal imkânlar(d)a öne-atabilecek olan, onun en kendine has Olma-gücüdür") —*çn.*]).

[66] Aşağıdaki metin ve onun gönderimde bulunduğu Karl Jaspers hakkındaki not tam da bu izlenimi uyandırır görünür: "Olgusal varoluş imkânlarını başat özellikleri ve birbirleriyle bağlantıları içerisinde sunmak, onları Varoluşsal yapıları içinde yorumlamak, bu görev tematik Varoluşsal anthropoloji çerçevesi içine girer" (*Être et Temps* [301], trad. Martineau, 214-215; karş. trad. Vezin, 359: "*Présenter les possibilités existentielles factices en leurs traits capitaux et leurs connexions, les interpréter en leur structure existentiale, cette tâche s'inscrit dans les cadres de l'anthropologie existentiale thématique*" [*Being and Time*, 348: "*To present the factical existentiell possibilities in their chief features and interconnections, and to Interpret them according to their existential structure, falls among the tasks of a thematic existential anthropology*" ("Olgusal varoluş imkânlarını başat özellikleri ve birbirleriyle bağlantıları içerisinde sunmak ve onları Varoluşsal yapılarına göre Yorumlamak, tematik bir Varoluşsal anthropolojinin görevleri arasına düşer") —*çn.*]). Ve not: "Bu problematik yönünde, bir dünya görüşleri öğretisi görevini ilk kez açık bir şekilde kavramış ve yerine getirmiş olan kişi Karl Jaspers'tir: bkz. onun eseri olan *Psychologie der Weltanschauungen* [*Dünya Görüşleri Psikolojisi*]" (*Être et Temps* [301], trad. Martineau, 215; karş. trad. Vezin, 359: "*C'est Karl Jaspers qui a pour la première fois expressément saisi et exécuté, dans le sens de cette problématique, la tâche d'une doctrine des visions du monde: cf. sa* Psychologie der Weltanschauungen [Psychologie des visions du monde]" [*Being and Time*, 496: "*In the direction of such a problematic, Karl Jaspers is the first to have explicitly grasped the task of a doctrine of world-views and carried it through. Cf. his* Psychologie der Weltanschauungen" ("Böyle bir problematik yönünde, Karl Jaspers, bir dünya-görüşleri öğretisi görevini açık bir şekilde kavramış ve gerçekleştirmiş ilk kişidir. Bkz. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*") —*çn.*]).

Tenbihleme (*injonction* / *injunction*) fenomenini *tanıklık* fenomenine sımsıkı bağlayan bir kavrayışı vicdânın bu "ahlâkîlikten-arıtılışı"nın (*dé-moralisation* / *demoralizing*) karşısına çıkarmak istiyorum. Bu durumda, tenbihlenmiş-olma (*l'être-enjoint* / *being-enjoined*), ses metaforuyla uyuşum içerisinde, vicdân fenomenine özgü başkalık uğrağını oluştururdu. Vicdânın sesine kulak vermek Başkası tarafından tenbihlenmiş-olmak anlamına gelirdi. Böylelikle, Heidegger'in ethik borçlanma, borçluluk boyutu pahasına fazlasıyla aceleci bir şekilde ontolojikleştirdiği *borç* nosyonunun hakkı teslim edilmiş olurdu. Fakat Hegel'in, Nietzsche'nin ve Heidegger'in herbiri kendi tarzında bizi içerisine düşmekten korudukları "kötü" ve "iyi" vicdân tuzağına yeniden düşmemeyi nasıl becereceğiz? Daha önceden *mahkeme* (*tribunal* / *court*) metaforu hakkında yapılan bir değini bizi yola sokar. Vicdân fenomeninin karşılıklı-bağlaşık bir şekilde yoksullaşmış bulunması ve keşfettirici ses metaforunun mahkemenin boğucu sesiyle bastırılıp karartılması, moralite basamağının ethika-moralite-kanâat üçlüsünden kopartılmış ve hemen ardından da bu kopartma lehine tözselleştirilmiş olmasından ötürü değil midir? Aslında, bundan önceki üç çalışmamızda yerli yerine konumlanan üçlünün bütünü, burada başkalık terimleri çerçevesinde yeniden yorumlanmaya kendisini açar. Ben âdil kurumlar içerisinde başkalarıyla beraber ve başkaları için iyi-yaşamaya çağrılırım: ilk tenbihle(n)me böyledir. Gelgelelim, daha önce anılan ve Franz Rosenzweig'ın *Kurtuluş Yıldızı*'ndan [*Der Stern der Erlösung* (: *L'Étoile de la rédemption* / *The Star of Redemption*)] (İkinci Kitab) ödünç alınan bir fikre göre, henüz bir yasa olmayan bir emir formu vardır: böyle adlandırılabilirse bu emir, *Neşideler Neşidesi* (*Cantique des Cantiques* / *Song of Songs*) tınlayışı içerisinde sevenin sevilene, âşıkın maşuka hitabettiği yakarışta kendisini işittirir: "Sen ey, beni sev!" ("*Toi, aime-moi!*" / "*Thou, love me!*"). Bir failin eyleminin münfaili üzerinde uyguladığı üzerinde-güç (*pouvoir-sur* / *power-over*) yüzünden tüm etkileşim ilişkileri şiddet tarafından lekelendiği için, emir yasa ve yasa da yasak hâline gelir: "Sakın öldürmeyesin". Bu takdirde, vicdân ile yasaklama arasında demeyelim de, vicdân ile yükümlülük arasında, vicdânın sesinin bir mahkeme hükmüne indirgenmesiyle sonuçlanan bir tür kısa-devre meydana gelir. Demek ki, bu tenbihleme-yasaklamayı iyi-yaşama tenbihlemesine geri götüren iniş eğimini yeniden yukarı doğru tırmanmaktan hiç kesilmemek lâzım. Hepsi bu değil, dahası da

var: ethikanın yörüngesini buyruk-yasak noktasında durdurup tıkamamak, fakat konuma bağlı moral seçime varıncaya dek bu akışı takib etmeyi sürdürmek de lâzım. İşte o zaman, tenbihle(n)me, Hegel'in öznel moralite dairesi sınırları içerisin(d)e habsettiğini gördüğümüz *kanâat* (*conviction*)[67] fenomeniyle buluşup kenetlenir. Eylemin tragik diye adlandırdığımız niteliği içerisinde daima yalnız ve tek başına karara varıldığı iyice dikkate alınmak istenirse, bu, yalan değildir. Kanâate böyle eşitlenmek ve erişmek suretiyle vicdân edilginlik yönünü dile getirir: "Ben işte burada duruyorum! *Başka türlü yapamam, elimde değil!*" (*"Ici je me tiens! Je ne puis autrement!"* / *"Here I stand! I cannot do otherwise!"*). Fakat konuma bağlı karar ethikasına ilişkin argumantasyonumuza iyice riayet edilmek istendiğinde, kanâat uğrağı kural sınavıyla ikame edilebilir birşey değildir; o, bir ödevler çatışması olan bir çatışmanın sonunda ortaya çıkar. Bunun yanısıra, kanâat uğrağı, bana göre, moralitenin gerisinde ama yine de moralite yoluyla, ethikanın daha henüz aranıp taranmamış imkânlarına ve kaynaklarına yapılan bir başvuruyu belirtir. İşte bu yüzdendir ki, buyruklar tabakasını delip geçerek kanâati ethik zemine bağlayan bağın altını çizmek için Aristoteles'in *phronèsis*'inin en tekilleştirici özelliklerini yardıma çağırabileceğimize inandık. Böyle olunca, Aristoteles'in ethikasını şerhettiği devirde Heidegger'in Gadamer tarafından nakledilen çığlığı nasıl yankılanmasın ki: "Fakat *phronèsis, Gewissen*'dir!"[68] İmdi, *phronimos*'un seçimine doğru kuralı dahil eden *phronèsis* tanımı hafızanın muhafızlığı altında mahfuz tutulursa, bu durumda *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'i ile birlikte sesin hiçbir şey demediği ve *Dasein*'ı en has olma-gücüne geri göndermekle sınırlandığı artık dile getirilemez. Tanıklık-tenbihle(n)me olmak bakımından vicdân, *Dasein*'ın bu "en has imkânlar"ının, kökensel olarak, saygı buyruğunu ikincil dereceden bir sıfatla yöneten ve konuma bağlı moral yargılamanın kanâatiyle birleşip

---

[67] Alman dilinde kanâate (*conviction*) *Überzeugung* dendiğini, bunun da kökü itibarıyla tanık, şâhid (*Zeuge*: *témoin*) ile ve tanıklık, şâhidlik (*Bezeugung*: *attestation*) ile aynı soydan gelen akraba bir terim olduğunu bilmem hatırlatmaya gerek var mı?

[68] Bkz. yukarda s. 451, dipnot 16. [*"Mais phronèsis, c'est Gewissen!"* / *"But phronēsis is Gewissen!"*: bu sözü "Fakat basiret, işte vicdân bu!" diye çevirmekle metne ihanet etmiş sayılır mıyız? —*çn.*]

kenetlenen iyi-yaşamanın dilek / istek kipince (*optatif / optative*) yapılandırıldığına delâlet eder. Hâl böyleyse, tenbihlenmiş-olmanın edilginliği, ethik öznenin ona ikinci şahıs kipinde hitabeden sesle bağıntıya sokulmuş bulunduğu dinleme konumundan ibarettir. İyi-yaşamanın dilek / istek kipinin, bunun ardından da öldürme yasağının tam yüreğinde kendini ikinci şahıs kipinde çağrılmış bulmak [veya tam da böyle çağrılmış bulunmak], kendini *âdil kurumlar içerisinde başkalarıyla beraber ve başkaları için iyi-yaşamaya ve bu dileğin, bu muradın, bu ahdın, bu andın ve bu yeminin taşıyıcısı olmak bakımından kendisini bizzat takdir etmeye* tenbihlenmiş olarak tanımaktır [veya tam da böyle tenbihlenmiş olarak tanınmaktır]. O hâlde, "Başka"nın başkalığı, "büyük cinsler" dialektiği düzleminde, tenbihlenmiş-olmanın bu özgül edilginliğinin karşıyüzüdür (*contrepartie / counterpart*).

Şimdi, "Başka"nın başkalığına ilişkin olarak dile getirilecek daha ne var? İşte tam burada, bu tefekkürün başlangıcında formule edilen üçüncü meydan okumayla burun buruna geliyoruz: bu "Başka" (*Autre / Other*) şu ya da bu şekilde "başkaları", "başka kimseler" (*autrui / other people*) değil mi? Bir taraftan Heidegger çağrının başkalığını yaban(cı)lığa ve ister denk-düş(ül)müş, rastgel(in)miş ister düş(ül)müş olsun atıl(ın)mış-olmanın hiçliğine döndürdüğü ve en nihayetinde vicdânın başkalığını yukarda etten-ten etrafında yeniden odakladığımız dünya-içre-olmanın kuşatıcı başkalığına indirgediği hâlde, diğer taraftan bununla tezad oluşturacak şekilde çok güçlü bir ayartma bizi tenbihle(n)menin başkalığını başkalarının başkalığıyla bağıntılamaya doğru çeker.

Bu tür vicdân tinin henüz tek-yanlı ve kısmî *iki* figürünün, yargılayan bilincin [vicdânın] ve eyleyen bilincin [vicdânın] barış(tırıl)masına bağlandığı ândan itibaren, vicdânın başkaları anlamında "Başka"nın sesi olduğunu bir bakıma Hegel düşünceye kazandırmıştır. Bu şekilde, bilincin [vicdânın] ikiye-yarılışı, ikiye-katlanışı fenomeni, en başta başkasının arzusu ânından başlayıp efendi ve köle dialektiğinden geçerek ta ki sonunda "güzel ruh" ve "eylem kahramanı" denen ikili figüre varıncaya dek *Tinin Fenomenolojisi*'nin bütününü baştan sona kateder. Gelgelelim şu nokta önemlidir: "kendi kendisini Başkasında görmek suretiyle açığa vurulan iti-

raf"tan° söz edildiği ânda, nihaî barış(tır)ma bizi bu başkasının kimliği (*identité / identity*) konusunda kafakarışıklığı içinde bırakır. Özür, bağışla(n)ma veya af (*pardon*) zaten din alanına girişi belirtmiyor mu? Şunları yazdığında Hegel okurunu muallakta bırakır: "Barış(tır)ma sözü, *tümel* öz olarak kendi kendisinin sâf bilgisini karşıtında, [yani] mutlak olarak kendinin içerisinde olan *tekillik* olarak kendinin sâf bilgisinde temaşa eden *orada-[var]olan* tindir —mutlak tin olan bir karşılıklı tanı(n)ma".•[69] Tin'in filozofu Hegel, burada bi-

---

° *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, t. II, 198: "*confession exprimée par la vision de soi-même dans l'Autre*" [Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, 407: "*openly confessing itself by the vision of itself in the other*" ("kendisini başkasında görmek suretiyle kendisini açıkça itiraf etme [itirafta bulunma]") —*çn.*].

• *ibid.*: "*le mot de la reconciliation est l'esprit* étant-là *qui contemple le pur savoir de soi-même comme essence* universelle *dans son contraire, dans le pur savoir de soi comme* singularité *qui est absolument au-dedans de soi — une reconnaissance réciproque qui est l'*esprit absolu" [Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, 408: "*The word of reconciliation is the objectively existent Spirit, which beholds the pure knowledge of itself qua universal essence, in its opposite, in the pure knowledge of itself qua absolutely self-contained and exclusive individuality —a reciprocal recognition which is absolute Spirit*" ("Barış(tır)ma sözü, tümel öz olmak bakımından kendisinin sâf bilgisini karşıtında, [yani] mutlak olarak kendine-yeter ve tek bir bireysellik olmak bakımından kendisinin sâf bilgisinde seyreden nesnel olarak varolan Tindir —mutlak Tin olan bir karşılıklı tanı(n)ma") —*çn.*].

[69] Ve yine: "Her iki Ben'in birbirine karşıt hâlde *orada-[var]olmaklık*larından vazgeçtikleri barış(tır)manın *Evet*'i ve ikilik noktasına genişleyip yayılmış Ben'in, bunda da kendi kendisiyle eşit ve aynı kalan ve tam feragatı [yabancılaşması] içerisinde ve tam karşıtında kendi kendisinden emin olan [kendi kendisi(nin)-kesinliğini bulan] Ben'in *orada-[var]oluş*u; —işte bu, kendini sâf bilgi olarak bilenlerin ortasında görünüşe çıkmış Tanrı'dır" (*Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, t. II, 200: "*Le* Oui *de la réconciliation, dans lequel les deux Moi se désistent de leur* être-là *opposé, et l'*être-là *du Moi étendu jusqu'à la dualité, Moi qui en cela reste égal à soi-même et qui dans sa complète aliénation et dans son contraire complet a la certitude de soi-même; —il est le Dieu se manifestant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir*" [Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, 409: "*The reconciling* Yes, *in which the two 'I's let go their antithetical* existence, *is the* existence *of the 'I' which has expanded into a duality, and therein remains identical with itself, and, in its complete*

zi, anthropolojik bir okuma ile theolojik bir okuma arasındaki yarı-yolun tam ortayerinde kararsızlık içerisinde bırakır.

Vicdân fenomeninde "Başka"nın statusüne dair bu nihaî belirsiz-anlamlılık (*équivocité* / *equivocalness*) belki de son kertede muhafaza edilmeyi talebeden şeydir. Bu, Freudian *metapsikoloji*de açıkça ve tekanlamlı biçimde (*univoquement*) anthropolojik bir anlamda karara bağlanıp kesinleştirilir: moral bilinç [vicdân], anababa ve ata figürleriyle (tortullanmış, unutulmuş ve büyük bir kısmıyla bastırılmış) özdeşleşmelere geri giden "*üstben*"in (*surmoi* / *superego*) bir başka adıdır. Psikoanaliz, ataların sesinin yaşayanlar arasında kendini işittirmeyi sürdürmesini ve böylelikle bilgeliğin yalnızca aktarımını değil, fakat herbir adımda içten alımlanışını ve kabulünü (*réception* / *reception*) temin etmesini sağlayan birçok populer inanışla çakışır, fakat bir bilimsellik düzleminde. *Kuşaklararası* (*générationnelle* / *generational*) denebilecek bu boyut, tenbihle(n)me fenomeninin ve bundan daha da fazla borç fenomeninin yadsınmaz bir bileşenidir.[70]

Bu —kendi düzeni içerisinde meşru— *kalıtımsal* (*génétique* / *genetic*) açıklamaya, tenbihle(n)me fenomenini tüketesiye kuşatmadığı ve hele hele borç fenomenini hemen hiç kuşatmadığı itirazında bulunulabilir. Bir yandan, "kendi" *üstben*'in (*surmoi* / *superego*) tortullanmaları için kökensel tarzda bir alırlık ve kabul (*accueil* / *receptive*) yapısı olarak kurulmasaydı, ataların sesinin içselleştirilmesi düşünülemez olur ve ilk(s)el basamak olmak bakımından "ben" (*moi* / *ego*), onun kendilerine itaati için birbirleriyle vuruşan üç efendi —yani "id" (*ça* / *id*), "üstben" (*surmoi* / *superego*) ve dış gerçeklik— arasında Freud'un ona tanıdığı arabulucu[luk] (*médiateur* / *mediator*) veya daha doğrusu arayapıcı[lık], müdahil[lik] (*entremetteur* /

---

externalization and opposite, possesses the certainty of itself: it is God manifested in the midst of those who know themselves in the form of pure knowledge" ("İki 'Ben'in çatışık *varoluş*larından vazgeçtikleri barış(tır)ıcı *Evet*, bir ikiliğe genişleyip yayılmış, ama orada kendisiyle özdeş kalan ve tam dışsallaşması ve karşıtı içerisinde kendisinden-emin olan [kendisi(nin)-kesinliğine sahibolan] 'Ben'in *varoluş*udur: kendilerini sâf bilgi formunda bilenlerin ortasında görünüşe çıkmış Tanrı'dır bu") —*çn.*].

[70] *Temps et Récit*'de (Zaman ve Anlatı) [*Time and Narrative*] tarihsellik yapısı olmak bakımından borç kategorisine tahsis edilmiş sayfalara gönderimde bulunmama izin verin (*Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, 204, 227-228, 275-279 [*Time and Narrative 3*, 143, 156-57, 189-92]).

intercessor) işlevi[ni] bile yerine getiremezdi[71]; tenbihlenme tarzında duygulan(dırıl)mış-olma veya etkilenmiş-olma istidadı (*aptitude à être-affecté / aptitude for being-affected*), kendisine çok kolaylıkla atfedilen saydamlığa sahib olmaktan uzak olan empirik özdeşleşme, özdeşle(n)me / kimliğe-bürünme, kimlik-kazanma (*identification*) fenomeninin imkânının koşulunu pekâlâ oluşturur görünür. Diğer yandan, kuşaklararası vicdân fenomeni daha deşifre edilemez bir başka muammaya da yataklık eder: iyi kötü bilinip tanınan ebeveynler ve akrabalar figürünün ötesinde, ata figürü, "Başka"nın başlangıçta varsayılan tanıdıklığını gitgide —kuşaktan kuşağa!— yitirdiği sonsuz bir geri-dönüş hareketi başlatır. Mit ve kült yoluyla ele geçirilişinin doğruladığı gibi, ata, tasarım ve temsil [yani yeniden-şimdiye-getirme] rejiminin dışındadır.[72] Eşi menendi olmayan cinsten bir *pietas** bu şekilde yaşayanları ve ölüleri birleştirir. Bu *pietas*, nihaî olarak içerisinde dönüp durduğumuz çemberi yansıtır: ata, kendi sesinin otoritesini, tıpkı kendisi gibi hatırlanamayacak kadar kadîm bir geçmişe ait Yasa'yla ayrıcalıklı olduğu varsayılan bağından almıyorsa nereden alır? Bu şekilde, tenbihle(n)menin kendisi, "Başka"nın kuşaklararası figürü olan "ata"nın araya-girişi, müdahalesi (*entremise / intercession*) sayesinde kendi kendisini önceler.

Ataların kafamda çınlayan sözü olarak Freudian "üstben", vicdânın başkalığı konusuna tahsis edilmiş bu tefekkürü sona erdirmemi sağlayacak hususlara değinmek için iyi bir öndeyiş oluşturur. Bu değinileri, bana Emmanuel Lévinas'ın eserler külliyatının bütününün neticesi olarak ortaya çıkar görünen, vicdânın başkalığının başkalarının başkalığına geri-götürülüşüne ve indirgenişine (*réduction / re-*

---

[71] "Le moi et le ça", *Essais de psychanalyse*, trad. fr. de J. Laplanche, Paris, Payot, 1981 ["The Ego and the Id", trans. James Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19 (London: Hogarth Press, 1961), 3-66; (Sigmund Freud, "Ben ve İd" ["Das Ich und das Es"], *Haz İlkesinin Ötesinde / Ben ve İd*, çeviri: Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, Ötekini Dinlemek Dizisi, İstanbul, Şubat 2001 —çn.)].

[72] François Wahl, "Les ancêtres, ça ne se représente pas", *L'Interdit de la représentation*, colloque de Montpellier 1981, Paris, Éd. du Seuil, 1984, 31-62.

* *pietas*: anababaya, büyüklere, atalara, tanrılara, törelere dindarca sımsıkı bağlılık ve bu bağlılığın gerektirdiği derin hürmet ve sadakat besleme tutumu —*çn.*

duction) ayıracağım. Martin Heidegger'in felsefesinin karakteristiği olan, borçlu-olmayı dünya-içre-olmanın Olgusallığına bağlı yaban(cı)lığa geri-götürme ve indirgeme hareketinin tam karşısına, Emmanuel Lévinas, vicdânın başkalığını "başkası"nın "yüz"ünde görünüşe çıkan dışralığına geri götüren simetrik bir indirgeme hareketi koyar. Bu anlamda, Emmanuel Lévinas'ta *bu* dışralıktan (*extériorité / externality*) başka hiçbir başkalık kipi yoktur. Her başkalığın modeli "başkası"dır, "başka kimse"dir (*autrui / other person*). Heidegger'e göre "yaban(cı)lık" ya da E. Lévinas'a göre "dışralık" alternativinin karşısına, bana başkalığın üçüncü kipini oluşturur görünen şeyin, yani *kendilik yapısı olmak bakımından tenbihlenmiş-olma*nın (*l'être-enjoint / being enjoined*) özgün ve kökensel karakterini ısrarla ve inatla koyacağım.

Bu üçüncü başkalık kipinin indirgenemez karakterini haklıçıkarmak için, Freud'un "üstben" basamağı hakkında verdiği kalıtımsal açıklamaya karşı az önce getirdiğim itirazları, bağlamların farklılığını hesaba katarak yeniden ele alacağım. Bir yandan, başkasından gelen tenbihle(n)me, eğer kendinin-tanıklığıyla yekpâre bir bütün oluşturmuyorsa ve kendinin-tanıklığının ayrılmaz bir parçası değilse, bir yanıtlayıcı tarzında ona yüzünü gösteren bir tenbihlenmiş-varlığın varoluşundan yoksun kalacağından, tenbihle(n)me karakterini yitirir. Bu kendi-kendine-etkilenme / kendi-kendine-duygulanma (*auto-affection*) boyutu kesilip atılırsa, en nihayetinde vicdân üst-kategorisi lüzumsuz hâle gelir; "başkası" veya "başkaları" üst-kategorisi işi görmeye yeterli olur. Martin Heidegger'e itirazım şuydu: tanıklık kökensel olarak tenbihle(n)medir, aksi takdirde tanıklık bütün moral ve ethik anlamını yitirir; Emmanuel Lévinas'a itirazım ise şu olacak: tenbihle(n)me kökensel olarak tanıklıktır, aksi takdirde tenbihle(n)me alımlanıp kabul edilmez ve "kendi" de tenbihlenmiş-olma tarzında etkilenmiş / duygulan(dırıl)mış olmazdı. Kendinin-tanıklığının ve başkasından gelen tenbihle(n)menin derin birliği, fenomenolojik düzlemdeki vicdânın edilginliğine "büyük cinsler" düzleminde karşılık gelen başkalık kipinin, indirgenemez özgüllüğü içerisinde tanınmasını haklıçıkarır.

Diğer yandan, Emmanuel Lévinas'la beraber "başkası"nın veya "başkaları"nın tenbihle(n)menin mecburî yolu olduğu kanâatini pay-

laşarak[73], şu noktayı muhtemelen onun vurgulamak isteyeceğinden daha fazla vurgulamaya kendimi mezun addedeceğim: herşeyden önce vicdânın başkalığı başkalarının başkalığına indirgenemez sayılacaksa, "Başka"nın statusünün sâf felsefî düzlemde belli bir eşsesliliği, belli bir belirsiz-anlamlılığı muhafaza etmesi zorunludur. Elbette ki, E. Lévinas "yüz"ün "Başka"nın *izi* olduğunu dile getirmeden edemez. İz kategorisi bu şekilde *tecelli* kategorisini tam bir bütünlüğe erdirecek kadar düzeltip doğrultur görünür. Belki de, filozof olmak bakımından filozof, tenbihle(n)menin kaynağı olan bu "Başka"nın, gözümde yüzünü canlandırıp bakabileceğim veya gözünü yüzüme dikip bana bakabilecek bir başkası mı, yoksa kendilerine olan borcum benim kendi kendimi kurup oluşturacak denli hiçbir tasarıma ve temsile gelmeyen atalarım mı, yoksa Tanrı —capcanlı yaşayan Tanrı, gayb âlemindeki Tanrı— mı, yoksa bomboş bir yer mi olduğunu *bil*mediğini ve dile getir*emeyeceğini* kabul ve ikrar etmek durumundadır. Bu "Başka" açmazında felsefî söylem yolun sonuna varır.

❄❄❄

Bitirirken Sokratik ironi tonunda son bir şeyi dile getirmeme izin verin. "Büyük cinsler" düzleminde üç *başkalık* kipini getiren üç büyük edilginlik deneyimini —"kendinin-bedeni", "başkaları" ve "vicdân" deneyimlerini— böyle bir dağılma hâlinde bırakmak zorunlu mu? Bu dağılma, bana, bütününde, tam da başkalık idesine uygun düşer görünüyor. *Parmenides*'i intihal ederek ve spekulasyon ormanında daha fazla maceraya atılmadan diyeceğim ki, ancak kendi kendisinden başka bir söylem başkalık üst-kategorisine uygun düşer, aksi takdirde başkalık kendi kendisiyle aynı hâle gelerek kendisini bastırır ve ortadan kaldırır.

---

[73] Bu bakımdan, *Tinin Fenomenolojisi*'nin "*Geist*" (Tin: *Esprit* / *Spirit*) bölümünün sonundaki bağışla(n)ma / af teması ile *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'daki (*Otherwise than Being or Beyond Essence* [*Olmaktan Gayrı veya Özden Öte*]) ikame / yerine-geçme teması arasındaki mesafe öyle göründüğü kadar büyük değildir, sahiden dikkate değer şu fark dışında: Hegel'de karşılıklılık galib gelir, buna karşılık Lévinas'ta ise "başka"dan yana bir ölçüşümsüzlük vardır.

ANILAN ESERLER

Anscombe (G.E.M.), *Intention*, Oxford, Basic Blackwell, 1979.

Apel (K.O.), *Sur le problème d'une fondation rationelle de l'ethique à l'âge de la science: L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'ethique*, trad. fr. de R. Lellouche & I. Mittmann, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987 (*Transformation der Philosophie*'nin son makalesi, Francfort, Suhrkamp, 1973).

Arendt (H.), *La Condition de l'homme moderne*, trad. Fr. de G. Fradier, préf. de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983, repris par Agora, Paris, Presses Pocket, 1988 (Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958 [Arendt, H., *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, Kasım 1994]).

— *La Crise de la Culture, huit Exercises de pensée politique*, trad. fr. sous la direction de P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972 (Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: Viking Press, 1961, 1968 [Arendt, H., *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996]).

— *Du mensonge à la violence*, trad. fr. de G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972 (Hannah Arendt, *Crisis of the Republic*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972)
— *Les Origines du totalitarisme*, trad. fr., 3 vol.: *Sur l'antisémitisme, L'Impérialisme*, Paris, Fayard, 1982; Éd. Du Seuil, coll. "Points", 1984; *Le Systéme totalitaire*, Éd. Du Seuil, coll. "Points", 1972 (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, 1951 [Arendt, H., *Totalitarizmin Kaynakları / 1: Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996]).
Aristote, *De l'âme*, trad. fr. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1965 (Aristotle, *On the Soul (De Anima)*, trans. J. A. Smith, *The Works of Aristotle*, vol. 1, ed. W. D. Ross, William Benton Publisher Encyclopaedia Britannica, Inc., University of Chicago, 631-668 [Aristoteles, *Anima / Ruh Üzerine*, Türkçesi Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, Ankara, 1990]).
— *Ethique à Eudème*, intr., trad. et notes de V. Décarie, R. Houde-Sauvé, Paris, Vrin, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1978 (Aristotle, *Eudemian Ethics*, trans. H. Rackham, *Athenian Constitution / Eudemian Ethics / Virtues and Vices*, Loeb Classical Library #285: vol. XX, Harvard University Press, London, June 1981 [Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999]).
— *Éthique à Nicomaque*, intr., trad. et commentaire de R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain, Publications universitaires de Louvain, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1958 (Aristotle, *Ethica Nichomachea*, trans. W. D. Ross, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, New York: Random House, 1941 [Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, Temmuz 1997]).
— *Éthique à Nicomaque*, nlle trad. avec intr. et notes de J. Tricot, Paris, Vrin, 6e éd., 1987.
— *Éthique à Nicomaque*, trad., préf. et notes de J. Voilquin, Paris, Garnier 1963, Garnier-Flammarion, 1965.
— *Métaphysique*, trad. fr. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1964 (Aristotle, *Metaphysics*, trans. W. D. Ross, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, New York: Random House, 1941 [Aristoteles, *Metafizik*, Cilt I (A-Z), Çeviren: Doç. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 36, İzmir 1985; Aristoteles, *Metafizik*, Cilt II (H-N), Çeviren: Prof. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 74, İzmir 1993]).
— *Physique*, trad. fr de H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 3e éd., 1961 (Aristotle, *Physica*, trans. R. P. Hardie and R. K. Gaye, *The Basic Works of Aristotle*, ed. McKeon, New York: Random House, 1941

[Aristoteles, *Fizik*, çeviren: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Mayıs 1997]).

— *La Poétique*, texte, trad. et notes de R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Éd. Du Seuil, 1980 (R. Kassel, *Aristotle's Ars Poetica*, Oxford Clarendon Press, 1966; Aristotle, *On Poetics (De Poetica)*, trans. Ingram Bywater, *The Works of Aristotle*, vol. 2, ed. W. D. Ross, William Benton Publisher Encyclopaedia Britannica, Inc., University of Chicago, 681-699 [Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983]).

— *Rhétorique*, texte établi et traduit par M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1960 (Aristotle, *Rhetoric (Rhetorica)*, trans. W. Rhys Roberts, *The Works of Aristotle*, vol. 2, ed. W. D. Ross, William Benton Publisher Encyclopaedia Britannica, Inc., University of Chicago, 593-675 [Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993]).

Aubenque (P.), La Prudence chez Aristote, Paris, PUF, 1963.

Augustin (Saint), *Confessions*, Paris, Les Belles Lettres, 1969-1977 (Saint Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, Kasım 1999).

Austin (J.L.), *How to do Things with Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.

— *Quand dire, c'est faire*, intr. et trad. fr. de G. Lane, Paris, Éd. du Seuil, 1970.

Beauchamp (P.), *L'Un et l'Autre Testament. Essai de Lecture*, Paris: Éd. du Seuil, 1977.

Benjamin (W.), "Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nicolaj Lesskows", *Illuminationen*, Francfort, Suhrkamp, 1969; trad. fr. de M. de Gandillac, "Le narrateur", *Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971; repris: *Rastelli raconte et autres récits*, Paris, Éd. du Seuil, 1987; (İngilizce çeviri: "The Storyteller", trans. Harry Zohn, *Illuminations*, New York, Schocken Books, 1969, 83-109 [Türkçe çeviri: "Hikâye Anlatıcısı", çev. Nurdan Gürbilek – Sabir Yücesoy, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul, Şubat 1993, 77-100]).

Benveniste (É.), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966 (*Problems in General Linguistics*, trans. Mary Elizabeth Meek, Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1977).

— "Le langage et l'expérience humaine", *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, coll. "Diogéne", 1966, repris *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974.

Berlin (I.), *Four Essays on Liberty*, London, 1969; trad. fr. de J. Carnaud et J. lahana, *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

Brague (R.)., *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988.

Braudel (F.), *L'Identité de la France*, Paris, Arthaud, 1986.

Bremond (C.), *Logique du récit*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.

Bubner (R.), "Moralité et *Sittlichkeit* —sur l'origine d'une opposition", *Revue internationale de philosophie*, n° 3, 1988, *Kant et la Raison pratique*.

Butler (J.), "Of Personal Identity", [extrait de l'appendice 1 de J. Butler, *The Analogy of Religion* 1736] (*Personal Identity*, ed. John Perry, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975, 99-105).

Calvo (F.), *Socrate, Platone, Aristotele, Cercare l'uomo*, Gênes, éd. Marietti, 1989.

Carnois (B.), *La cohérence de la Doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Éd. du Seuil, 1973 (B. Carnois, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1987).

Chisholm (R.), *Person and Object: A Metaphysical Study*, London: Allen and Unwin, 1976.

Coquet (J.-C.), *Le Discours et son Sujet:* 1. *Essai de grammaire modale.* 2. *Pratique de la grammaire modale*, Paris, Klincksieck, 1984-1985.

Danto (A.), *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

— "Basic Actions", *American Philosophical Quarterly*, n° 2, 1965.

Davidson (D.), *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Delaisi (G.) & Fagot (A.), "Les droits de l'embryon", *Revue de métaphysique et de morale*, 1987, n° 3, 361-387.

Deleuze (G.), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2e éd., 1967.

Descartes (R.), *Discours de la méthode*, éd. C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, t. VI, 1982 (Descartes, *A Discourse on Method*, trans. John Veitch, Everyman's Library [Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1989]).

— *Meditationes de prima philosophia*, éd. C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, t. VII, 1983; trad. fr., Paris, Vrin, t. IXl, 1973:

— *Méditationes de philosophie première dans lesquelles sont montrées l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps* dites *Méditationes métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979 (René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. Donald A. Cress, Indianapolis: Hackett, 1979 [Descartes, *Kurallar / Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1988]).

— *Les Passions de l'âme*, intr. et notes par G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1964 (Descartes, Philosophical Writings, trans. Norman Kemp Smith, New York: Modern Library, 1958 [Descartes, Ruhun İhtirasları, çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1991]).

— *Les Passions de l'âme*, éd. Adam-Tannery, t. XI, Paris, Vrin, 1974.

Diels (H.), *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903: 6e éd de W. Kranz, 1951; trad. fr. de J.-P. Dumont, D. Delattre et J.-L. Poirier, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de La Pléiade", 1988.

Donagan (A.), *The Theory of Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1977.

Dupuy (J.-P.), "Les paradoxes de *Théorie de la justice* (John Rawls)", *Esprit*, n° 1, 1988, 72*sq*.

Dworkin (R.), *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press, 1977.

Ellendt (F.), *Lexicon Sophocleum*, Berlin, Bornträger, 1834-1835 & 1867-1872.

Fagot (A.) & Delaisi (G.), "Les droits de l'embryon", *Revue de métaphysique et de morale*, 1987, n° 3, 361-387.

Fay (B.) *et al.*, *L. Mink, Historical Understanding*, Cornell University Press, 1987.

Ferry (J.-M.), Habermas. *L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987.

Fessard (G.), *Théatre et Mystère*, préf. à G. Marcel, La Soif, Paris, Desclée de Brouwer, 1938.

Finkielkraut (A.), *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard. 1987.

Foucault (M.), *Le Souci de soi*, t. III d'*Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1984 (Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi 3*, çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul, Ekim 1994).

Fraisse (J.-C.), *Philia. La Notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1984.

Fraisse (S.), *Le Mythe d'Antigone*, Paris, Colin, 1973.

Franck (D.), *Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éd. de Minuit, 1981.

Freud (S.), "Le moi et le ça", *Essais de psychanalyse*, trad. fr. de J. Laplanche, Paris, Payot, 1981 ("The Ego and the Id", trans. James Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19, London: Hogarth Press, 1961 [Sigmund Freud, "Ben ve İd" ("Das Ich und das Es"), *Haz İlkesinin Ötesinde / Ben ve İd*, çeviri: Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, Ötekini Dinlemek Dizisi, İstanbul, Şubat 2001]).

Frye (N.), *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, préf. de T. Todorov, trad. fr. de C. Malamoud, Paris, Éd. du Seuil, 1984 (Northrup Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982; [Frye, Northrop, *Büyük Şifre: Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı*, çev. Selma Aygül Baş, İz Yayıncılık, İstanbul 2006]).

Gadamer (H.-G.), *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éd. du Seuil, 1973 (*Truth and Method*, New York: Crossroad, 1986).

— *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1983.

— "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", *Itinerari*, vol. XXV, n° 1-2, 1986.

Gagnebin (J.-M.), *Histoire, mémorie et oubli chez Walter Benjamin* (inédit).

Gellrich (M.), *Tragedy and Theory: The Problem of Conflict since Aristotle*, Princeton University Press, 1988.

Gewirth (A.), *Reason and Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Goyard-Fabre (S.), *Kant et le Problème du droit*, Paris, Vrin, 1975.

Granger (G.G.), *Langages et Épistemologie*, Paris, Klincksieck, 1979.

Greimas (A.J.), *Maupassant: la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1976 (A. J. Greimas, *Maupassant: The Semiotics of Text. Practical Exercises*, trans. Paul Peron, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 1988).

Greisch (J.), *L'Age herméneutique de la raison*, Éd. du Cerf, 1985.

Grice (H.P.), "Meaning", *Philosophical Review*, vol. LXVI, 1957, 377-388.

— "Utterer's Meaning and Intentions", *Philosophical Review*, vol. LXXVIII, 1969, 147-177.

— "Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, Word-Meaning", J. R. Searle (ed.) *The Philosophy of Language* içinde, Oxford, Oxford University Press, 1977, 54-70.

Gueroult (M.), "Les déplacements (*Verstellungen*) de la conscience morale kantienne selon Hegel", *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, coll. "Épiméthée", 1971, 47-80.

— *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1953 (Martial Gueroult, *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons*, vol. 1, *The Soul and God*, trans. Roger Ariew, Minneapolis-University of Minnesota Press, 1984.

Guillaume (G.), *Temps et Verbe*, Paris, Champion, 1965.

Habermas (J.), *Connaissance et Intérêt*, trad. fr. de G. Clémençon, Paris, Gallimard, 1976 (*Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, 1971).

— *Morale et Communication: conscience morale et activité communicationnelle*, trad. fr. de C. Bonchindhomme, Paris, Éd. du Cerf, 1986 (Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt & Shierry Weber Nicholson, Cambridge: MIT Press, 1990).

— "La modernité: un projet inachevé", *Critique*, n° 413, octobre 1981 ("Modernity: An Incomplete Project?", in *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture.* Ed. H. Foster. Port Townsend (WA): Bay Press, 1983. First printed as "Modernity versus Postmodernity" in *New German Critique* 22 (1981); "Modernity: An Incomplete Project" 1980, trans. Seyla Ben-Habib. In *Postmodern Culture.* Ed. Hal Foster. London: Pluto, 1985 ["Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", çev. Gülengül Naliş, *Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas, Zekâ*, derleyen ve sunan: Nemci Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul 1990, s. 31-44]).

Hamon (P.), "Statut sémiologique du personnage", *Poétique du récit* içinde, Roland Barthes *et. al.*, Paris, Éd. du Seuil, 1977.

Hampshire (S.), *Thought and Action*, New York & Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1983.

Hardie (W.F.R.), *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, 2nd ed., 1981, 177-81.

Hart (H.L.A.), "The Ascription of Responsibilty and Rights", *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 49, London, 1948, 171-194.

— & Honoré (A.M.), *Causation in the Law*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

Havel (Václav), *Essais politiques*, textes réunis par Roger Errera & Jan Vladislav, préface de Jan Vladislav, Paris, Calmann-Lévy, 1989 (Vaclav Havel, "The Power of the Powerless", trans. P. Wilson, *Living in Truth*, ed. Jan Vladislov, London, Faber and Faber, 1986, 36-122).

Hegel (G.W.F.), *Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé*, trad. fr. de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970.

— *Esthétique*, trad. fr. de S. Jankélévitch, t. IV, *La Poésie*, Paris, Flammarion, coll. "Champs", 1979 (Hegel, *Aesthetics*, trans. T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1975 [*Estetik: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, Cilt 1, çevirenler: Taylan Altuğ-Hakkı Hünler, Payel, 1994]).

— *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. de J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1947 (*The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, Harper & Row, Publishers, Inc., 1967—Swan Sonnenschein & Co., 1910 [*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004]).

— *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et Science de l'État en abrégé*, trad. fr. de R. Derathé, Paris, Vrin, 1989 (*Hegel's Philosophy of Rights*, trans. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1952 [G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çeviren Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, Kasım 1991]).

Heidegger (M.), *Sein und Zeit*, 1927, Tübingen, Max Niemeyer, 1984, 15e éd (Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie &

Edward Robinson, New York: Harper and Row, 1962 [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, Eylül 2008; *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004]).

— *Étre et Temps*, trad. fr. de E. Martineau, *Authentica*, édition hors commerce, 1989.

— *Étre et Temps*, trad. fr. de Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

— *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3: von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1981 (*Aristote, Métaphysique Θ 1-3, de l'essence et de la réalité de la force*, 1931 Gallimard, 1991 [*Aristotle's Metaphysics Θ 1-3*, trans. Walter Brogan and Peter Warnek, Bloomington: Indiana University Press, 1995 —Lecture Course, Summer, 1931=GA 33]).

Henrich (D.), "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft", in G.P. Prauss (éd.), *Kant*, Cologne, Kieperheuer und Witsch, 1973.

Henry (M.), *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965 (*Philosophy and Phenomenology of the Body*, trans. Girard Etzkorn, The Hague: Nijhoff, 1975).

Hintikka (M.B.), *Essays on Davidson and Actions and Events*, ed. Bruce Vermazen and Merrill B. Hintikka, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Hisashige (T.), *Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de pathologie éthique*, présentation de P. Ricœur, Tokyo, Presses de l'université Senshu, 1983.

Höffe (O.), *Introduction à la philosophie Pratique de Kant (la morale, le droit et la religion)*, trad. fr. de F. Rüegg et S. Gillioz, Albeuve, Suisse, Éd. Castella, 1985.

Hume (D.), *Enquête sur l'entendement humain*, trad. fr. d'A. Leroy, Aubier-Montaigne, 1947 (*An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford Philosophical Texts, , ed. Tom L. Beauchamp, Oxford University Press, USA, New Ed edition, May, 1999 [David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976]).

— *A Treatise of Human Nature*, 2nd ed., ed. P.H Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978 (*A Treatise of Human Nature*, New York: Penguin Books, 1969 [*İnsan Doğası üzerine bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997]).

— *Traité de la nature humaine*, trad. fr. d'A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

— "Of Personal Identity" [*A Treatise of Human Nature*'dan seçme, I. Kitab, IV. Kısım, 6. Kesim (1739)], J. Perry (ed.), *Personal Identity* içinde, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975, 161-172.

— "Of Skepticism with Regard to the Senses" [*A Treatise of Human Nature*'dan seçme, I. Kitab, IV. Kısım, 2. Kesim (1739)], "Our Idea of Identity" başlığı altında akt. J. Perry (ed.), *Personal Identity* içinde, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975, 159-160.

— *A Treatise of Human Nature*'ın 1740 basımına ekten seçme, "Second Thoughts" başlığı altında ed. J. Perry, *Personal Identity* içinde, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975, 173-176.

Husserl (E.), *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, *Husserliana*, I, 1950; trad. fr. de G. Peiffer et E. Lévinas, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénomenologie*, Paris, Vrin, 1953, 1966 (*Cartesian Meditation*, trans. Dorion Cairns, The Hague, M. Nijhoff, 1969).

— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. I, Halle, M. Niemeyer, 1913; ed. W. Biemel, *Husserliana*, III, 1950; trad. fr. de Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1950, 1985 (*Ideas I: General Introduction to Pure Phenomenology*, 1931).

Jacques (F.), *Différence et Subjectivité*, Paris, Aubier, 1982.

— *Dialogiques II*, Paris, PUF, 1984.

— *L'Espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF, 1985.

Jaspers (K.), *Von der Wahrheit*, Munich, Piper Verlag, 1947.

— "Le mal radical chez Kant", *Bilan et Perspectives*, trad. fr. de H. Naef et J. Hersch, Desclée de Brouwer, 1956, 189-215.

Jauss (H.R.), "La jouissance esthétique. Les expériences fondamentales de la *poièsis*, de l'*aisthèsis* et de la *catharsis*", *Poétique*, n° 39, Paris, Éd. du Seuil, septembre 1979.

Jonas (H.), *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Francfort, Insel Verlag, 1980 (Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1984).

Jüngel (E.), *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, Mohr, 1977. Trad. fr. de Horst Hombourg, *Dieu le mystère du monde*, 2 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1983 (Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World*, Edinburgh: Clark, 1983).

Kant (E.), *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. d'A. Philonenko, Paris, Vrin, 1982; *Œuvres philosophiques*, t. II, éd. F. Alquié, trad. fr. de J.-R. Ladmiral, M.-B. de Launay & J.-M. Vaysse, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1985 (*The Critique of Judgement*, trans. James Creed Meredith, Oxford Clarendon Press, 1980; *Critique of*

Judgement, trans. J. H. Bernard, Hafner Press, Collier MacMillan Publishers, 1951 [*Yargı Yetisinin Eleştirisi* (*Kritik der Urteilskraft*), çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006]).

— *Critique de la Raison pratique*, trad. fr. de F. Picavet, Paris, PUF, 1943, 4e éd., 1965; *Œuvres philosophiques*, t. II, éd. F. Alquié, trad. fr. de L. Ferry & H. Wismann, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1985 (*Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck, New York: Liberal Arts Press, 1956 [*Pratik Aklın Eleştirisi* (*Kritik der Praktischen Vernunft*), çeviri: İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, çeviriyi orijinaliyle karşılaştıran: Gertrude Durusoy, Türkçe metni gözden geçiren: Mete Tunçay, Dizini hazırlayan: Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Felsefe Dizisi, Ankara, Eylül 1980]).

— *Critique de la Raison pure*, trad. Fr. d'A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1965; *Œuvres philosophiques*, t. I, F. Alquié (éd.), trad. fr. de J.-L. Delamarre & F. Marty, Paris, Gallimard, coll. "Bibliotheque de la Pléiade", 1980 (Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York, St. Martin's Press, 1965, 409).

— *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, coll. "Bibliotheque de la Pléiade", 1986.

— "Essai sur le mal radical", *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. fr. de Gibelin, Paris, Vrin, 1968; *Œuvres philosophiques*, t. III, F. Alquié (éd.), trad. fr. d'A. Philonenko, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1986 (*Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Grene and Hoyt H. Hudson, New York: Harper & Row, 1960, 30).

— *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. de V. Delbos revue et modifiée par F. Alquié; *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1985; trad. fr. d'A. Philonenko, Paris, Vrin, 1980 (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. J. Paton, New York: Harper & Row, 1964 [*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çeviri: İoanna Kuçuradi, çeviriyi orijinaliyle karşılaştıran: Gertrude Durusoy, Türkçe metni gözden geçiren: Mete Tunçay, Dizini hazırlayan: Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Felsefe Dizisi, Ankara, Eylül 1980]).

— *La Métaphysique des mœurs*, première partie, *Doctrine du droit*, trad. fr. d'A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971; deuxième partie, *Doctrine de la vertu*, trad. fr. d'A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968; *Œuvres philosophiques*, t. III, éd. Alquié, trad. fr. de J. & O. Masson, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1986 (*Metaphysics of Morals vol. I: The Metaphysical Elements of Justice*, trans. John Ladd, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965; *The Metaphysics of Morals*, pt. 2,

The Metaphysical Principles of Virtue, trans. James Ellington, New York: Bobbs-Merrill, 1964).

— *Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?*, *Œuvres philosophiques*, t. II, F. Alquié (éd.), trad. fr. de H. Wismann, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1985 (" 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt, çev. Nejat Bozkurt, *Felsefe Yazıları*, 6. Kitap, Yazko, İstanbul 1983).

— *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, trad fr. de L. Guillermit, *Théorie et Pratique. Droit de mentir*, Paris, Vrin, 1988; *Œuvres philosophiques*, t. III, éd. Alquié, trad. fr. de L. Ferry, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1986 (Kant, "On an Alleged Right to Lie out of Altruism", trans. L. W. Beck, *Kant's Critique of Practical Reason*, 1949 edisyonu içinde).

Kapstein (M.), "Collins. Parfit, and the Problem of Personal Identity in Two Philosophical Traditions –A Review of Selfless Persons", *Feature Book Review* (yazara iletilmiş ayrıbasım).

Kemp (P.), *Éthique et Médecine*, Paris, Tierce-Medecine, 1987.

— "Ethics and Narrativity", *Aquinas, Revista Internazionale di Filosofia*, Rome, Publications de l'Université du Latran, 1988.

Kenny (A.), *Action, Emotion, and Will*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963.

Kermode (F.), *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

— *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, London, Oxford, New York, Oxford University Press, 1966.

Koselleck (R.), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, 1979 (*Futures Past: The Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe, Cambridge: MIT Press, 1985).

Lalande (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1960.

Lefort (C.), *Essais sur le politique*, Paris, Éd. du Seuil, coll. "Esprit", 1986, (*Democracy and Political Theory*, trans. David Macey, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988).

Lejeune (P.), *Le Pacte autobiographique*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

Lévinas (E.), *Le Temps et l'Autre*, Paris, Arthaud, 1947; réimp. Montpellier, Fata Morgana, 1979; Paris, PUF, 1983-1985 (*Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987 [*Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Sunuş ve haz. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul, Ekim 2005]).

— *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, 1965, 1968, 1971, 1974 (*Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969).

— *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Haye, M. Nijhoff, 1974, (E Lévinas, *Otherwise than Being*, trans. A. Lingis, The Hague: M. Nijhoff, 1974).

Lewis (D.), "Survival and Identity", A. O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1976, 17-40.

Locke (J.), *An Essay concerning Human Understanding* (1690), ed. P.H. Nidditch, Oxford, 1975 (*An Essay concerning Human Understanding*, New York: World Publishing, 1964 [*İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004]).

— *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. fr. de P. Coste, Paris, Vrin, 1972.

— "Of Identity and Diversity" [J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*'in XXVII. bölümünden seçme], John Perry (ed.), *Personal Identity*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975, 33-52.

MacIntyre (A.), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981 (*Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001).

Maine de Biran, *Journal*, éd. int. pub. par H. Gouhier, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière; Amsterdam, Imp. de Holland, 1954.

Man (P. de), "Rhetoric of Tropes", *Allegories of Reading: figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven, London, Yale University Press, 1979.

Mansion (A.), *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, 1946; Paris, Vrin, 1973.

Marcel (G.), *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935 (Gabriel Marcel, *Being and Having: An Existentialist Diary*, Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1976)

— *Actes du Colloque Gabriel Marcel (28-30 septembre 1988)*, Paris, Bibliothèque nationale, 1989.

Marx (W.), *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1986.

Melden (A.I.), *Free Action*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961.

Mink (L.O.), "History and Fiction as Modes of Comprehension", *New Literary History I*, 1979.

Musil (R.), *L'Homme sans qualités*, 2 vol., trad. fr. de. P. Jaccottet, Paris, Éd. du Seuil, 1979 (*Niteliksiz Adam 1*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yay., Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi, İstanbul 2006).

Nabert (J.), *Eléments pour une éthique*, préf. de P. Ricœur, Paris, Montaigne, 1962, chap. vii, "L'ascèse", 121-138 (*Elements for an*

Ethic, trans. William J. Pertek, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969, chap. 7, "Ascesis through Goals", 100-114).

— *Essai sur le mal*, "Note sur l'idée du mal chez Kant", Paris, PUF, 1955, 159-165.

Nietzsche (F.), *Cours de rhétorique*, professé à Bâle, trimestre d'hiver 1872-1873; t. V de l'éd. Kröner-Musarion, trad. et présenté en Français par P. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy, *Poétique*, n° 5, 1971; et en anglais par C. Blair, *Philosophy and Rhetoric*, 1983, 94-129.

— *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. IX à XIV, éd. G. Colli & M. Montinari, Paris, Gallimard.

— *Généalogie de la morale*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. VII, textes et variantes établis par G. Colli & M. Montinari, trad. fr. de C. Heim, I. Hildebrand, J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971, 1987 (On *the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1967 [*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Türkçesi: Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, Birinci Basım, Ağustos 1990, İstanbul]).

— *Le Livre du philosophe. Das Philosophenbuch*, éd. bilingue, trad. fr. d'A.K. Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969 (*Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of Early 1870s*, trans. Daniel Breazeale, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979, 79-97).

— *La Naissance de la tragédie*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. I, sous la direction de G. Colli & M. Montinari, trad. fr. de M. Haar, P. Lacoue-Labarthe & J.-L. Nancy, Paris, Gallimard, 1977 (*Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul 2005).

— *Vérité et le Mensonge au sens extra-moral*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. I, vol. 2, *Écrits posthumes 1870-1873*, sous la direction de G. Colli & M. Montinari, Paris, Gallimard, 1975 ("On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of Early 1870s*, trans. Daniel Breazeale, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979).

— *La Volonté de puissance*, trad. fr. de G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1948 (*The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann & R.J. Hollingdale, ed. with commentary by Walter Kaufmann with facsimiles of Original Manuscript, Vintage Books, New York, September, 1968 [*Güç İstenci: bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, çev. Sedat Umran, Birey yayıncılık, İstanbul 2002]).

Nussbaum (M.C.), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Parfit (D.), "Personal Identity", J. Perry (ed.), *Personal Identity*, section V, "Personal Identity and Survival", Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975, 199-223.

— *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Pariente (J.-C.), *Le Langage et l'Individuel*, Paris, A. Colin, 1973.

Peirce (C.S.), *Collected Papers*, Harvard University Press, 5. vol.,1931-35 (ed. Charles Hartshorne & Paul Weis, Cambridge: Harvard University Press, 1931-35).

— *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par G. Deledalle, Paris, Éd. du Seuil, 1978, 190.

Perry (J.), *Personal Identity*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975.

Petit (J.-L.), *La Sémantique de l'action*, yayınlanmamış, Université Paris I-Sorbonne [*L'Action dans la Philosophie analytique*, Paris: P.U.F., 1991].

Platon, *Dialogues*, Paris, Les Belles Lettres.

Propp (W.), *Morphologie du conte*, Paris, Éd. du Seuil, 1965, 1970 (*Morphology of the Folktale*, 1st ed., trans. Laurence Scott; 2d ed., rev., and ed. Louis A Wagner, Austin: University of Texas Press, 1968 [*Masalın Biçimbilimi*, Fransızcadan çevirenler: Mehmet Rifat – Sema Rifat, B/F/S Yayınları, İstanbul, Haziran 1985]).

Proust (M.), *A la Recherche du temps perdu*, 3 vol., Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1954, 1956, 1963 (*Remembrance of Things Past*, trans. C. K. Scott Moncrieff, Terence Kilmartin, & Andreas Mayor [Vol. 7], New York: Random House, 1981, 3 vols [*Geçmiş Zaman Peşinde I: Swann'ların Semtinden*, çev. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, MEB. Yay., İstanbul 1989; *Kayıp Zamanın İzinde: Swann'ların Tarafı*, çev. Roza Hamken, Yapı Kredi Yayınları, Edebiyat Dizisi, 6. basım, İstanbul, Ekim 2006]).

Ravaisson (F.), *De l'habitude*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1984 (Félix Ravaisson, *Alışkanlık Hakkında*, çev. Nezahat Tanç, MEB. Yay., İstanbul 1946).

Rawls (J.), *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971; *Théorie de la justice*, trad. fr. de C. Auard, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

— "Un consensus par recoupement", *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1988, 3-32 (John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal for Legal Studies*, Spring 1987, 7 (1): 1-25).

Récanati (F.), *La Transparence et l'Énonciation*, Paris, Éd. du Seuil, 1979.

Revault d'Allonnes (M.), "Amor Mundi: la persévérance du politique", *Ontologie et Politique: Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989.

Rey (G.), "Survival", A. O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1976, 41-66.

Richter (J.P.), dit Jean Paul, *Vorschule der Aesthetik, nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien de Zeit*, Hambourg, F. Perthes, 1804; trad. fr., A. Büchner & L. Dumont, *Poétique ou Introduction à l'esthétique*, Paris, Durand, 1862.

Ricœur (P.), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1980 (*Husserl: An Analysis of his Phenomenology*, trans. Edward G. Ballard & Lester E. Embree, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967).

— *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G. H. Taylor, New York, Columbia University Press, 1986.

— "Cercle de la démonstration dans *Théorie de la justice* (John Rawls)", *Esprit*, n° 2, 1988, 78 et *sq.*

— "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", *Répondre d'autrui, Emmanuel Lévinas* (collectif), Lausanne, La Baconnière, 1989.

— "Entre éthique et ontologie, la disponibilité", *Colloque Gabriel Marcel (1988)*, Paris, Bibliothèque nationale, 1989.

— "Le paradoxe politique", *Esprit*, n° 5, mai 1957, repris in *Histoire et Vérité*, Paris, Éd. du Seuil, 1964, 3. éd. augmentée, 1987 (reprinted in *History and Truth*, trans. Charles A. Kelbley, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965).

— "Pouvoir et Violence", *Ontologie et Politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989, 141-159.

— "Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion", *Recherches de science religiuse*, 1985 ("Interpretive Narrative", *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, ed. Regina Schwartz, Oxford: Basil Blackwell, 1990, 237-57).

— "Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique", *Revue de l'Institute catholique de Paris*, octobre-décembre 1988, 88-89.

Riedel (M.), *Für eine zweite Philosophie, Vorträge und Abhandlungen*, Francfort, Suhrcamp, 1988.

Robins (M.H.), *Promising, Intending and Moral Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Romains (J.), *Les Hommes de bonne volonté*, 4 vol., Paris, Flammarion, 1973.

Romeyer-Dherbey (G.), *Maine de Biran ou le Penseur de l'immanence radicale*, Paris, Seghers, 1974.

Rorty (A.O.) (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley, Los Angeles, London, University Press of California, 1976.

Rosenzweig (F.), *L'Étoile de la rédemption*, trad. fr. de A. Derczanski et J. L. Schlegel, Paris, Éd. du Seuil, 1982 (Franz Rosenzweig, *The Star of*

Redemption, trans. William W. Hallo, Boston: Beacon Press, 1972; Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1985).

Rousseau (J.-J.), *Le Contrat social*, in *Œuvres complètes*, t. III, sous la direction de B. Gagnebin & M. Raymond, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1964 (*The Social Contract*, trans. G.D.H. Cole, Penguin Great Ideas, May 2006 [J.-J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Adam Yayıncılık, Eylül 1982]).

Ryle (G.), *The Concept of Mind*, London, New York, Hutchinson's University Library, 1949; trad. fr. de S. Stern-Gillet, *La Notion d'esprit*, Paris, Payot, 1978.

Schapp (W.), *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, B. Heyman, 1976.

Scheler (M.), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neue Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 1954; nlle éd., Berne, 1966 (*Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values, A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Northwestern University Studies in Phenomenology & existential philosophy, 5th. Rev. Ed., Northwestern University Press, September 1973).

— *Le Formalisme en éthique et l'Éthique matériale des valeurs, Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, trad. fr. de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.

— *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hasse*, Halle, Niemeyer, 1913

— *Nature et Formes de la sympathie*, trad. fr. de M. Lefebvre, Paris, Payot, 1928; nlle éd., "Petite Bibliothèque Payot", 1971 (Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, trans. Peter Heath, Hamden, Conn.: Shoe String Press, 1970).

Searle (J.R.), *Les Actes de langage*, trad. Fr. de H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972 (John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

— *The Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, 5th ed., 1977.

Shoemaker (S.), *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca: Cornell University Press, 1963.

Spinoza (B.), *Éthique*, texte et trad. Fr. de C. Appuhn, Paris, Vrin, 1977 (Baruch Spinoza, *The Ethics*, trans. Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett, 1982 [*Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara 2004; *Törebilim*, çev Aziz yardımlı, İdea Yayınevi, Eskişehir 2000]).

— *Traité politique*, texte et trad. fr. de S. Zac, Paris, Vrin, 1968 (*Political Treatise, Benedict de Spinoza's* Political Treatise, *wherein is demonstrated, how the Society in which monarchical dominion finds place, as alsı that in which the dominion aristocratic, should be ordered,*

so as not to lapse into tyranny, but to preserve in violate the peace and freedom of the citizens [*Tractatus Politicus*], edited with an introduction by R.H.M. Elwes, trans. A.H. Gosset, published by G. Bell & Son, London, 1883 [*Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi, Ankara 2007]).

Steiner (G.), *Antigones*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

— *Les Antigones*, trad. fr. de P. Blanchard, Paris, Gallimard, 1986.

Strasser (S.), *Das Gemüt, Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Utrecht, Uitgeverijet Spectrum, 1956 (*Phenomenology of Feeling*, trans. Robert E. Wood, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1977).

Strawson (P.F.), *Individuals*, London: Methuen and Co., 1959; trad. fr. d'A. Shalom et P. Drong. *Les Individus*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.

— "Essays on Davidson *Actions and Events*", in B. Vermazen and M.B. Hintikka (ed.), *Causation and Explanation*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Taminiaux (J.), *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérome Millon, 1989.

Taylor (Ch.), *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964.

— "Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praksis", *Hegel's Philosophy of Action*, ed. L. S. Stepelevich & D. Lamb, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1983.

— *Philosophical Papers*, 2 vol: *Human Agency and Language* & *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985.

Vanderveken (D.), *Les Actes de discours*, Liège, Bruxelles, Mariaga, 1988.

Vernant (J.-P.) et Vidal-Naquet (P.), *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1986.

Volpi (F.), *Heidegger e Aristotele*, Padoue, Daphni, 1984.

— "*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote", in *Phaenomenologica*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publ., 1988.

Wahl (F.), "Les ancêtres, ça ne se représente pas", *L'Interdit de la représentation*, colloque de Montpellier 1981, Paris, Éd. du Seuil, 1984, 31-62.

Walzer (M.), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.

Weber (M.), *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5e éd. révisée, Tübingen, J.B.C. Mohr & P. Siebeck, Studienausgabe, 1972; trad. fr. de J. Freud et al. *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971 (*Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley: University of California

Press, 1978 [*Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ankara 1995]).

— "Le métier et la vocation d'homme politique", in *Le Savant et le Politique*, trad. fr. de J. Freund, Paris, Plon, 1959,99-185 ("Politics as Vocation", *Max Weber: Selections in Translation*, trans. E. Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, 212-25 [*Meslek Olarak Siyaset*, çev. Afşar Timuçin ve Mehmet Sert, Çiviyazıları Yayınları, İstanbul 2006]).

Weil (É.), *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1966.

— *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950.

— *Problémes kantiens*, Paris, Vrin, 1970.

Wiggins (D.), "Deliberation and Practical Reason", in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980.

Williams (B.), *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

— "The Self and the Future", in J. Perry (ed.), *Personal Identity*, sec. V. "Personal Identity and Survival", Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975, 179-198.

Wittgenstein (L.), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr. de P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961 (*Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D.F. Pears & B.F. McGuinness, Routledge&Kegan Paul, 1961, 1974 [*Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları, Cogito Dizisi, İstanbul 2001]). *The Blue and Brown Books*, ed. R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1958.

— *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. fr. de G. Durand, Paris, Gallimard, 1965, repris en coll. "Tel", Paris, Gallimard, 1988 (*The Blue and Brown Books*, New York: Harper and Row, 1958 [*Defterler (1914-1916)*, çev. Ali Utku, birey Yayınları, İstanbul 2004]).

— *Investigations philosophiques*, trad. fr. de P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961 (*Philosophical Investigations*, trans. G.F.M. Anscombe, 3rd ed., Prentice Hall, 1999 [*Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Totem yayınları, İstanbul 2006; *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, haz. Semih Sökmen, Metis yayınları, İstanbul 2007]).

Wright (G.H. von), *Explanation and Understanding*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971.

Zac (S.), *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963.

ADLAR DİZİNİ

A

Anscombe, G.E.M., 83, 89, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 106, 108, 138, 141, 207, 465
Apel, K.O., 310, 401, 403, 406
Arendt, H., 78, 271, 272, 273, 274, 275, 366, 453, 474
Aristoteles, 26, 27, 91, 94, 95, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 133, 135, 137, 146, 162, 190, 191, 192, 193, 205, 206, 213, 216, 219, 221, 224, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 243, 244, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 264, 268, 274, 277, 278, 279, 281, 282, 286, 287, 291, 297, 308, 322, 327, 341, 343, 354, 356, 357, 359, 366, 367, 369, 370, 372, 389, 390, 415, 419, 420, 427, 428, 429, 430, 433, 434, 437, 438, 440, 441, 442, 444, 445, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 459, 476, 479, 481, 483, 528
Aron, R., 102, 143
Aubenque, P., 239, 343
Augustinus (Saint), 110, 119, 306
Austin, J. L., 57, 58, 112, 193, 431

B

Beauchamp, P., 32
Benjamin, W., 191, 221, 222, 379
Benveniste, É., 58, 63, 66
Bergson, H., 37
Berlin, I., 369, 509
Brague, R., 258, 441, 442, 443, 450, 453, 454, 455, 456
Braudel, F., 164
Bremond, Cl., 194, 197
Bubner, R., 413
Butler, J., 170

C

Calvo, F., 441
Carnois, B., 291, 294, 299, 375
Castoriadis, C., 359
Chisholm, R., 112, 173
Coleridge, S.T., 216
Collingwood, R.G., 136

Condillac, É. Bonnot de, 465
Constant, B., 379
Coquet, J.-C., 226

D

Danto, A., 82, 138, 139, 141, 149, 154, 206, 465
Davidson, D., 69, 90, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 138, 176, 190, 431, 462
Delaisi, G., 386, 387, 388
Deleuze, G., 515
Descartes, R., 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 20, 21, 28, 31, 119, 130, 264, 428, 431, 459, 464, 482
Diels, H., 160
Dilthey, W., 153, 189, 213
Donagan, A., 396, 397, 398, 400, 418, 420
Dostoyevski, F.M., 200
Dupuy, J.-P., 323, 331
Durkheim, É., 280
Dworkin, R., 396, 397, 411

E

Ellendt, F., 350

F

Fagot, A., 386, 387
Fay, B., 215
Ferry, J.-M., 401
Fessard, G., 268
Fichte, J.G., 6, 14, 490, 505
Finkielkraut, A., 410
Foucault, M., 2
Fraisse, J.-C., 249, 343
Fraisse, S., 539, 343
Franck, D., 467, 469, 470, 484, 487, 489
Frege, G., 39, 114, 430
Freud, S., 87, 343, 517, 531, 532, 533
Frye, N., 31

G

Gadamer, H.G., 214, 243, 263, 411, 452, 528
Gagnebin, J.-M., 191
Gellrich, M., 354
Gewirth, A., 286
Girard, R., 323, 465
Goyard-Fabre, S., 288
Granger, G.G., 64, 67, 69, 70
Greimas, A.J., 195, 197, 198
Greisch, J., 35
Grice, H.P., 60
Gueroult, M., 11, 505
Guillaume, G., 2

H

Habermas, J., 310, 371, 372, 378, 400, 401, 402, 406, 407, 411, 412, 415
Hamon, P., 198
Hardie, W.F.R., 122, 127, 438
Hart, H.L.A., 133, 143
Havel Václav, 365
Hegel, G.W.F., 5, 119, 134, 211, 257, 338, 340, 341, 344, 345, 346, 351, 352, 353, 360, 362, 363, 364, 365, 367, 369, 370, 372, 379, 410, 412, 415, 424, 503, 504, 505, 506, 510, 518, 527, 529, 530, 534
Heidegger, M., 78, 85, 118, 165, 166, 202, 248, 286, 427, 442, 445, 446, 447, 449, 450, 451, 453, 454, 455, 459, 466, 473, 474, 475, 498, 501, 519, 522, 525, 527, 529, 533
Henrich, D., 299
Henry, M., 322, 464, 465, 476
Herder, J.G., 15

Hillel, 308
Hintikka, M.B., 101
Hisashige, T., 423
Hobbes, T., 324, 369
Homeros, 250
Höffe, O., 287, 290, 291, 294, 298, 300, 375, 394
Hume, D., 88, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 185, 232, 325, 431, 465
Husserl, E., 6, 14, 66, 68, 69, 74, 90, 118, 131, 202, 251, 432, 449, 466, 467, 468, 469, 470, 472, 473, 476, 478, 480, 481, 482, 484, 485, 487, 488, 489, 490, 492, 499

J

Jacques, F., 497
Jaspers, K., 306, 343, 526
Jauss, H.R., 216, 479
Jonas, H., 389, 422
Jüngel, E., 34

K

Kant, I., 6, 14, 41, 71, 104, 119, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 156, 157, 158, 165, 168, 172, 174, 198, 233, 265, 282, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 312, 313, 314, 316, 317, 321, 322, 324, 334, 335, 338, 341, 354, 361, 363, 369, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 383, 385, 388, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 405, 411, 413, 415, 440, 447, 492, 504, 505, 524
Kapstein, M., 187
Kemp, P., 137, 138, 224, 260, 384, 385, 390
Kenny, A., 112
Kermode, F., 194, 201, 218, 220
Kohlberg, L., 406, 411
Kohut, H., 484
Koselleck, R., 219, 412
Kranz, W., 160
Ksenophanes, 258

L

Lalande, A., 418
Landsberg, P., 229
Lefort, Cl., 359, 371, 409
Leibniz, G.W., 37, 155, 428
Leiris, M., 201
Lejeune, P., 216
Levi, E.H., 397
Lévinas, E., 30, 225, 229, 251, 258, 260, 264, 283, 312, 480, 481, 482, 490, 491, 492, 493, 495, 498, 499, 522, 532, 533, 534
Lévi-Strauss, Cl., 227
Lewis, D., 130, 184, 290
Locke, J., 169, 170, 171, 174, 175, 181, 192, 369

M

Machiavelli, 273, 369
MacIntyre, A., 213, 214, 215, 216, 218, 219, 224, 241, 242, 244, 322, 331, 401
Maine de Biran, 168, 464, 465, 466, 469, 474
Malebranche, N. de, 14
Man, P. De, 18
Mann, T., 218, 501
Mansion, A., 122, 123
Marcel, G., 217, 229, 235, 268, 382, 383, 464
Marx, K., 268, 369
Matta (Saint), 308

Melden, A.I., 82
Merleau-Ponty, M., 248, 464
Mill, J.S, 322, 369
Mink, L.O., 215
Musil, R., 201, 226

N

Nabert, J., 229, 305, 306, 415, 498
Nietzsche, F., 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 28, 31, 173, 202, 411, 429, 503, 506, 510, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 523, 527
Nussbaum, M.C., 244, 245, 264, 344, 346, 347, 350

P

Parfit, D., 69, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 189, 190, 199, 202, 204, 227, 229, 431, 463
Pariente, J.-C., 37, 38, 39, 40
Pascal, B., 34
Paulus (Saint), 181, 308, 457
Peirce, C.S., 67
Pelagius, 306
Perelman, Ch., 318
Perikles, 272, 281, 366
Perry, J., 170, 174, 184
Petit, J.-L., 89, 432, 471
Platon, 17, 250, 253, 258, 277, 293, 322, 369, 427, 428, 441, 453, 460, 493, 503
Propp, W., 193, 194, 195, 196, 197
Proust, M., 217, 218, 235

Q

Quine, W. Van Orman, 38, 103, 113

R

Ravaisson, F., 162
Rawls, J., 276, 279, 282, 283, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 335, 356, 357, 358, 361, 367, 370, 371, 407, 408, 411, 413, 415
Récanati, F., 56, 61, 64, 67, 68
Revault d'Allonnes, M., 366
Rey, G., 184
Ricœur, P., 31, 78, 86, 273, 275, 423
Riedel, M, 26
Robins, R.H.:, 381
Romains, J., 218
Romeyer-Dherbey, G., 464
Rorty, A.O., 174, 184, 238
Rosenzweig, F., 270, 527
Rousseau, J.-J., 294, 321, 324, 369
Russell, B., 40, 136, 431
Ryle, G., 103, 164

S

Sandel, M., 401
Sartre, J.-P., 219, 244
Schapp, W., 143, 219
Scheler, M., 266, 279, 519, 524
Searle, J.R., 57, 58, 60, 209
Shoemaker, S., 174
Sokrates, 38, 39, 244, 406, 441, 509
Solon, 281
Sophokles, 341, 350, 355, 400
Spinoza, B., 14, 130, 366, 428, 456, 457, 459
Steiner, R., 343, 351
Strasser, S., 266
Strauss, L., 227, 324
Strawson, P.F., 37, 38, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 51, 53, 78, 79, 88, 101, 111, 114, 117, 127, 129, 132, 180, 430, 462, 472

T

Taminiaux, J., 453
Taylor, Ch., 103, 104, 246, 248, 368, 379, 401
Thalberg, I., 107
Thomas (Saint), 130, 218, 377, 381, 398
Thukūdides, 250
Tocqueville, A. de, 369
Tolstoy, L., 200

V

Vanderveken, D., 292
Vermazen, B., 101
Vernant, J.-P., 342
Vidal-Naquet, P., 342
Volpi, F., 451, 452

W

Wahl, F., 532
Walzer, M., 357, 358, 401
Weber, M., 102, 143, 210, 271, 280, 367, 401
Weil, É., 229, 287, 310, 359, 363
Wiggins, D., 238
Williams, B., 174, 184
Wittgenstein, L., 62, 69, 70, 73, 86, 89, 407, 432, 465, 471
Wright, G.H. von, 146, 147, 207, 465

Z

Zac, S., 456, 457, 459

TERİMLER DİZİNİ

A

Acı, 173, 263, 293, 385, 409, 514, 517
Acıma (*éléos*), 263, 264, 266
Adalet (Aristoteles'te), 24, 34, 213, 239, 249, 252, 259, 261, 262, 263, 270, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 288, 294, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 344, 345, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 363, 365, 366, 367, 369, 370, 371, 372, 381, 391, 393, 396, 407, 408, 409, 410, 411, 425, 480, 493, 495, 509, 515
Agapē, 34
Aklın olgusu; 298, 299, 316, 336, 392, 405; aynı zamanda bkz. *Faktum der Vernunft*.
Aktant, 196, 197
Altın Kural, 252, 262, 308, 309, 311, 313, 315, 318, 320, 321, 356, 380, 383, 400, 411, 420, 463, 480, 501
Analitik felsefe; 22, 23, 80, 92, 96, 100, 101, 102, 110, 115, 189, 200, 430, 432, 451, 465; aynı zamanda bkz. Dil felsefesi
Anlatı (Aristoteles'te), 10, 23, 25, 26, 30, 60, 72, 78, 102, 110, 136, 143, 147, 152, 153, 154, 164, 165, 168, 182, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 205, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 231, 232, 234, 240, 242, 244, 412, 417, 421, 422, 428, 449, 472, 479, 490, 531
"Arınma" (*katharsis*), 264, 342
Arkhē, 120, 123, 126
Auctoritas, 273, 275

Autonomi, 289, 290, 294, 295, 297, 298, 300, 302, 303, 304, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 320, 322, 327, 332, 335, 336, 355, 364, 370, 387, 391, 392, 393, 394, 402, 409, 505
Aydınlanma, 274, 367, 372, 393, 410, 412
Aynı ve Başka (Husserl'de), 24, 27, 251, 258, 424, 427, 428, 460, 478, 480, 490, 492, 500, 501, 519, 520

B

Başlangıç, mutlak ve göreli, 3, 5, 8, 9, 11, 19, 20, 21, 22, 28, 30, 42, 72, 74, 76, 114, 130, 132, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 159, 168, 179, 190, 198, 203, 217, 228, 238, 260, 276, 288, 289, 291, 303, 316, 321, 334, 357, 364, 368, 372, 385, 399, 400, 471, 473, 482, 484, 492, 493, 497, 498, 508, 515, 522, 530
Beklenti ufku, 219, 412
Belirlenimlilik, 138
Bencilik, 185, 187
Benzerlik (*similitude*), 77, 143, 155, 157, 268, 269, 487, 489
Bios, 213, 453
Bireyselleştirme, 37, 38, 39, 40, 41, 61, 62
Bouleusis, 120
Budism, 185, 186, 187, 424

C

Cartesian ego, 177
Cehalet peçesi, 324, 326, 331, 332, 333, 335
Cisim / beden (Strawson'da), 44, 45, 48, 179, 462, 485
Cogito; koyuluşu; parçalanışı, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 34, 136, 179, 429, 449, 461, 466, 510, aynı zamanda bkz. Özne felsefeleri

Ç

Çatışma, 143, 201, 292, 293, 306, 322, 331, 338, 353, 354, 355, 356, 358, 359, 367, 374, 376, 386, 389, 390, 396, 401, 409

D

Dağdaki Vaaz, 187
Dasein, 78, 165, 166, 286, 316, 446, 447, 448, 449, 451, 453, 454, 455, 473, 474, 475, 476, 519, 520, 521, 522, 523, 525, 526, 528
Demirle(n)me (*ancrage / anchoring*), 67, 69, 70, 71, 73, 74, 269, 463, 471
Demokrasi, 358, 366, 367, 370, 371, 409, 414
Deneyim uzamı, 219, 412
Dialektik, 24, 136, 137, 189, 190, 199, 201, 203, 219, 220, 222, 228, 251, 366, 381, 424, 427, 428, 434, 456, 464, 481, 499, 513
Dil; doğası; felsefesi, 3, 5, 15, 16, 17, 22, 25, 29, 31, 37, 38, 39, 44, 49, 54, 57, 58, 63, 64, 65, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 104, 114, 118, 119, 131, 133, 149, 151, 152, 167, 189, 190, 199, 225, 227, 231, 265, 266, 269, 356, 380, 388, 401, 402, 406, 412, 413, 432, 462, 471, 495
Dil felsefesi, 22, 54, 57, 71, 73, 75, 152, 406, 432

Dionūsos, 342
Dostluk, 165, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 259, 260, 261, 264, 267, 268, 425, 479
Dunamis, 435, 436, 441, 444, 456
Duygudaşlık (*sympathie / sympathy*), 223, 263, 265, 266, 267, 269, 279
Düşünümsel denge, 333, 334, 356, 413, 414, 415
Düzdeğişmece (*métonymie / metonymy*), 16, 18, 20

E

Edim, 10, 20, 46, 59, 64, 65, 66, 96, 108, 216, 218, 250, 321, 380, 434, 464, 465, 477
Edimsel bildirim, 58, 59, 61, 68
Egotism, 187, 493, aynı zamanda bkz. Bencilik
Éléos (acıma), 264, 342
Énergéia, 250, 255, 435, 439, 441, 442, 443, 444, 445, 453, 454, 456, 459
Épokhè, 131, 482, 484
Erginleşmemişlik, 393
Esprit de finesse, 91; aynı zamanda bkz. İncelik ruhu
Esprit géométrie, 91; aynı zamanda bkz. Geometri ruhu
Eşitlik, 252, 263, 267, 268, 270, 282, 283, 285, 319, 324, 327, 330, 332, 357, 358, 366, 369, 408, 425, 480
Etten-ten,; Heidegger'de; Husserl'de; ontolojisi, 461, 462, 466, 467, 468, 469, 470, 472, 473, 474, 475, 476, 481, 484, 485, 487, 489, 529
Eylem, 23, 26, 27, 30, 33, 38, 53, 58, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 164, 176, 188, 189, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 205, 206, 209, 210, 212, 213, 215, 220, 223, 224, 226, 228, 231, 232, 233, 234, 238, 240, 242, 243, 245, 252, 261, 263, 271, 273, 274, 275, 278, 282, 286, 288, 289, 293, 296, 300, 304, 309, 317, 348, 351, 352, 354, 366, 369, 371, 375, 379, 382, 383, 384, 390, 391, 392, 396, 397, 398, 403, 404, 405, 417, 419, 420, 424, 427, 432, 433, 434, 443, 444, 449, 451, 452, 456, 458, 459, 462, 463, 464, 465, 471, 477, 478, 479, 489, 490, 505, 525, 529
Eylem ve fail, 77

F

faal-konuşma, 58, 60, 61, 64, 66, 73, 80, 85, 209
fail-konuşma, 58
Faktum der Vernunft, 298, 299; aynı zamanda bkz. Aklın olgusu
Faydacılık, 323, 324, 331
Fenomenoloji, 78, 90, 346, 353, 432, 448, 462, 467, 470, 472, 478, 481, 482, 485, 489, 490, 491, 492, 493, 505
Folklor, 200

G

Geometri ruhu, 91; aynı zamanda bkz. Esprit géométrie
Gesinnung (yatkınlık), 265

Gewissen,; Heidegger'de, 30, 425, 445, 452, 461, 500, 501, 504, 506, 510, 519, 528
gözlemsel / saptayıcı (*constative*) bildirimler, 57, 59, 82

H

Hakkaniyet, 324, 328, 355, 370, 372
Hayalgücü, 172, 224, 228, 229, 269
Hayat; yeni başlayan; sona eren, 94, 152, 153, 164, 189, 199, 213, 214, 216, 218, 219, 220, 221, 224, 226, 228, 233, 235, 236, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 247, 249, 255, 256, 259, 262, 268, 272, 274, 275, 284, 285, 286, 291, 292, 301, 307, 308, 312, 337, 338, 339, 361, 363, 368, 384, 385, 387, 390, 409, 412, 413, 414, 415, 424, 444, 455, 456, 457, 459, 463, 471, 512
Hayatın bağlaşıklığı, 153, 189, 213
Haz, 173, 223, 242, 243, 251, 252, 253, 254, 255, 264, 293, 323, 411, 493, 517
Hoşlanma, 20, 264, 293

İ

İdealism, 14, 45, 467
İdem [*aynı*], 3, 5, 22, 23, 24, 43, 47, 76, 113, 114, 154, 155, 159, 162, 163, 164, 168, 178, 202, 286, 382, 416, 447, 460, 480, 490
İdem-özdeşliği (aynılık), 4, 5, 23, 416
İhtiyarî—gayri-ihtiyarî karşıtlığı, 77, 82, 95, 114, 119, 121, 123, 124, 126, 127, 137, 159, 168, 244, 279, 419, 470
İkame (yerine-geçme), 62, 67, 68, 74, 132, 155, 157, 160, 170, 180, 182, 183, 203, 268, 269, 289, 295, 330, 441, 495, 498, 528, 534
İkame-edilemezlik (insubstituabilité / nonsubstitutibility), 268
İncelik ruhu, 91; aynı zamanda bkz. Esprit de finesse
İndirgemeci tez, 176, 177, 178, 181, 182, 186
İndirgemecilik, 178
İndirgemeci-olmayan tez, 176, 177, 178, 185
İnisiyativ, 136, 142, 145, 146, 198, 220, 260, 261, 263, 267, 275, 286, 454, 458, 470, 480, 494
İrade, 22, 119, 144, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 315, 316, 321, 336, 337, 353, 360, 363, 378, 387, 392, 506, 511, 515
İsâ, 187
İsnad, 22, 132, 133, 134, 138, 149, 154, 203, 204, 222, 228, 231, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 434, 491
İşaret terimleri, 40, 62, 64, 66, 72, 73, 133, 186
"İyi Hayat"; âdil kurumlar içerisinde; başkalarıyla beraber ve başkaları için; ve yükümlülük, 235, 236, 240, 242, 244, 245, 246, 247, 249, 259, 268, 284, 285, 286, 292, 301, 307, 308, 312, 337, 338, 339, 363, 368, 415
İyi irade (Kant'ta), 287, 289, 290, 291, 295, 308, 321, 337

K

Kanâat, 334, 335, 339, 351, 390, 412, 420, 497, 501, 527
Kanıklık ve sanıklık, 29, 433, 500, 503; aynı zmanda bkz. Şüphe ve zann, Tanıklık
Karakter, 30, 67, 124, 128, 145, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 173, 179, 194, 196, 200, 224, 225, 239, 359, 408, 447, 460, 463, 466, 523
Kategorik buyruk, 293, 374, 394, 422; aynı zamanda bkz. Kategorik imperativ, Koşulsuz buyruk
Kategorik imperativ, 291; aynı zamanda bkz. Kategorik buyruk, Koşulsuz buyruk
Kendi; hermeneutiği; Kutsal Yazılarda; semantiği, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 13, 14, 16, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 41, 43, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 54, 55, 57, 60, 61, 65, 66, 67, 71, 72, 74, 76, 78, 80, 81, 83, 92, 94, 95, 97, 98, 99, 102, 111, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 132, 134, 135, 137, 138, 141, 143, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 195, 198, 199, 202, 204, 206, 208, 211, 214, 215, 219, 221, 222, 226, 228, 229, 233, 236, 238, 239, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 267, 268, 270, 274, 283, 285, 286, 289, 295, 296, 297, 298, 301, 302, 303, 304, 307, 309, 311, 312, 314, 315, 321, 322, 324, 325, 332, 336, 338, 341, 343, 344, 346, 347, 352, 353, 355, 356, 359, 360, 361, 363, 366, 371, 373, 374, 376, 377, 378, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 389, 391, 393, 394, 396, 398, 402, 411, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 426, 427, 428, 431, 432, 433, 434, 442, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 453, 454, 456, 458, 459, 460, 461, 463, 467, 468, 469, 471, 472, 473, 475, 478, 479, 480, 481, 482, 484, 486, 487, 489, 490, 491, 492, 495, 496, 497, 499, 501, 503, 505, 506, 510, 511, 513, 517, 518, 519, 520, 521, 527, 529, 530, 531, 533, 534
Kendilik, 4, 22, 24, 27, 28, 43, 45, 48, 69, 81, 96, 115, 148, 151, 152, 154, 158, 159, 165, 167, 169, 173, 174, 175, 182, 185, 186, 188, 189, 199, 200, 202, 203, 204, 222, 224, 225, 226, 229, 231, 233, 235, 247, 256, 295, 339, 351, 355, 364, 382, 387, 391, 402, 409, 418, 421, 422, 426, 427, 428, 434, 435, 440, 445, 446, 447, 448, 451, 456, 460, 461, 470, 472, 478, 480, 486, 496, 500, 503, 508, 518, 533
Kendine-gönderim (*sui*-gönderim), 42, 48, 65, 66, 68, 71, 72, 76, 103, 405, 462
Kendine-saygı, 233, 285, 310, 325
Kendini-idame, 159, 163, 165, 168, 199, 224, 225, 226, 229, 381, 382, 383, 421, 423, 447, 460, 463
Kesintisiz süreklilik, 157

"Kim?" sorusu, 9, 22, 23, 25, 29, 31, 66, 78, 79, 80, 81, 83, 90, 91, 95, 97, 117, 121, 123, 127, 129, 130, 131, 139, 141, 146, 158, 164, 165, 173, 185, 186, 198, 227, 231, 286, 298, 416, 426, 434, 448, 449
Koşulsuz buyruk, 242, 262, 291
Kötü, 7, 8, 11, 17, 18, 19, 28, 66, 82, 85, 125, 126, 133, 134, 262, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 314, 344, 350, 369, 380, 387, 389, 392, 398, 416, 419, 431, 446, 474, 480, 482, 500, 507, 509, 512, 514, 515, 518, 519, 522, 527, 532
Kurum(lar), 235, 247, 283, 318, 319, 320, 322, 336, 337, 338, 355, 361, 362, 391, 413, 479, 527
Kuşku (Descartes'ta), 7, 8, 9, 10, 11, 13, 18, 19, 20, 21, 96, 107, 129, 134, 156, 171, 228, 245, 286, 303, 314, 337, 378, 379, 387, 396, 465, 466, 473, 482, 495, 518
Kutsal Kitab; hermeneutiği; imanı, 31, 32, 33, 34, 218

L

Lehte-tavır, 100, 107, 109, 112

M

Maruz-kalma, 203, 212, 263, 309, 434, 463, 464, 476, 514, 525
Marxism, 330
Metalepsis, 16, 20
Méthodos, 236
Mimésis; mimèsis praksẽos, 192, 205, 213, 219
Moralität, 338, 355, 364, 415, 506
Mũthos, 191, 192, 193

N

Nedensel bağlantı, 19, 20, 48
Nedensellik (Kant'ta), 20, 84, 88, 92, 100, 101, 105, 112, 115, 135, 136, 137, 138, 140, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 207, 294
Nitelik ve Nicelik (Kant'ta), 156, 192, 215, 296, 429
Niyet; analizi, 1, 3, 4, 83, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 101, 105, 106, 108, 109, 110, 114, 115, 128, 133, 134, 207, 265, 289, 314, 315, 341, 381, 382, 383, 439, 505
Norm, 233, 234, 235, 284, 285, 292, 301, 308, 309, 319, 339, 355, 402, 404, 405
Noũs, 253, 452

O

Olay ontolojisi, 81, 89, 98, 99, 101, 107, 110, 113, 114, 117, 129, 131, 182, 431
Ontoloji, 27, 98, 115, 148, 149, 280, 387, 428, 444, 448, 465, 474, 522, 525
Ousia, 26, 440, 441
Oxford Okulu, 89

Ö

Ödev(ler) (Kant'ta), 30, 146, 224, 234, 262, 269, 284, 289, 292, 304, 327, 338, 344, 355, 375, 376, 378, 380, 385, 388, 392, 394, 395, 397, 398, 400, 415, 416, 417, 434, 504, 505, 506, 528
Öyküleme, 189, 190, 192, 194, 198, 220, 463
Özdeşleme (*identification*), 36, 163, 416

Özdeşlik (*identité / identity*); ethik içerimleri; kişisel; niteliksel; paradoksları; sayısal; ve anlatısal özdeşlik / kimlik, 3, 10, 23, 26, 36, 43, 69, 113, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 162, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 198, 199, 200, 201, 204, 222, 224, 226, 228, 232, 253, 286, 351, 381, 421, 423, 431, 433, 447, 463, 490, 496
Özen (Heidegger'de), 2, 4, 67, 86, 165, 186, 193, 229, 248, 259, 266, 277, 304, 447, 448, 450, 476, 523; aynı zamanda bkz. Sorge
Özgürlük, 138, 140, 145, 160, 291, 294, 298, 299, 304, 317, 321, 330, 360, 363, 369, 392, 495, 499
Özne felsefeleri, 5, 6, 21

P

Parmenides'in yasağı, 438
Philautia, 249, 250, 251, 254, 256, 264, 479
Philia, 249, 260, 346
Phobos (korkma), 264, 342
Phronèsis, 214, 238, 239, 240, 242, 244, 245, 259, 343, 354, 359, 367, 370, 372, 415, 416, 451, 528
Phronimos, 120, 162, 214, 239, 244, 245, 390, 415, 528
Pietas, 532
Politéia, 320
Port Royal gramercileri, 56
Positiv, 133, 140, 188, 278, 295, 301, 302, 308, 319, 353, 357, 391, 482, 487
Praksis, 23, 149, 205, 206, 207, 208, 213, 214, 216, 224, 236, 240, 243, 244, 245, 273, 274, 288, 291, 349, 351, 366, 367, 379, 413, 436, 442, 443, 444, 451, 452, 453, 454, 464
Pratik, 25, 33, 34, 76, 83, 93, 94, 106, 109, 129, 131, 135, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 149, 153, 161, 188, 205, 206, 207, 208, 209, 214, 222, 231, 232, 233, 236, 239, 240, 241, 242, 246, 258, 265, 269, 274, 287, 289, 290, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 316, 336, 338, 339, 340, 341, 344, 351, 354, 355, 359, 365, 374, 379, 384, 386, 389, 390, 391, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 408, 412, 414, 415, 432, 450, 451, 461, 471, 474, 492, 504
Pratik bilgelik, 239, 338, 339, 351, 374, 384, 416
Probébouleuménon, 120
Prohairésis, 120, 124, 236, 452
Pros to télos, 237, 238, 240

R

Rol, 9, 17, 32, 58, 118, 195, 196, 220, 280, 397, 454

S

Saygı, 204, 234, 252, 285, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 310, 312, 314, 315, 316, 317, 325, 350, 364, 374, 376, 383, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 397, 398, 402, 409, 410, 492, 528
Semantik, 22, 30, 49, 54, 55, 59, 62, 69, 75, 76, 89, 117, 127, 148, 155, 180, 195

Shifter (kaydıraç), 66, 67, 69
Sittlichkeit (Hegel'de), 338, 354, 355, 359, 361, 362, 363, 367, 370, 372, 413, 415, 506
Sorge (Heidegger'de), 447, 449, 451, 453; aynı zamanda bkz. Özen
Soyut hak (Hegel'de), 134, 361, 363
Söylem (söz) edimleri, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 69, 75, 80, 127, 135, 208, 241, 288, 292, 380
Söylem evrenleri, 72, 89
Sözlendirme (*énonciation* / *utterance*), 40, 41, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 127, 129, 152, 378
Stoacılar, 119, 509
Su pompalayan adam meseli (Anscombe), 95
Suç, 361, 389, 409, 419, 422, 509, 510, 512, 521, 523
Sui-gönderim (kendine-gönderim), 48, 65, 66, 68, 71, 72
Sūnaition, 127, 146, 216
Sūnèthéia, 253
Sūnthésis, 205
Sūstasis, 205
Sūzèn, 251, 253, 257

Ş

Şüphe ve zann, 29, 433, 500, 501, 503; aynı zamanda bkz. Kanıklık ve sanıklık, Tanıklık

T

Tahakküm, 79, 271, 272, 274, 280, 309, 337, 346, 366, 367, 370, 393, 400, 435
Takıyye (*Verstellung*), 17, 505, 510
Tanıklık (attestation), 21, 28, 29, 33, 61, 62, 70, 73, 90, 91, 92, 96, 115, 123, 124, 129, 134, 149, 159, 160, 162, 164, 170, 173, 174, 180, 181, 195, 200, 208, 221, 227, 276, 291, 299, 326, 337, 341, 346, 348, 358, 365, 370, 402, 414, 419, 427, 430, 431, 432, 433, 434, 445, 446, 452, 457, 461, 462, 466, 478, 491, 497, 498, 504, 513, 516, 518, 519, 520, 523, 524, 528, 533; aynı zamanda bkz. Kanıklık ve sanıklık, Şüphe ve zann
Tanrı; adlandırılması; varoluşu; ve Spinoza, 7, 11, 12, 13, 14, 29, 32, 33, 34, 225, 227, 253, 257, 352, 366, 386, 411, 424, 457, 458, 459, 491, 514, 530, 534
Teleoloji, 102, 236, 242, 276, 314, 322, 414, 515
Théōria, 451, 452, 453
Tinsel ikicilik, 178
Token (numune, örnek), 67, 68
Token-reflexives (örnekleyici-dönüşlü-ifadeler), 68
Tragedya; Aristoteles'te; Hegel'de; Yunan tragedyası, 15, 119, 190, 191, 192, 205, 213, 219, 241, 250, 264, 276, 340, 341, 342, 343, 346, 351, 352, 353, 354
Transcendental, 5, 14, 41, 44, 54, 64, 77, 105, 127, 139, 144, 145, 157, 158, 298, 323, 379, 405, 406, 415, 431, 439, 467, 470, 473, 477, 481, 485
Tutku(lar), 20, 87, 130, 229, 325, 342, 452, 464
Tümelleştirme, 290, 292, 293, 294, 295, 300, 302, 303, 310, 313, 314, 315, 327, 334, 336, 375, 376, 378, 394, 396, 403, 407, 409, 504

Type (tip), 67

U

Umutsuzluk; Kiergegaardcı, 8; aynı zamanda bkz. Kuşku

Ü

Üzerine-titreme (*sollicitude / solicitude*), 24, 247, 260, 261, 262, 263, 267, 268, 269, 270, 283, 284, 285, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 315, 316, 318, 319, 355, 374, 376, 383, 384, 385, 390, 425, 448, 479

V

Varlık (ontoloji) (Aristoteles'te); töz olmak bakımından, 12, 14, 26, 27, 30, 45, 48, 74, 76, 78, 85, 114, 160, 199, 263, 265, 280, 316, 318, 337, 347, 387, 388, 398, 410, 426, 427, 428, 429, 430, 432, 433, 434, 435, 437, 438, 440, 445, 446, 447, 450, 452, 460, 465, 466, 473, 476, 482, 501, 519, 520, 522, 528

Varoluşsal(lar) (Heidegger'de), 161, 166, 167, 202, 203, 204, 219, 227, 229, 244, 267, 317, 448, 473, 474, 475, 522, 523, 526

Verstellung, 17, 18, 505, 510

Vicdân, 19, 30, 251, 256, 262, 364, 389, 409, 410, 425, 445, 446, 452, 461, 500, 501, 503, 504, 506, 509, 510, 511, 512, 515, 517, 518, 519, 520, 524, 527, 528, 529, 531, 532, 533, 534

Vorhandenheit, 446, 447, 449, 453

Voyageur ("gezingeç"), 66, 67, 69

Y

Yalın-konuşma, 59

Yanılsama (Nietzsche'de), 6, 17, 18, 20, 96, 172, 339, 340, 429, 501

Yargı hükümleri, 134, 135

Yerine-geçme (ikame), 498

Yükleme (Strawson'da), 30, 47, 48, 49, 50, 51, 61, 74, 79, 80, 110, 114, 115, 117, 118, 120, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 143, 148, 149, 156, 164, 194, 198, 205, 261, 412, 417, 433, 478, 494, 497, 499

Z

Zaman içinde kalıcılık, 3, 155, 158, 159, 164, 165, 167, 168, 189, 199, 200, 226, 421, 422, 460

Zusammenhang des Lebens, 189; aynı zamanda bkz. Hayatın bağlaşıklığı

ESERLER DİZİNİ

A

À la recherche du temps perdu (Proust), 217, 221
"Actions, Reasons, and Causes" (Davidson), 98, 107
Adalet Theorisi (Rawls), 276, 322, 323, 325, 331, 332, 335, 371
After Virtue (MacIntyre), 213, 215, 216, 218, 241, 546
Ahlâk Metafiziği (Kant), 134, 287, 288, 289, 291, 295, 296, 310, 312, 315, 316, 321, 337, 361, 375, 376, 377, 379, 392, 394, 544
Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi (Kant), 287, 288, 289, 291, 295, 296, 312, 315, 316, 337, 375, 376, 377, 379, 392, 394, 544
Ahlâkın Soykütüğü (Nietzsche), 19, 509, 516, 524
Antigone (Sophokles), 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 350, 352, 355, 365, 368, 400, 539
Aristote et la question du monde (Brague), 258, 441, 537
Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Lévinas), 225, 261, 262, 494, 495, 496, 497, 499, 534, 546
Aydınlanma Nedir? (Kant), 393, 545

B

Babil Talmudu, 308
Blue Notebook (Wittgenstein), 69
Buddenbrooklar (Mann), 218

C

Chair et Corps (Franck), 467, 469, 470, 484, 487, 489, 539

D

De l'habitude (Ravaisson), 162, 548
Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik
neue Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Scheler), 550
Descartes selon l'ordre des raisons (Gueroult), 11, 540
Dialoglar (Platon), 277
Dieu le mystère du monde (Jüngel), 34, 543
Don Quixote (Cervantes), 219

E

Ekonomi ve Toplum (Weber), 210, 271
Essays on Actions and Events (Davidson), 98, 106, 107, 538
Estetik (Hegel), 353
Ethica (Spinoza), 14, 119, 457, 458, 459, 536
Éthique et Médecine (Kemp), 384, 545
Explanation and Understanding (Wright), 146, 207, 552

F

Fizika (Aristoteles), 121, 122, 438, 439

H

"Hikâye Anlatıcısı" (Benjamin), 222, 537
How to do Things with Words (Austin), 57, 537
Hukuk Felsefesinin İlkeleri (Hegel), 134, 360, 362, 363, 364, 506

I

In Geschichten verstrickt (Schapp), 143, 219, 550
Individuals (Strawson), 37, 38, 41, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 52, 53, 111, 114, 127, 551
"Intending" (Davidson), 99, 107, 109
Intention (Anscombe), 83, 89, 91, 93, 95, 96, 97, 106, 207, 535

İ

İnsan Doğası Hakkında İnceleme (Hume), 171
İnsanın Anlamayetisine İlişkin Deneme (Locke), 169
İtiraflar (Augustinus), 110, 537
İyi Niyetli İnsanlar (Romains), 218

J

Journal (Maine de Biran), 33, 371, 465, 546, 548

K

Kral Oidipous (Sophokles), 340, 343, 352
Kratūlos (Platon), 17
Kurtuluş Yıldızı (Rosenzweig), 270, 527
Kutsal Kitab; aktarımları: Levililer; Luka; Matta; Neşideler Neşidesi, 31, 32, 33, 34, 218

L

L'Action dans la Philosophie analytique (Petit), 548
La Métaphore vive (Ricoeur), 126, 428, 449, 503
La Princesse de Clèves (La Fayette), 200

La Transparence et l'Énonciation (Récanati), 56, 64, 548
Le Grand Code (Frye), 31, 539; aynı zamanda bkz. *The Great Code* (Frye)
"Les Droits de l'embryon" (Fagot & Delaisi), 387, 538, 539
"Les Paradoxes de *Theory of Justice* (John Rawls)" (Dupuy), 331, 539
Le Temps et l'Autre (Lévinas), 493, 545
L'Homme faillible (Ricoeur), 160
L'Identité de la France (Braudel), 164, 538
Logique de la philosophie (Weil), 229, 310, 552
Logique du récit (Bremond), 194, 538
Lūsis (Platon), 250, 253

M

Madame Bovary (Flaubert), 220
Masalın Biçimbilimi (Propp), 193, 548
Maupassant (Greimas), 197, 198, 540
Meditasyonlar (Descartes), 6, 7, 14, 466, 467, 470, 481, 538
Menon (Platon), 493
Metafizika (Aristoteles), 429, 435, 436, 439, 441, 442
Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Habermas), 401, 402

N

Nikomakhos'a Ethika (Aristoteles), 119, 135, 236, 242, 243, 246, 260, 319, 536
Niteliksiz Adam (Musil), 201, 227, 546

P

Parmenides (Platon), 427, 438, 534
Person and Object
A Metaphysical Study (Chisholm), 173, 538
Philebos (Platon), 427
Philosophical Investigations (Wittgenstein), 89, 552
Philosophical Papers (Taylor), 246, 551
Poetika (Aristoteles), 192, 193, 213, 537
Pratik Aklın Kritiği (Kant), 265, 288, 300, 302, 336, 384

R

Reasons and Persons (Parfit), 175, 176, 177, 181, 185, 187, 548
Rhetorik Dersi (Nietzsche), 15, 16
Rhetorika (Aristoteles), 130, 477
Ruhun Tutkularına dair Risâle (Descartes), 130

S

"Sâf Aklın Kozmolojik Üçüncü Antinomisi" (Kant), ; aynı zamanda bkz. "Transcendental İdelerin Üçüncü Antinomisi" (Kant), 137
Sâf Aklın Kritiği (Kant), 41, 294, 440
"Sâf Pratik Aklın Analitiği" (Kant), 293
Sense of Ending (Kermode), 201
Sophist (Platon), 427
"Statut sémiologique du personnage" (Hamon), 541

T

Temps et Récit I (Ricoeur), 23, 26, 72, 102, 147, 152, 165, 192,

193, 194, 197, 199, 216, 223, 422
Temps et Récit II (Ricoeur), 23, 26, 72, 152, 165, 193, 194, 197, 199, 216, 223, 422
Temps et Récit III (Ricoeur), 23, 26, 72, 152, 165, 199, 216, 223, 422
The Concept of Mind (Ryle), 103, 164, 550
The Explanation of Behaviour (Taylor), 103, 551
The Great Code (Frye), 31, 539; *aynı zamanda bkz. Le Grand Code* (Frye)
Theaitetos (Platon), 427
Theory of Morality (Donagan), 396, 397, 398, 418, 539
Tinin Fenomenolojisi (Hegel), 211, 257, 344, 352, 412, 504, 506, 529, 534
Totalité et Infini (Lévinas), 261, 262, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 545
Tractatus (Wittgenstein), 69, 366, 551, 552
Tractatus Politicus (Spinoza), 366, 551
Tragedyanın Doğuşu (Nietzsche), 15, 547
"Transcendental İdelerin Üçüncü Antinomisi" (Kant), ; aynı zamanda bkz. "Sâf Aklın Kozmolojik Üçüncü Antinomisi" (Kant), 137

V

Varlık ve Zaman (Heidegger), 78, 85, 445, 446, 447, 450, 467, 473, 476, 501, 519, 520, 528, 542
Vergangene Zukunft (Koselleck), 219, 545
Vocabulaire technique et critique de la philosophie (Lalande), 418, 545
Volontaire et l'Involontaire (Ricoeur), 114, 159

Y

Yalın Aklın Sınırları içerisinde Din (Kant), 303, 306
Yöntem üzerine Konuşma (Descartes), 7, 8



'Ne Kendi Kimseye Benzer Ne Kimse Kendisine'

"20 Mayıs 2005'te hayata gözlerini yuman Paul Ricœur batı felsefesinin 20. yüzyıldaki en verimli temsilcilerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Eserleriyle ölümsüzleşen düşünürün beka kubbesindeki yankısı, adını filozoflar kitâbesinin mahsûs mahallinde silinmez bir satıra oymayı zorunlu kılar. Ricœur'ün kaleme aldığı pek geniş hacimli felsefî tefekkür külliyâtı içerisinde gözkamaştırıcılığıyla dikkat çeken en alımlı eserlerden biri de *Başkası olarak Kendisi* başlığını taşıyan bu kitabdır. Daha ilk adımda zihni alabildiğine kamaştıran başlık düşünmeyi çarpıcı ve vaadkâr bir serüvene atılmaya davet eder. Ne var ki bu davet kitabın zengin içeriğini bir çırpıda özetleyivermeyi imkânsızlaştırır da. Davete icâbet düşünme çırağının usta düşünür rehberliğinde yürütülecek mâcerâlı yolculuğa herbir güzergâhta adım adım eşlik etmesini gerektirir. 'Kendi' kavramı etrafında analitik felsefeden anlatı theorisine, dil felsefesinden eylem felsefesine, kişisel özdeşlik / kimlik hermeneutiğinden ahlâk metafiziğine, kendilik-başkalık dialektiğinden özne felsefelerinin ufku ötesine işâret eden mümkün bir ontolojiye uzanan bu zahmetli yolalışta sadık ve azimkâr yoldaşlığı terk etmeden sürdüren çıraklığın tek ödülü, insan ömrünün bütünü itibârıyla atılan ve atılacak herbir adımda 'kendine tanıklık' görüsüyle, daha has söylendikte *'başkası olarak kendisi*ne tanıklık' gücüyle donanmaktır. Tıpkı fiziksel organların gelişim gücünün bedeni erginliğine eriştirdiği gibi, zihni en açmazlı sapaklarda sınayarak düşünmeyi rüşdüne vardıran yegâne kaynak bu güçtür belki de, *kimbilir*? Değil mi ki, kelimelere dilden dile kıymet bahşeden dille söylendikte, *'Ne Kendi Kimseye Benzer Ne Kimse Kendisine'*?"



