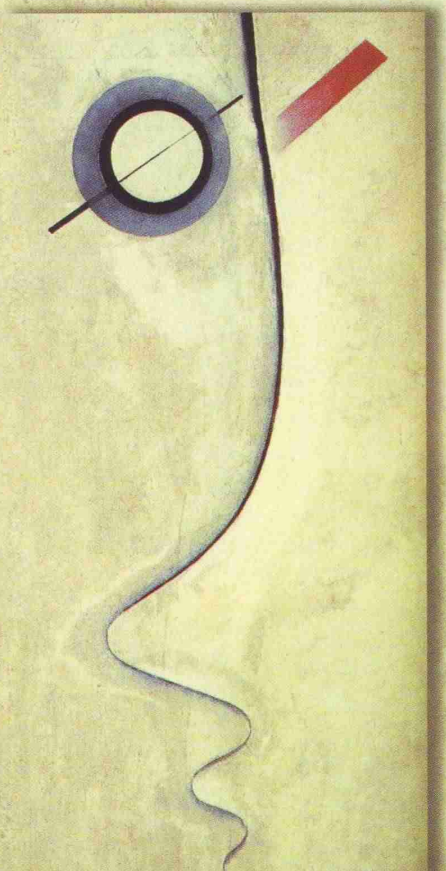
HANS HEINZ HOLZ

YANSIMANIN DİYALEKTİĞİ

Felsefe



Çeviren: Gazi Ateş

EVRENSEL BASIM YAYIN



EVRENSEL

BASIM YAYIN

Orijinal adı:
Widerspiegelung

Hans Heinz Holz

YANSIMANIN DİYALEKTİĞİ

Çeviren: Gazi Ateş

felsefe

DOĞA BASIN YAYIN
Dağıtım Ticaret Limited Şirketi
Tarlabaşı Blv. Kamerhatun Mah. Alhatun Sk. No: 25 Beyoğlu / İstanbul
T: 0212 255 25 46 F: 0212 255 25 87
www.evrenselbasim.com - info@evrenselbasim.com

Evrensel Basım Yayın **685**
Yansımanın Diyalektiği: Hans Heinz Holz

Çeviren: **Gazi Ateş**
Kapak Tasarım: **Bahar Eroğlu**
Kapak Görseli: **Vladimir Stenberg**

ISBN 978-605-331-401-1
© Evrensel Basım Yayın **2016** - Sertifika No: **11015**

Birinci Basım **Kasım 2016** • İstanbul

Baskı: Ezgi Matbaacılık Tekstil Pors. İnş. San. Tic. Ltd. Şti.
Sanayi Cd. Altay Sok. No: 14 Yenibosna / İstanbul • Sertifika No: 12142
T: 0212 452 23 02 - www.ezgimatbaa.net

YANSIMANIN DİYALEKTİĞİ

İÇİNDEKİLER

Çevirmenin Önsözü	9
Giriş	15
Ayna metaforunun tarihine dair sistematik amaçlı kısa izahlar	21
Ayna metaforunun kesin kullanımı	46
Diyalektik materyalizmde temel kategori olarak yansıma	60
Yansıma teoreminin dünya modeli	71
Dönüşlü materyalizm	75
Nesnel faaliyet ve yansıma	83
Hermeneutik kullanım ve spekülatif yapı	95
Hans Heinz Holz'un kendi kaleminden biyografisi	99

Çevirmenin önsözü

"Diyalektik", "Diyalektiğin temellendirilmesi", "Doğa diyalektiği", "Yansıma", "Evrensel bağlamlılık" vb. başlıklar, 2011 yılında yitirdiğimiz Alman filozofu Prof. Dr. Hans Heinz Holz'un onlarca yılı kapsayan felsefi çalışmalarının yoğunlaştığı ve pek çok ufuk açıcı katkılar yaptığı konuların başında gelmektedir. Değerli, dik duruşlu bir öğretim üyesi, güzel sanatlar teorisyeni ve sanat eleştirmeni, çevirmen, gazeteci ve Marksist bir düşünür olarak Holz'un, eylem ve ilgi alanı bu başlıklarla sınırlanamaz kuşkusuz. Yine de, her biri son derece yetkin ve titiz bir çalışmanın ürünü olan yaklaşık 2500 yayının (bunun 30'dan fazlası kitaptır) adeta omurgasını yukarıda sözü edilen felsefi konuların teşkil ettiğini belirtmek gerekir.

Elinizde tuttuğunuz "Yansımanın Diyalektiği" başlıklı kitapçığın ise, Türkiye'deki okurlar açısından iki özelliği bulunuyor: Birincisi; bu kitapçık, Holz'un, sözü edilen ana başlıkları doğrudan içeren ilk Türkçe kitabıdır.[1] İkincisi ise; arka planı oldukça geniş felsefi bir sorunsalın rafine bir özetini içeriyor olmasıdır.

Birinci hususla ilgili söylenecek fazla bir şey olmasa gerek. Holz, bugüne kadar, doğrudan felsefi eserleriyle Türkiye'deki okurların karşısına çıkamadı. Bu nedenle bu aşamada, beş ciltlik "*Problemgeschichte der Dialektik*" [Diyalektiğin Sorunsal Tarihi] ve bu kitapçıkta mecburen sadece değinilip geçilen felsefi sorunların genişçe ele alındığı "*Weltentwurf und Reflexion*" [Dünya Tasarımı ve Refleksiyon] adlı kitapları başta olmak üzere, çeşitli alanları kapsayan eserlerinin Türkçeye kazandırılması çalışmalarının devamını dileyebiliriz yalnızca.

1 Bundan dört yıl önce, yine Evrensel Basım Yayım'da, Holz'un *"Frankfurt Okulu Eleştirisi"* adlı kitabı çıktı. Fakat bu kitap Holz'un kendi teorisinden ziyade "Frankfurt Okulu"nun "negatif diyalektiğinin" ve ondan türeyen, ama sonuçta mevcut olanın tahkimine varan imtinacılığın politik-felsefi bir eleştirisini içermekteydi.

İkinci hususa gelince: 2000'li yılların başında, Holz'un bir öğrencisinin inisiyatifiyle "Diyalektik Temel Kavramlar Kitaplığı" adında bir kitap dizisi projesi başlatılır. Bu "kitaplık", bir sözlük gibi düzenlenir, fakat tek tek kitapçıklardan meydana gelir. Her kitapçığın bir konusu (baş sözcük şeklinde) vardır. Örneğin "Araçlar", "Metaforlar", "Öykünme", "Doğa bilimi" vb. gibi. Kitap dizisinin yazarlarının diyalektik konseptleri farklı olsa da, kitapçıkların merkezinde materyalist diyalektik kavramının kendisi durur. Bu kavramın merkezinde duran "Yansıma" konusunu ise, Holz kaleme alır (elinizdeki kitapçık bu metnin çevirisidir)[2]. Başka bir ifadeyle, "yansıma" gibi kompleks bir konunun yalnızca bir kitapçık boyutunda kaleme alınışının arka planında, sözü edilen bu girişim durmaktadır.

Gelgelelim, "Yansıma" kitapçığının Türkçesinin, tabiri caizse, kendi 'diyalektik sorunu' da tam da burada başlıyor. Mesele şu ki; bir açıdan, Türkçe okurunun elinde, bizzat teorisyenince kaleme alınmış titiz ve yetkin bir özet bulunmakta. Genel olarak "kalın" kitaplara, özel olarak da felsefeye ilginin oldukça zayıf olduğu bir zaman ve coğrafyada, bu hiç de olumsuz bir durum olmasa gerek. Diğer açıdan, *bu* olumluluk bir handikaptan da yoksun değil. Şöyle ki, her özet, doğası gereği, doyurucu değildir; "tadımlıktır" adeta. Okura genel bir fikir verir ve doyurucu olmaktan ziyade, onda daha fazlasını "tatma duygusunu" kışkırtır. Okuduğunda görülecektir zaten, kitapçıkta bu ihtiyaç gözetilerek oldukça geniş bir külliyata dikkat çekilmekte. Fakat, Holz'un doğrudan felsefi çalışmasını yansıtan ilk Türkçe kitabının, kendisi yazmış olsa da, bir özetleme olması, Türkçe okur açısından bu külliyattan tümüyle faydalanamama anlamında bir handikap teşkil ettiği söylenebilir.

Aristoteles bir yerde, felsefe hayret etmeyle başlar der. Bize çok tabii gelen şeyler –"yalın görüş"lerimiz (*doxa*)–, yaşadıklarımızda veya okuduklarımızda bizi hayrete düşüren şeyler çıktıkça, sorgulamanın ve irdelemenin konusu olurlar. Bu ba-

2 Hans Heinz Holz, "Widerspiegelung", Bibliothek dialektischer Grundbegriffe; yayımcı Andreas Hüllinghorst, transcript yay., 2003, Bielefeld.

kımdan, "Yansımanın Diyalektiği" kitapçığının, ilgi duyan okura şimdiye kadar tabii gelen bazı hususlarda onu hayrete düşürecek şeyleri karşısına çıkaracağından eminiz.

Yine de, hayret etmenin daha ileri giden bilgiye ulaşma *gereksinimini* doğuracağını umduğumuz okura faydalı olacağı inancıyla, yansıma ve yansıma teorisinin Holz'un felsefi çizgisinde teşkil ettiği yerle ilgili bazı şeyleri paylaşmanın doğru olacağını düşünüyoruz.

Belirtmek gerekir ki, Holz'un felsefi gelişiminde Leibniz'in çok özel bir yeri vardır. Hatta kendisinin de belirttiği üzere, bu garipsenir. "Diyalektik materyalizminin düşünüş-hareketini Leibniz'in yardımıyla felsefi bakımdan ileriye götürmeye çalışmam, pek çok kez garipsenerek karşılandı"[3]. İkinci Dünya Savaşı'nın müteakip yıllarında bu genç filozofun Leibniz'e olan ilgisinin arka planında; Sartre'ın varoluşçuluğunu ve Lukács'ın "Marksizmi"ni irdelerken kafasında beliren bazı felsefi sorunların yanıtını, daha doğrusu yanıtının anahtarını Leibniz'de bulması gerçeği durmaktadır. Bu keşifte en önemli rolü de Almanya'nın o dönem önde gelen filozoflarından Josef König'in, 1946 yılında Leibniz'in 300. doğum günü dolayısıyla düzenlenen konferansta sunduğu tebliğ oynar. (Holz, kültür sayfasına makaleler yazdığı gazetenin görevlendirmesiyle konferansı izlemektedir.)

Bu etkinin anlaşılabilmesi için Holz'un o dönemki felsefi araştırmalarında bulunduğu noktaya kısaca değinmemiz gerekir. Genç Holz; Sartre ve Lukács'ı irdelerken, bu düşünürlerin zıt noktalardan (biri öznelcilik, diğeri tarihsellikten) hareket etmesinden doğan kutuplaşmayı tek bir düşünce hareketi olarak ele almaya ve ikisinde bulunduğunu düşündüğü motivasyonları birbirleriyle uyumlu kılmaya çalışmaktaydı. Çok uzun sürmez ve bunun mümkün olmadığını görür.

---

3 Aksi belirtilmedikçe buradaki tüm alıntılar, Holz'un 2001 Haziran'ında Katalonya Girona Üniversitesi'nde verdiği dersleri içeren "*Freiheit und Vernunft*" [Özgürlük ve Us] (Aisthesis Yay.) adlı kitaptan alınmıştır. Bu derslerde Holz, 1945 yılından itibaren felsefi çizgisinin nasıl geliştiğini anlatmıştır.

Sartre'ın öznelciliğinin (politik angajman ve sorumluluğa davet eden ve genç Holz'u asıl olarak etkileyen yönlerinin yanı sıra, öznenin rolünün önemine dikkat çekmesi vb.) sınırlılıkları kendini çabuk gösterir. Ben'i hür kılan ve kendini (var oluşunu) belirleyen "eylem", ancak aşkın düşünülebilirdi, fiilen ama yaşama geçirilebilir değildi. Ben kendini, günlük yaşamın fiziki, sosyal, politik, ideolojik belirlenmişliklerinden azade kılamazdı. *Us ve* özgürlük *arasındaki apori* (çıkmaz) apaçık ortadaydı.

Bu öznelcilik karşısında Lukács'ın "tarihsellik" yaklaşımında ise, "insanın cins olarak varlığı"na dikkat çekiliyor ve "eyleme geçen bireyin tekilliği" insan cinsinin yüz yüze olduğu olay ve gelişmeler içinde temellendiriliyordu. Örneğin edebi eserlerin ele alınmasında Lukács, "tarihsel özel olanla felsefi genel olanı birleştirmenin" bir konseptini geliştiriyor; merkezine de "tipik olan"a dair estetik kategoriyi yerleştiriyordu. (Gerçekçilik sorunundaki bu yaklaşımda, "tipik olan; özel olanı genelin bir görüngüsü olarak göstermekte"ydi.) Ama Holz, Lukács'ın hakikat teorisinde ciddi bir "boşluk" görür. Bu boşluğun, *"hakikat ve tarihsellik arasındaki ilişkide bir apori"* doğurduğunu saptar. Örneğin, tarihsel strüktürlerin değişimi –"formasyon, periyod ve çağ değişimi"–, "tarihsel refleksiyon şekillerinin kendi döneminin ötesinde geçerli kalışları sorusunu yanıtsız bırakıyor"du. Bazı sanat eserlerinin kendi dönemlerini aşan bir geçerliliğe sahip olmasının önkoşulları sorgulandığında, bu apori kendini hemen belli ediyordu. "Hakikat, kendinin ortaya çıkışının tarihselliği karşısında nasıl bir tutum içindedir?" gibi sorulara Lukács'ta doyurucu bir yanıt bulunamıyordu. Holz, Lukács'ın "sanat eserlerinin yalnızca içeriğine" odaklanan "gerçekçilik kavramını" paylaşamıyor, sanat eserlerinin form ve strüktürlerinin önemsiz olamayacağını, dolayısıyla eserlerin gerçeklik içeriğini anlamaya çalışırken bunların göz ardı edilemeyeceğini düşünüyordu.

İşte Sartre ve Lukács'ı incelemekte olan genç Holz; onlardaki bu aporilerin birbirleriyle alakasını yeni yeni algılar ve üzerine düşünürken, König'in ufuk açıcı Leibniz tebliğiyle karşılaşır.

"Leibnizci sistemin derin yapısına ilk ve tek dikkat çeken kişi" olan König şunu vurgulamıştır: Leibniz sisteminin "mantıksal temel figürünün" anayurdu; ne Aristotelesçi-skolastikçi mantıkta ne de modern matematiğin mantığındadır, aksine, bu sistem "şimdiye kadarki en olgun ifadesini Hegel'in mantığında bulmuştur". Ve Holz'a göre König, Leibniz'in metafiziksel sisteminin yapısının; sonraları Hegel'in "özdeş ve özdeş-değil'in özdeşliği" olarak ifade edeceği (ya da König'in Hegel'e yaslanarak "*kapsayıcı* genel" diyeceği) diyalektik figürle uygunluğunu "çürütülemez" bir biçimde ortaya koymuştur.

Bu önemli diyalektik figür, özgün bir şekilde, Platon'un *Parmenides* diyalogunda geçer, Hegel bunu devralmıştır; *Mantık Bilimi*'nde kavramın, belirlenimlerine giderek başka belirlenimlerin eklendiği hareketinde apaçık görüleceği gibi. Böylelikle, "bütünlük fikri tarihselleştirilir" ve Leibnizci program, yani "dünyayı; primordiyal hareketliliği, değiştirilebilirliği ve düzeltilebilirliği noktasından tasarlama" tam yerine getirilmiş olur.

König'in tebliğinde yer alan fikirlerle ilgili makalesini yazarken Holz, "kendi yolunu" bu hat üzerinden bulmaya başlar. König'in Leibniz tahlili Holz açısından; Hegel'in felsefesini (yani "kategoryal inşası bakımından temelini tinsel dünyanın tarihselliği oluşturan" bir felsefeyi), Leibniz felsefesi ile (yani "mutlak olana zemin olarak evrensel bir doğa kavramını yerleştiren" bir felsefeyle) "sistematik bir ilişkiye geçirmenin olanağını ortaya çıkarmıştır." "Evrensel etkileşimler", "evrensel bir yansı ilişkisi"ne işaret etmekteydi, Leibniz'in metafiziksel monadlar modelinde görüldüğü gibi. "Tarihsel var oluşun genelliği ve ferdi var oluşun tekilliği, bir şema içinde birlikte düşünülebilirdi" artık. Leibniz ile, öznelliğin kaynağı, "evrensel etkileşimler dünyasındaki tözlerin ilişkilerinden" tümden getirerek çıkarsanabilirdi.

Kısacası, "evrensel bağlamlılık fikrine" dayandırmaksızın bütünlüğün "rasyonel bir konstrüksiyonu" inşa edilemezdi. Peki, diyalektik materyalist zemini terk etmeksizin, "evrensel bağlamlılığın konstrüksiyonu", yani "metafizik bir dünya-mo-

deli"ni inşa etmek mümkün müydü? Bu modelin inşası bakımından ayna-metaforunun *ontolojik* bir anlamından söz edilebilir miydi?

Holz için, bu modelin doğrudan felsefenin temel sorunuyla (düşünme ile varlık arasındaki ilişkiyle) alakalı olduğu apaçıktı. Hatta alakadan da öteye; insan-doğa, özne-nesne, teori-pratik, altyapı-üstyapı vb. sorunlardaki yaygın ikici (düalist) kavrayışları aşma olanağını sunmaktaydı. Bu bir gereklilikti, çünkü yansıma teorisi, bir süreden beri, "öncelikle ve esas olarak *bilgi teorisinin* bir varyantı" olarak (hatta "naif realizmin, aynanın imge içeriği ve pasifliğine odaklanan bir varyantı" olarak) ele alınmaktaydı. Oysa, yansıma teorisinin şu veya bu biçimde "düz bir suret teorisi" olduğu savı, Holz'a göre, diyalektik materyalizmi sığ göstermek isteyenlerin ve bunun için de kendilerine "vülger Marksistler"den kanıtlar devşirenlerin "bir efsanesi"ydi...

Burada noktalayalım. Sonuçta her önsöz sadece ön söz olmalı ve konuyu değil, konuya giden kapıyı açmakla yetinmelidir. Umarız ki bu kapı biraz aralanmış ve "Yansımanın diyalektiği" kitapçığında dile getirilen düşüncelerin Holz'un teorisinde teşkil ettiği yer az çok görünür olmuştur.

Gazi Ateş

Giriş

"Ayna, ayna söyle bana, en güzel kim bu dünyada" diye sorar kraliçe Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler adlı masalda.[1] Kraliçe karşısına geçip baktığı ve yine oradan kendi kendisine yanıtını verdiği aynaya bu soruyu yöneltir. Gıpta ve kıskançlık insanın kendi durumunun farkında olmasından ileri geliyorsa, bir o kadar cefalıdır. Eski Yunan bilgeliği, özeleştiri motifini ahlaki bir çağrıya dönüştürmüştür: "Bak aynaya! Güzel görünüyorsan, güzel şeyler de yapmalısın; çirkin görünüyorsan, doğanın kusurunu asillikle telafi etmelisin" der, Yedi Bilgeler'den biri sayılan Bias, Phaleronlu Demetrios'un aktarımına göre.[2]

Günümüzde Jacques Lacan (1901-1981), ayna ilişkisinin kendini bilme olarak metaforik yorumuna gelişim psikolojisi bakımından kesin bir anlam vermiştir: "İnsan yavrusu, motorik zeka bakımından şempanze yavrusunun gerisinde kaldığı bir yaşta, aynadaki görüntüsünü kendisi olarak tanımaktadır bile. [...] Bu edim, maymunda olduğu gibi, görüntünün hükümsüz olduğuna ilişkin bir kere öğrenilen ve hep öyle kalan bir bilgiden ibaret kalmamakta; aksine, çocukta hemen bir dizi el kol hareketini tetiklemekte; çocuk, ister kendi vücudunu, isterse yanında bulunan kişileri veya hatta nesneleri ikileyen bu hareketlerinin yardımıyla, görüntüdeki hareketlerin yansıyan çevreyle bağlantısını ve bütün bu sanal kompleksin gerçeklikle ilişkisini oynayarak incelemektedir."[3] Elias Canetti (1905-1994),

---

1 Kinder und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm [Çocuk ve ev masalları; derleyen Grimm Kardeşleri], toplu basım, Darmstadt 1955, sf. 144.

2 Bruno Snell, Leben und Meinungen der sieben Weisen [Yedi Bilgeler'in yaşamı ve fikirleri]; Münih 1943, sf. 97.

3 Jacques Lacan, Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint [Ben fonksiyonunun oluşturucusu olarak ayna evresi - psikanalitik deneyimde bize göründüğü

zengin bir etnolojik malzemeyi de değerlendirerek, çocuğun ayna karşısındaki hareketleriyle alıştırmasını yaptığı öz-öykünme fenomeninden, kopyalamanın kendi iç varoluş-hali'ne entegre edildiği *imitatio*'nun [taklitin] yüksek aşamasını –dönüşümü– çıkarsamaktadır.[4]

Yansıma, farklı sistematikleştirmelerin konusudur

Yansıma ilişkisi bu işleviyle, yani öznenin kendisi ve dünyayla olan dolayım sürecini nesneleştirmesiyle, bütün teorik sistematikleştirmeleri kapsayan ve dayanıklı bir ifade gücüne sahiptir. Bu, bu metaforun bilimsel ve edebi ifade tarzındaki, hiçbir semantik veya ideolojik eleştiri temelli zedelenmeden etkilenmeyen devamlılığını açıklamaktadır. Söylenen, *objektif-metafizik* bakımdan geçerlidir: "Evren, içinde her bir şeyin tüm diğer şeyleri aksettirdiği ve anlamlandırdığı büyük bir ayna-tiyatrosu haline gelmektedir."[5] Ve öznel-aşkın açıdan geçerlidir: "Öznellik, kavramsal iddiaları karşılayan bir tarzda kendini temellendirmediği için, mecaza başvurmak zorunda kalmakta."[6] Ve ayrıca, *diyalektik* açıdan geçerlidir: "Yansıtan ve yansıtılan, sırf gören ve görülen olan olmadıklarından, farklı değiller; tersine, yalnızca kendisinin içinde farklı olan tekrarlanan yansının aynadaki görüntüsünde birdirler."[7] Yansı, Richard Rorty'nin lanetlemesine inat, temel fikir niteliğini taşıyan kökü kurutulamaz bir ana motif olmaya devam etmektedir.[8]

şekliyle]. Şurada: Schriften [Metinler] 1, Frankfurt/Main 1975, sf. 61-70, burada sf. 63'te.

4 Bkz. Elias Canetti, Nachahmung und Verstellung [Öykünme ve rol yapma]. Şurada: Masse und Macht [Kitle ve güç], Hamburg 1960, sf. 424-428.

5 Umberto Eco, Über Spiegel und andere Phänomene [Ayna ve diğer fenomenler üzerine]; Münih 1990, sf. 15.

6 Rolf Konersmann, Lebendige Spiegel [Canlı ayna]; Frankfurt/Main 1991, sf. 27.

7 Joachim Schickel, Spiegelbilder [Ayna görüntüleri]; Stuttgart 1975, sf. 71

8 Richard Rorty, Der Spiegel der Natur [Doğanın aynası]; Frankfurt/Main 1981. Rorty'nin yansıma konseptini tahrip etme çabası, Batı felsefe tarihinin argümantasyon örnekleri ve fikir modelleri karşısında takındığı kibir ve aldırmazlıkla maluldür. Rorty; yansıma konseptinin gerisinde ontolojik bir soruş, tekil olanın bütünle ilişkisi sorununun bulunduğunu, ve burada çokların

Yansının mantıksal yapısının kategoryal refleksiyonu...

Ayna gündelik yaşamın öylesine alışılmış bir eşyasıdır ki, onun çok yönlü ve böylece kavramsal bakımdan bağlayıcı olmayan metaforik kullanımı işten bile değildir. Nitekim 'ayna' ve 'yansımak', 'yansıtmak' ve 'yansıma'; sarihlik görünüşü yardımıyla da, hızla yayılan ve her yerde edebi ve bilimsel dilin bir parçası olan aşınmış bir imge kalıbına dönüşmüştür. Ne var ki, görünüş yanıltıcıdır. Eğer ayna ilişkisinin mantıksal yapısının tam refleksiyonu*, mecazi söylemin canlılığına sirayet etmez[9]

birliğinin yapısının çoklardan hareketle inşa edilmesi gerektiğini ve böylece çeşitli olanın bağlamlılığı için yasalara dayalı, yani rastlantısal-toplanmış değil de aksine yapısal, konstrüksiyon kurallarınca tanımlanabilen bir açıklamanın getirilmesi gerektiğini göz ardı etmektedir. Onun için ayna metaforu sırf bilgi teorisi bağlamında bir metafordur. Ve bilgi öznelliğinin ontolojik özel durumu, yani refleksiyonun refleksiyonu, onun açısından yansıma teorisinin asıl çekirdek problemidir; ki böylece yansıma teorisi, ona göre, yanlışlıkla özne-nesne-teorisi şeklinde bozulmaktadır. Rorty'nin çabasının vardığı yer, tekil olanın dünyayla dolayımlılığını davranışçılık [*Behavyorizm: Yalnızca gözlemlenebilen hadiselerin bilimsel psikolojinin konusu olabileceğini savunan Amerikan psikoloji okulu* - ç.n.] anlayışıyla düzlemek ve bir uyum stratejisine indirgemektir. Onun ayna modeline yönelik eleştirisi, ne metaforun mantıksal iddiasını ciddiye almakta, ne de metaforun ontolojik yapıcı niteliğinin hakkını teslim etmektedir; -bir bakıma bunun nedeni, onun, metaforlara hiçbir kavram netliği tanımaması, aksine onları konuşmanın saf pragmatik yardımcı aracı olarak kavramasıdır. Metafor ile ilgili bakınız: Hans Heinz Holz, Die Bedeutung von Metaphern für die Formulierung dialektischer Theoreme [Diyalektik öğretilerin formülasyonu için metaforların anlamı]. Şurada: Sitzungsberichte der Leibnizsozietät [Lebniz Topluluğu'nun oturum raporları], Berlin 2000, cilt 39, sf. 5-31. Aynı şekilde karşılaştırınız: Jörg Zimmer, Metapher [Metaforlar]; şurada: Bibliothek dialektischer Grundbegriffe [Diyalektik temel kavramlar kitaplığı], Bielefeld 2003.

* Refleksiyon kavramı, *ontolojik* anlamda ya da objektif yansıma ilişkisi olarak kullanıldığında yansıma kavramıyla anlamdaştır. Fakat *mantıksal* anlamda, yani öz bilincin etkinliği, daha doğrusu bilince geri dönüm olarak kullanıldığında, tefekkür (düşünüş, düşünmeyi düşünme) anlamına gelmektedir. Kitap boyunca refleksiyon kavramı yalnızca bu ikinci anlamıyla kullanılmıştır. - ç.n.

9 Bkz: Hans Heinz Holz, Die Selbstinterpretation des Seins. Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher [Varlığın öz-yorumu. Açıklayıcı bir metafora dair formel incelemeler]. Şurada: Hegel-Jahrbuch 1961 [1961 Hegel-Yıllığı], 2. yarım cilt, sf. 61-124.

ve onu amaçlamazsa, metafor anlamsız kalacaktır. Yalnızca bu katılıkta 'yansıma' kelimesi bir kategoridir.

...model olarak

'Yansıtmak', kategoryal anlamda, bir model olabilir dediğimiz bir ilişkiyi ifade eder. Yani, birincil mevcut olana ikincil bağımlı olanın –yansının mantıksal yapısına eş– işlevsel bir tasnifi için bir model. Felsefi gelenekte bu modelin kullanıldığı kavram-çiftleri örneğin 'asıl/suret', 'etkileyen/etkilenen', 'varlık/düşünme'dir. Bir modelin görevi, bir sorunsalın anlaşılmasını teşvik etmektir.[10] Model, bir sorunsalı maddi bakımdan resmedemez ve etmemelidir; tersine, göreceği hizmet, onun işleyiş tarzını, onun konstrüksiyon yöntemini, onun biçim-belirliliğini* izah etmektir. Modeller doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir değildir. Aksine, onlar, hermeneutik geçerliliklerini açıklama ve yorumlama kapasitelerinin verimliliğiyle ortaya koyarlar. Gottfried Wilhelm Leibniz'e (1646-1716) göre, bir metafizik hipotez –ki o bu özelliği itibarıyla her zaman bir dünya modelidir– eğer bir başkasından daha fazla fenomeni açıklıyorsa, tercih edilmelidir. O halde, yansıma modelinin neyin üstesinden geldiği ve hangi açıdan değerini gösterdiğini sorabiliriz. Peki, terminolojik bakımdan kesin kullanıldığında yansıma metaforu bizi neye götürmektedir?

Yansıma kavramının üç yönü

Yansıma; farklı, ama genetik ve kavramsal bakımdan birbirleriyle bağıntılı üç durumu tanımlar: 1. Bütün maddelerin, maddi varlıkların etkileşiminden ileri gelen özelliği; buna göre, her maddi varlık, şu ya da bu özelliğinin, şu ya da bu halinin değişimi suretiyle, etkisi altında bulunduğu diğer maddi varlık-

10 Bkz: Hans Heinz Holz, Was sind und was leisten metaphysische Modelle? [Metafizik modeller nedir ve neyi sağlarlar?]; Şurada: Shlomo Avineri u.a., Fortschritt der Aufklärung [Shlomo Avineri ve diğerleri, Aydınlanmanın ilerlemesi], Köln 1987, sf. 165-190.

* Biçim-belirliliği; herhangi bir şeyin biçiminin, biçimi olduğu şeyin içeriği, yapısı, ilişkileri ve doğasınca belirlenmiş olduğunu ifade eder. Ekonomi politik alanından bir örnek vermek gerekirse: Marx mesela Kapital'de, meta-sermayesi ve para-sermayesinin işlevlerinin, sanayi sermayesinin genel biçim-belirlilikleri olduklarından söz eder. – ç.n.

ların etkilerinin özelliklerini yeniden üretir yahut dönüştürür.[11] 2. Bilinç muhtevalarının, kastettikleri objektif hal ve niteliklerle örtüşmesi; böylelikle, bilinç muhtevalarından hareket eden eylem yönetimi temelinde, gerçekliğin amaca uygun değiştirilebilir olması yahut gerçeklikte amaca uygun bir tutum almanın mümkün hale gelmesi.[12] 3. 'Üstyapı'nın düşünsel veya kurumsal komplekslerinin, 'alt yapı' olarak ifade edilen ve bir toplumun üretim ilişkilerine dayanan ekonomik-politik düzenine bağımlı olması; buna göre, ideoloji ve kurumların, tipini ve belirli sınırlar içinde de özgünlüğünü, doğdukları ekonomik süreç ve yapılarla bağlantılandırmak mümkündür.[13]

Bu üç yansıma konsepti, açık bir biçimde üç farklı ontolojik düzleme yöneliktir. Birinci konsept, doğanın genel bir diyalektiği çerçevesinde evrensel bir dünya modeli tasarlamaktadır; ikincisi, varlık ile düşünme arasındaki antropolojik, psikolojik ve bilgi teorisi bakımından ilişkiyi karakterize etmektedir; üçüncüsü, toplumsal varlık ile bilinç arasındaki ideolojik ilişkiyi tanımlamaktadır. Yansıma teorisi, geleneksel felsefi sistematiğinin tasnif şemasında, birinci bakımdan metafizik bir teoridir; ikinci bakımdan sübjektif tinin bir teorisidir ve bu şekliyle, bilgi teorisi için temellendirici, ve üçüncü bakımdan objektif tinin bir teorisidir, bu haliyle de, kurumların ve başka tarihsel nesnelleştirmelerin bir öğretisi için temellendiricidir.

---

11 Bkz: Todor Pawlow, Die Widerspiegelungstheorie [Yansıma teorisi]; Berlin 1973.

12 Bkz: Dieter Wittich, Das Erkennen als Prozeß der Widerpiegelung [Yansıma süreci olarak anlama]; Şurada: başkalarının yanı sıra adı geçen yazar; Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie [Marksist-Leninist Bilgi Teorisi], Berlin 1978, sf. 120-174.

13 Bkz: Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie [Ekonomi Politiğin Eleştirisi]; şurada: Marx-Engels-Werke [ME Toplu Eserler], cilt 13, Berlin 1971, sf. 8-160, ve Antonio Gramsci, Quaderni del carcere [Hapishane Defterleri]; editör V. Gerratana, Torino 1975, Cilt II, Defter 7, § 24, sf. 871-873.

Yansıma, terminolojik bakımdan, eğer yaklaşık bir karşılığın belirsiz anlamından –yani bir homomorfi veya izomorfinin[14] ifadesi olarak– daha kesin kullanılacaksa, o zaman metaforun aktarım modu titizlikle incelenmelidir. Söz konusu olan ne; sadece evokatif* bir resimleme mi yoksa belki ayna metaforundan başka ifade edilmeleri pek mümkün olmayan biçim-belirlilikleri mi kastedilmekte? Her halükarda, bir resmin metaforik kullanımının, her zaman sadece kısmi özdeşliklere, karakteristik özelliklere ve yapı eşitliklerine doğrultulu olacağı dikkate alınmalıdır.[15] Bu anlamıyla ama yansıma artık *kesin* bir metafor olarak kavranmalı, ve yansıma teorisi de; diyalektik materyalist bir ontolojiye, bir bilgi teorisine ve bir tarih felsefesinin temellendirilmesine ilişkin tam olarak belirlenmiş bir ifade sayılmalıdır.

14 Bkz.: Alfred Kosing, Die Erkenntnis der Welt [Dünyanın bilgisi]; Şurada: yazarlar grubu, Marxistisch-leninistische Philosophie [Marksist-Leninist Felsefe], Berlin 1979, sf. 138.

* Evokasyon: Tahayyüller veya yaşanmış şeylerin telkin yoluyla uyarılması, örneğin bir sanat eseri aracılığıyla – ç.n.

15 Bkz.: Hans Heinz Holz, Dialektik und Widerspiegelung [Diyalektik ve yansıma], agy; karşılaştırınız: Jos Lensink, Zur theoretischen Struktur der marxistischen Philosophie [Marksist felsefenin teorik yapısına dair]; Şurada: yayına hazırlayanlar: Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler, Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft [Usun bütününü savunma olarak felsefe], Köln 1988, sf. 15-34.

Ayna metaforunun tarihine dair sistematik amaçlı kısa izahlar

Ayna metaforunun kullanımı, insanın zihinsel etkinliği kadar evrenseldir. 'Yansımak', 'yansıtmak', 'ayna', 'yansı' kelimeleri; tüm zamanlarda, bütün kültürlerde, günlük dilden mitlere, şiir sanatından bilim dili ile felsefeye kadar tüm düzlemlerde, mecazi anlamda kullanılmıştır. Ayna, bir eşya olarak kullanım işlevinin yanı sıra, edebiyat öncesi zamanlarda, kült fonksiyonu yönüyle sembol-nesnenin *has örneğidir*; onun kavram yapısı da bu sembol fonksiyonuna dayanarak oluşmaktadır. Noksansız bir şekilde sergilemek gerekseydi, onun kavram tarihi, sayısız kanıt ve belgelerle boğulmuş olurdu. Üstelik, metaforun yaygın ve muğlak kullanımının ortaya konulması, ona terminolojik bakımdan kesin bir içerik verme işini de zorlaştıracaktır; oysa ondan, *kavranan* bir ilişkiyi karakterize etmesi beklenirken kastedilen tam da bu değil midir?

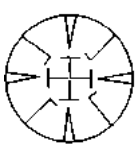
Demek ki asıl mesele, terimi, düşünülerek kullanıldığı yerlerden hareketle aydınlatmaktır. Bunun, yalnızca sözlü –yani kavramsal bakımdan çoktan 'işlenmiş'– olarak değil, güzel sanatlarda yansı ilişkilerinin dolaysız canlandırılmasında da söz konusu olduğu görülmektedir. Kavram tarihi, bir "düğüm-çizgisi"dir.[1] Onun düğümlerinde, kavram yapısının gelişme atılımları saptanabilir. Aşağıdaki kısa izahlarda bu tür düğümler üzerinden, ayna metaforunun, felsefi sistemlerinin oluşumu için kurucu olan bağıntıların konstrüksiyonu esnasındaki kullanımına işaret edilecektir. Bunlar; tanrı/dünya, bütün/tekil, varlık/bilinç, ama aynı şekilde üretim tarzı/örgütlenme biçimi,

1 Bkz.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik [Mantık Bilimi]; Toplu Eserler, Cilt 11, Hamburg 1978, B. Knotenlinien von Massverhältnissen [B. Ölçü ilişkilerinin düğüm çizgileri], sf. 435-442; özellikle de dipnot.

gereksinim/değer veya doğa biçimi/sanat biçimi gibi bağıntılardır. Ancak, bu yansı ilişkilerinin her birinin kategoryal farklılığı, duruma göre bölgesel-ontolojik bir berraklaştırmayı gerekli kılmaktadır.

Kavram sembolü olarak sembol-nesne: Çin örneği

Kültürlerin ilk döneminde aynanın sembol-*nesne* olarak kullanımında, onun *kavram* sembolü olarak ele alınışı, yani metaforik kullanımı, içerilmiş durumdadır. Eski çağ Çin'inden, dini törenlerde kullanılan, aynı şekilde gömülürken ölünün yanına bırakılan veya tapınaklarda asmak üzere değerlendirilen çok sayıda kült aynası günümüze ulaşmıştır. Arka yüzlerine işlenmiş, zengin bağıntılara işaret eden süslemeler, bu aynaların anlamı hakkında bilgi sunar. Bu açıdan LTV-deseni diye tabir edilen şey fikir vericidir: Aynanın yuvarlak sırtının ortasında, T şekilli kollardan oluşan, ortaya merkezlenen bir haç –eski bir dünya sembolü– bulunur. Ayna yuvarlağının kenarında, eşit mesafelerle dönüşümlü olarak yerleştirilmiş merkeze yönelik dörder L ve V şekilli figür görürüz. V şekilli işaretler dünyanın dört yönünü ima ederler. Dik açılı L şekilleri ise, o bildiğimiz güneş haçı şeklini anımsatan ve büyük bir ihtimalle, merkezde bulunduğu düşünülen dünyanın etrafındaki güneş hareketine de işaret eden bir hareket motifidir. Birbirlerine ilişkin bu düzenlenişleri itibarıyla işlenmiş bu işaretler; dünya ve gök kubbe, dünya bölgeleri ve merkez, hareket ve sükunet, gerilim ve dengeyi içeren kapsamlı bir dünya sembolünü canlandırırlar. Belli ki kastedilen, dünyanın bütünlüğüdür, yani çokluğun teklikte toplanmasıdır. Gök yönlerindeki dünya *merkezi* ve dünya *bölgeleri* düzenlemesi, dolaysız mekân deneyiminin işaretler üzerinden bir anlatımıdır. Immanuel Kant (1724-1804) bu deneyimi, *'Mekânda yönlerin farklılığının ilk nedeni hakkında'* başlıklı yazısında tahlil eder.[2] Güneşin hareketine dair motifin eklenmesiyle ise, zaman (saat, mevsim) ve evrensel ahenk ilkesi gereği insanların uğraşlarının uyması gereken dünya gidişatının, evrenin, doğal yasallığı evoke edilir. Dünyayı ima



2 Immanuel Kant, Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume; Königsberg 1768.

eden işaretler aynanın işlevine denk düşer. Zira aynada, çokluk *bir* görüntüde yakalanır; bu görüntü, mekânı sanal olarak canlandırmasına karşın, yine de, mekânsal varolanların reel yakalanmış bir suretini teşkil eder. İçinde çok sayıda birimlerin dolayımlanmış ve birleşmiş olduğu ve değişimlerinin katı bir düzene tabi olduğu dünyanın bütün olarak ele alınması; dini-kültsel amacın dünyevi-metafizik bir manayla örtüştüğü sembolün anlamı budur.

Çin kelime amblematiğinde[3] 'ayna' (*jian*) karakteri, 'nüfuz edici/kapsayıcı' (*tung*) karakteriyle birleştirilir ve böylece kültsel ayna semboliği terminolojik olarak da sürdürülmüş olur. Metafor, sonraları Avrupa'da kitap adlarına geçeceği gibi –örneğin 'Sakson aynası', 'soytarı aynası' veya ansiklopedik bakımdan daha çok yönlü olan 'speculum mundi' (dünya aynası)–, Çinli yazarların sayısız eserlerinde de karşımıza çıkar. En ünlü örnek 1804 yılına ait *zu-chi tung-jian*'dır; imparatorun kullanımı için hazırlanan ve devlet yıllıklarında daha kapsamlı anlatılan tarihin bir özetidir bu. Adını imparatorun kendisi bizzat vermiştir. Klasik şair-filozof Zha Xi (1130-1200), *'Kapsamlı bir aynanın ana hatları*'nı (*Tung-jian geng-min*) kaleme alır; üst kavram *gang-jian*'ın (yıllık), yansıların *ana çizgisi* anlamına geldiği söylenebilir.

Ayna, "bilgi açlığının sembolü"[4] olarak yorumlanmıştır; kanımca oldukça dar bir yorum, zira bilgi ilişkisinin yalnızca özne tarafı göz önünde bulundurulmaktadır. Buna karşın Joachim Schickel (1924-2002), büyük diyalektikçi filozof Mo Di'de (yaklaşık MÖ 470-390), ışık ve ayna gibi bilginin de, *içinde* bir nesnenin görünümü veya görüntüsünün belirdiği bir aracı olarak ele alındığını göstermiştir; nitekim burada ayna, "bilen ile bili-

3 Bkz.: Joachim Schickel, In Emblemen denken, sprechen und dichten [Amblemlerle düşünme, konuşma ve besteleme]. Şurada: Große Mauer Große Methode. Annäherung an China [Büyük duvar büyük metod. Çin'e yaklaşma], Stuttgart 1968, sf. 133-149.

4 Hermann Köster, Symbolik des chinesischen Universismus [Çin evrenselciliğinin semboliği], Stuttgart 1958; çeşitli sayfalarda.

nen arasındaki diyalektik öz-ayrım*" için, "birlik ve çeşitliliğin spekülatif birliği" için bir metafor olarak kullanılmaktadır.[5] Mo Di der ki: "Bilgi, ne şekilde bildiğimizdir; ilhamla (= tamamen aydınlanma) edinilmiş kadar emin bilir o. [...] Bilgi, insanın şeylerle *karşılaşması* ve onların şekillerini, görme esnasındaki gibi kıyaslayabilmesiyle bilgidir."[6] Bilinilecek olanın idrak eden tarafından kaydedileceği bilgisi, idrak edenin içinde bulunduğu evrensel bağlamlılıkça doğrulanır.

Çin'de spekülatif felsefenin mutlak üzerine temel kavramı *dao*'dur. Bu kavramın refleksiyon bakımından teorik içeriği, din felsefesinden esinlenmiş bir Avrupa felsefe tarihi yazımının (ve çeviri pratiğinin) tesiri nedeniyle oldukça uzun bir süre gözden kaçmıştır. Oysa, *dao de jing*'in; *dao*'yu düşünmenin hareketinin tasvirinin, "saptayıcı, dışsal ve belirleyici yansıma" olarak Hegelci terimlere aktarabileceğimiz bir tarzda yapıldığı 25. bölümün son satırında açıkça şöyle denir: "Kendisine etkide bulunma *dao*'nun yasasıdır." Bölümün titiz bir analizi, *dao*-düşünmesi'nin yapısının, mutlağın kendi sonlu belirlenimleri içindeki yansısı olarak tasvir edilebileceğini göstermektedir.[7] Mitolojik sembolün muhtevası, felsefi dile dönüşmek üzere kendini arındırır.

Arı dünyevi içeriği, sembolün mitolojik kullanımında bile kendini belli etmiştir. Ayna, dünyanın seyredilir olmayan bütünü için, keza bütünü kuran içdünyasal yasallık için de, seyredi-

* Hegel'de öz-ayrım (*Selbstunterschied*) kavramı, bir şeyin ancak diğeri ile neyse o olduğu, daha doğrusu bir şeyin kendi karşıtını kendi kendisinde bulundurduğu ve ancak bununla neyse o olduğu ve bu ilişkinin o şeyin varlığının bir gereği olduğu anlamında kullanılır. – ç.n.

5 Joachim Schickel, Mo Ti. Der Spiegel und das Licht [Mo Ti. Ayna ve ışık]; Şurada: Große Mauer, Große Methode [Büyük duvar büyük metot], agy, sf. 300-310; burada sf. 309.

6 Alfred Forke, Werke des Mo Ti [Mo Ti'nin eserleri]; Berlin 1922, sf. 414.

7 Bkz.: Hans Heinz Holz, Dao – Zur dialektischen Struktur eines Begriffs [Dao – Bir kavramın diyalektik yapısına dair]. Şurada: China im Kulturvergleich [Kültür kıyaslamasında Çin], Köln 1994, sf. 59-79.

len görüntü olarak hizmet etmektedir. Sembolize eden, burada, olayı yaşayan öznenin alanının tamamen dışında, fakat sembolde beliren, yani kavranabilir olan yabancı bir gerçeklik olarak bulunmaktadır.

'Düşmüş bir kültür değeri' olarak ayna, büyünün alanını boylar. "Halk inancına göre ayna, hayaletleri görünür kılar ve bugün dahi sözüm ona sihirli aynalar vardır, doğru tutulduklarında bunların arka tarafında garip desenler belirir. Üstüne güneş vurduğunda çiçekler görülecek ve ay ışığında bir tavşan ayırt edilecektir, diye söylenir eski bir metinde. [...] Budist din adamları aynayı, inançlı insanlara hangi şekilde yeniden doğacaklarını göstermek için kullanırdı. Biri aynaya bakıp da kendi başını göremezse, bu onun yakında öleceğine işaret eder. [...] Sağlam bir ayna evlilikte mutluluğu sembolize ederken, kırılmış bir ayna ayrılığa, çoğu kez de boşanmaya işaret eder. Birçok hikâyede, karısından uzun süre ayrı kalması gereken erkek, bir aynayı kırıp ikiye böler ve her birisi bir parçasını saklar. Ayna burada ayrılığın, eşlerin birbirini tanımayacak kadar uzun sürmesi durumunda, tanıma işaretidir."[8]

Söylenceden öykünmeye

Sembol kullanımı her zaman idrak etmenin tarzıyla bağlantılıdır. İdrak etme; dışsal olanın, diğer bir şeyin, insanın kendi bilincinde tekrarlanmasıdır; konunun/şeyin adeta bir ikilenmesi, aynı şeyin iki şekilde, kendi kendinden ayrım içinde ikilemesidir. Diyalektik teori, bunun için, özdeş ve özdeş-olmayanın özdeşliği formülünü yahut öz-ayrım kategorisini kullanacaktır. Tekerrür, öykünmedir [mimesis], ve büyü, öykünerek hareket eder. Eski Mısır'ın ölü kültünde ayna, içinde yaşamın tekrarlandığı, yani ölüler aleminde yenilendiği aracın sembolü olur.[9] "Yaşamı tekrarlayan" sözüne, mezarlıklardaki heykellerin üs-

8 Wolfram Eberhard, Spiegel [Ayna] maddesi. Şurada: Lexikon chinesicher Symbole [Çin Sembolleri Sözlüğü], Köln 1983, sf. 271 ve 272.

9 Bkz.: Christa Müller, Spiegel [Ayna] maddesi. Şurada: Wolfgang Helck/ Eberhard Otto; Lexikon der Ägyptologie [Mısıroloji Sözlüğü], Wiesbaden 1984, Cilt V, satır 1147-1150.

tünde rastlanır. Aynanın gençlik, aşk ve yaşam tanrıçası Hathor'la (ayna sapı olarak) bağlantılanması, aynı efsanevi-sihirli bağlantı alanına işaret eder.[10]

Antik Yunan'daki yansıtma anlayışı, başlangıçta tamamıyla kültsel canlandırma alanında, yani mükemmel ve efsanece çizilmiş bir gerçekliğin sanal yeniden idrakı düzleminde kalır. Çin'dekinden farklı olarak burada semboliğin bilgi teorisi ve metafizikle ilgili birincil bir anlamı bulunmamakta, tersine sembolik baştan itibaren pratik-törensel niteliktedir. Yunanistan'da yansıma hakkındaki anlayış, öykünmenin kültsel karakterine ve drama yazımı ve gösteriminin pratiğine yakından bağlanarak gelişir.

Öykünme olayı; dolaysız olarak verili bulunmayan, kendisini kendisinden hareketle göstermeyen yahut günlük algının dışında kalan bir şeyin duyusal göz önüne gelmesini ifade eder. Öykünme asıl anlamıyla, *hazır bulunmayanın duyusal bir biçimde göz önüne gelmesi* demektir.[11] Bu yönüyle, aynanın dışında olan ve aynada görünen nesnenin hazır bulunuşuna bağlı olan yansıyla özsel bir farklılığı bulunmaktadır. Buna karşın, bütüne ilişkinlik yansı ve öykünmenin ortak bir özelliğidir. Nasıl ki ayna, prensip olarak karşısında bulunan her şeyi göstermekteyse, verili bir şeyin ya da bir icranın öykünüşü de bir varlığın veya olayın bütünlüğünü amaçlamaktadır.

Sorunu bir eylemin veya bir ilk örneğin (eidos, arketip, *simulacrum*) öykünmesine (veya *taklidine*) sabitlemek; suret ilişkisi olarak yansıma ilişkisine, iki öğeli bir bağıntının gerilimini taşımaktadır. Suret tarafının, aynaya bakan ve görüntüyü algılayan özne aracılığıyla dolayımlanmış olduğu, bu bağıntının analizinde anlaşılması gerekiyordu ki, ikinci bir düzlemde –yani kuruluş düzleminde–, özne-nesne-bağıntısı kendisini tersinden simetrik olarak ilk örnek-suret-ilişkisine bağlı kılsın. Yansıma hadiselerine hassasiyetle yaklaşmış olan Ovid (MÖ 43 – MS 17),

10 Bkz: Mısır Müzesi Kahire, Cat. génér. no. 52663.

11 Kelimenin anlamı için ayrıca sayfa 46'daki 3. dipnota bakınız.

suret ilişkisindeki öznelliği, benimseme cephesinden ele almıştır: Homeros'un İlyada'nın 18. bölümünde betimlediği Aşil'in kalkanı, dünyayı nesnel olarak canlandırır[12], ancak anlamlı olanın öznel olarak idrakı başarılamayabilir. Ovid, Aşil'in ölümü ardından onun silahları üzerine çıkan tartışmada Aias'a karşı Odysseus'a şunu söyletir: "Kalkanın ulu figürlerini yorumlamayı bilmez [...] Hiçbir zaman anlamayacağı silahları elde etmek ister."[13] Bir suret, öylece meydanda değildir, hem suret olarak hem de anlamıyla kavranması gerekmektedir.

Böylelikle suret bağıntısının merkezinde, dönüşlülük sorunu ve haliyle asıl yansıma sorunu çıkmaktadır. Lacan'ın tarif ettiği biçimdeki ferdi-tarih sürecini, beşeri cins tarihinde yeniden buluruz. Ayna deneyimi, "Ben'in, diğeriyle özdeşleşmenin diyalektiğinde kendini henüz nesnelleştirmeden, asıl ilk biçimiyle kendini ortaya koyduğu sembolik matris" olur.[14] Antik edebiyatı, Narsis söylencesinde yansıma olayının doğuşunu ortaya koyar. Bu yorumu Ovid irdeleyip açığa çıkartmıştır.[15]

Narsis söylencesi: Ovid

Yakışıklı erkek çocuğu Narkissos'un hikâyesi eskidir: Narkissos bir gün berrak bir suda yansıyan görüntüsünü görür. Kendine âşık olur. Fakat kendisiyle birleşemediği ve fazla yaklaştığı veya içine daldığı an, görüntüsü yok olduğu için çaresizlikten ölür. Karl Kerényi (1897-1973) sayısız benzerler-motifiyle bu bağlamı kurar. Bunlar; söylencede Apollo etrafında sıralanır-

12 Aşil'in kalkanı için bakınız: Thomas Metscher. Şurada: Hans Heinz Holz/ Thomas Metscher, Widerspiegelung [Yansıma] maddesi; agy. Ayrıca Thomas Metscher, Shakespeares Spiegel. Zur marxistischen Auffassung der Künste [Shakespear'ın Aynası. Sanatların Marksist kavranışına dair]. Şurada: Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler (Hazırlayanlar), Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft [Usun bütününü savunma olarak felsefe], agy, sf. 45-62, özellikle sf. 56 ve devamı.

13 Publius Ovidius Naso, Metamorphosen XIII [Dönüşümler XIII], 29.

14 Jacques Lacan, Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion (...) [Ben fonksiyonunun oluşturucusu olarak ayna evresi (...)]; agy, sf. 64.

15 Bkz.: Joachim Schickel, Ovid. Die Sinnlichkeit des Spiegels [Ovid. Aynanın duyusallığı]. Şurada: Spiegelbilder [Ayna görüntüleri], agy, sf. 31-43.

lar[16] ve tipolojik bakımdan dünya ölçeğinde yaygın olan ikiz tanrılar[17] ana motifiyle akrabadırlar; burada farklı olanların birliği ve birliğin farklı olanlara dağılışı mecazi kavranır.

Ethica symbolica'da[18] Narsis söylencesinin (ve genel olarak benzerler ve ikizler söylencelerinin) yorumları sıralanır: Kendini sevme; yalın formun kibirliği; kendini bilme; uygunsuz bir aşkın bitimi; erkek çocuğu çağının süs eşyaları. Kuşkusuz bu, söylenceye ilgi duyan bir çağdan[19] kalma geç yorumlardır; buna karşın bu çağ, antik ve geç antik yorum ve alegorik açıklamalarının köklü bir geleneğine yaslanabilmektedir.

Ovid, Narsis temasındaki ayna yapısına, ikilemeye başvurarak özel bir yön verdi: O, kendini sevme ve kendini bilme efsanesine aksi yönden bir olayı katmıştır. Bunu da, nympha Ekho'nun o zamana kadar söylencede uyumsuz ve spesifik bir nükte içermeksizin aktarılan dönüşümüyle alakalı yapmıştır. Malum, Ekho (bir versiyona göre sinsi dedikoduculuğunun cezası olarak Juno* tarafından, bir diğer versiyona göreyse onu sıkıştıran Pan'dan korumak üzere) bedensiz bir sese dönüştürülür ve duyduğu cümlelerin yalnızca son hecelerini tekrarlayabilir duruma gelir. Ovid'de ise Ekho, akustik bir ayna, bir ayna yanılsamasının paradigması olur. *Dönüşümler*'de şöyle denir: "Tamen haec in fine loquendi / Ingeminat voces audiatque verba reportat" (Konuşmanın sonunda sesleri ikiz yapar ve duyulan kelimeleri geri taşır [III, 368 vd.]).

Narsis'e –karşıt cinsten öteki-ben, benzerler-söylencesinin hermafrodit yönü burada kendini hissettirir– aşık olan Ekho

---

16 Bkz.: Karl Kerényi, Die Mythologie der Griechen [Yunanların Mitolojisi]; Darmstadt 1956, sf. 170.

17 İkiz tanrılar için bakınız: Margarete Riemschneider, Augengott und Heilige Hochzeit [Göz Tanrısı ve Kutsal Düğün], Leipzig 1953.

18 Michael Pexenfelder, Ethica symbolica; Münih 1675, sf. 90-95.

19 Bkz.: Benjamin Hederich, Gründliches mythologisches Lexicon [Geniş açıklamalı mitolojik sözlük], I, Leipzig 1770, satır 1686-1688.

* Roma mitolojisinde Hera ile bir tutulan Romalı tanrıça. –ç.n.

gizlice onun peşinden gider ve onun çağrılarına elinden geldiğince karşılık verir. Narsis, avcı arkadaşı sanarak seslenir, "Gel!" der, Ekho geri seslenir: "Gel!" Seslenene seslenmesiyle çağrının yönü değişmiştir: "vocat illa vocantem" (o seslenene seslenir [III, 382]). Narsis, "huc coeamus!" (Burada bir araya gelelim!) diye çağırır, Ekho tekrarlar: "coeamus!". Ve *coire*'nin çift anlamı –'bir araya gelelim' ile 'birlikte yatalım'–, yanılmayı güçlendirir. Geri yansımasında aynı şey başka bir şeye dönüşür, yine de söz aynı sözdür. Narsis, çalılıkların arasından karşısına çıkan Ekho'yu görünce, itiraz eder: "Ante, ait, moriar, quam sit tibi copia nostri" (Ölmeyi yeğlerim kendimi sana feda edeceğime [III, 391]). Ancak Ekho cümlenin sadece ikinci kısmını tekrarlar: "Kendimi sana feda edeceğime" (III, 392); böylece, cümlenin birinci kısmını atlayarak, anlamını tersyüz etmiş olur.

Ovid'in burada ortaya koyduğu, semantik ayna görünüşünün oluşumudur, kelime *anlamının* tersyüz olmasıdır. Aynı kelimeler, tam karşıtına işaret etmektedirler. "Gel!" kelimesinin farklı yer tanımında, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni başlattığı Burada ve Şimdi'nin diyalektiği görünür: "*Burada* örneğin bir ağaçtır. Yönümü döndüğümde bu gerçek kaybolmuştur, ve tersine dönüşmüştür: *Burada bir ağaç değil*, daha ziyade bir *ev*dir. *Burada*'nın kendisi kaybolmamakta; aksine, evin, ağacın vs. kayboluşunda kalıcı*dır*, ve ev, ağaç olmaklığına kayıtsızdır."[20] Yankı fenomeninin konfigürasyonu, duyusal verili olanın bariz kesinliğinin kendi karşıtına ani değişimini, tam yanılgıyı, göstermektedir. Gerçek ve yanılgı, aynı ilişkinin momentleridir ve bu, ancak diyalektik bir refleksiyon biçimi olarak, Bir'in Diğeri'ni uzanıp *kendi karşıtı* olarak ihtiva etmesi olarak kavrandığında birbirlerinden ayırılıp çözülebilirler.

Narsis, yansımakla ilgili kendi deneyimini daha yüksek bir düzlemde yapar. Aynı şey, birbirine karşıt iki şeye bölünmez artık; aksine gerçeklik ve görüntü olarak aynı şeydir. Burada-

20 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes [Tinin Fenomenolojisi]; Toplu Eserler, Cilt 9, Hamburg 1980, sf. 65.

ki görünüş, görüntüyü gerçeklik yerine koymaya dayanır; fakat işte tam da bu görünüş çift anlamlılığı akla getirmekte; zira aynada gördüğümüz, şeyin kendisidir. Aynaya ait görünüş basitçe yanılgı, sanrı değildir, tersine gerçek olanın yanılsamalı görüngüsüdür.

Narsis kendini nesne olarak, bir Diğeri olarak görür, ve henüz ilk bakışta nesneyi kendisi olarak algılamaz. Böylece ters yüzlü dönüşüm yeni bir düzlemde oluşur: "Cunctaque miratur, quibus est mirabilis ipse" (O, kendisini hayran duyulmaya değer kılan her şeye hayranlık duyar [III, 424]). Aktif ve pasif birbirine geçer, fiilin aktif veya pasif olarak hareket doğrultusu yansının ifadesi haline gelir: "dumque petit, petitur" (arzu duyması suretiyle, arzulanılmaktadır [III, 426]). Belli ki bu, sevenler arasındaki ilişkidir; ne var ki bu ilişki, ancak ikisi *bir* bilinç oluşturması halinde öz-bilince ulaşabilirdi; iki olarak, her biri diğerinin *hakikaten aynı sevgiyi* duyduğundan *emin* olamaz, ve bu durumda bilginin yerini güven alır.

Aynadaki görüntünün gerçeklik 'taslaması' mümkündür, çünkü var oluşu gerçeklikle mecburen eş zamanlı –iki yönden, hem yansıtılanla* ve hem de aynayla– bağlantılıdır. "Quod amas avertere, perdes. / Ista repercussae, quam cernis, imaginis umbra est. / Nil habet ista sui; tecum venitque, manetque, / Tecum discedet [...]" (Sevdiğin şeyi, ona sırt çevirmekle yok ediyorsun. Yansımakta olan bir görüntünün baktığın bu gölgesinin kendi kendinde hiçbir şeyi yok; seninle gelir, seninle durur, seninle yok olur [III, 433 ve devamı]). Hareket ettiğimde hareket eden görüntü, görüngü olarak ikiye katlandığımı anlamamı sağlamakta. İdrak etme anı gelir; bu, kendini bilme anıdır: "Iste ego sum! Sensi, nec me mea fallit imago" (Bu benim! Fark ediyo-

* Holz'un bu hususla ilgili kitap boyunca kullandığı kavramları ayırt etmek bakımından, kendisine ait şu tanımlamayı aktarmakta fayda var: "Terminolojik bakımdan ayırt etmekteyim: Kendini yansıtan şeye, *yansıtılan* diyorum; aynada beliren görüntüye *aynadaki görüntü* veya *yansıyan* diyorum." (2001 Haziran'ında Girona Üniversitesi'nde verilen dersler; bkz.: Hans Heinz Holz, "*Freiheit und Vernunft*" [Özgürlük ve Us] Aisthesis Yay., 2015, sf. 93) – ç.n.

rum, benim görüntüm beni yanıltmamakta artık [III, 363]). Ve fiziki olarak ben kendime o karşıdaki değilim; bedenime nesne olarak ulaşamam: O utinam a nostro secedere corpore possem!" (Ah, keşke bedenimden ayrılabilseydim! [III, 467]). Ne var ki refleksiyona; ikiye ayrılmaya, dışsallaşmaya ve ikiye bölünmeye, *katlanmak* gerek. Kendimi Diğeri'nde tanımam ve ama onu bir Diğeri olarak *kabul* etmem, ayna ilişkisinin özüdür. Ancak bu farkın kavranmasında görünüş kendi yanıltıcı karakterini yitirir ve nesnenin kendisinin görüngüsü olur. Ayna, onun özünü idrak etmenin ilkesini içerir ve bize gösterir: O, kendinde öz-ilişkidir ve bizim için öz-ilişkinin aracısıdır.

Duyularının kölesi olmuş Narsis, işin püf noktasını kaçırmakta ve kendini mahvetmektedir. "Nunc duo concordes anima moriemur in una / [...] / nec corpus remanet, quondam quod amaverat Echo" (Şimdi tek bir ruh içinde ölüyoruz ikimiz beraber ve bir zamanlar Ekho'nun sevdiği o beden kalmayacak geriye [III, 473, 493]). Kendi'nin ve dünyanın *unio mystica*'sı [mistikte gizemli birleşmesi] diye bir şey yok, aksine yalnızca Bir ve Diğer'in diyalektiği vardır – "Kendisi olarak ve aynı şekilde Diğerleri olarak Bir, hem kendi kendisine ilişkin ve hem de birbirlerine."[21] Ovid'in son sözü ama, başlarken sözünü ettiği *Ekho*'dur: Anlamların o yanıltıcı ayna görünüşü.

Yansımanın yapısının, bir hikâyenin açık biçimiyle anlaşılır kılınabiliyor olması bir tesadüf değildir. 'Yansıma' kategorisinin metaforik olduğunu daha önce belirtmiştik, metaforik kullanımının kesinliği konusunu ise daha tahlil etmemiz gerekecek. Elbette, bir metaforun duyusal içeriği her zaman duyusal canlandırmalarla da ortaya konulabilir. Başka ayna motifleri, örneğin Herakles ve Medusa veya Velasquez'in *Aynadaki Venüs*'ü gibi, yansıma ilişkisinin çoklu yönlerini her biri kendi tarzında belirgin kılmaktadır. Narsis, felsefi bakımdan belki de en tesirli versiyonudur, çünkü o; esaslık ile nesnelleştirmenin, kendini bilme ile yabancılaşmanın, dolaysızlık görünüşü ile dolayım

21 Platon, Parmenides 166 c 3.

hakikatinin zorunlu birleşimini ve buradan çıkan deneyim içeriklerinin çift anlamlılığını konu edinmekte ve bu yapıyı bir cereyan ediş olarak ortaya koymaktadır.

Bir ve Öteki: Platon

Narsis-motifi daha Platon'da (MÖ 428-348) geçer. O, sevme ve sevilmenin birbirine dönüşümünü bir yansı ilişkisi olarak ele alır ve bu ilişkiyi, aynı Ovid gibi, Ekho'da somutlar. "Rüzgarın veya sesin düz ve sert cisimlerden geri sekerek geldiği yere sürülmesi misali, güzelliğin akımı da yine güzelin içine geri akar. [...] Seviyor gerçi, ama kimi sevdiği ona ayan değil, fakat sevende, tıpkı aynaya bakar gibi kendini gördüğü saklı kalır ondan."[22]

Daha geniş bir anlamda söylenecek olursa, Platon'un ünlü mağara benzetmesinde[23] yaptığı üzere, görüngünün sırf bir gölge görüntüsü derekesine düşürülmesi de ayna düşüncesi bağlamına dahildir. Kuşkusuz gölge görüntüleri, hem ontik hem de mantık bakımından ayna görüntülerinden farklı şeylerdir; ve fenomenolojik açıdan yapılacak titiz bir irdeleme bu iki metaforu iyi ayırt etmelidir. Bu açıdan, gölge görüntülerinin *phlyariai* olarak, yani işe yaramaz şey (515 d 2) olarak karakterize edilmesi doğrudan doğruya ayna görüntülerine uygulanamaz. Ne var ki Platon, görüntü türlerini dahi –gölgeleri (*skiai*), sudaki ve yoğun, düz ve parlak cisimlerin[24] yüzeyindeki aksettirmeleri– bir solukta eşit saymış ve kendi görünüş ontolojisi için aynı şekilde kullanmıştır. Onun gözünde yansılar ve gölgeler, hakiki varlığın güvenilir tanıkları değildir.

Belirtmek gerekir ki, Platon'un temel düşüncesi ikircildir. Diyalektiğin yapısını ele aldığı geç eserlerinde, canlandırmanın bir şeyleri aksedebileceğine bir varlık hakkı tanınmaktadır. Nitekim, duyularla deneyimlenen dünyanın kendini göstermesi itibarıyla, kendisi de [dünya] varolanların, yaratıcı ilahın tinin-

22 Platon, Phaidros 255 c-d.

23 Bkz.: Platon, Politeia 514 ve devamı.

24 agy., 509 d - 510 a'da denilir ki: "Ben ama önce gölgelere, sonra sudaki ve yoğun, düz ve parlak yüzeylerde bulunan görüngülere ve buna benzerlere görüntüler diyorum, anlıyorsan eğer."

de görülen düzenin bir suretidir, biz ise mecazi söylemde suretin bir suretini vermekteyiz; ve bu, "gayet kabul edilebilir" bir usul olarak nitelenmektedir.[25] Geç Platon'un ontolojik diyalektiğinin can alıcı parçasında, yani *Sophistes*'de, varlık ile hiçliğin görüntüdeki ve bilhassa da aynadaki zorunlu birleşimi –*Politeia*'daki pozisyon düzeltilerek– daha yakından açıklanmakta. Orada Theaitet der ki: Bir görüntü bir hakiki olana benzer kılınmış Diğer'dir; ve soran yabancı şöyle karşılık verir: "Fakat şüphesiz hakiki değildir". Bunun üzerine Theaitet yüksek sesle, "Muhakkak değil ama yine de görüntüdür işte!" der. Yabancı buradan şu sonucu çıkartır: "Yani var ve gerçek olmadan, yine de, bir varolanın görüntüsü diye nitelediğimiz şeydir."[26] Bernhard Schweitzer, bir şeyin sureti (*eikon*) ile ilk örneği (*paradeigma*) arasında bir analojinin oturtulabileceğini çok ikna edici bir biçimde irdeleyip ortaya koymuştur. Ve ona göre bu analojide, sureti sağlayan eylem, kendi olabilirlik ölçütünü bulmaktadır.[27]

Bu, suretlerin yanıltıcı olmakla suçlandığı *Politeia*'dan farklılık göstermektedir. Acaba Platon, geç dönemine girerken, hakiki bilgi hakkındaki fikrini mi değiştirdi? Hiç şüphesiz, Platon'un eserinde, Syracuse'teki filozoflar devletini gerçekleştirmenin politik bakımdan başarısızlığa uğramasından kaynaklı bir boşluk söz konusudur. Yadsıma (hiçlik, Diğer), öncesinde reddedilen veya ihmal edilen ontolojik bir statü alır. Ama tam da noetik* ile duyusal bilgi ilişkisi bağlamında bir kırılmanın olduğunu varsaymak istemem. Katı anlamıyla hakikat, yalnızca kavramlara dairdir, nesnelerin görüntülerine değil. Ama öyle kavram içerikleri vardır ki, bunlar mecazi söylemden başka bir yolla nesneleştirilemezler. Platon ontolojik düşündüğü yerde,

25 Platon, Timaios, 29 d.

26 Platon, Sophistes, 240 a-c.

27 Bkz.: Bernhard Schweitzer, Zur Kunst der Antike [Antik sanat üzerine], Tübingen 1963.

* Noetik: Düşünme öğretisi, tinsel nesneleri idrak etme öğretisi; duyusal olmayan, saf düşüncenin ürünü veya saf aklın faaliyetinin eseri olan, yalnızca akıl ve zihinle alakalı olan – ç.n.

görüngüleri de varolanın göstergesi olarak temellendirebilmenin bir yolunu arar. Daha *Politeia*'da doğru vaziyetin tasarımını, ressamın sezgiyle edindiği bir düşünceye göre şekillendirdiği resmin desenine göre açıklamaktadır.[28] *Timaios*'da artık, hakiki ve daimi varlık'ın, oluşmanın görüntüsünde zuhur ettiği yeri (*chora*) belirler, ve bu yeri aynanın yapı özellikleriyle tasvir eder.[29]

Aristoteles

Aristoteles (MÖ 384-322) öykünme teorisini, Platon'un düşünceler öğretisinin metafizik yükünden kurtarır. Onun için öykünme, gerçekten dünyevi varolanın ve onun ilişkilerinin yeniden idrakıdır. Platon'un önemli bir adım ilerisinde, öykünmenin konu alanına sadece tarihsel rastlantısal gerçek olanı değil, aynı zamanda olasılığın ölçütüne göre yansıtılan mümkün olanı da sayar. Hakikat muhteviyatı fiili olanın doğruluğunda değil, tersine fiili olanın mantıksal zorunluluğunda veya eidetik normatifliğindedir. Aristoteles'te, öykünen bilinç ile karşısında bulunan gerçeklik, suret (*eikon*) ile asıl varlık (*ontos on*) arasındaki fark –Platon'da ***değişiklikte*** temellendirilmiş olan bu ayrım– azaltılmaktadır. Görüntü ve varlık *ayrı olanlar* olarak da kavranabilir.

Ortaçağda ilk örnek ve suret ilişkisi

Ortaçağda ilk örnek ve suret tasnifi, analoji ilişkisinin geliştirilmesini beraberinde getirir. Bilince; kendisinin ve dünyanın birbirinden dolaysız ayrı duruşu artık yetmez. Düşünme; düşünmenin dünyayı yeniden ürettiğinin, onun suretini çıkardığının –onun deneyimini prensip olarak aşan nesneleri ona açıklayan sembol halinde olsa da– ***bilincine varır***. İnsan-dünya-ilişkisi artık dolaylı bir ilişki olarak anlaşılır, birbirinden ayrı varolanların ikiliği değişik olanın birliği olarak yorumlanır. Dini deneyimleme ve felsefi tefekkürün bu denli öznelciliğe geri yöneldiği yerde, insanın dünyayı 'içine aldığı', kendine dışsal olanı kendi içselinе dönüştürdüğü mevzusunun nasıl anlaşılması gerektiği sorusu akut hale gelir.

28 Bkz.: Platon, Politeia 500 e-501 c.

29 Bkz.: Platon, Timaios, 50 d ve devamı.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), öznelliğin gelişkin bakış açısından hareketle, bu ilişkiyi, görüngüden gerçekliğe geçişin bir sahası olarak değerlendirdi; ne ki tam ters yönden, yani dıştan içe değil, tersine içten dışa giderek.[30] İç, 'düşünülen dolaysızlık'tır veya 'öz'dür, aynı aynadaki görüntünün, doğrudan, yani şeyin kendisi olarak, ama düşünüşle, algılanması gibi. 'İçteki' yansıyan görüntüden 'dıştaki' yansıtılan şeye geçişte, aynı şey olduklarını gösterirler. "Düşünülen dolaysızlığın veya özün formu olarak İç, Dışa karşı varlığın formu olarak belirlenmiştir; ama ikisi de özdeştir. Bu belirlenime göre, Dış, muhteviyat bakımdan İçle sadece *aynı* değil, tersine ikisi yalnızca *Bir Şeydir*."[31] Kavramın Hegel'deki ontolojik önceliği, 'düşünce-şeyi'ni, özü, asıl ve birincil olarak göstermekte ve işte bu, ayna-simetrisinin idealist okuma tarzıdır: "Kendileri için olan refleksiyon belirlenimleri; kendi-içine-refleksiyonun, özselliğin formu olarak İç, ama Diğere aksettirilen dolaysızlığın veya özsel olmayanın formu olarak Dış."[32] Ama içten dışa doğru okuma tarzı, tersi, materyalist okuma tarzı gibi, tek yanlıdır: "Böylece, önce sadece bir İç olan şey, tam da bu nedenle sadece bir Dıştır. Veya tersine, sadece bir Dış olan şey, tam da bu nedenle sadece bir İçtir. [...] Dış ve İç öylesine konulmuş belirlenimdir ki, bu iki belirlenimden her biri, sadece diğerini şart koşmakla ve onlara kendilerinin gerçeği olarak geçmekle kalmaz, tersine, diğerinin bu gerçeği olduğu sürece, belirlenim olarak konulu kalır ve ikisinin bütünlüğüne işaret eder."[33] Tek yanlı okumalar, ancak onları birbirleriyle zorunlu ve çözülmez bir bağıntıya koyan diyalektik bir okumada kaldırılır.

Problemin bu durumunun tasviri için ayna metaforu mükemmel bir imkân sunar, ve gerçekten de bu bağlamda hep ye-

30 Bkz.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, das Verhältnis des Aeussern und Innern [Dışsal ve içsel olanın ilişkisi]. Şurada: Wissenschaft der Logik [Mantık Bilimi], Cilt 11, agy., sf. 364-366.

31 age, sf. 365.

32 age. aynı yerde.

33 age., sf. 366.

niden kullanılmıştır. Bu "çifte bakış açısı"[34] halinin geliştirilmiş konfigürasyonu, Ortaçağın gerek Hıristiyan gerekse İslami spekülatif metafiziğinde merkezi bir yer tutar. Ayna metaforunun iki tarafı –varolanın bütünlüğü ve insandaki bilgi için söz konusu olması–, birbirine geçer, birbirine dönüşür ve kendi içinde çelişik bir konsept olarak kaynaşır.

Örneğin İbn Sina'nın (Avicenna; 980-1037) bilginin aşamalarını tarif ettiği *Philosophia orientalis'te**; bilgi tanrıya doğru yükselir –bu arada daha sonraki gelişmeleri önceleyerek tanrı ve dünya büyük oranda birbirine geçmiştir bile–, ve o, "sırrın, gerçeğin karşısına konulmuş parlatılmış bir aynaya benzediği bilgisine ulaşıldığı" anı bu bilginin zirvesi sayar.[35] Böylelikle dünya, ve onunla birlikte tanrı, insanın içine alınmış, insan da aynı zamanda dünya ve tanrıyla tamamen birleşmiş olur. Sonuçta tanrının ruhun içinde doğuşuna varan bilgi yolunun benzer bir açıklamasını Meister Eckhart'ta (yaklaşık 1260-1328) buluruz. Meister Eckhart, algı imgesinin ruhun içine alımını, tıpkı yansı sürecini açıklar gibi tasvir eder, fakat ayna sembolü burada apaçık dile getirilmez: "Usun faaliyetinde, dışsal şeylerin ruha doğru bir hareketi gerçekleşir, ve hareket tarafından aynı şeylerin görüntüleri ruhun içine sokulur ve oluşturulur."[36]

---

34 Bkz.: Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch [Organik olanın aşamaları ve insan]. Şurada: Gesammelte Schriften [Toplu makaleler], cilt IV, Frankfurt/Main 1981, sf. 127-156.

* Doğu Felsefesi; İbn Sina'nın bu bağlamdaki görüşlerinin daha yakından bir değerlendirmesi için şu kitaba bakılabilir: İbn Sina - Aklın Ustası, Evrensel Basım Yayın, Kasım 2016; özellikle de "İbn Sina ve Aristotelesçi Sol" başlıklı makaleye. – ç.n.

35 İbn Tufeyl'in aktarımına göre; "*Der Naturmensch*" [Doğa İnsanı], Berlin 1783.

36 Meister Eckhart, yayına hazırlayan Franz Pfeiffer, Göttingen 1914, sf. 214. Karşılaştırınız: Ernst von Bracken, Die Beziehung der Erkenntnislehre des Aristoteles zu M. Eckhart [Aristoteles'in bilgi teorisinin M. Eckhart ile bağıntısı]. Şurada: Meister Eckhart und Fichte [Meister Eckhart ve Fichte], Würzburg 1943, sf. 251-260.

Teolojik bir metafizik açısından tanrı bilgisi, dünyanın bütünlüğünün spekülatif bilgisidir. Örneğin Arap matematikçi ve filozof el-Kindi (Alkendi; 800-yaklaşık 870) dünyayı, birbirlerini her defasında karşılıklı olarak sonsuzluğa dek yansıtan bir dizi ayna odalarıyla kıyaslamaktadır. Burada bütünlük niteliği ve dünya karakteri vurgulanır: Tüm varolan şeylerin sonsuz ve karşılıklı bağlamlılığı için tasavvur imgesi olarak ayna-imgesi. Aynı zamanda ama öznenin konumu da burada özellikle vurgulanır; şöyle ki, idrak eden insan, ayna odalarının bu dizisinde her defasında mükemmel bir pozisyon almak mecburiyetinde ve görüntüde kendi kendisiyle mütemadiyen karşılaşmaktadır. [Bu] metafor, özne-nesne-ilişkisi bakımından ikircildir. Bir taraftan, dış dünyanın bilince çıkarılışını tanımlarken, diğer taraftan her şeyin her şeyde çok yönlü yansımasını tanımlamaktadır. Böylece metafor; içinde dünyanın 'toplandığı', kavrandığı ve suretinin çıkarıldığı her tür 'tinsel'lik için geçerli sayılabilir; o halde, Çokların bilgideki birliğinin ifadesi olarak da ele alınabilir. Ama bu metafor; aynada Çokların Bir olması gibi, maddi birlik olarak kavranılan dünyanın evrensel dış bağlamlılığının kendisi için de söz konusu edilebilir. İki ele alışa da çoğu kez aynı anda rastlanmakta ve iç içe geçtikleri görülmektedir.

Ayna, bu çifte anlam işleviyle; yani bir yandan Çokların bir bütünün birliği halinde bir araya getirilmesini ve diğer yandan bir karşıda-duranın bilgisini ifade etmesiyle, hem dünyanın hem de özne oluşun metaforu haline gelmektedir. Her iki yönü de, ayna görüntüsünün imge karakterine dayanır. Dağınık çeşitliliğin birliği, skolastikçilerin tabiriyle *partes extra partes* [parçaların dışında parçalar] dünyasında varolan şeylerin uzamsallığı, imge olarak zuhur eder; doğal bir kırın bir kır resmiyle kıyaslanmasında kolaylıkla gösterilebileceği gibi. İmgenin kuruluşu ise, bir bilinç sürecidir. Dünya strüktürleri bilgi strüktürleri aracılığıyla sağlanır. Surete, adeta örgütleyici faktör olarak, sureti çıkartanın perspektifi dahil olur; fakat bu hep, sadece ve sadece sureti çıkartılanın nesnel olarak önce gelmesi ve ön koşul olmasıyla gerçekleşir. Ayna metaforu bunu ifade etmektedir.

Ortaçağ felsefesi ve teolojisinde metaforların çift yönlü kullanımından, refleksiyonun ikili anlamından kaynaklı bir çift anlamlılık hasıl olur. Şöyle ki; bir yandan ilgili özne konumundan dünya düşünülür, diğer yandan ise dünyanın birliğinin kendisi, parçalarının karşılıklı yansısının bütünlüğü olarak kavranır. Öyle ki, her bir tekil olan, yansının bütünü tarafınca koşullanmakta, fakat kendisi, kendisini yansıttığı tüm diğer tekil olanlara geri dönüp etkide bulunmakta. Ayna metaforunun bu iki türlü yoruma açık oluşu –özne, dünyanın bir aynasıdır; çok çeşitli dünya, o tek varlık-nedeninin ayna sistemidir–, Ortaçağ felsefesinde çelişik kullanımlara yol açtı: Tanrı, dünyanın bir aynası olarak nitelendiği gibi, dünya da tanrının bir aynası olarak ifade edildi.

Tanrı ve Dünya: Aquinolu Thomas

Aquinolu Thomas (1225-1274) bu müşkülatı ayrıntılarıyla irdeler.[37] Başka bir şeyin, der, canlandırıldığı şeye ayna denmektedir. "Bazıları, içinde şeylerin varlık-nedenlerinin yeniden yansıdığı tanrısal tinin kendisinin bir ayna olduğunu söyler." Görüldüğü üzere, dünya burada mutlak konulmakta ve her şeyi bilen ve gören olarak tanrı, dünya karşısında onun bir aynası olarak belirlenmektedir. Kastedilen, metaforun bilgi teorisi bakımından yönüdür; fakat bu hemen onun yadsınmasına götürür. Zira, diye devam eder Thomas, ancak içindeki şeylerin görüntülerine, şeylerin kendisinin sebep olduğu şeye ayna denebilir. İçinde şeylerin türlerinin, şeylere önce geldiği şey ise, daha çok bir iç-görüntüdür (*nüsha*): "Gelgelelim tanrıda, şeylerin türleri veya varlık nedenleri yaratıklardan kaynaklı olmadıklarından, azizlerde, tanrının şeylerin aynası olduğu ifadesine asla rastlanılmaz, aksine, daha ziyade, yaratılan şeylerin kendilerinin tanrının bir aynası olduğu söylenir [...]." Görüldüğü gibi, tanrıcı veya idealist bir dünya yorumu zemininde bulunulduğu sürece, metaforun ontolojik işlevi –dünyanın bütününün iç-görüntüsü olarak hizmet etmesi–, onun gnoseolojik işlevini

37 Aquinolu Thomas, Schauen die Propheten im Spiegel der Ewigkeit? [Peygamberler ebediyetin aynasına bakarlar mı?]. Şurada: Quaestiones disputatae de veritate, cilt 1, çeviren Edith Stein, Freiburg, Leuven 1952, sf. 312-315. Takip eden tüm alıntılar da aynı yerden.

–onun suretini vermesini– zorunlu olarak dışlamaktadır. Metaforun kullanımındaki birlik, ancak diyalektik materyalist bir anlayış üzerinden sağlanabilir; metaforun kendisi, Ortaçağa ait dünya tasavvurunun temellerinin ötesine geçmek ister.

Thomas'ın ayna metaforunun teolojik kullanımındaki apori [çıkmazlık] ile yüzleşip onu çözmeye çalışması, dini sembolün sekülerleştirilmesine dönük yaklaşımın daha şimdiden onda bulunmasını beraberinde getirir. Nitekim eğer ayna ilişkisi, tekil şeylerin her defasında tanrının bir aynası oldukları doğrultusunda yorumlanacak olursa, o zaman tanrı tümüyle dünyanın içine çekilmiş ve dünyevileşmiş görünecektir: O, şeylerde kendini nasıl suretlendiriyorsa öyledir. Zira, kendi ilk örneğini *"secundum rationem suae speciei"* [kendi türüne mukabil] ifade etmesi, tam da aynadaki görüntünün karakteristiğidir. Yani eğer tanrı, tekil şeyler tarafından yansıtılmaktaysa –üstelik onların her birinin sayesinde ve görüngüsü içinde–, o zaman bu, tanrının kendisinin dünyevi belirlenimlerle kavranabileceği anlamına gelmektedir. Çünkü Thomas'ta aynadaki görüntünün kavram tanımı şöyle yapılmaktadır: "Benzerlik, görüntü fikrine dahildir; ancak her gelişigüzel benzerlik, görüntü düşüncesini karşılamaya yetmez, tersine ancak belirli bir benzerlik, sayesinde bir şeyin kendi türünün içeriğine uygun canlandırıldığı bir benzerlik gereklidir."[38] Bu yaklaşım ama, ister istemez, tanrının aynası olarak şeylerin, tanrıyı kendi türüne uygun suretini çıkardıklarına dair panteist sonuca götürmektedir; fakat bu, tanrının, dünyeviliğin cisimleşmiş halinden başka bir şey olamayacağı demektir. Tanrının kendisi ise dünyanın bir aynası olarak kavrandığında, o zaman da maddi dünya ondan önce gelmiş olur ve o, dünyanın yapısal ve içlemsel birliğinin kavramından başka bir şey olamazdı.[39] Teolojik bakımdan bağlanmış bir felsefe bu adımı atamaz; fakat bir o kadar da dikkat çekici olan, bu felsefenin de ayna metaforunu kullanmaktan feragat etmemesidir.

---

38 age., sf. 254

39 Bu fikir, geç Leibniz-konseptinin monad sistemine ve tanrının *monas monadum* [monadların birliği] olarak ele alınışına denk düşmektedir.

İçinde-Olmak olarak yansı: Nicolaus Cusanus

Dahası, metafor, Nicolaus Cusanus'ta daha ileri bir anlam kazanır. Cusanus tanrı hakkında şöyle der: O "ebediyetin yaşayan bir aynasıdır, yani tüm şekillerin şeklidir". Ve devamında: "Bu aynaya bakan kimse, onun şeklini, –ayna olan– şekillerin şeklinde görür." Bununla tanrı, her ne kadar öbür taraftaki 'saklı tanrı' olarak anlaşılıyor ise de, yine de tözsüzleştirilmiş ve arı bir yapı kavramı olarak yorumlanmıştır. Aynadan ve şekillerin şeklinden başka bir şey olmayan ve böylece kendi muhtevi varlığını, dünyevi olarak karşısına çıkanı sadece yansıtmasında bulan bir tanrı, kendi şahsi tanrısallığını büyük oranda yitirmiştir. Cusanus bunu kendi de görmüş olmalı ki, düşüncelerinin devamında bu aşırı ifadesini geri çeker: "Fakat bunun karşıtı doğrudur. Kişinin, ebediyetin o aynasında gördüğü, canlandırma değil, aksine hakikattir, hakikatin canlandırılması ise onun –görenin– kendisidir." Fakat bu anti-tez de kendi başına geçerli değildir; tanrının ayna-varlığı hakkındaki 'asıl söylem' basitçe tersyüz edilip 'asıl olmayan söylem' kılınmaz. Tanrının dünyanın sureti olduğu, sadece görünüş değildir. O daha ziyade; *aynı zamanda* aynadaki görüntü ve ilk örnek *olarak;* kendi muhtevi varlığını dünyevi varolanlardan hareketle aldığı ve aynı anda yine de ilgili varolanların içinde kapsandığı hakikat ve varlık nedeni olduğu o paradoksal durumun diyalektik birliği olarak anlaşılmak *zorundadır*. "Öyleyse tanrım, senin içindeki canlandırma, olan veya olabilecek olan her şeyin ve her tek bir şeyin hakikati ve ilk örneğidir."[40] Tanrının, kendi içinde paradoks ve çelişki dolu üçlü bir belirlenimi şu şekilde karşımıza çıkar: İlkinde tanrı, onun içinde yansıyan tüm dünyevi şeylerin suretidir. İkincisinde o, hakikattir, hakiki varlıktır (*ontos on*), böylesi olarak da o sırf edim, *actus purus*'tur [arı fiildir]. *Actur purus* ama, saf yansı olarak yorumlanmaktadır, çünkü gerçek olanın maddiliği ona yapışık değildir, adeta nesnelerden yoksun bir ayna gibidir; bu ama hiç anlamına gelirdi. Üçüncüsünde niha-

40 Cusanus'tan buraya kadarki tüm alıntılar şuradan alınma: Nicolaus Cusanus, Philosophisch-theologische Schriften [Felsefi-teolojik metinler], cilt III, ed. Leo Gabriel, Viyana 1967, sf. 160.

yet tanrı, ilk örnektir, yani *potentia*, arı imkân, ki bu gerçekleşmenin karşı uç kutbudur. Mistik düşünceden doğmuş böyle bir tanrısallık açımlanması, felsefi, rasyonel düşünme alanında, kendisini ve kendi aporetiğini aşmak zorundadır. Paradoks durumun çözümlenmesinde onun anlamı dünyevileşir.

Cusanus, bu durumu, tanrı hakkında konuşurken açıkça ifade eder: "Senin malikliğin senin varlığındır. Bu nedenle her şeyi kendi içine yansıtmaktasın."[41] Aslında, yansıyı isabetle karakterize eden sahip olma ile varlığın bu eşit kılınışı, tanrının varlığının, dünyanın bir varlığı *olarak* kendini gerçekleştirdiğini söylemekten başka bir şey ifade etmez. Zira tanrı, dünyayı yansıttığında, onu içinde *bulundurur*, suret olarak olsa da, neticede yegane içerik olarak, hakiki gerçeklik olarak. Çünkü aynanın öyle-oluşluğu, her zaman, sadece yansıyanın görüntüsü olabilir ancak. Rasyonel olan olarak mistikteki *complexio oppositorum*'u [karşıtların kucaklaşmasını] anlama durumunda olmayan felsefe, böylece, kavramların içkin çelişkisi tarafınca, giderek saf bir dünyevi yoruma doğru sürüklenmektedir.

Dünyeviliğe geçişin, sekülerleşme sürecinin başlangıcı böylelikle içerilmiş bulunuyor. Dünyanın Çokluğu ve Birliğini, idrak eden insanın ve bilen tanrının diyalektik bağıntısını tanımlaması gereken eski bir dini sembolün, saf dünyevi yapı kavramına nasıl dönüştüğü, metaforun kategoryal momentlerinin irdelenip ortaya çıkartılması boyunca izlenebilir. Çıkış noktası, aynanın bütünlük bağıntısıdır: "Ne kadar küçük olursa olsun, bir ayna, koca bir dağı ve onun yüzeyinde olan her şeyi suret halinde içine alır."[42] Varolanın aynadaki bu yakalanmışlığı, mekânsal ilişki tarzında İçinde-Olma* (*inesse*) olarak düşü-

41 age., sf. 126.

42 age.

* İçinde-Olmak, öznelliği yansıma ilişkisi olarak belirlemek anlamında kullanılır. İçinde-Olmak, Descartes'de olduğu gibi, *cogito* (düşünme) olarak gerçeklik karşısında duran bir özneyi değil, tersine gerçekliğin bir parçası olan bir özneyi kasteder. – ç.n.

nülmektedir. Fakat bu, ancak bir yere kadar öyle belirlenebilir, zira şeylerin aynadaki İçinde-Olmak'lığı, her ne kadar varolan şeylerin reel bağıntılarını aslına sadık canlandırsa da, sanaldır. İçinde-Olmak'ın yalnızca *yapısı* aynada yakalanmakta, çünkü gerçekte şeyler onun dışındadırlar. Fakat böylece, tek olanların İçinde-Olmak yapısı, bir bütün içinde; yani tekil şeylerin dünyayla ilişkilerinin yapısı, kavramsal bakımdan ayna sembolüyle canlandırılabilir. Ve yalnızca sembol aracılığıyla yapılabilir. Zira biz kendimiz, bütünün parçaları olarak, içdünyasal varolan olarak, bütüne asla bütün haliyle, yani ona 'dışarıdan' bir nesneye bakar gibi bakamayız. Buna karşın, kendimizi aynada, *içinde* bulunduğumuz (karşısında durduğumuz değil) bir bağlamın parçası olarak görebiliriz. Başka bir ifadeyle, ayna yalnızca bir sembol değil, aksine, onsuz mevzunun kendisinin görünür kılınamayacağı *zorunlu* bir semboldür. Sadece onun sayesinde dünya, 'içinde' her şeyin tekil olan olduğu ve birbirleriyle bağıntılı olduğu şey olarak tasavvur edilebilir.

Cusanus'ta *inesse*'den yapılan çıkarımlardan doğan sonuçlar, kısaca özetlendiğinde bunlardır; ve o kendisi bunları bir cümleyle neticelendirmekte: "Yani İÇİNDE, tanrısal teolojiyi yeniden aksettirmek bakımından uygun bir ayna olduğu anlaşılıyor, zira o, her şeyde her şeydir, hiçte hiç ve her şey onun içinde kendisidir."[43]

Tüm dünyanın aynası olarak monad: Leibniz

Ayna, İçinde-Olmak'ın yapı imgesi olur, ve bu, tüm dünyevi olanın varlığı olarak belirlenmiştir. Böylelikle ayna metaforu, merkezi bir dünya-sembolü olmaktadır. Leibniz ayna söylemini bu anlamıyla kavramış ve ilk o sistematik bir biçimde onu genel olarak varlık anlayışının anahtarı kılmıştır. Onda monad, tüm dünyanın aynasıdır; diğer taraftan bir tüm olarak dünya ise, tek tek monadlardaki bütün temsillerin idealidir sadece. Tanrı artık dünyayla bir tutulmakta, örneğin *Discours de Métaphysique*, 9. bölüm'de şöyle denir: "Buna ilaveten, her

43 age., cilt II, sf. 334 vd.

töz, aynı tüm bir dünya gibidir ve tanrının veya daha ziyade tüm evrenin –her tözü kendi tarzıyla ifade eden- bir aynası gibidir [...]."[44]

Ayna metaforu böylece, tüm dünyevi varolanların tamamını teşkil eden evrenin, evrensel yapısının unvanı haline gelir. Dünyanın monad'da yansısı, terminolojik bakımdan *repræsentatio mundi* [dünya temsili] olarak tanımlanır. Yansıda, yansıyan şey birlik olarak toparlanır ve parçalarının bağıntısının esası görünür olur. Ayna, dünyadan bireysel varolana akan ve onu bireyselliği içinde belirleyen tüm kuvvet çizgilerinin toplanma noktası olarak anlaşılır. Her monad, o an bulunduğu nokta üzerinden belirlendiğinden, tamamen aynı türden iki töz –yani dünyanın ayna görüntüleri– asla olamaz; tıpkı, aynı şeyi yansıtmalarına karşın asla özdeş ayna görüntülerine sahip iki aynanın olamayacağı gibi. Yansının perspektifinde bireylerin biricikliği temellendirilir. Her monad, içinde gerçekleşen dünya yansısıyla tamamen belirlenmiş olduğundan –aynı, ayna metaforiğinin tutarlı uygulanmasında istidatlı olduğu gibi ve daha el-Kindi'nin birbirini karşılıklı yansıtan ayna odaları[45] dizisi benzetmesinde ve sonra yeniden Cusanus'un *omnia ubique*'sinde (her şey her yerdedir) belirmesi gibi–, her töz dünya bütününün bir sonucu olarak görülmelidir. Her birey kendi varlık içeriğini ve varlık anlamını, gerçekten bu taraftaki dünyanın bütünlüğünden edinir; ve bu bütünlük onda kendisini canlandırır. Temsillerin evrensel bağlamı, yani dünyanın bir bütün olarak yapısı, nitekim Christian Wolf tarafından, *monas monadum* [monadların birliği] olarak, tüm aynaların aynası olarak, tanrı kavramıyla bir tutulur. Bununla tanrı, ayna metaforuyla yapı ve tümlük kavramı olarak ifade edilen varlığında, tamamen dünyeviliğin içine çekilmiş olur.

---

44 Gottfried Wilhelm Leibniz, Metaphysische Abhandlungen [Metafizik İncelemeler]. Şurada: Kleine Schriften zur Metaphysik [Metafiziğe ilişkin kısa metinler], ed. Hans Heinz Holz, Darmstadt 1965, sf. 49-172; burada sf. 77.

45 Bkz. bu kitabın 37. sayfasına ve devamına.

Ayna metaforunun kullanımındaki evrenselliğin ve çift anlamlılığın, onun iki istikamette de 'okunabilirliği'nin –tanrının aynası olarak dünya, dünyanın aynası olarak tanrı– sistematik nedeni, metafizik düşünce figürü *analogia entis*'te [varlıkların analojisi] bulunur. Eğer mutlak olan, tanrı, sadece dünyayla analojisi içinde düşünebiliyor ise –o, dünyanın özniteliklerini, "hakkında daha büyük bir şey düşünülemeyen"[46] olarak fevkalade bir tarzda topyekun kendi içinde birleştirmekte–, ve tersinden, eğer dünya, her şeyin tanrıdaki birlik ve tümlüğüne uygunluğu içinde, 'tanrının düşüncesi' olarak sadece kavranabiliyor ise, o zaman analoji ilişkisinin halkalarının simetrisinde aynanın yapısı istidatlı demektir. Ve nasıl ki tanrıyı, sadece, insanlar tarafından deneyimlenen varlık-gerçekliğine analog düşünmek mümkünse, aynı şekilde, dünyanın transampirik tümlüğü de, momentleri ampirik gerçeklikte kavranan mutlak bir ide biçiminde düşünebilir sadece. Analojinin iki kısmından hangi birinde başlatmış olursak olalım, diğer kısmı her defasında birincisinin aynadaki görüntüsünü teşkil eder.

Ayna metaforu burada, kısımları birbirine simetrik duran bir analoji ilişkisiyle çalışmaktadır. Modern zaman öncesi düşüncenin tümünde, hatta Rönesans'a kadar, analoji; hal ve niteliklerin anlamı üzerine tam bir ifadeyi mümkün kılabilmek üzere karşılaştırmanın semantik kesinliğini amaçlayan bir düşünme figürü olarak kullanılmaktadır. Platon bunu *Philebos*'unda, iyi kategorisinin ontolojik anlamını açımlarken ortaya koyar. Ayna metaforuna yaklaşım erken Yeniçağ'da bile, antik analoji düşüncesinin Ortaçağ'dan beri kanonik örnek olarak kabul edilişinin etkisi altında gerçekleşmektedir; aynı, daha sonraları metafora dönük eleştirinin, ölçüm kesinliğinin bilimsel-teorik postulatı temelinde yapılması ve nesneyle aynadaki görüntünün teka-

46 Anselm von Canterbury, Prologion, hazırlayan P. Schmitt, Stuttgart, Bad Canstatt 1962, sf. 84. Şuradan alıntılanmıştır: Jos Lensink, Der Spiegel des Absoluten. Kritische Erwägungen zum ontologischen Gottesbeweis [Mutlak olanın aynası. Ontolojik tanrı kanıtına dair eleştirel düşünceler]. Şurada: Dialektik 1992 [Diyalektik 1922]/1'de, sf. 75-91.

büliyetinin surete sadakat olarak anlaşılması gibi.[47] Böylelikle metaforun işlevi kaymakta; o artık kesin bir terim olarak değil, tersine gelişigüzelliğe geniş bir alan tanıyan poetik bir duyusallaştırma olarak görülmektedir.

Buna karşı Leibniz; hiç şüphesiz Cusuanus ve Giordano Bruno'yu (1548-1600) anımsamayı ihmal etmeden, aynaya dair söyleme yeniden terminolojik bir ciddiyet kazandırdı.

47 Hans Heinz Holz, Genauigkeit – was ist das? [Kesinlik – bu nedir?]; Berichte zur Wissenschaftsgechichte 25 [Bilim tarihine ilişkin raporlar 25], Weinheim 2002, sf. 81 vd.

Ayna metaforunun kesin kullanımı

Çatışmalı hallerini Ortaçağ felsefesi üzerinden aydınlattığımız ayna ilişkisinin iki anlamı, ilk defa Leibniz'de ontolojik bir konseptte birleştirilmiş olarak karşımıza çıkar: Bilgi bağıntısı, genellikle bir ifade etme şeklinde canlandırılabilir olan varolanlar arasındaki bağıntıların özel bir durumu olarak ele alınır. İfade etmek, burada, terminolojik katîlikle kullanılmıştır; yani Leibniz'in formüle ettiği gibi: "Bir şey diğer bir şeyi (benim kullandığım manada) *ifade eder*; eğer ki birisi hakkında söylenebilen ile diğeri hakkında söylenebilen arasında sağlam ve düzenli bir bağıntı mevcutsa. Bu anlamda perspektifli bir projeksiyon, onun içinde projeksiyonu yapılan şekli ifade eder."[1] Bu arka planla Leibniz, tözlerin bağlamını karşılıklı temsil etme olarak inşa eder: "Buna ilaveten, her töz, aynı tüm bir dünya gibidir ve tanrının veya daha ziyade tüm evrenin – her tözü kendi tarzıyla ifade eden- bir aynası gibidir; mesela bir ve aynı şehrin onu seyreden kişinin değişik mevkiine göre kendisini göstermesi gibi. Böylece evren de bir nevi, ne kadar töz varsa o kadar çoğaltılmaktadır. [...]."[2]

Öykünme ve yansı

İfade etmenin cereyan edişinin tasviri, daha sonraki anlam çevresinde, öykünmenin süreç ve sonucuna götürür.[3] Burada

1 Gottfried Wilhelm Leibniz, Brief an Arnauld vom 6. Oktober 1687 [Arnauld'a Mektup 6 Ekim 1687]. Şurada: Die Philosophischen Schriften [Felsefi metinler], ed. C. J. Gerhardt, Berlin 1879, cilt II, sf. 112.

2 Gottfried Wilhelm Leibniz, Metaphysische Abhandlungen [Metafizik İncelemeler], agy., sf. 77 vd.

3 *Mimos* kök sözcüğünden şu kelimeler türer: *Mimesthai, mimema, mimetes, mimetikos. Mimesthai*; 'canlandırma', 'ifade etme', 'benzerini yapmak', 'taklit etmek' anlamına gelir, yani geniş bir anlamı ihtiva eder, buna karşın Latince *imitari/imitatio* bir daralmaya denk gelir. *Mimos* ve *mimetes*, öykünmeyi (mimesis) gerçekleştiren kişileri niteler; *mimema* ise mimetik eylemin sonucunu. *Mimesis* eylemin kendisidir. *Mimetikos*, öykünmeye ehli şeye,

bir ayrımda bulunmanın yararı var: Öykünme, birincil olarak, bir eyleme, bir olayın yeniden idrakına dönüktür. Mimetik edim, o olarak yeniden tanınabilmesi için şekillendirme niteliği bakımından çarpıcı olmalıdır. Buna karşın 'yansı' ise, birbirlerine yönelik düzenlenmiş şekiller arasındaki yapı-eşbiçimliliğinin bir ilişkisidir, bu esnada bütünlüğü içinde süreçler de, mevcut halleriyle birbirleriyle kıyaslanabilir olan şekiller gibi ele alınmaktadır.

Yansıda mekânik olanın kendi metaforik anlamı olarak çözülüşü

Yansı, yapısı itibariyle statik bir ilişkidir. Yansının konusu olan nesnenin her hareketi gerçi 'aynada', yani 'ayna görüntüsünde' birlikte cereyan eder, ama ayna bu esnada pasif kalır, yeniden üretken bir haldedir; ki bu, burada olup bitenin bir suretten ibaret olduğu yanlış anlamasını akla getirir. Aynadaki görüntünün nesnenin değişimine bağlı olarak değişmesi, *ayna* bakımından kuşkusuz zorunludur, ancak *aynadaki görüntü* açısından rastlantısaldır[4]: Aynadaki görüntünün yansıyan olarak varlığında ona haiz olan formel-ontolojik belirlenimler, görüngüsündeki değişimlerden bağımsız olarak her zaman aynıdırlar. Aynada nesnenin kendisini gördüğümüzde, nesnenin bu ayna görüntüsünün görünüş karakterinin kendisinin, onun görüntü olarak görüngü karakteriyle özdeş olmadığını dikkate almamız gerekir. Diyalektikçiler tarafından yapılan eleştiri –optik fenomeninin adeta mekânik vuku buluşunun, onu, süreçlerin formülasyonu için ve genel olarak zamana bağlı, zaman bakımından değişken ilişkiler için uygunsuz kılması–, *prima vista*

mimetik nesneye işaret eder. Mimesis-Teorisi için bkz. Thomas Metscher'in Bibliothek dialektischer Grundbegriffe'de [Diyalektik Temel Kavramlar Kitaplığı] çıkan 'Mimesis' kitabına; aynı şekilde Ästhetik und Mimesis [Estetik ve Mimesis]. Şurada: Mimesis und Ausdruck [Mimesis ve İfade], Köln 1999; yine tarşılaştırınız: Georg Lukács, Die Eigenart des Ästhetischen [Estetik olanın özgünlüğü], Eserler cilt 11 ve 12'de, Neuwied, Berlin 1963; ve ayrıca Hans Heinz Holz, Philosophische Theorie der bildenden Künste [Güzel Sanatların Felsefi Teorisi], Cilt I: Der ästhetische Gegenstand [Estetik nesne], Bielefeld 1996.

4 Bu ayrımda yatılı olan tezatlık, Oscar Wilde'ın *Dorian Gray'in Portresi*'ndeki motifin mantıksal formunu oluşturur.

[ilk bakışta] kendisi için belirli bir akla yatkınlığı iddia edebilir; metafor bu durumda, evrensel bir teoremin şema-imgesi için pek uygun görünmez.[5]

Gelgelelim, Significandum [işaret eden] ile Significatum [işaret edilen] arasında uyuşmanın *olmaması,* metaforik olanın formuna dahildir. Significatum için bir anlam-yenilemesi evrimi, daha ziyade, tam da ikisi arasındaki semantik farktan ortaya çıkmaktadır. Ve bir metaforun kesin kullanımı, Significandum'un; *keyfi* bir tarz ve doğrultuda açıklanabilir olmayan, tersine, anlam halkalarının bir eşbiçimliliğini kurmaya izin veren biçiminin belirlenimlerine uygun olmak zorundadır.[6] Bu, özellikle talep edilmelidir, eğer metafor; içdünyasal anlam nesneleri arasında bir anlam aktarımı yapmayacak, aksine, içdünyasal bakımdan verili olması ilkesel olarak mümkün olmayan bir anlamı açığa çıkartacaksa; dolayısıyla, eğer metafor, spekülatif anlam oluşumunu sağlayan bir araç olacaksa. Spekülatif bir kavram olarak ayna metaforu, ancak bu anlamda kesin bir felsefi içerik kazanır; ve belirtmek lazım ki, bu "à la rigueur métaphysique"den, yani bu metafiziksel katîliğe (Leibniz) dayanan

---

5 Yansının mantıksal-ontolojik yapısını ilk defa ortaya koyarken (*Die Selbstinterpretation des Seins* [Varlığın öz-yorumu], agy.), bu eleştiriyi göz önünde bulundurmak üzere, ayna metaforunun, Ernst Bloch'un Hegel'in *Tinin Fenomenolisi*'ne ilişkin yorumundan devralmış olduğum seyahat-metaforuyla tamamlanmasını önermiştim. Bu öneri geçici bir çareydi ve aslında katı bir şekilde metaforik olanın formel yönüyle sınırlı kalınması halinde gereksiz olduğu da görülmektedir. Zira bir metafor ile ifade edilen, her zaman sadece bir *yapının*, yani bir ilişkinin, denkliğiyle alakalıdır, ama bağıntı halkaları ile onun ilişkisinin *tözsel* denkliğini kastetmez. Yansıtılan ve yansıyan, farklı gerçeklik modlarında yapısal olarak birbirlerine denk düşerler; Leibniz'in ince bir ontolojik ayrımla söylediği gibi, aynı anlamlı olup da farklı ifade edilenler değil, eşdeğerdirler.

6 Bkz.: Hans Heinz Holz, Die Bedeutung von Metaphern für die Formulierung dialektischer Theoreme [Diyalektik teoremleri formüle etmek bakımından metaforların anlamı], agy. Yine aynı yazar, Genauigkeit – was ist das? [Kesinlik – bu nedir?], agy. Ayrıca karşılaştırınız: Jörg Zimmer, Metapher [Metafor], agy.

kullanımdan, bu titizliğe artık bağlı kalmayan bütün 'poetik' türevler de o açıklayıcı güçlerini alırlar.[7]

Suret ve yansıma arasındaki kategoryal ayrım

Çoğu kez yanlış anlaşılmalara yol açan başka bir hatalı görüş de, bir şeyin veya bir durumun yansıması derken, basit, hatta fotoğraf kadar aslına bağlı bir 'suret'in anlaşılması gerektiğidir, yani yansıma teorisinin suret teorisiyle bir tutulmasıdır. Gerçi iki kavram alanı –'yansıma' ve 'suret'– arasındaki sınırlar felsefi dilde de çoğu kez akışkan kalmakta, ancak felsefi titizlik gereği şu ayrımda bulunmak lazım: *Yansıma*; nesnenin gerçekliği ile temsildeki bir gerçekliğin görüngüsü (veya kurgusu) arasında yapısal bir tekabüliyeti dile getirir; yansının mantıksal-ontolojik ilişkisine analojik düşünülen gerçeklik ile görünüş arasında bir tekabüliyeti ifade eder. Buna karşın *suret* ise, fenomenal veya mecazi benzerlik iddiasıyla bir şeyin veya bir hadisenin, şu veya bu ölçüde sahih olan şekilsel bir yeniden üretimini (veya tekrarını) kast eder.

Yansıma, yapısal-ontolojik, suret ise fenomenal-ontik bir bağıntıdır. Buna göre öyle durumlar vardır ki, bir yansıma ilişkisinin ürünü, bir suret olabilir ve yansıma suret olarak yorumlanabilir ve tersi. Bizzat bu türden kesişmeler ve buralardan doğan kavram karışıklığı tehlikesi nedeniyle, bu iki terimin ve onlara bağlanan teorilerin kategori bakımından ayrı konumlarında ısrar edilmesi gerekmektedir.

Gerçi, düşünmenin –veya daha geniş anlamda, bilincin ve onun ifade şekillerinin– suretlendirici-temsil edici işlevi olduğu varsayımı, Leibniz'in de belirttiği gibi, pratik kriteriyle anlaşılır kılınabilir; şöyle ki, dışsal gerçekliğin eylemin amacına uygun düşünülüp düşünülmediği nesnel faaliyette ken-

7 Bkz.: Hans Heinz Holz, 'Widerspiegelung' [Yansıma] maddesi; Şurada: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften [Felsefe ve bilimlere ilişkin Avrupai ansiklopedi], yayına hazırlayan Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1990, cilt 4, sf. 825-844. Aynı şekilde Hans Jörg Sandkühler/Thomas Metscher, 'Widerspiegelung' [Yansıma] Maddesi; Şurada: Ästhetische Grundbegriffe [Estetik Temel Kavramlar], yayına hazırlayan Karlheinz Barck ve başkaları, cilt 6, Stuttgart, Weimar).

dini ortaya koymaktadır. Ne var ki, bu varsayım, öncesinden kazanılmış ve güvence altına alınmış bir dünya anlayışıyla temellendirilmezse eğer, Kartezyen bir yaklaşımla *cogito*'nun kendi kendini temellendirdiği savına yaslanan tüm karşı tezler karşısında sırf bir iddia düzeyinde kalır. Elbette, birey üstü haliyle toplumsal bilinç de, bireysel bilinç edimlerinin antropolojik karakterine bağlanmaksızın belirlenemeyeceğinden, hukukun[8], sanatın[9] vs. yansıma karakterine dair söylem; varlık ilişkilerinin genel bir ontolojisinden türetilmesi mümkün olmasaydı, yalnızca hermeneutik bir metodoloji sayılabilirdi.[10] Toplumsal üstyapının kendi altyapısına aktif geri etkide bulunması da, ancak maddi ilişkilerinin genel bir teorisi üzerinden açıklanabilir. Buradan çıkan sonuç şu ki, yansıma teorisinin, her bir aşamasında, ayna metaforu üzerinden inşa edilmiş bir dünya modelinin teorik konumu ve bağlayıcılığına ilişkin öncesinden sağlanmış bir netleştirmeye gereksinimi bulunmaktadır. Dolayısıyla, 'yansıma' teriminin yansıma teorisi için kurucu olduğunu söylemek hiç de sığ bir ifade değildir. Zira böyle bir ifade, kelimenin metaforik içeriğini terminolojik bakımdan ciddiye almak anlamına gelmektedir, yani metaforu kesin bir metafor olarak kullanmak ve bu kesinliği ortaya koymak demektir.

---

8 Bkz.: Wilhelm R. Beyer, Der Spiegelcharakter der Rechtsordnung [Hukuk düzeninin ayna karakteri]; Meisenheim/Glan 1951. Ayrıca, Hermann Klenner, zur Grundfrage der Rechtsphilosophie [Hukuk felsefesinin temel sorununa dair]; Şurada: Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts [Doğanın hukukundan hukukun doğasına]; Berlin 1984, sf. 171-186; ve Heinz Wagner, Recht als Widerspiegelung und Handlungsinstrument [Yansıma ve eylem enstrümanı olarak hukuk]; Köln 1976.

9 Bkz.: Georg Lukács, Die Eigenart des Ästhetischen [Estetik olanın özgünlüğü], agy.; aynı şekilde Thomas Metscher, Shakespeares Spiegel [Shakespeare'in Aynası], 2 cilt, Hamburg 1995/1998, ve Hans Heinz Holz/Thomas Metscher, 'Widerspiegelung' ['Yansıma'] Maddesi, agy.

10 Bkz.: Hans Heinz Holz, Dialektik und Widerspiegelung [Diyalektik ve Yansıma], Köln 1983.

Metaforun kesinliği

Leibniz'de ayna metaforu, tözlerin karşılıklı bağıntısının yapısını canlandırmak üzere *kesin terim* olarak karşımıza çıkar. Açıktır ki, kesin terim olarak düşünülen bir metafor, basitçe, muğlak illüstratif bir duyusal kılma olarak –adeta poetik bir lisans olarak– okunamaz; tersine o, Leibniz'in kelimeleriyle söyleyecek olursak, *"à la rigueur métaphysique"* (metafiziksel katîlikle) kullanılmalıdır. Bu demektir ki, kıyas saikıyla ileri sürülen imgenin, imgeyle nitelenen şeyle tam formel (yapısal) uyumlulukları olmalı, ve bunlar öylesine esaslı olmalıdırlar ki, onunla şeyin kendisinin doğası açıklığa kavuşmalıdır. İşte ayna metaforu tam da bu kesinliğe sahiptir. Bu arada, metafor olarak onun mantıksal-ontolojik yapısını optik durumun mekâniğinden ayırmak, *metaforik* kullanımın anlamının gereğidir; bu, kıyasın ontik bir tekabüliyet olarak yorumlanmaması açısından gereklidir. Metaforun amacı, ayna-fenomenin fenomenal tarafına bağlı hareket eder.

Ayna bir şeydir...

Bu fenomeni nasıl tasvir edebilirim? Evvela, ayna, diğer şeyler arasında bir şeydir; genişliği, ağırlığı, dayanıklılığı ve bir dizi başka özellikleri bulunur; onun –özsel olan da budur– bir görünümü vardır. Aynanın maddi mevcudiyeti ve nesnel bir özellik olarak yüzeyinin özel maddi yapısı olmaksızın, yansı da olmazdı. Bununla birlikte, bu özel maddi yapısı nedeniyle, parlatılmış nesnenin şeyliğine ek bir moment daha dahil olur: Bu görünür şey, olduğu gibi olması itibarıyla, başka şeyleri öylesine suretlendirmektedir ki, bu şeyler onun *içindeymiş* gibi görünür. Ve her ne kadar bu İçinde-Olmak, mekânsal genişlemiş olanın içinde bir 'bulunulma' yahut bir 'konum' anlamında anlaşılmaması gerekiyorsa da –halbuki tam da böyle *görünmekte*, ve bu hiçbir şekilde keyfi veya rastlantısal olarak değil, aksine bir *phaenomenon bene fundatum* [iyi temellendirilmiş görüngü] olarak böyledir–, buna rağmen aynadaki görüntü –ve bu demektir ki *yansıyan olan olarak şey*– yine de aynada *ihtiva edilmiştir* (aynı bir işaretin anlamının onun içinde içerilmesi gibi). Aynada beliren şey, onun içinde, duyusal bakımdan algılanabilir bir tarzda görünür şekilde içerilmektedir.

Demek oluyor ki ayna, sadece diğer şeyler gibi bir şey değil, aksine "fevkalade özel" bir şeydir.[11] Nitekim, onu bütün diğer şeylerle yalnızca niteliksel değil, aynı zamanda cins itibarıyla farklı kılan bir özelliği bulunmaktadır: O yansıtmaktadır. Bu demektir ki: Ayna, *böyle oluşu itibarıyla*, başka bir şeyin görüntüsüdür; ve *ancak* başka bir şeyin görüntüsü olmasıyla bir aynadır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Aynanın sadece başka bir şeyi canlandırması itibarıyla bir görünümü vardır; kendisinin bir görünümü yok, aksine başkası gibi görünmektedir. Bir nesnenin aynadaki görüntüsünü asıl gerçek nesne sanacak kadar yanılmamızın nedeni de bundandır. Fakat aynayı olduğu gibi, yani yansıtıcı nesne olarak idrak ettiğimizde, o zaman da yansıyan nesnenin *onun içinde olduğu* izlenimini ediniyoruz. Ancak bir sonraki gözlemimiz, aynada yansıyanın reel olarak aynanın içinde bulunmadığı, sadece sanal olarak içerildiğini göstermektedir. Aynada, adeta ikinci bir gerçeklik oluşur; kuşkusuz bu, asıl gerçekliğin bir kurgusu ve yine de gerçek bir şey olarak ona aynı zamanda dahildir, zira ayna gerçek bir şeydir.[12] Bu sanallık ama, herhangi bir portrenin yapılması veya yapılmaması gibi, istendiğinde vuku bulmayacak bir aktivitenin gelişigüzel bir sonucu değildir, daha ziyade, aynanın önünde bulunan ve yansıtılan nesne, mecburen yansıyan olarak aynada sanal ihtiva edilmektedir. Yansıtılan nesne açısından, yansıtılması rastlantısaldır, çünkü o, ayna olmasaydı da kendisi olacaktı. Ayna açısından ise yansıtması zorunludur.

Gerçi ayna bakımından onda neyin yansıtıldığı dışsaldır –yukarda da saptandığı üzere, tekil yansıtılan, yansı için rastlantısaldır– buna karşın, herhangi bir yansıtılanın aynada görünmesi zorunludur, çünkü içerik, aynadaki görüntü, olmaksızın ayna ayna olamazdı, tersine diğer şeyler gibi sadece bir şey olurdu.

---

11 Josef König, Sein und Denken [Varlık ve düşünme], Halle/Salle 1937, sf. 119.

12 Bu, kendinde-olma ve görünüş ilişkisinin 'aşkın' yönüdür.

Yansıtılan

Yansı için her zaman ikinci bir şey lazım gelir; bu ikinci şey, aynada görüntü olarak belirir ve böylece kendisi için görünür, fakat kendisi-için-belirlenmede kendinde varolan olarak ön koşulmuştur. Hegel, *Mantık Bilimi*'nde, bu sürecin mantıksal yapısını yansıma bölümünde tasvir eder.[13] Aynanın olabilirliği, kendini yansıtabilen şeylerin varlığına dayanır. Aynadaki görüntünün sanallığı, yansıtılan gerçekliğin varlığının belirtisidir. Yansıyan, yansıtılana ontik bakımdan bağımlıdır. Fakat ayna, kendi kendisinde, bu bağımlılığı göstermez, fenomenal açıdan aynadaki görüntü, aynanın kendisinin şey olmaklığının bir momentidir. Şu kurgu ileri sürülebilir: Aynanın kendisi hakkında bir bilinci olsaydı, o zaman aynadaki görüntü ona kendi eseri olarak ve yansıtılan nesne de aynadaki görüntünün dış dünyaya bir projeksiyonu olarak görünürdü. Yansı olayı, realite ile suret arasındaki ilişkiyi yanılsamalı bir biçimde karıştırmaya, yani gerçeklik ile düşünce arasındaki ilişkiyi baş aşağı dikmeye izin verir.

Aynanın öz-ayrımı...

Hiç şüphesiz metafor daha ayrıntılı ortaya konulmalıdır; aynadaki görüntünün zorunlu perspektifliliği, ayna yüzeyinin kabartı veya matlık ile olası deformasyonu, aynadaki görüntünün tek taraflılığı –yansıtılanın arka kısmını göstermemekte–, derinlik ufku ve görüntü etkisi, Leibniz'in monadı tahayyül ettiği şekliyle[14] yansıtıcı kürenin evrenselliği ve birçok başka şey. Burada ama, evvela, yansının mantıksal niteliğine dikkat çekilecek, çünkü o, diyalektik ilişki figürünü oluşturmaktadır. Bu ilişkinin analizi için Josef König'in (1892-1985) şu vargısından hareket edilebilir: Ayna; "içinde, onun (aynanın) kendisi

13 Yansıma kavramı için ayrıca bkz: Jörg Zimmer, Reflexion [Yansıma]; Şurada: Bibliothek dialektischer Grundbegriffe [Diyalektik temel kavramlar kitaplığı], Bielefeld 2000.

14 Bkz.: Joachim Schickel, Über Leibniz [Leibniz üzerine]; yayına hazırlayan Domenico Losurdo/Hans Jörg Sandkühler, *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunf*, [Usun bütününü savunma olarak felsefe], Köln 1988, sf. 65-87.

ve yansıttığı şeyin –ve de onun tarafından yansıtılan olarak, belli anlamda *onun içinde* olan şeyin– *farklı olanlar* oldukları *bir ve aynısıdır.*"[15]

Ayna, neyse odur, yansıtıcı şeydir; ve böyle oluşuyla kendisidir. Ama o, ancak Diğer'in –yansıtılanın– görüntüsü olması itibarıyla kendisidir, ve bu Diğer bizzat *kendi görüntüsü* olması ölçüsünde tam da ondan ayrıdır, ve o da yansıtılan gibi görünmesi itibarıyla ancak neyse odur. Ayna ve yansıtılan arasındaki fark böylece aynanın kendisinin içindedir.

Dolayısıyla şunu diyebiliriz: Ayna ile yansıyan –yansıyan olarak o, başlı başına zaten aynanın zorunlu içeriğidir, ama bu belirli olan olarak değiştirilebilir ve haliyle ayna olmaklığından değişiktir– arasındaki fark, aynanın bir öz-ayrımıdır; şu çift anlamla ki, ayna ile aynada yansıyan arasındaki fark, aynanın kendisinde bulunmaktadır ve ayna olmaklığının belirlenim momentini, onun 'Kendisi'ni, teşkil etmektedir. Buna ilişkin, König'e bir kez daha söz verelim: "Aynadaki görüntü *aynanın* görüntüsüdür, ve [ismin] bu -in hali, sahiplik belirten bir -in halidir. [...] Aynanın yansıttığı şey, ayna*nın* şeyidir, yani ayna*nın* Diğeridir; ve Diğer ve Diğer'i olduğu şey, gerçi Diğer'dirler (değişik olanlar, *hetera, diversa*), ama aynı zamanda bunlardan birisinin içinde, yani tabiri caizse *sahiplik konumda olan* Diğer'de, Farklı Olanlardır (*diaphora, differentia*)."[16]

...kapsayıcı genelin mantıksal formu bağlamında ele alındığında

Aynanın sadece kendi başına yansıtan olmaması, tersine, yansıtarak aynadaki belirli görüntüyü kendisinin ayna olmaklığını belirleyen moment olarak içermesi nedeniyle, yansıyan, yansının bir türüdür, ve belirli bir yansıtılanı yansıtıyor olarak ayna, kendi kendisinin bir türüdür –o, genel ve cins olarak her bir şeyi tabiatı gereği yansıtandır–, ve böylece ayna; kendi kendisinin ve kendi karşıtının –yansıtıcı olmayanın, yani yan-

15 Josef König, Sein und Denken [Varlık ve Düşünme], agy., sf. 67.

16 age., sf. 67 ve 68.

sıyanın– kapsayıcı genelidir.* Ve bizim burada aynadaki görüntü hakkında aynanın karşıtı olarak (ve onun sadece birçok özelliklerinden birisi olarak değil de karşıtı olarak) söz edebilmemizin esprisi, "aynada şeyin *kendisini* görebildiğimizdir. Çünkü aynada şeyin resmi gibi bir şeyi görmüyor, tersine *onun içinde şeyin kendisini* görüyoruz."[17] demenin anlamlı bir şekilde mümkün ve haklı olmasıdır. Kabul edilecektir ki, şeyin kendisi gerçekten de aynanın karşıtıdır, haliyle ayna kendini ve karşıtını kapsamaktadır.

Fakat burada da tersine çevirme mümkündür. Nesne olarak nesne, tüm olası nesnelerin ve dolayısıyla bir nesne olarak aynanın da üst kavramıdır. Gerçi 'fevkalade özel bir şey' olarak ayna bir tür nesnedir, fakat aynı zamanda o kadar çok kendi karşıtıdır ki, nesnelerin görülebilir maddi şeylikleri tam da *onun* yardımıyla tanımlanabilmektedir: "Öyle olarak bir ayna, basitçe

* Önemli bir diyalektik düşünme figürü olan *kapsayıcı genel* [übergreifende *Allgemeine*] ile anlatılmak istenen yapının *mantıksal* boyutu (yani kavramın mantıki yapısı) Hegel'de şöyle açıklanır: "Genel *kendini* belirler, *bu haliyle* kendisi Özel olandır; belirlilik *onun* farkıdır; yalnızca kendi kendisinden farklıdır. Türleri o bakımdan sadece a) Genelin kendisi ve b) Özeldir. Kavram olarak genel, kendi kendisi ve kendi karşıtıdır – ki özel, konulmuş belirlilik olarak yine kendisidir; [genel] kendi karşıtını kapsar, ve onun içinde kendisindedir. Genel böylece, tamamıyla sadece kendisiyle belirlenen kendi değişikliğinin bütünlüğü ve ilkesidir." (Wissenschaft der Logik [Mantık Bilimi] III, Toplu Eserler, Cilt 12, Hamburg 1981, sf. 37 ve devamı.) Holz'a göre, "Übergreifen" olarak adlandırılan yapının söylediği şudur: Bir şey, kendi karşıtının içinde aşikar olması suretiyle bir şeydir. (Bkz.: *Welteutwurf und Reflexion* [Dünya tasarımı ve refleksiyon], J. B. Metzler yay., 2005, sf. 187) Holz'un ayna ve aynadaki yansı metaforu, kapsayıcı genel figüründeki karşılıklı-olarak-birbirini-kapsama (veya karşıtında kendinde olma) halinin *ontolojik* yönden yorumlanmasıdır. Zira bu yorumda, "aynadaki görüntüsü karşısında nesnenin ontik önceliğinden hareket edilmekte ve bu öncelik, aynadaki görüntünün varlığı ve onun nesneyle ilişkisi üzerine refleksiyonda temel oluşturucu olarak görülmektedir." (age, sf. 189) – ç.n.

17 agy. sf. 67. Aynı şekilde karşılaştırınız: Klaus Peters, Sehen wir im Spiegel das Ding selbst? [Aynada şeyin kendisini mi görüyoruz?] Şurada: Hans Heinz Holz (yayına hazırlayan), Formbestimtheiten von Sein und Denken [Varlık ve düşünmenin biçim-belirlilikleri], Köln 1982, sf. 41-54.

başka bir görülebilir nesne değildir sadece (yani onun tarafından yansıtılan görülebilir şeylerden herhangi birisi gibi); daha ziyade, *görülebilir nesne* olarak ayna bunlardan başkadır. [...] Görülebilir nesneleri, ilkesel olarak, aynada da görülebilen nesneler olarak *tanımlamak* mümkündür. Belki bu tanım, yapılabilecek en iyi tanımdır. Yani aynanın *yardımıyla*, görülebilir nesneleri *bu şekilde* tanımlamak en azından anlamlı manada mümkündür."[18] Kuşkusuz bu, aynanın hiçbir şekilde bir tür nesne olarak kavranamayacağı anlamına gelmemekte. O bir nesnedir; sadece maddi oluşu nedeniyle değil (ki bu niteliği, diyelim ki bir örtüyle üstü örtüldüğünde de, yani yansıtmadığında da, algılanabilirdir), aksine, *ayna olarak* algılandığında da, yani bilhassa yansıttığında da, kendisini bize görülebilir bir nesne olarak gösterir ve nesne oluşuyla apaçık ortadadır. "Eğer ve ancak, biz onda başkalarını *–ve ilkesel olarak tüm diğer görülebilir nesneleri–* görebiliyorsak, aynanın kendisi ve böyle oluşu *görülebilir bir nesnedir*. Bundan dolayı işte bir ayna, cidden *fevkalade özel* görülebilir bir nesnedir gerçekten de. Zira o, birincisi; yansıttığı ve yansıtmaya muktedir olduğu diğer görülebilir şeylerin *yanında* görülebilir bir nesnedir; ve bunlar gibi *aynı* manaya sahiptir. Ama ikincisi; *onun görülebilir bir nesne olma tarzı, tüm* diğer görülebilir nesnelerden *başkadır*. Çünkü görülebilir nesne olarak bunların varoluşu, bir aynanın onları aksetmesine bağlı değildir. Buna karşın aynanın kendisi ise (ayna olarak), *ancak* başka görülebilir nesneleri yansıtan olan olarak görülebilir bir nesnedir."[19] Görüldüğü üzere; (reel olarak) nesne-olmak, ayna-olmak için de bir üst kavram olarak belirlenebileceği gibi, tersinden (fenomenal olarak) ayna-olmak da, onda hapsolan nesne-olmak için bir cins oluşturur.

Aynanın kendisi, aynada yansıtılan gibi, reel bir nesnedir, buna karşın aynada yansıyan ise sanal bir görüntüdür; ne yansıyanın içinde belirdiği mekân gerçekte aynada mevcuttur, ne

18 Josef König, *Sein und Denken* [Varlık ve Düşünme], agy., sf. 117.

19 age., sf. 119.

de 'varmış gibi gösterdiği' fiziki genişlik. Aynadaki görüntü, tam da bir tablo veya fotoğraf gibi reel olmadığından, aynada nesnenin kendisini görmekteyiz; ki, bu 'kendisi', 'sanal' endeksi ile donatılmıştır. Tablo veya fotoğrafın kendisi, canlandırdıkları nesnenin nesnel Diğeridir. Bir benzerlik veya ifade etme bağıntısı itibarıyla suretin 'anlamına' geliyorlar, ve bir anlama gelmek onların kendi anlamıdır. Her zaman anlamın bir anlamı vardır. Estetik ilişki ancak bu ikinci düzlemde –örneğin tablo veya fotoğrafta olduğu gibi–, kendini oluşturmaktadır. Onların başka oluşları, *nesne olarak* Diğer olmaları ve suret karşısında bağımsız olmalarıyla belirlenmiştir. Onları resim olarak değerlendirmem için, onlarda suretlendirileni değerlendirmem gerekmez. Buna karşın aynadaki görüntü ise, tam da yansıtılandan başka bir şey değildir ve ondan bağımsız varlığı yoktur, keza ondan ayrılabilir bir şey olarak da değerlendirilemez. Aynadaki görüntünün anlamı, yansıtılanın *anlamına gelmek* değil, tersine, yansıtılanın görüngüsü *olmaktır*. Resmin idealliği, suretini gördüğümüzün gerçekliğini kapsamakta; ama tabii yalnızca resim olarak. Ve resmin idealliği suretlenenin gerçekliğinden 'daha hakiki'dir, çünkü o, suretlenenin sadece tekil varoluşunu değil, onun 'dünya'sını da gün ışığına çıkartıp göstermektedir. Resmin ideal varlığını; görüş ve eylem dünyasının maddi içeriğiyle ilişkilendirebilmek için, 'spekülatif' perspektif, yani aynanınki, tersine çevrilmeli, bu demektir ki aynadaki görüntü, 'yansıyan' olarak ayırt edilmeli ve onun resim karakteri, yaratımındaki yönteme uygun olarak yorumlanmalı, 'çözülmeli'dir. Bu, resmin fiili nesneye yönelik ilişkisi içerisinde gerçekleşir.

Aynadaki görüntünün sanallığı; özdeş Bir'in –aynadaki görüntünün– nezdinde, yansıtılan ile özdeş-değil'liği içinde aynı zamanda onunla özdeşliğini iddia etmemizin, ve dolayısıyla özdeş ve özdeş-değil'in özdeşliği figürünü *nesnel olarak* sağlanmış, adeta nesnel temsil edilmiş sayabilmemizin ön koşuludur. Bu öz-ayrım şimdi; *mantıken*, yansıtanın, kendi kendisinin ve kendi karşıtının, yani yansıyanın (yansıtılan aynada öyle belirir) cinsi olduğu; *ontik bakımdan* –yani buradaki anlamıyla,

(aslında aynadaki görüntüsüyle aynanın öz-ayrımını önceleyen) dış farkı yönünden– ise, yansıtılanın, kendi kendisinin ve kendi karşıtının, yani yansıyanın, cinsi olduğunu dile getirmekten başka bir şey ifade etmez. Ve aynanın kendisi maddi bir nesne olduğundan, şu da geçerlidir: Maddilik kendi kendisinin ve özel tarzının –yansıtan madde olmanın– cinsidir. Diyalektik ilişkinin temel figürü olarak, bir cinsin kendi karşıtını 'kapsaması'na dair bu düşünme figürü daha Hegel'de irdelenip ortaya konulmuştur.[20]

Yansıma ve felsefenin temel sorunu

Kapsama figürünün; mantıksal olanda –düşünce olma halinde (*cogitationes*)*–, ontik olana –varolanlar olma haline (*entia-varolanlar*)– göre, ayna görüntüsü gibi ters biçimde tezahür ettiği kolaylıkla görülmektedir artık. İşte bu; felsefenin temel sorusunun, düşünme ile varlığın ilişkisi sorununun[21], gelişigüzel bir alternatif sunmadığının, tersine, yansıma ilişkisinin yansıması olarak zorunlulukla bu iki ve yalnızca bu iki önceliğe –düşünmeye öncelik veren idealist olana veya varlığa öncelik veren materyalist olana– izin verdiğinin ontolojik ifadesidir. Diyalektik mantığın gerekleri nedeniyle ama, bu *tertium non datur* [üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi] şu anlamı da taşır: Materyalizm ile idealizm arasında 'üçüncü bir yol' yoktur.

Yansının burada kabaca çizilen ve içinde kapsayıcı genel diyalektik figürünün kendini açık bir biçimde gösterdiği mantıki yapısı, yansımadan, metafiziksel bir katîlikle, fevkalade özel bir varlık ilişkisi olarak söz etmeyi mümkün kılmaktadır. Yansıma teorisinin felsefenin temel sorusuna hangi tarzda tam yanıt verdiği bir kere netleştiği vakit, hukuk düzenin yansıtıcı karakte-

---

20 Bkz.: Hans Heinz Holz, Das übergreifende Allgemeine [Kapsayıcı Genel]. Şurada: Dialektik und Widerspiegelung [Diyalektik ve Yansıma], agy, sf. 51-62. Aynı yazar: Riflessioni sulla filosofia di Hegel [Hegel felsefesi üzerine refleksiyonlar], Napoli 1997, sf. 123-162.

* Descartes'da bu kavram, düşünme içeriklerinin idealliği için kullanılır. Yani cogitationes, şeylerin kendisini değil, şeyler hakkında bilinç içeriklerini ifade eder. -ç.n.

21 Ayrıca bkz. bu kitapta sf. 63 vd.

ri veya toplumsal gerçekliğin sanat eseri aracılığıyla yansıması vb. teorilerin mahiyeti de açıklığa kavuşmuş olur. Buna karşın, yansımayı, dünyanın zihni özümsenmesinin tüm biçimlerinin belirsiz bir sıfatı olarak ele almak; yansıtma sürecinin diyalektik figürünü gözden kaçırma ve belirsiz bir genellik içinde kolayca –etkide bulunanın vaziyetiyle bu etkiyi kaydedenin vaziyeti arasında, [konu] alanına göre her defasında daha yakından belirlenmesi gereken bir benzerliğin bulunduğu ya da yaratıldığı– bir etkiyi tanımlama tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Örneğin bu genel anlamıyla, bu ilişkinin, "benzerliğin farklı gelişmiş bir momenti"ni koşulladığından söz edilmektedir.[22] Genel bir karakterize etme olarak bu formülasyon her ne kadar doğruysa da, yansımanın –yapısal eşdeğerlilik ve benzerliklerin ötesinde, tam da kapsamanın özel biçimi tarafından belirlenen– diyalektik karakteri o kadar az ifade bulmaktadır burada. Bu nedenle, yansımanın özünü, ayna-imgesinin[23] ilk defa yapı modeli olarak devreye sokulduğu yerde, yani felsefenin temel sorusu noktasında yeniden inşa etmek bana daha anlamlı gelmektedir. Buradan hareketle, teoremin altyapı-üstyapı-ilişkisinin tüm unsurlarına uygulanması yöntem bakımından güvence altına alınabilir ve gerekçelendirilebilir, ve ayna figürü "tüm maddenin temel özelliği" için model olarak da kullanılabilir.[24]

---

22 Helmut Korch, Materie und Bewußtsein [Madde ve Bilinç]. Şurada: Yazarlar kolektifi, Marxistisch-leninistische Philosophie [Marksist-Leninist felsefe], Berlin 1979, sf. 77-174; burada sf. 138.

23 Yeri gelmişken şu konvansiyonu hatırlatmak isterim: Ben *'Spiegel-Bild'* [ayna imgesi] kelimesini, aynanın metaforik bir söylemle kullanımı söz konusu olduğunda kullanıyorum. Eğer yansıtılanın aynadaki görüntüsünden söz ediliyorsa, o zaman da *'Spiegelbild'* [aynadaki görüntü] diyorum.

24 Helmut Korch, Materie und Bewußtsein [Madde ve Bilinç], agy, sf. 139.

Diyalektik materyalizmde temel kategori olarak yansıma

Yansıma konsepti, ilkin Marksizmin felsefesinde ayrıntılarıyla geliştirilmiş bir teori haline geldi. Yansıma teoremi, terimin Leninci kullanımından da esinlenerek, düşünme ile varlık, tin ile doğa ilişkisinin kavranabileceği bir modeli tasarlar. Model olarak suret niteliği değil, tersine, yapı-eşbiçimlilik iddia eder. Gerçekten de bu ilişkiyi anlaşılır bir biçimde canlandıracak ve varolanların evrensel etki-bağlamlılığının bir ifadesi olarak kavranabilir kılacak başka bir model yoktur. Burada ikiciliğin ve tekçiliğin aporilerinden kaçınılır, kapsamaya dair diyalektik figür anlaşılabilir hale gelir. Ancak, yansıma teorisi geçerlilik iddiasını güçlendirmek istiyorsa, çeşitli olanın birliğinin yöntemsel konstrüksiyonu yoluyla, kendisini yansıma işlevinin genel bir ifadesi olarak kanıtlayacak bir bağıntı ilkesine varmak zorundadır. Ve bu konstrüksiyon apaçık olmalı; yani kendini, her faal veya idrak eden deneyimde hazır bulunan bir apriori olarak göstermelidir.[1]

Evrensel bağlamlılık düşüncesi: Madde

Bütünlüğün rasyonel bir konstrüksiyonu, -pratiğin deneyimi de dahil olmak üzere, olası deneyimin koşulunu teşkil eden bir apriori olarak- evrensel bağlamlılık *düşüncesinden* başka bir yere dayandırılamaz. Ve bu düşünce, henüz belirsiz olan bütünde, onun farklılığının biçiminin belirlenimlerini ve böylelikle çeşitliliğin nedenini meydana çıkartmak için tekil

1 Bkz.: Hans Heinz Holz, Bemerkungen zu einem dialektisch-materialistischen Verständnis von Apriorität [Apriori üzerine diyalektik-materyalist bir kavrayışa dair notlar]; Şurada: Gerhard Pasternack (yayıncı), Zum Problem des Apriorismus in den Wissenschaften. Schrifenreihe des Zentrums für philosophische Grundlagen der Wissenschaften [Bilimlerde apriorizm sorununa ilişkin. Bilimlere felsefi temel kavuşturma merkezinin yazın dizisi], Bremen Üniversitesi, cilt 2, Bremen 1986, sf. 107-123.

olanların bağıntısının ilkesini geliştirmek zorundadır. Yansıma yapısından faydalanan bu açıklama modeli, bu nedenle, tüm var olanın eşzamanlılığını içeren bir bütünlük kavramıyla hareket etmektedir gerçekten. Hegel'in mutlak kavramı, –mutlak olarak–, kötü sonsuzluk* içinde kavramın belirlenimine müteakip belirlenim ekleyerek süregiden dizi değil bilhassa, tersine, onun nihai integralidir**. Ve tüm dünyanın bir aynası olarak Leibnizci monad, Joachim Schickel'in gösterdiği gibi[2], prensip olarak mevcut olan her şeyin onda yansıyarak belirdiği bir küre aynası şeklinde düşünülmesi gerekir. Bütünlük şu anlama gelemez: Şimdi bu, sonra da bir diğeri. Aksi takdirde, dünya bu Şimdi olmazdı işte, aksine, ayrıca, şimdi olmayan Gelecekteki de olurdu. Varlık bütünlük kategorisi temelinde düşünülecekse, o zaman onun zamansal genişlemesi Şimdi'nin içine alınmak zorundadır.[3] Demek oluyor ki, diyalektik bir dünya modelin-

* Hegel, "kötü sonsuzluk" ile "hakiki sonsuzluk" arasında ayrım yapar. "Kötü sonsuzluk" belirlenimsiz olandır. "Bir şey, diğer bir şey olmakta, ama bu diğerin kendisi de bir şeydir, öyleyse o da aynı şekilde bir diğer olmakta ve bu böyle sonsuzluğa kadar sürüp gider." (Encykl. § 93) „Bu sonsuzluk; sonlu olanın yadsınması ve ama aynı şekilde yeniden doğması ve böylece aynı ölçüde ortadan kaldırılmamış olması itibarıyla *kötü* veya *negatif* sonsuzluktur." (§ 94) Burada sonsuzluğa doğru gelişme, sonlu olanın içerdiği çelişkiyi (hem bir şey olması ve hem de kendisinin diğer olması) ifade ederken durmaktadır. "Hakiki sonsuzluk"ta ise, bu yer değişiminin sonsuz tekrarı olmaz. Burada "bir şey diğer bir şey ve bu diğer genel olarak diğeri olur. Bir şeyin kendisi diğer bir şeyle ilişkisinde ona göre diğer bir şeydir zaten." Böylece, geçtiği şey geçen şeyle aynı olduğundan, ve her ikisinin de bir diğer olmanın dışında başka bir belirlenimi bulunmadığından, "burada, bir şey diğerine geçişinde sadece kendi kendisiyle birlikte gitmektedir, ve geçişte ve diğerde kendi kendisine dönük bu ilişki hakiki sonsuzluktur. Ya da negatif değerlendirecek olursak: Değiştirilen *Diğer*'dir, o *Diğer'in Diğer'i* olmaktadır." – ç.n.

** İntegral burada, bir bütün teşkil eden anlamında kullanılmakta. – ç.n.

2 Bkz.: Joachim Schickel, Über Leibniz [Leibniz üzerine], agy.

3 Aksi durumda, varlık, varolanın değil, düşüncenin gerçekliği olur. Bu, Hegel'in vardığı sonuçtur. *Nunc stans*'ın [direngen Şimdi'nin], zaman içindeki hareketle dolayımı (bu gereklidir, eğer sadece insanın değil, doğal dünyanın da tarihselliğine yetişilecekse), ayna metaforunun kendisinde dile gel-

de, tözlerin çoğulluğu dünyanın birliği ile öylesine bağlanmış olmalı ki, bütün, onun her bir parçasının tekilliğinin nedeni ve her parça da bütünün koşulu olarak belirsin.

Doğanın teşkil ettiği bütünlüğün doğasının onun her bir parçasında içerilmiş olması, her tekil etkinin etkileşimin evrenselliğinden hareketle gerekçelendirilmesi, yani evrensel bağlamlılıkta tekil olanın ontolojik temellendirilmesinin sağlanması, nihayet yansımanın var olanın içinden çıkıp gelen bir aktivite olduğu anlayışı; [bütün bunlar] artık bütün düşüncesini metafizik açıdan bir töz olarak değil, aksine bağıntılı-yapısal kavrayan adeta monadolojik bir dünya tasavvuruna götürmektedir. Bütünlük konseptindeki bu dönüm –Leibniz'den başlar ve 'mutlak ilişki' kavramıyla Hegel'de daha da geliştirilir–, Karl Marx'ta (1818-1883) tam teorik gelişimini bulur. Şöyle ki Marx, metafiziksel materyalizmin sistematiğinden çıkan geleneksel madde kavramının yerine, diyalektik materyalizmin 'maddi ilişkiler' kavramını geçirir. Ancak maddeselliğin bağıntılı belirlenimi; doğa ve tinin, maddi ve düşünsel olanın birliğini *farklı olanın birliği* olarak canlandırmaya ve materyalizmin genel olarak *conditio sine qua non* [olmazsa olmazı] olan materyalist monizmi tutarlı uygulamaya izin verir.

Yansıma teoreminin dünya modeli böylece, varolanların bütünlüğünü maddi ilişki olarak kurmaktadır. Bu yönüyle teorem, Hegelci "Gerçek bütündür"[4] anlayışına tekabül eder. Gelgelelim felsefeyi bilimin sistemi olarak geliştiren Hegel, her tekil bilginin bütüne geçişini, düşünmenin hareketinden ve onda her bir sınırlılığı ve belirliliği aşmaya istidatlı bulunan ilerlemeden türetebilmekte ve buradan hareketle tini mutlak olarak, olmakta

melidir. Bu mümkündür, eğer ontoloji, imkân ve henüz-olmayan-varlığa doğru genişletilecek olursa. Bkz.: Ernst Bloch, Logikum/Zur ontologie des Noch-Nicht-Seins [Logikum/Henüz-Olmayan-Varlığın ontolojisine dair[; Şurada: Tübinger Einleitung in die Philosophie [Felsefeye Tübingen'deki giriş], Toplu Eserler, cilt 13, Frankfurt/Main 1970, sf. 212-242.

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geites [Tinin Fenomenolojisi], agy., sf. 19.

olan ve kendini tamamlayan bilginin en yüksek, en arı kavramı olarak ele alabilmektedir; öyle ki, "gerçek yalnızca sistem olarak hakikidir veya töz esas olarak öznedir"[5] diyebilmektedir. Bu haliyle felsefenin kendisi mutlak olanın görüngüsüdür. Buna karşın, yansıma teoremin materyalist anlamı; tekil ve sınırlı olanın tam da tekilliği içinde tüm diğer varolanlarla fiili bağıntısını *maddi olarak* kapsaması ve böylece, evrensel bağıntılar içinde bulunarak, bütünü içermesi veya ifade etmesidir. Bir varolanın diğer bir varolanla her maddi bağıntısı, veya en genel anlamıyla 'nesnel faaliyet'; burada ve şimdinin fiili bağıntısının ötesinde bağıntı sisteminin mekân-zamansal bütünlüğüne, *series rerum* [nesnelerin silsilesine], veya dünyaya işaret eder. Neden önermesini izleyen ve hiçbir özel belirlenimde nihai kifayetini bulamayan geçici düşünme*, maddi ilişkilerin bu evrensel karakterinin sadece düşünsel yeniden üretimidir. Her tekil olanda dünyanın bütünlüğü kendini yansıttığından –ki bu, sadece tekil olanın ötesine geçilerek kavranabilir–, Hegel, sonsuz düşünmeyi kavramın kendi hareketi olarak kavramaya sürüklenir ve şunu der: "Gerçek, kendisinin kendisindeki hareketidir [...]."[6] Kavramın aynasında ama, maddi dünyanın sonsuz hareketliliği, bilginin oluşması olarak belirir, ve o zaman, tekil, içdünyasal olup düşünenin düşünsel faaliyeti olan düşünme de, maddi dünyanın yansıması olarak belirir, düşünmenin diyalektik biçim-belirlenimleri maddi dünya sürecinin ayna-biçimleri olarak tezahür eder. Yansıma teorisi böylece, maddi ilişkilerin bütünlüğünü teşkil eden dünya hakkında diyalektik kavramın bir modelini sunar ve bununla birlikte, varlıkla ilişkisinde düşünmeye haiz olan özel yansıma karakterinin nedenini de sergiler. Ve maddi ilişkiler; geçmiş olanı şimdi olanın koşulu olarak ve mümkün olanı (ve bununla gelecektekini) kompleks bağıntıların reel momenti ve onların hareketli oluşunun koşulu olarak

5 age., sf. 22.

* Verimliliğini, sonuçlarından ziyade süreçlerinde arayan bir düşünme tarzı. – ç.n.

6 age., sf. 35.

içerdiklerinden, bilinçli yansıma da, -görünürde nesneleri toplamda, fiili olması anlamında reel hazır bulunmayan- anımsamaların, öncelemelerin ve kurguların zamanını-tarzını belirten boyutlarına uzanabilir.

Engels'in dile getirdiği felsefenin temel sorunu

Friedrich Engels'ten (1820-1895) beri, yansıma sorunu felsefenin temel sorunuyla[7] birleşmiştir. Engels şöyle yazar: "Her felsefenin, özellikle yeni felsefenin büyük temel sorunu, düşünme ile varlığın ilişkisi sorunudur. [...] Bu soruya verilen yanıta bağlı olarak, filozoflar iki büyük kampa bölündüler. Doğa karşısında tinin önceliğini iddia edenler [...] idealizmin kampını oluşturdular. Doğayı asli sayanlar ise, materyalizmin değişik okullarına dahiller. [...] Düşünme ile varlığın ilişkisi sorununun bir başka yönü daha var ama: Bizi çevreleyen dünyaya ilişkin düşüncelerimiz bu dünyanın kendisiyle nasıl bir ilişki içinde?"[8]

Felsefe tarihinin sistematikleştirilmesi

Bu cümle muazzam bir titizlikle kelimesi kelimesine okunmalıdır. Hiçbir şekilde basit değildir ve evrensel ve buna bağlanan sınırlayıcı bir öznitelik içinde zımnen felsefenin bir teorisini ve periyodlandırılmasını içermektedir. Zira, meselenin *her* felsefenin *büyük temel sorunu* olduğu ifadesinde, felsefenin asıl özü ve konusu hakkında gayet kesin bir anlayış bulunmakta; ve konuyu özel olarak *yeni* felsefeye doğru sivrilten ilavede, felsefe tarihinde esaslı bir dönüm noktasına işaret edildiğini düşünebiliriz.

Sonuncusu gayet kolay görülebilir. Nasıl ki, bilimsel düşünmenin mitolojik açıklama kalıplarından ayrılması sonucunda Sokrates öncesi düşünürlerle birlikte bilimler ve önceleri onlarla birlik içinde felsefe –baştan itibaren bilgiye odaklı adeta

7 Bkz.: Hans Heinz Holz, 'Grundfrage der Philosophie' ['Felsefenin temel sorunu'] Maddesi; Şurada: Hans Jörg Sandkühler (yayımcı), Europäische Enzyklopedie zu Philosophie und Wissenschaften [Felsefe ve bilimlere ilişkin Avrupa ansiklopedisi], Hamburg 1990, Cilt II, sf. 481-484.

8 Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie [Ludwig Feuerbach ve klasik Alman felsefesinin sonu]; Şurada: Marx-Engels-Eserler, Cilt 21, Berlin 1962, sf. 274 ve 275.

meta-teorik bir tefekkür içinde de olsa- oluştuysa, Yeniçağ'ın başında da René Descartes (1596-1650) ile birlikte düşünmede ikinci büyük bir dönemeç yaşandı: O zamana kadar felsefi kavrayış, dolaysız bir yönelimle (*intentio recta*) dünyaya odaklıydı; Descartes'tan beri ise, dünyanın düşünmedeki halinin, suretinin veya ortaya çıkardıklarının incelenmesiyle dolayımlanarak nesnelerine yönelmektedir, yani dolaylı olarak (*intentio obliqua*). Bu durumda felsefe, bizzat dünyayı değil, adeta ona dair bilincinin aynasında onu gözlemler; tıpkı bizlerin Velasquez'in tablosundaki Venüs'ün çehresini sadece aynada görmemiz gibi. Yeni felsefenin tamamına hükmeden aşkın sorunsalında, düşünmenin varlıkla ilişkisinin, kendini merkezi bir problem olarak ortaya koyması, Descartes'ın yegane ilk kesinlik olarak 'düşünüyorum'a geri yönelerek düşünme ve varlık arasında açtığı uçurumun doğasından ileri gelmektedir.

Fakat Descartes öncesi de –Yeniçağ'daki gibi özne ve öznelliğe yönelik spesifik bir odaklanma niteliğini henüz taşımasa da–, düşünmenin varlıkla ilişkisi, bilgilerimizin güvenirliliği ve geçerliliği veya gerçekliği sorununa dahil olan bir problemdir. İyonyalı doğa filozoflarının, doğanın içdünyasal sebepler ve teorik modellerin yardımıyla açıklanmasına yönelik ilk girişiminin ardından, daha Parmenides (M.Ö. 540-480) varlık, düşünme ve görüş arasındaki bağıntıyı felsefenin asıl konusu olarak sorunsallaştırmıştı. Ve "Aynısıdır zira düşünme ve varlık"[9] diye söylenen çarpıcı cümlede, müteakip bütün felsefede süregiden ana motif vurgulanmaktadır. Bu ana motifin değiştirilme ve düzenlenme tarzının tek tek bilimlerin o anki gelişme düzeyine bağlı olduğunu; dolayısıyla dirençli bir temel sorunun bulunduğu, fakat onun gelişiminin tarihsel açıdan koşullu olduğu ve felsefe tarihinin temel motifini teşkil ettiğini göstermek mümkündür.

Bilgi ve yansıma

Temel sorunun yanıtlanması için Engels de şimdi ayna imgesine başvurur: "Bizi çevreleyen dünyaya ilişkin düşünceleri-

9 Parmenides frg. B, 3.

miz bu dünyanın kendisiyle nasıl bir ilişki içinde? Düşünmemiz, gerçek dünyayı idrak etme gücüne sahip midir, tasavvur ve kavramlarımızda gerçek dünya hakkında doğru bir ayna imgesini yaratabilmekte miyiz? Felsefi dilde bu soru, düşünme ve varlığın özdeşliği sorunu diye adlandırılır ve filozofların büyük çoğunluğunca olumlu olarak yanıtlanır. Hegel'de örneğin sorunun olumlu yanıtı kendiliğinden anlaşılır: Çünkü gerçek dünyada idrak ettiğimiz, onun düşünsel içeriğidir işte [...], ki en sonunda Hegelci sistem, yöntem ve içerik bakımdan idealistçe kafa üstü konulmuş bir materyalizmi temsil etmektedir."[10]

Eserlerinin bu ve başka yerlerinde Marx ve Engels, ayna metaforuna gayet açık bir şekilde, fakat yapısal kesinliği hususunda bir berraklaştırmaya gitmeden başvurmaktadırlar. İlk Lenin'de buna ilişkin yeni açıklamalar buluruz. Elbette genç Marx'ın Leibniz incelemelerinden[11] hareketle, ayna metaforunun klasiklerin diline tesadüfen ve yöntemsel ön düşünmelerde bulunmaksızın geçmediğini varsayabiliriz. Her durumda ama, ayna imgesiyle, bir örneği imge işaretiyle yalnızca genel olarak yeniden canlandırmaktan öteye daha kesin bir şeyin ifade edilip edilmediğini sorma hakkımız vardır. Benim tezim şu ki, temel soruya verilen materyalist yanıtta saptanan düşünme ile varlığın ilişkisinin *mantıksal* yapısı, *kesin* bir biçimde ayna ile yansıtılanın mantıksal yapısına tekabül etmektedir.

Aynada kendini yansıtmakta olan varolan, yani yansıtılan, yansı sürecinden bağımsız olarak maddi görülebilir bir şeydir, hatta şeylerin bir kompleksidir, zira izole değil, aksine sürekli bir 'çevre'de, 'mekân'da, bir 'ufkun' içinde bulunmaktadır. Yansı-

10 Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach..., agy., sf. 275 ve 277; karşılaştırınız: Hans Heinz Holz, Dialektische Ontologie des Zusammenhangs [Bağlamlılığın diyalektik ontolojisi], Şurada: Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit [Birlik ve çelişki. Yeniçağ'da diyalektiğin sorunsal tarihi], Cilt III, Stuttgart, Weimar 1998, sf. 311-360.

11 Karl Marx, Philosophie des Leibniz [Leibniz'in felsefesi], şurada: Marx-Engels-Gesamtausgabe [Marx-Engels bütün eserler], cilt IV, 1, Berlin 1976, sf. 183-212.

tılanın varlığı, başka bir ifadeyle şeyin şimdiki zamanda olması, yansının ön koşuludur; ne geçmiş ne de gelecek olan kendini gösterebilir. Yansıyan şey mevcut olmalıdır. Her ne kadar görünür şey bakımından yansıtılmak onun varlığı için gerekli değilse de, yine de yansıtılabilmek onun önemli bir özelliğidir, o ilkesel olarak yansıtılabilirdir. Şimdi bu tasvirde, 'görünür şey' terimi yerine 'varlık' terimini ve 'yansıtmak' yerine 'düşünme'yi koyduğumuzda, o zaman varlık ve düşünme ilişkisinin birinci halkasının bir tanımını elde ederiz, ki bu tanım, varlık hakkında belirli bir kavrayışı, materyalist bir kavrayışı teşkil eder: Düşünmeden, hazır bulunmadan, düşünülebilirlikten (tanınabilirlik, mantıksallık) bağımsız olma.

İki halkalı ilişkinin diğer tarafında da tekabüliyet söz konusu: Aynanın kendisi, aynadaki görüntünün taşıyıcısı olarak –aynı beynin düşünmenin taşıyıcı olması gibi–, maddi bir varolandır; bununla birlikte, başka maddi varolanların sanal suretlerini çıkarma gibi özel bir meziyete sahiptir. Aynadaki görüntü her zaman aynanın konumunca tanımlanır: Objenin bütünü yansıtılmaz, aksine sadece aynaya dönük tarafı görünür ve aynadaki görüntü sanal olduğundan, arka tarafını görmek için etrafında da dolanamayız. Aynadaki görüntünün göstermediği, onda mevcut da değildir. Temsil zorunlu olarak noksandır, aynı şekilde aynanın çevreden gösterdiği kesit de 'tek yanlı'dır; ayna yüzeyinin sınırına bağlıdır o. Nihayetinde, bir ayna, yansıtılana paralel olarak yerleştirilmiş değil de, eğimli durabilir, bu durumda da yansıtılanı kaydırılmış gösterir. Veya aynanın yüzeyi bombelidir ve nesneyi çarpık gösteriyordur. Kısacası; ayna gerçi, nesnenin kendisinin bir görüntüsünü sağlamakta, ancak bunu aynanın perspektifinden yapmaktadır.[12]

Ayna bakımından, bir şey yansıtmak, ayna *olarak* bir gerekliliktir, fakat neyi yansıttığı onun açısından rastlantısaldır; aynı düşünme için bir şeyin düşünmesi olmanın bir gereklilik

12 Perspektiflik daha Leibniz için, dünyanın yansıması olarak düşünülen monadın ona bireysel bir yapı kazandıran belirliliğiydi.

olduğu, fakat şu ya da bu somut içeriğe sahip olmasının rastlantısal olması gibi. Ayna, maddi bir şeydir ve aynı zamanda başka bir maddi şeyin sanal suretinin taşıyıcısıdır; aynı düşünmenin kendisinin bir varolan olması ve aynı anda varolanın temsili olması gibi. Aynadaki görüntünün bağımlılığı, sanallığı, perspektifliliği, taşıyıcısının -aynanın- maddiliği, bunlar ayna ilişkisinin suret tarafındaki karakteristikleridir. Ve kesin olan: Nasıl ki ayna ile yansıyan arasındaki fark, ayna açısından aynanın bir öz-ayrımıysa, aynı şekilde düşünme ile onun içeriği arasındaki fark da düşünme açısından düşünmenin bir öz-ayrımıdır.[13]

Varlık-düşünme'nin zorunlu idealizmi

Yansının mantıksal yapısı, tam belirlenebilir tarzda, *varlık ile düşünme arasındaki ilişkinin mantıksal yapısına* denk düştüğünü söyler ve çıplak gözle görülmeyen bu ilişkiyi zorunlu bir metaforla yansıma olarak niteleyebilirsek, o zaman felsefenin temel sorununun zemini üzerinde felsefenin konumu açısından yansıma teoreminin kurucu rolünü ifade etmiş oluruz. *Felsefe, aynavari* düşünmedir; sadece yansıma olarak düşünme değil, bu her türlü düşünmedir, tersine yansımayı düşünmedir; yani, düşünmeyi düşünmedir, refleksiyonun -yansımanın- refleksiyonudur. Düşünmeyi düşünmede, varlık ve düşünme arasındaki fark kendini *mantıksal açıdan* düşünmenin bir öz-ayrımı olarak gösteriyorsa -ve başka türlü de kendini *gösteremez* zaten-, o zaman düşünmenin kendi, kapsayıcı genel olarak, varlığı da koymaktadır.[14] Felsefenin temel sorununa verilen idealist yanıt buna yaslanmaktadır. Gerçi bu idealizm, tekil nesnelerle uğraşırken pratiğin deneyiminde etkisiz kılınır; 'doğal dünya-yaklaşımı' aşkın her kurucu teoriye aykırıdır. Ancak, spekülasyonun

13 Bu, klasik Alman felsefesinde dominant hale gelen 'Setzen' [ortaya atıp belirleme] teriminin tam manası sayılabilir.

14 Bkz.: Josef König, Sein und Denken [Varlık ve düşünme], agy., § 16. Karşılaştırınız: Hans Heinz Lolz, Josef Königs Beitrag zu einer spekulativen Logik [Hans Heinz Holz, Josef König'in spekülatif bir mantığa katkısı]. Şurada: Aynı yayımcı, Formbestimmtheiten von Sein und Denken [Varlık ve düşünmenin biçim-belirlilikleri], agy., sf. 13-40.

yalnızca düşünmenin kendisinde var olan transampirik* nesnelerine geçmeye ilişkin diyalektik zorunluluk, her durumda idealizmi metafizik düzlemde yeniden tesis eder. Hiçbir felsefe, materyalist olanı da dahil, eğer ampirizmin ve pozitivizmin aporilerine kapılmak istemiyorsa, spekülatif olana başvurma zaruretinden kaçınamaz. Bu nedenledir ki, nesne tayin etme idealizminin gerekli oluşunun *ve* bu idealizme haiz olan ve onu materyalistçe başı üstüne dikilebilir ve yorumlanabilir kılan yansıma karakterinin teorik açıdan aydınlığa kavuşturulması, felsefenin temel sorununda doğru bir anlayışa ulaşmanın ön koşuludur.

Felsefe yapan öznenin perspektifliliği

Zira, yansıma teoreminin felsefenin kendisine uygulanmasında –bu sırada felsefe kendini, bunu öyle olarak idrak etmese dahi, yansıma ilişkisinin formüle edilişi olarak canlandırır–, felsefi bilgi ilkesi gün ışığına çıkar: Felsefenin kaynağı ve yeri, dünyaya ilişkin pozisyonunu belirleyen felsefe yapan öznedir. Nesnelliğe ilişkin öznenin özel konumu, düşünme tarafından ifade edilir. Bundan ötürü felsefede, düşünmenin kendisi düşünmenin nesnesi olur ve böylece felsefi düşünme aracılığıyla yansıtılan gerçeklik olarak görünür.[15] Kabaca bakıldığında bu, düşüncelerin, felsefenin referans aldığı gerçeklik olduğu anlamına gelir. Ancak, düşüncelerin kendisi, onların dışında var olan maddi şeylerin ve ilişkilerin aynadaki görüntüleri olarak kavrandığında –yani yansı, gerçekten varolanların gerçek bir ilişkisi olarak ve düşünceler de bu ilişkinin işlevi olarak idrak edildiğinde–, dünya yeniden ontolojik ilk-doğum-hakkına kavuşur ve tersine çevirme, düşünmede oluşan zorunlu bir görünüş olarak deşifre edilir. Ayna görünüşü şudur: Sanal olan, birincil ve gerçek olan olarak belirir. Yansıma teoremi felsefenin temel sorununda; kapsamanın zıt versiyonlarını –varlığın düşünmeyi ve düşünmenin varlığı kapsaması–, ayna ilişkisinin zorunlu çift anlamlılığı olarak ortaya koyduğunda ve varlığın

* Doğrudan, birebir deneyimlenemeyen, deneyim ötesi şeyler. – ç.n.

15 Bunu görmüş olmak, Descartes'ın yeni felsefe açısından önemini teşkil eder.

ontolojik önceliğini, düşünmenin mantık ve bilgi teorisi açısından idealizmdeki önceliği karşısında materyalistçe sağlam *temellendirdiğinde* –oysa, Edmund Husserl (1859-1938) örneğiyle somutlandığı üzere[16], idealizm tutarsızlıklara düşmeden asla tekbenciliğinin kapanından kurtulamaz–, aşkın görünüş çözülecek ve idealist felsefe, gerçek içeriği –yansıma muhtevası– bakımından yöntemsel olarak sorgulanabilecektir. Yansıma teorisinin organonuyla donatılmış diyalektik materyalizminin, klasik idealist felsefenin mirasından feragat etmesi gerekmez; o, onun ters yazısını deşifre edebilir.

16 Bkz.: Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* [Kartezyan meditasyonlar]; şurada: Husserliana, cilt 1, Den Haag 1950, sf. 41-183

Yansıma teoreminin dünya modeli

Yansıma teoremi, düşünme ile varlık, tin ile doğa ilişkisinin kavranabilmesini sağlayan bir model tasarlar. Felsefenin temel sorusunun materyalist 'doğal dünya-yaklaşımı' zemini üzerinde bilgi teorisi bakımından yanıtının akla yatkınlığı, ancak kendi modeli; varolanlar arası bağlamlılığın –düşünen varolanın bütündeki, dünyadaki var olanla bağıntısı bunun özel bir halidir– ontolojik açıdan gelişmiş bir sistemi tarafından yönlendirildiği zaman, bilgi teorisinin sarsılmaz bir temelini teşkil edecektir. Evrensel bağlamlılığının bir teorisi olmaksızın, varlık ve düşünmenin ilişkisine dair her iddia yeterli temellendirilmemiş olacaktır.

Bir dünya modelinin çıkış noktası: Bütün

Kuşkusuz bu tür bir temellendirici ilke, bütüne tek olandan yükselerek varmak istediğimizde elde edilemeyecektir. Zira, koşullar veya temellendirme zinciri bir İlk olana ve bütüne götürmemekte, aksine yalnızca keyfi veya rastlantısal noktalanabilecek sonsuz bir rücu edişe yol açmaktadır. Bu noktalamanın kendisi de bu sefer, sadece bir tekil olan olurdu ve yine kavranmamış ve gelişigüzel kalırdı.[1] Bütünlüğün rasyonel bir konstrüksiyonu, evrensel bağlamlılığının *fikrinden* –pratiğin deneyimi de dahil olmak üzere, deneyim imkânının koşulunu ifade eden bir apriori olarak– başka bir yerde başlayamaz ve henüz belirsiz olan bütünde onun farklılığının biçiminin belirlenimini ve bununla çeşitliliğin nedenini görünür kılmak için tekil olanın bağıntısının ilkesini geliştirmelidir. Başka bir ifadeyle, diyalektik bir dünya modelinde, tözlerin çoğulluğu dünyanın birliğiyle öylesine bağlı olmalı ki; her parçasının tekilliğinin nedeni olarak bütün, bütünün koşulu olarak tezahür etsin.

1 Ortaçağ'daki tanrı ispatlamaları, bu açmazdan sıyrılmaya çalışan nafile çabalardı.

Örnek olarak Leibniz'in monad modeli

Herkesten önce Leibniz, bu talebin gereğinin; her tek olanın tüm diğer tek olanlar dolayısıyla karşılıklı evrensel koşullanmışlığının bulunduğu bir sistemde, ancak ve ancak, bu karşılıklı koşullanmışlığın evrenselliği içinde –kendisi koşul-bağlamlılığın genelliğinin bir momenti olarak kavranabilir olması gereken– bir *bireyleşme ilkesinin* [*principium individuationis*]* ayrıca ortaya çıkmasıyla yerine getirilebileceğini görmüştür. O bu ilkeyi, topolojinin bir ilkesi olarak tanımlamıştır: Tekilliği itibarıyla her bireysel töz, bulunduğu yerce belirlenir, ve yerlerin değişikliği tözlerin niteliksel bir değişikliği anlamına da gelir. Topolojik bakımdan temellendirilmiş tözler-çoğulluğunun, koşul-bütünlüğü'nün ontolojik genelliği ile bir hareket biçiminden açıklandığı model, yansımanın karşılıklılığı olarak tasarlanan monad sistemidir. Kısaca ifade edilecek olursa, bu modele göre, her bir monad bütün dünyayı yansıtır. Elbette, her defasında bulunduğu yerin perspektifine göre. Böylelikle bütün monadlar, varolanların bütünlüğünün reel genelliğinden aynı ölçüde belirlenmiş olur ki, bu, dünyanın birliğini garantiler; yine de her biri, diğerlerinden, onların tümünü yansıtan özel perspektifi dolayısıyla farklıdır, ki bu, her bir tözün kendine has bireyselliğini oluşturur. "Şimdi bu bağıntı veya yaratılmış tüm şeylerin onların her birine ve her birinin tüm diğerlerine bu intibakı, her sıradan tözün diğerlerinin tümünü ifade eden ilişkilere girmesine ve dolayısıyla evrenin daimi bir canlı aynası olmasına neden olmaktadır. Ve nasıl ki, değişik açılardan bakılan bir ve aynı şehir bambaşka bir şehir gibi görünüyorsa ve sanki perspektif itibarıyla çoğaltılmış gibiyse; aynı şekilde, sıradan tözlerin sonsuz çokluğundan ötürü, adeta o ölçüde çok değişik evrenler varmış gibi görünür. Oysa bunlar tek bir evrenin, her bir monadın değişik bakış açısına göre görünümleridir yalnızca."[2]

---

* Latince *individuare*, yani "kendini bölünmez kılma" kelimesine dayanan *individuation*, biricik bir şey/bir birey olmak üzere bütün teşkil etme sürecini tarif eder. – ç.n.

2 Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie [Monadoloji]; şurada: Kleine Schriften zur Metaphysik [Metafizik ilişkin kısa metinler], agy., §§ 56 ve 57.

Leibniz modelinin, esasa ilişkin saptamalarda, diyalektik materyalizmin diyalektik-konseptine yakınlaştığı ve özellikle Vladimir İlyiç Lenin'in (1870-1924), *Hegel'in "Mantık Bilimi"ne ilişkin özetlerinde* diyalektiğe dair sıraladığı 16 noktayla uyuştuğu kolaylıkla görülmektedir.[3] Bunlar arasında evrensel bağlamlılık ile ilgili olanları ele alalım: "2. bu şeyin diğer şeylerle türlü *bağıntılarının* tam bütünlüğü [...]. 8. her şeyin (her görüngünün vs.) bağıntıları sadece çok çeşitli değil, aksine genel, evrenseldir. Her bir şey (görüngü, süreç vs.) *her bir şeyle* bağlıdır."[4] Gerçekten Lenin, daha *Materyalizm ve Ampiriokritisizm*'de, İngiliz pozitivisti Karl Pearson'a (1857-1936) karşı şunu belirtir: "Bütün maddenin, özü itibarıyla duyu ile akraba olan bir özelliğe, yansıma özelliğine sahip olduğunu varsaymak mantıklıdır."[5] Haklı olarak Todor Pawlow (1890-1977), bu saptamanın altını çizmiştir: "Lenin'in bu fikrinin devasa, ama maalesef hâlâ yeterince değer verilmeyen metodolojik bir önemi vardır [...]."[6] Fikrini açıklamak üzere Pawlow şöyle devam eder: "[...] burada seçilen yola göre; her tekil nesnel etki genel bir etkileşimin görüngüsü olarak, daha doğrusu kendi kendini geliştiren bütünlüklü ve çeşitliliği bakımından sonsuz doğanın görüngüsü olarak veya her nesnenin içinden çıkan bir etkinin görüngü biçimi olarak değerlendirilir. Bu nesne de doğa bütünlüğünün bir parçası –dolayısıyla içinin derinliğinde *'doğa bütünlüğünün doğası*'nı (Le-

3 Bkz.: Hans Heinz Holz, *Zur Dialektik in der Philosophie von Leibniz* [Leibniz'in felsefesindeki diyalektiğe dair], şurada: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* [Alman Felsefe Dergisi], 3/1954, sf. 549-555.

4 Vladimir İlyiç Lenin, Konspekte zu Hegels *Wissenschaft der Logik* [Hegel'in "Mantık Bilimi"ne ilişkin özetler], şurada: Werke [Eserler], cilt 38, Berlin 1964, sf. 213 .

5 Vladimir İlyiç Lenin, *Materialismus Empririokritizismus* [Materyalizm ve Ampiriokritisizm], şurada: Werke [Eserler], cilt 14, Berlin 1962, sf. 85.

6 Todor Pawlow, Die Widerspiegelungstheorie [Yansıma teorisi], agy., sf. 72; karşılaştırınız: Hans Heinz Holz, Todor Pawlow (1890-1977) – die Universalisierung der Widerspiegelung, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* [Yansımanın evrenselleştirilmesi, Alman Felsefe Dergisi], 3/1990, sf. 245-254.

nin/Dietzgen) bulunduran– olarak kavranır."[7] Buradan çıkan sonuç; "Dışsal refleksten (reaksiyon) farklı olarak iç yansıma olarak kavranan yansımanın, aslında, 'doğa bütünlüğü'nün organik bileşimlerini teşkil eden tüm maddi şeylerin hareketinin, değişimin ve gelişiminin biçimlerinden biri olduğu; parçaları olmaksızın bir 'doğa bütünlüğü'nden söz edilemeyeceği, aynı şekilde, kendi içlerinin derinliğinde 'doğa bütünlüğü'nün doğasını taşımıyor olsalardı onların da var olamayacağıdır."[8]

7 Todor Pawlow, Die Widerspiegelungstheorie [Yansıma teorisi], agy., sf. 77.

8 age., sf. 78.

Dönüşlü materyalizm

Etkilerin evrensel bir yansıma sistemi olarak oluşturulan bu dünya modelinin doğruluğuna, eylem ve reaksiyonun uyumlu bir biçimde iç içe geçişine dayanan 'normal durum' işaret etmektedir. Bilindiği gibi, buna, 'pratiğin kriteri' denilmiştir. "[...] demek ki, nesnelerin düşünmede yansıması teorisi, burada en büyük açıklığıyla ortaya konulmuştur: Şeyler bizim dışımızda varlar. Algı ve tasavvurlarımız onların suretleridir. Bu suretlerin doğruluğu pratik tarafından sınanmakta, doğru olanları doğru olmayanlardan ayıklanmaktadır. [...] Kuşkusuz bu esnada unutulmaması gereken, pratik kriterinin, doğası gereği asla herhangi bir insan tasavvurunu *tamamen* ne teyit edebileceği ne de çürütebileceğidir.[1]

Mekânik materyalizm

Lenin'in söylediğinden yola çıkarak burada bir ayrıma gitmek gerekiyor: Pratik kriterinin mekânik-materyalist yorumunda, yansıma ilkesinin bilgi teorisi açısından geçerliliği ampirik olarak iddia edilir: İnsanın, bilincin dışındaki dünyanın nesneleri ve hal ve niteliklerine amaçları doğrultusunda (yani bilinç içeriğiyle) başarıyla etkide bulunabilmesi olgusu, sahip olduğu tasavvurlarının doğruluğunu *kanıtlar*. Bu önerme, bu kısaltılmış haliyle elbette yanlıştır. Bilimler tarihi, sorunlara ilişkin yanlış bir açıklama kalıbına sahip olunduğu koşullarda da, öngörülen amaçlara ulaşıldığını gösteren yeterli sayıda olaya tanıktır; eyleme yön veren tasavvurlarla sorunlar arasındaki ilişki sanıldığından daha karmaşıktır ve bu nedenle fotoğrafik bir suret tarzında anlaşılmamalıdır.

Kanıtlama ve ortaya koyma

Haliyle, pratiğin bir teoriyi kanıtladığını söylemek -eğer bununla formel mantığın kanıtlama biçimi kastediliyorsa-,

1 Vladimir İlyiç Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus [Materyalizm ve Ampiriokritisizm], agy., sf. 103 ve 137.

mantıksal açıdan şüphesiz anlamsızdır. Engels de daha ziyade 'folkloristik' bir manada anlamaktaydı şu İngiliz deyiminde ifade edileni: 'The proof of the pudding is the eating'.* Kastettiğini daha kesin anlatan ise deney ve sanayi ile ilgili işaret ettikleridir: Varlığını zorunlu kılan koşullara dair bilgimiz dolayısıyla üretebildiklerimiz hakkında aslında isabetli bir kavrama sahibiz. Ancak bu, *stricto sensu* [kesin anlamıyla] yalnızca iyi tanımlanmış sonlu nesneler alanı ve durumlar için geçerlidir. Bu arada Alman dili, daha ileriye giden bir ifade için semantik bir hareket alanı tanır bize: Mantıksal kesinliği ihlal etmeden denilebilir ki, bir teorinin (eğer eylem bildirimleri ve öngörüler içeriyor veya ondan türetiliyorsa) doğruluğu pratikte kendini *gösterir.* 'Gösterme' mantıksal bir gösterimi kastetmiyor, aksine bir deneyimi dile getiriyor, ve sözü edilen 'pratiğin kriteri' de tam da bunu amaçlamaktadır. Onun bilgi ve eylem teorisi bakımından geçerli olması ise, teorilerin, aklın serbest ve ciddi olmayan konstrüksiyonları olmaması, tersine bir nesne bağıntısından kazanılmasını şart koşmaktadır. Ayna metaforu, bu nesne bağıntısının yapısını tasvir etmelidir. Yansıma teoreminde bu tasvir, evrensel bir varlık ilişkisine doğru genişletilir ve bu varlık ilişkisi, içkin bir dünya açıklamasına dair dünya modelinin önsel biçim-belirliliği olarak gösterilir. Bu hareket tarzı dairesel değildir, fakat pekala Leibniz tarafından dile getirilen anlamda aksiyomsaldır, yani "birinci ilkeler" veya aksiyomlar, "öyle bir niteliğe haizdirler ki, onların; birincisi, kanıtlanmalarının imkânsız oldukları; ikincisi, bütün diğer önermelerin onlara bağlı oldukları kanıtlanabilirdir."[2]

Yansıma teoremi üzerine bina edilecek dünya modelinin, onun aksiyomsal başlangıç tanımına girmiş olanların dışında başka gerekçelendirme unsurlarına gereksinimi yoktur. Bu nedenle, ruhçu bir yaradılış hipotezi karşısında tarafsız değildir, aksine onu gereksiz kılmaktadır. Kendini tözlerin çoklu bir çe-

* Pudingin [varlığının] kanıtı, onu yemektir. – ç.n.

2 Gottfried Wilhelm Leibniz, Opuscules et fragments inèdits, yayımcı Louis Couturat, Paris 1903, sf. 183.

şitliliği olarak gösteren bir dünyaya hareket içkindir. Açıklanması için 'ilk hareket ettirici'ye gerek yoktur. Kavramsal açıdan zorunlu felsefi nedenler dışında, 'inanılabilir' ona, fakat bu durumda da bilimsel bir dünya görüşü çerçevesi bakımından önemsiz olacaktır. Spekülatif metafizik, teolojik balastını atmış ve böylelikle de spekülatif bir teolojinin hermafrodit yapısıyla kirlenmeye bir son vermiştir.[3]

Düşünme için konstrüksiyon modeli

Ancak, yansıma teoreminin kavrayışı ve kullanımı için tayin edici olan, onun, dünyayı *suretlendirerek* açıklayan teolojik veya ruhçu bir öğreti yapısına materyalist bir alternatif olarak görülemeyeceğidir; zira bu durumda onun materyalizminin kendisi idealistçe olurdu. Yansıma teoremi esas olarak, transampirik bir gerçekliğin -bütünlüğü içinde dünya, işte *dünya olarak*- düşünülebilir olduğu bir modun konstrüksiyon modelidir. Buradaki materyalizm, bir dünya *imgesinin* idealliğinden sakınmak, ama kavram olarak dünya konstrüksiyonu sürecini maddi resim açıklığıyla aydınlatmakta yatmaktadır. Metafor bunu yerine getirir, tabii bir yardımcı konstrüksiyon olarak değil, aksine duyusal olarak deneyimlenemeyenin duyusal evokasyonu olarak. Metafor; varlık ve düşünmenin bağıntısını maddi ilişki olarak önümüze koyar. O, özdeş bir önerme[4] gibi *hakiki* değildir, tersine belirli Bir'in belirsiz İkiliği içinde bulundurması[5], veya bir sınırın iki tarafı olması gibi *apaçıktır*. Yansıma teoremi bir dogma değil, aksine düşünme için bir usul kılavuzudur. Sonsuz bir

3 Kuşkusuz ayna metaforu -metafor olarak- bütün dönemlerde, ruhçu ve idealist bağlamlar içinde de kullanılmıştır. Ben onu hatta "dini bir ilk sembol" olarak tanımlamıştım (karşılaştırınız: Vortrag beim Kongress der Deutschen Gesellschaft für Religionsgeschichte [Alman Din Tarihi Topluluğu'nun kongresinde konuşma], Marburg 1953). Fakat kanımca, metaforun bu kullanımında da, teolojinin bünyesinde çözülmemiş gerilimlere yola açan kripto-materyalist bir perspektifin kendini hissettirdiği gösterilebilir.

4 Leibniz: *identica sunt vera* [özdeş olan doğrudur]

5 Bkz.: Platon, Philebos, 24 a'dan itibaren açıklanan karşıtlar öğretisine.

çeşitliliğin bütünlüğünün, sonlu bir çeşitlilikten hareketle nasıl oluşturulabileceğine dair bir şema imgesi tasarlamaktadır.

Düşünmenin perspektifliliği

Bu noktada metafizik, sanatla temas eder. Her sanat eseri, bir mevzunun özünü ifade eden maddi ilişkinin bir şema-imgesidir. Ancak, bu öz, kendini çok çeşitli tarzlarda ifade edebilir: 'Hardal tohumu bahçesi'nden bir elma olabilir, Apelles'in elması ya da Hollandalı bir ressamın natürmort tablosundaki elma veya Cézanne'ın çizdiği elma; hiçbirinin bir üstünlüğü yok, her biri meyvede öz olanı başka bir bakımdan göstermekte. Yansıma teoremi yalnızca gerekli perspektifliliği tasvir etmiyor, aksine kendisi bir perspektiften yapılan bir tasvirdir. Bir kez daha Leibniz ile söyleyecek olursak: Bir şehrin etrafında dolaşan kişi, farklı duruş noktalarından bu şehri, binalarının farklı düzeniyle görüyor; silueti her defasında farklı, ama şehir hep aynı şehirdir.[6] *Point de vue* [görüş noktası], görece hakikatin endeksidir.

Aynadaki görüntü her zaman perspektiflidir, aynanın yansıtılana göre konumunu sergilemektedir. "Şeyin kendisini"[7] göstermekte, ama şeyi bütün olarak değil, bir görünümünü göstermekte. Bu şeyi, aynanın konumu ve yüzeyinin yapısına göre, sınırlı veya büyük çarpıklıkla gösterebilir. Fakat ayna her zaman sadece içdünyasal mevcut olanı yansıtır, dışdünyasal ihtimalleri yansıtmaz.[8] Çarpıklıkları da gerçekliğe aittir ve nesnel gerçekte payı vardır. Bu, metaforun bilgi ve ideoloji teorisi boyutudur.

Yansının perspektifliliği belirli bir ilişkidir. Belirliliği ise, ilişki halkalarının maddiliğine, *point de vue*'nin maddi lokalize edilebilirliğine dayanmaktadır. Ama ilişkinin kendisi ve bir bağıntı kavramı formu olarak ifadesi, maddi dünya noktalarının karşılıklı bağımlılığa dayanan düzeninin düşünsel konstrüksi-

6 Bkz.: Gottfried Wilhelm Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik [Metafiziğe ilişkin kısa metinler], agy., sf. 465.

7 Klaus Peters, Sehen wir im Spiegel das Ding selbst? [Aynada şeyin kendisini mi görüyoruz?], agy., sf. 43-45; ve çeşitli yerlerde.

8 Jean Paul Sartre, *Les jeux sont fraits* adlı film senaryosunda bu motiften faydalanır: Bir ölünün ayna görüntüsü yoktur.

yonudur. Yansıma konsepti, bu nedenle, şeysel gerçeklik (tözsellik) ile şeysel olmayan bağıntı özelliklerin (yapısallık/işlevsellik) ilişkisinin bir belirlenimini talep etmektedir.

Tutum ve ilişki

Yansı her zaman, kendini yansıtanın tutumundan bağımsız bir *ilişkidir*. Bir ilişki, birbirlerine yönelik bir tutum içinde olan varolanlarca kurulmaktadır; öyle ki, ilişkinin kendisi, bir *tutumun* 'ifadesi' veya 'yansısı' olarak kavranmak durumundadır. Bu durumda yansı, her tutumun ilişki olarak katılaştığı biçimdir. Her ilişkinin apriori ilk formu olan temel oluşturucu ilişkinin yapısı tasvir edilmek suretiyle; maddi tutumunun (... ilişkin tutum olarak) ve düşünsel ilişkinin (... ilişkin tutumun şema imgesi olarak) primordiyal birliği, yani tutumun maddiliğinin kapsayıcı karakteri, ve dolayısıyla da ilişki, maddi ilişki olarak ortaya konulmuş olmaktadır. Bu demektir ki, maddi ilişkinin varlık biçiminin kaynağı pratiktir.

Bağıntıların maddiliği ve idealliği

Maddi ilişki, nesnel bir objeye işaret edilmesiyle duyusal gerçekleştirebilir olan terimlerle sadece kendini ifade etmez artık. Bağıntılar, sadece metaforik olarak duyusal canlandırılabilir; bir kölenin efendisine olan *bağımlılığını* elimle gösteremem, ama ben bir meyvenin ağaçta asılı oluşuna bakıp kıyaslayabilirim: A, B'ye, aynı elmanın ağacın dalında asılı oluşu gibi bağlıdır. Yine de bağımlılık ilişkisi düşünsel kalıyor, elmanın daldaki sallanışı gibi maddi değil. Buna rağmen; kölenin efendisine, borçlunun alıcısına vb. bağımlılığının maddi bir ilişki olduğu –bu ilişkinin böyle oluşu, bağımlılık bilincinin ortadan kaldırılması neticesinde iptal olmayışıyla da kendini göstermektedir– ve bu şekliyle maddi olanın düşünsel olanı kapsadığı ve onu *kendine karşıt bir tür* olarak içerdiği hususu, Marx'ın Hegelci 'kapsayıcı genel' figürünü gerçek dünyaya uyarlamasıyla elde ettiği bir bilgidir. Maddi ilişki kavramında, maddilik ve ideallik arasındaki ikiye bölünme kalkmaktadır, düşünsel olanın kendisi maddi ilişkinin bir momentidir: Mitler ve hukuk normları, ahlaki ve estetik değerler, soyutlamalar ve tümeller; bunlar, maddi evrensel bağlamlılık içinde, nesnel maddi olanlardan farklı maddi unsurlar,

yani maddi bakımdan koşullu ve maddi sorunlara sebep olan unsurlardır. Bir toplumun –sözü edilen unsurların etkin olduğu– üstyapısı, öylesine sırf bir görünüş değil ki, aksine, toplumsal varlığın gerçek bir bileşenidir.

Tüm varolanların nesnel özü

Ayna ilişkisi, bu anlamda, yani maddi şeyler –yansıtılan ile ayna– arasında bir ilişki olarak maddi bir ilişkidir. Aynadaki görüntünün 'maddi olmayan' fenomeni bu ilişkiden kaynaklanmakta; ve kendisi de, maddi taşıyıcısı –yansıtıcı şey, ayna– olmaksızın var olamaz elbette. Yansıma modeli böylece, dünyanın birliğini onun maddiliği içinde ifade etmektedir. Aynı şekilde, bu birliğin diyalektik yapısını, bir karşıt unsurun diğeri karşısında kapsayıcı karaktere sahip olduğu karşıtların birliği olarak canlandırmaktadır.

Dünyanın, her halkasının tüm diğer halkaları ifade eden –veya özelliğiyle ve özelliğinden dolayı yansıtan– bir maddi ilişki olarak kavranması, yansının, her varolanın belirli varlığı için temel oluşturucu koşul olarak ayırt edilmesini sağlamaktadır. Her varolan, başka bir varolanı 'tayin ederek', 'kendini tayin eder'; yani, kendisinin 'kendi oluşu'nu, diğer varolanın onun karşısında bulunmasında deneyimler; kendi özellikleri diğer varolanın direnişinde açığa çıkar, diğerinden ona dış yansılar olarak geri gelir ve onu böylece tam da bu varolan (ve başkası değil) olarak belirler. Hegel yansımanın üç momentini; saptayıcı, dışsal ve belirleyici olarak birbirinden ayrıştırdı. Dolayısıyla, yansı bağıntısı, zorunlu olarak bilinç içeren bir bağıntı değil, aksine maddenin hareket biçiminin genel bir yapısıdır. O, bir varolanın başka bir varolana, kendi 'nesnesi'ne, etkide bulunduğu her ilişkinin biçim-belirliliğidir. Dediğimiz, 'nesnel bir faaliyet'te bulunmak, varolanın varolan olarak ontolojik konumunun (*ens qua ens*) gereğidir, ve bu karşılıklı olarak olur; öyle ki her bir varolan her varolanı –ve en açık biçimde doğrudan karşısında bulunan nesnesini– yansıtır ve bu yansıda kendi öz belirlenimi bulunur. Mekânik direnç; aynı bitkilerin ışığa yönelmesi, hayvanların içgüdüsel davranışı, insanların öz bilinci ve amaç

koyuşları gibi, bir yansı ilişkisidir; tabii, maddenin farklı örgütlenme aşamalarına göre. Marx'ta evrensel dönüşlülük, her varolanın 'nesnel özü' olarak irdelenip ortaya konulmakta; bu dönüşlü bağıntılılık her tekil varlığın nedenidir. Marx, bu dünyadaki *her* varolanın, nesnel varlığı dolayısıyla neyse o olduğu konusunda herhangi bir şüpheye yer bırakmadı: "Güneş, bitkinin *nesnesidir*, onun için vazgeçilmez, hayatını teyit eden nesnedir; aynı, bitkinin de, güneşin diriltici gücünün, *nesnel* öz gücünün *ifadesi* olarak, güneşin nesnesi olması gibi."[9]

Bu örneğe istediğimiz kadar başka örnekler ekleyebiliriz: Jeolojik kırılmalar, kayaların erozyonu, su ve hava arasındaki ısı alış verişi gibi, anorganik doğaya ait maruf örnekler verilebilir. Ve yaşamın başladığı yerde, rastlantısal öyle-oluşun determinantları gerekli nesnel yönelikliğe geçerler. Başkası -kendisinin dışındaki varolan- tarafından dolayımlanarak kendi kendisine getirilmeseydi, hiçbir şey olduğu gibi olmazdı. Sürekli bağıntı içinde olmak ve böylece ancak nesnel belirlenimler dolayısıyla genel olarak olmak, varolanların en genel ontolojik durumudur. Yukardaki Marx alıntısının geçtiği yerin bağlamı, şu cümlelerin ontolojik açıdan genelleştirici bir anlama sahip olduğunu açık bir biçimde ortaya koymakta: "Doğası kendi dışında bulunmayan bir varlık, *doğal* bir varlık değildir, doğanın özünde yer almamaktadır. Kendisi dışında bir nesnesi olmayan bir varlık, nesnel bir varlık değildir. Üçüncü bir varlık için kendisi nesne olmayan bir varlık, *nesnesi* için varlıktan yoksundur, yani nesnel tutum sergilemez, varlığı nesnel değildir. Nesnel olmayan bir varlık, *varlık-olmayandır*."[10] Pawlow da burada son derece nettir: "Örneğin objektif reel bir cisim, dış reaksiyonları olmaksızın objektif reel değildir; onlarsız düşünülemezdir. Aynı şekilde, tekil cisim olarak, kendi dış reaksiyonlarıyla bağlamlılığı içinde, ona etkide bulunan diğer objektif reel cisimlerin kendi-

9 Karl Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt [Genel olarak Hegelci diyalektik ve felsefenin eleştirisi]; şurada: Marx-Engels-Werke [Marx-Engels-Eserler], Ek cilt 1, Berlin 1968, sf. 578.

10 age., agy.

lerini yansıttıkları belirli iç durumlar geliştirmiyorsa, o zaman da var olduğu ve kendi kendini geliştiren doğa bütünün özel *bir parçası* olarak düşünülebilir olduğu söylenemez. Elbette *yansıma*, biçimi ve derecesi bakımından, farklı bir rol oynar ve farklı cisimlerde farklı anlamı bulunur. Örneğin koloitlerde (organik ve anorganik); kristale, atoma ve elektrona göre başkadır. Yansımanın, değişik cisimlerde ve değişik gelişme aşamalarında değişiklik gösteren kendi *spesifik* varlık biçimleri vardır."[11] Evrensel yansıma sistemi olarak dünya, işte bu, doğanın diyalektiğine denk düşen ontolojik konumdur.

İnsanın dünyayla ilişkisi, emek üzerinden 'doğayla metabolizması', bir yansıma ilişkisi olan genel maddi ilişkinin bir momentidir. İnsan faaliyetini ve bilgisini doğanın varlık biçiminden ayırdığımızda –ister *cogito*'ya bilgi teorisine dayalı aşkın bir geri dönüşle, isterse emeğin gücü hakkında oluşum teorisine dayalı bir anlayışla olsun –, öznellik, açıklanamaz, dünyeviliğe aykırı *corpus mysticum*'a [mistik varlığa] dönüşür. Dünyanın birliği bu durumda ya düalist bir ayrıma tabi kalır ya da gerçekliği, öznenin salt farzı olarak idealistçe 'imha' edilmesi gerekir.

11 Todor Pawlow, Die Widerspiegelungstheorie [Yansıma teorisi], agy., sf. 79.

Nesnel faaliyet ve yansıma

Teori pratik ilişkisi

Yansıma teoreminde teori pratik ilişkisinin düşünüldüğü, dahası düşünülmesi gerektiği –eğer teorem bilgi teorisi açısından değil de, birincil olarak ontolojik olarak geliştirilecekse–, nesnel faaliyetteki yansıma yapısının gerekçelendirilmesiyle içerilmiştir. Ama yansımanın yapısı bir soyutlamadır; bunun temelinde, tip olarak birçok tekil durumlarda onların ortak yönü olarak mevcut olan bir hal-nitelikler-tipi durmaktadır. Klasik felsefenin diliyle belirtecek olursak, bu yapının bir *universale in re* [tümel nesnenin içindedir*] olduğunu söyleyebiliriz. Yansıma kategorisi, reel bir ilişkinin soyutlaması olarak, bir "fikir nesnesi"dir[1], yansıma konstrüksiyonun açıklaması ise teoriktir, yani gerçek bir durumun yorumunun kavramlar biçiminde yapılması. Felsefe daha farklı hareket edemez, felsefe yorum*dur*. Marx'ın *11. Feuerbach Tezi* de zaten felsefenin yorum olmaktan kaçınması veya yorumda bulunmaması gerektiğini söylememekte; daha ziyade, felsefenin *yalnızca* bu olmaması gerektiği, zira planlı nesnel faaliyetin, pratiğin, vazgeçilemez bir momenti olarak insanın doğrudan varlık tarzında –doğayla 'metabolizma' içinde var olmak, yani dünyayı değiştirmekte– payı bulunduğuna dikkat çekmektedir. *11. Feuerbach Tezi*, teorinin kendini, teori olarak pratikle –yapısı aydınlatılması gereken– bir bağıntısının olmadığı şeklinde anlaması ve öyle kabul ettirmesi görüntüsünü eleştirmektedir.

Nesnel faaliyet ve pratik

Nesnel faaliyetin; karşılıklı 'ifade etmenin' ve edimde bulunan-reaksiyon gösteren etkileşimin evrenselliği içinde yer alan bir ilişki olarak kavranması suretiyle –bu ilişki, bağıntı halka-

* Ortaçağın filozoflarından Abaelardus'un şu cümlesine dayanır: Tümel, nesneden ne önce ne de sonradır, bizzat nesnededir. – ç.n.

1 Bkz.: Hans Heinz Holz, Was sind und was leisten metaphysische Modelle? [Metafizik modeller nedir ve neyi sağlarlar?], agy.

ları ('çift yansıma') arasındaki iki yöne doğru da yansının biçim- belirlilikleriyle tasvir edilebilir–, yansıma; teori ve pratiğin birliğini formüle eden kategori haline gelir, ve pratiğin diyalektik niteliği tarafından belirlenir. Bütün varolanların birbirleriyle yansıtıcı bir tutum içinde olmaları, her tür pratiğin imkân dahilinde olmasının formel koşuludur ve nesnel faaliyetin reel varlık tarzıdır. Bu hususta, nesnel faaliyetle pratik arasında bir ayrımda bulunmak isterim: 'Nesnel faaliyet', evrensel bir etkileşim bağlamlılığının -ki dünya böyledir– içindeki her varolanın modunun üst kavramıdır; 'pratik' ise, *amaç belirlemelerin* dahil olduğu bir nesnel faaliyeti niteleyen tür kavramıdır. Yani: Pratik; 'nesnel faaliyet'teki yansıma ilişkisinin refleksiyonunu içerir, ve yansımanın refleksiyonunun türetildiği düzlemde cereyan eder.[2]

İnsanın doğa varlığı

İnsanın 'nesnel faaliyeti'nin, her varolanın nesnel varlığının fevkalade özel bir modu olması ve buna bağlı olarak doğanın genel diyalektiğinde ontolojik olarak temellendirilebilir olması... Bu husus, insan pratiğinin, *insan için*; içinde sadece *dünyaya ilişkin kendi reel ilişkisini* değil, aynı zamanda genel olarak *dünya fikrinin kendisini de* -dünyanın bir parçası olarak kendisini de içeren– genel bağlamlılık olarak kurduğu deneyim bölgesi olması hakkında henüz bir şey söylememekte. Ontolojik ve kozmolojik ilişkilerin sistematik ortaya konuluşu, teorik konstrüksiyonda değil, aksine dünyaya faal 'bağlanmayla' edinilen 'yaşam dünyası' deneyimlerinin neticesidir öncelikle. Bizi dışımızdaki dünyayla bağlayan duyusal deneyimde her zaman kendi kendimize en yakınızdır. Kendimizde güneşin sıcaklığını, donun soğukluğunu, yağmurun ıslaklığını, bir yaranın acısını hissederiz; içimizde açlığı, susuzluğu ve cinsel güdüyü duyarız. Bunlar, kendimizi dünyamızın merkezi olarak duyumsayıp yaşadığımız ve aynı zamanda bizi bu çevreyle birleştiren gereksinimlerdir. Bize bu çevrede en başta anlamlı gelen, gereksinimlerin tatmin edilmesine yönelik olanlardır. İnsanın doğay-

2 Genel olarak teleoloji problemi burada kendini diyalektik bir teori bağlamlılığı içinde yeniden üretmektedir.

la metabolizması başlangıçlarda sadece biyolojik bir hadisedir, ancak tarihsel insan olma sürecinde toplumsal-uygarlaştırıcı bir nitelik kazanır. İnsan ancak bu süreçte dünyayı bir bütün olarak, yahut onun kendisini içeren bir gerçeklik olarak nesneleştirir. Fakat bunu yaparken, her zaman, kendisinin kendisi için Birinci olduğu doğal deneyim zemininden hareket eder.[3]

İnsan kendisinin mevcudiyetinden, yani 'ben varım'ın apaçıklığından emindir. Kendini, gereksinimleriyle hazır bulur, bu gereksinimleri tatmin etmek için amaçlar koyar. Fakat tam da Ben'in bu öznel önceliği bir görünüş olarak kendini gösterir. Zira gerçeklikte, benim Ben'imin, benim öznelliğimin meydana gelişinin temelinde, dış dünya, doğa bulunmaktadır; çünkü ancak nesnel varlık olarak veya doğa varlığı olarak ne isem oyumdur. Lenin buna ilişkin şunu söyler: "Gerçeklikte insanın amaçlarına objektif dünya kaynaklık eder ve onu ön koşar; objektif dünyayı, verili olan, mevcut olan olarak hazır bulur. Fakat insana, amaçlarının dünyanın dışından geldiği, dünyadan bağımsız olduğu ('özgürlük') *gibi görünür*.[4] Açıktır ki, doğa varlığı olarak kendi koşullanmışlığımı saf bilgi bağıntısı içinde değil, aksine gereksinimlerimi tatmin ettiğim çalışma içinde tecrübe etmekteyim: Maddenin dirençliği, gücümün doğal sınırlılığı, doğa yasalarının geçerliliği, bunlar, gerçekleşebilir olmaları için amaçlarımın gözetmesi gereken parametreleri teşkil etmektedir. Böylece pratikte; öznel gözükenin –amaçlarımın–, doğanın objektif gerçekliliğinin ve benim doğayla ilişkimin bir yansıması olduğunu öğrenirim. "Teorik idrak etme, nesneyi; zorunluluğu içinde, çok yönlü bağıntıları içinde, çelişki dolu hareketi içinde vermelidir aslında. Ama beşeri kavram, idrak etmenin bu objektif gerçeğini, ancak kavram pratik anlamda 'kendi için varlık' haline geldiğinde kavrıyor, yakalıyor ve ona 'nihai' hâkim

3 Pratik ilişkide aşikar hale gelen dünyanın erişilebilirliğinin bir 'objektif aşkın yapısı'ndan söz edilebilir.

4 Vladimir İlyiç Lenin, Konspekte zur "Wissenschaft der Logik" ["Mantık Bilimi"ne ilişkin özetler], agy., sf. 179.

oluyor. Bu demektir ki, insanın ve insanlığın pratiği, bilginin nesnelliğini sınıyor, onun ölçütünü teşkil ediyor."[5]

Gelişkin canlı varlıkların davranış tarzı rak öykünme

Georg Lukács (1885-1971) estetik olanı temellendirirken, *bilinçli* yansımanın –sanatın özgünlüğünü epey aşan– çıkarımını, insanın, hatta gelişkin canlı varlıkların bile, doğal davranış tarzına dayandıran bir yaklaşım ortaya koydu. Buna göre, öykünme, "yüksek düzeyde örgütlü her yaşamın temel olgusu"dur, ve bu, "gerçekliğin bir fenomeninin yansımasını, kendi pratiğine uygulamaktan" başka bir anlama gelmemekte.[6] Öykünme, bir varlığın dünyaya ilişkin "kapalı bir pozisyon içinde bulunması"nı* ön koşar. Bunu niteleyen ise, canlı varlığın "ona yabancı olan bir çevrede veya birebir karşıda olanla bağıntı içinde" yaşamasıdır[7] ve dolayısıyla dünyayla uyumunu, kendi davranışı olarak üretmek zorunda kalmasıdır. Elbette daha geniş bir anlamda şu söylenebilir: Yuvarlanmakta olan bir taşın çarpması sonucu yuvarlanmaya başlayan durgun taş da, öykünür gibi davranır. Fakat dönüşlülük zamirinin isabetsizliği bile –nitekim taşın *kendi*si bir davranış sergilemiyor, tersine ona aktarılmış olan bir itkiyi pasif izliyor– göstermekte ki, burada öğrenme sürecine dair (örneğin yavru hayvanların) yapısal bir farklılık mevcut. Öykünme yoluyla davranış tarzlarının özümsenmesi, henüz zorunlu olarak bilinçli değilse de, yine de nesnel bir ilişkide daima bilinç üzerinden dolayımlanan bir yansımadır.

5 agy., sf. 203.

6 Georg Lukács, Die Eigenart des Ästhetischen [Estetik olanın özgünlüğü], agy., sf. 352.

* Helmuth Plessner'in felsefî antropolojisinde geçen merkezi bir kavram *Positionalität* (bir pozisyon içinde olma, bir yönelim içinde bulunma). Plessner'in bu kavramla anlattığı husus, tüm canlı varlıkların bir çevrede oturtulmuş oldukları, orada bir pozisyon içinde bulunduklarıdır. Tüm canlı varlıklar, çevresiyle bir *sınır* üzerinden belirlenmiş, "sınır realize eden" varlıklardır. Anorganik cisimlerin ise, çevresiyle bir ilişkisi, yönelimselliği yoktur. Plessner'e göre, taşın örneğin bir sınırı yok, onun sadece, ötesine devam etmeyen bir *kenarı* bulunmaktadır. – ç.n.

7 Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch [Organik olanın aşamaları ve insan], agy., sf. 240.

İletişim içinde gelişen yüksek soyutlama seviyelerinin hepsi, öykünmede oluşan bir temele işaret etmektedir.[8] Lukács'ın araştırmaları, bilgi teorisi alakalı yansıma kavramının arkasından onun antropolojik kaynağına nasıl geri gidilebileceğini gösteren bir yola çıkmaktadır.

Öykünme, daha insan-öncesi bir davranış fenomenidir; ve insanda, kendi kendine mesafe kazanmasının ("eksantrik bir pozisyon içinde bulunma"* halinde refleksiyonun refleksiyonu) eklenmesiyle, bilinçli yansıma, yani bilgi haline gelmektedir.

İnsanın dünya ilişkisinin beş aşamalı dizgesi

İnsanın dünya ilişkisinin gelişimi, 'çok aşamalı' bir dizge tarzında gerçekleşir: 1. Doğal duyusal bedensellikle tanımlanan birinci aşamada insan, biyolojik gereksinimlerle donatılmış bir canlı varlık olarak yaşamakta. Bu varlık olarak, söz konusu gereksinimleri doğrudan faaliyette bulunarak karşılamakta ve arzu ve hazzın dolayımında kendi eylemiyle kendi kendinin bilincine varmakta. Burada etkinliğinin nesneleri, doğa nesneleridir. İnsan cinsinin belirliliği bireysel gereksinimlerinde yansır; gereksinimlerin dolaysız veya basit emek araçlarıyla karşılanma tarzında ise, doğa nesnelerinin maddi özellikleri yansır. 2. Doğanın insanın öz deneyiminde -muhtaç olan, amaç koyan ve faal olan olarak ve dolayısıyla kendini teleolojk açıdan belirleyen olarak- bu yansıyışı; sübjektif olarak insanın dünyaya dair ilişkisinin (bilgide) belirlenmesine, objektif olarak da ge-

---

8 Bkz.: Georg Lukács, Probleme der Mimesis I. Die Entwicklung der ästhetischen Mimemis [Öykünmenin sorunları I. Estetik öykünmenin gelişimi]; şurada: Die Eigenart des Ästhetischen [Estetik olanın özgünlüğü], agy., sf. 352-377.

* "Eksantrik bir pozisyon içinde bulunma" ("exzentrischer Positionalität"), kendi merkezine bakabilen ve kendi içinde sükut etmeyen bir pozisyon biçimidir. İnsan, hayvan gibi kendi merkezinde değildir, o eksantriktir. Bu dış merkezlilik, pozisyonun çiftleşmesi değildir. Plessner eksantriklilikle, insanın, kendini terk etmeksizin kendinin yanında durmasının mantığını nitelemekte. Zira ona göre, insanın paradoks "bir pozisyon içinde bulunma"sı, aynı zamanda kendi içinde olması ve olmamasıdır. – ç.n.

reksinimlerin "araç-nesneleri"yle[9] giderilmesine ilişkin bir dolayımlar sisteminin ve böylelikle de dolaysız ve dolaylı gereksinimlerin[10] bir hiyerarşisinin oluşmasına yol açar. Bilinçte ve kurumsal bakımdan objektifleştirilmiş dolayımlar sisteminde, artık yalnızca doğa nesnelerinin maddi özellikleri değil, ayrıca insanların bunlara yönelik pratik davranışları ve onların üretim ve ilişki biçimleri de kendini yansıtır. Doğa burada, bozulmamış ve işlenmiş doğanın kompleks bir gerçekliğidir. 3. Böylece, doğanın yansıması ve kendisi zaten yansımayı içeren doğayla ilişkinin yansımanın bu iki katlı düzleminde, yansımanın içerikleri insan pratiğinin nesnelleştirmeleri olarak tezahür eder. Özne açısından, kendi amaçlarını otonom belirlediği ve doğa karşısında bağımsız olduğuna dair bir görünüş oluşur. Ne var ki, insanın doğa karşısındaki egemenlik iddiası, pratikte, maddi nesnelerinin kendi yasalarına sahip oluşu gerçekliğine çarparak genellikle başarısızlıkla sonuçlanır. İnsan bu sonuca farklı tepkiler vermektedir; ya doğaya uyarak bilimsel araştırmayla, veya ama ideolojik, mesela mitolojik, dini ve felsefi açıklama kalıpları yoluyla. Her ikisi de, insanın dünyayla ilişkisinin gelişiminin ikinci aşamasında ortaya çıkan yansı ilişkisinin doğru ya da çarpık biçimleridir. 4. Bu çok aşamalı sürecin bir özne-nesne-teorisinde bilinçli suretlenmesi, insanın kendini, öznelliği

9 Vladislav A. Lektorskij, Subjekt-Objekt-Erkenntnis [Özne-Nesne-Bilgi]; Frankfurt/Main 1985. Araç kavramı için ayrıca bkz. Christoph Hubig, Mittel [Araç]; şurada: Bibliothek dialektischer Grundbegriffe [Diyalektik temel kavramlar kitaplığı], Bielefeld 2002. [Sovyet filozofu Lektorskij, bir sanattaki nesnelleştirmeleri "araç-nesneler" dünyası olarak tasvir etmeyi önermiştir. Buna göre, bir sanattaki nesnelleştirmeler öncelikle sonuçlar değil, tersine çalışmada işlevler gerçekleştiren ve çok çeşitli bağlamlar kuran araçlardır. - ç.n.]

10 Bkz.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen zur Philosophie des Rechts [Hukuk felsefesi üzerine dersler]; şurada: Werke [Eserler], cilt 7, editörler Eva Moldenhauer ve Karl M. Michel, Frankfurt/Main 1970, §§ 189 ve devamı; karşılaştırınız: Hans Heinz Holz, Werte und Bedürfnisse [Değerler ve gereksinimler], şurada: Verband Deutscher Ingenieure [Alman Mühendisler Birliği] (yayımcı): Maßstäbe der Technikbewertung [Teknik değerlendirmenin ölçüleri], Düsseldorf 1978, sf. 107-132.

nesnelerin ve kendisinin onlarla faal ilişkisinin refleksiyonunda belirlenen bir varlık olarak bilmesine izin verir. 5. Refleksiyonun tekrarlanmasında giderek kompleksleşen bu çok aşamalı dünya ilişkisinin, insanlarca yaratılan şekillerde düzenlemesi, hem bilimsel teori oluşturmada ve hem de teknik elişleri ve sanat eserlerinin ortaya çıkarılmasıyla gerçekleşmekte. Ve elbette bu, her defasındaki verili üretim koşulları, usul kuralları ve başarma kriterlerine göre olmaktadır. Bu anlamda bilim, teknik ve sanat, her biri; gerçekliğin projeksiyonları (ifadesi) –yani yansımaları– olan özel 'yapay dünyalar'dır.

Gerçek kurucu süreçleri kuşkusuz tipolojik bakımdan basitleştiren bu çıkarsama şemasında, yansımanın aşamaları; bilinçli yansımanın, varolanların nesnel faaliyet veya pratik üzerinden gerçekleşen evrensel bağıntısından ileri gelişinin modeli olarak kavranmaktadır. Hakikaten yansıma modelinin kategoryal dizgesi Marksist felsefede –genel olarak yansıma kavramıyla sistematik çalışan tek felsefedir– yakın zamana kadar yeterince incelenmemiştir. Burada sunulan özet bu bakımdan aynı zamanda bir taslak ve bir araştırma programıdır.

Pratik tarafından sınan yansıma teoremi

Bu bağlamda, Lenin'in "insanın bilinci objektif dünyayı yansıtmaz sadece, onu yaratır da"[11] cümlesi de artık, herhangi bir idealist yanlış anlaşılmaya meydan vermeyen bir anlam kazanır. Gereksinimlerin karşılanmasının ikinci aşamasından –ve bu asıl insani aşamadır– itibaren, insan, doğayı hazır bulduğu şekliyle kabullenmez, aksine onu değiştirir, yeni nesneler ve ilişkiler üretir. "Kavram (= insan), öznel olan olarak, tekrar, kendinde olan bir Başka-Olanı (= insandan bağımsız doğayı) ön koşar. Bu kavram (= insan); kendini realize etme, kendisi aracılığıyla kendine objektif dünyada nesnellik verme ve kendini gerçekleştirme (yaşama geçirme) *güdüsüdür* [...] Pratik idede (pratik alanında) bu kavram, gerçek olan (etkili olan?) olarak gerçek olanın karşısında durmakta [...], yani dünya insanı tat-

11 Vladimir İlyiç Lenin, Konspekte zur "Wissenschaft der Logik ["Mantık Bilimi"ne ilişkin özetler], agy., sf. 203.

min etmiyor ve insan onu kendi eylemiyle değiştirmeyi kararlaştırıyor."[12] Ama: "'Objektif dünya', 'kendi yolunda ilerliyor' ve bu objektif dünyayı önünde bulunduran insanın pratiği, amacını 'yaşama geçirmede engellerle' karşılaşıyor, hatta 'imkânsızlık' ile yüz yüze geliyor [...]."[13] Böylece bir taraftan; çalışan özne, tarihsel insan veya insan cinsi, gerçekten de *kendi için* dünyanın merkezi olur; ve bu, topolojik bakımdan düzenlenmiş ve her bir noktanın sonsuz bir alanın düşünsel orta noktası olabileceği bir yansıma sisteminde, gayet onun objektif konumuna denk düşer. Diğer taraftan; kendinin bütün sonsuz dünya tarafından koşullandığı ortaya çıkar ve dünyayla, yani tüm diğer varolanlarla, sadece kendi duruş noktasınca belirlenen perspektifli bir bağıntısının bulunduğu açıklık kazanır.

Yansıma teoremi, doğanın diyalektiğinin sisteminde metodik açıdan evvela sadece bir model olarak ileri sürülmüşken –ve Leibniz de tutarlı olarak, sadece optimal açıklayıcı değere sahip bir 'hipotez'den söz etmekteydi–, şimdi; deneyim zemini olarak pratiğe rücu edilmesiyle, modelin konstrüksiyonu ve Ben'in asli öz gerçekliğinden hareketle temellendirilmesi mümkün olmuştur. Ben'in öz deneyiminin ve onun etkinliğinin insan cinsinin toplumsallığına işaret ediyor olmasına burada sadece değinebiliriz: Yansıma ilişkisinin her bir aşamasında, özne deneyimi diğer öznelerin varlığına bağlıdır. Gereksinimlerin doğal karşılandığı aşamada daha, nesnelerin kendileriyle ilişkim, bir Diğer'in reaksiyonuyla yansıtılması sonucu objektif ilişki olarak sunulu bulmamla ancak nesnel olmaktadır. İkinci aşamada, kurumsal dolayımlar eklenir, emeğin ve bilginin (umumi nesneler!) toplumsallığı deneyimlenebilir olur ve öğrenilir. Bireyselliğin üçüncü aşamada teşekkülü –teorik bakımdan örneğin Thomas Hobbes (1588-1679) tarafından irdelenmiştir– aslında primordiyal toplumsallığın aşikar bir hal almasını var saymak-

12 age., sf. 203 ve 204.

13 age., sf. 205.

tadır.[14] Her öz deneyim, kendimde dünyayı tecrübe etmedir, ve her Ben-deneyimi, Ben-öznesinin müessir duyusunda, başka bir Ben-özne tarafından takdir edilme deneyimidir.[15]

Ben'in dünyaya yönelik pratik bağıntısını, dünyanın ona rücu eden bir etkisi olarak da hep kendi kendisinde yaşaması neticesinde, yani dış nesnelerin etkileşimi ve suretlenmesi onun içinde ona " 'öz gerçeklik' olarak aşikar olması"[16] –Pawlow bu hususa ısrarla dikkat çekmiştir–; pratik, yansı ilişkisi olarak, yansıma süreci olarak belirlenir. Yansı yapısı, pratik ilişkinin kendisinin kategoryal biçimidir; her iki yönden üstelik: Nesneler, durumlarında ve ilişkilerinde öznenin müdahalesini yansıtırlar; özneler de, durumlarında, ilişkilerinde ve bilinçlerinde, nesnelerin niteliğini ve etkisini yansıtırlar.

Diyalektik materyalizminin üç semantik-teorik düzlemi

Gelgelelim pratikte özne, doğayla, birleşik bir etki ve karşı etkiler kompleksi şeklinde kenetlenmiştir, ve kendini, yine apaçık öz gerçekliği içinde, doğa bağlamlılığının bir halkası olarak gösterir. Özne ve nesnenin bilgi teorisi bağlamında gündeme gelen ikiye bölünüşü, ikinci refleksiyon aşamasının müteakip bir üründür henüz. Ve bu ürün, refleksiyonun refleksiyonunda, görünüş olduğu tekrar fark edilip kaldırılır. Faal özne, kendisini doğanın bir halkası, pratiği de doğada varolanlar arası bir yansıma ilişkisi olarak kavrayarak, yansımayı aynı zamanda, maddenin her gelişme aşamasındaki tüm varolanlar arası karşılıklı etki bağıntısının genel modeli olarak kullanabilir. Demek ki, üç semantik-teorik düzlemi ayırt etmeliyiz: 1. Ayna *metaforu*, refleksiyonun yapısını tasvir eder. 2. Yansıma *teorisi*, ayna imgesinin metaforik kullanımının sınırlarını ve yapısını, anlamını ve uygulama alanını felsefi açıdan irdeleyip ortaya koyar. 3. Yansıma *teoremi* bunun ötesine geçer ve der ki a) yansı ilişkisi, yansı-

14 Robinson (Daniel Defoe'nin romanındaki gibi) yapay, deneysel bir kurgudur.

15 Bkz.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst [Kendi kendinden emin olmanın gerçeği], şurada: Phänamenologie des Geistes [Tinin Fenomenolojisi], agy., sf. 103-131.

16 Todor Pawlow, Die Widerspiegelungstheorie [Yansıma teorisi], agy., sf. 81-84.

tılanla yansıtan arasında karşılıklı bir ilişkidir (çift yansı); b) bir geri bildirim bağıntısının (*feed back*) bulunduğu özel durumda, yansı ilişkisi yansı ilişkisi olarak bir kez daha yansıtılır (yansının yansısı); c) insanın toplumsal pratik biçimindeki nesnel faaliyeti –ki bu, insani var oluş tarzının biçim-belirliliğini teşkil eder–, hemcinsini ön koşar, yani yansı sürecini 'Diğeri', 'Sen', 'Kolektif' gibi dolayım sağlayan mercilere doğru genişletir[17]; d) yansımanın aracısı olarak dile fevkalade özel bir rol düşer.[18] Yansıma teoremi, *ontolojik genellik* içinde şunları formüle eder: Genel koşul-bağlamlılığın ve bireysel tözselliğin birliği, maddi bir ilişki olarak realite, kapsayıcı genelin yapısı. Engels'in; basit etkileşimle başlayan yansıma sürecinin sonucu olarak, doğada varolanların giderek daha kompleks örgütlenme ve hareket biçimlerine doğru gelişmelerine dair konsepti, bu modeli çalıştıran maddi ilkeyi sunar. Bundan ötürü, ancak doğanın diyalektiğine yaslanan ve ondan türetilen temellendirmeye haiz bir tarihsel materyalizm, insan faaliyetinin özü hakkındaki idealist anlayışlara karşı korunaklıdır. Yansıma teoremi ise, doğa-diyalektiğinin yapısını formüle etmektedir.

Yansıma teoremi ve yansıma teorisi

Bütün bu düşüncelerin ardından, yansıma *teoremi* altında, "felsefi bir sistemin ilkelerinin tümdengelimle çıkarıldığı bir teoremi"[19] anlamadığımı belirtmeliyim. Benim yansıma *teoremi* altında anladığım, daha ziyade, birbirine bağlı ve birbirlerini karşılıklı tamamlayarak bir dünya tasarımı, bir 'metafizik model' teşkil eden ve sistematik bir bağlamlılık içinde duran önermelerin ve önerme komplekslerinin toplamıdır. Dar anlamıyla

17 Bu hususla ilgili Jean Paul Sartre'ın şu fenomenolojik analizleri aydınlatıcıdır: Kritik der dialektischen Vernunft [Diyalektik usun eleştirisi]; Hamburg 1967, sf. 100, 128 ve 270-365.

18 Bkz.: Hans Heinz Holz, Aspekte der Gegenständlichkeit [Nesnelliğin Boyutları]; şurada: Dialektik und Widerspiegelung [Diyalektik ve yansıma], agy., sf. 128-131.

19 Andreas Hüllinghorst, Systematische Gedanken zur 11. These ü ber Feuerbach [11. Feuerbach Tezi üzerine sistematik düşünceler]; şurada: Topos, sayı 19, Widerspiegelung [Yansıma], Napoli 2002, sf. 48-75; burada sf. 75.

yansıma *teorisi*, ayna metaforuyla kesin olarak formüle edilebilen yapıların irdelenip ortaya konulmasıdır; geniş anlamdaysa, 'yansıma' kategorisinin belirli varlık-ilişkilerine uygulanmasını analiz eden ve sınırlarını belirleyen teoridir. Yansıma *teoremi* ise, benim kullandığım dilde, bir dünya modelinin konstrüksiyonu için yansıma kategorisinin hermeneutik açıklama gücünü destekleyen ve kanıtlayan teorik tasarımların kompleksidir. Yansıma, bir bağıntının biçiminin belirlenimidir. Yansıma *teoremi*, bu bağıntıyı kavramın modunda formüle eder. Teorem olarak onun içinde, yalnızca yansıma süreci ve onun formel konumu izah edilmez (bu, yansıma *teorisi* olurdu); ayrıca bir yansıma teorisinin bileşimi sayılabilecek mantıksal ve ontik önkoşullar da sistematik olarak geliştirilir ve bağlantılandırılır. Bunlar örneğin; tüm varolanların evrensel hareketliliği (Aristoteles – Leibniz), maddi varlığın güç olarak belirlenimi (Leibniz), 'birlik' kategorisinin kullanımında Başkalık kategorisinin atlanılamazlığı (Platon, Cusanus, Hegel), varlık biçimi olarak çelişki (Hegel); tüm bunlar, yansıma yapısını bir 'dünya-kavramı' olmaya ancak elverişli kılan kavram unsurlarıdır. Bu kavramsal bütünün iç bağlamı, teoremi teşkil etmektedir. Sonra, buraya dahil olan vazgeçilmez kısmi ve alt teoriler söz konusudur; misal, rasyonel bir metaforoloj*, tümeller teorisi, teleoloji sorununun aydınlatılması, uzamsallık ve içlemsellik arasındaki ilişkinin (sonsuzluk sorunu buraya dahildir) belirlenimi ve daha birçok başka şey. Bu bütünlüğü içinde yansıma teoremi, bir teori ürünüdür; ancak, nesnel faaliyetten kaynaklanışının refleksiyonunu içeren ve kendi kendisini de bu maddi ilişkinin yansıması olarak kavrayan bir teori ürünüdür (refleksiyonun refleksiyonu; kavramın kavramı). 'Spekülatif' ve 'spekülasyon'un felsefi terminolojide asıl anlamı budur. Felsefe; maddi gerçekliğin uzamsallığı (ki öyleyiz – kendi kendinde, *En-soi*) ile bu gerçekliğin –kendimizi ve dünyayı kendimiz için ideel nesneleştirdiğimiz (kendi için,

* Metaforun dilsel fenomenine yoğunlaşan bir yöntem. Yöntem olarak, sadece metaforik dilin bir teorisini hedeflemez, aynı zamanda teori oluşumunun pratiğini de irdeler. – ç.n.

Pour-soi)– kavramda içlemsel canlandırılışı arasındaki bu 'spekülatif' gerilimde ancak, yalın görüş (*doxa*), görüngülerin sistematikleştirilmesi olarak değil, tersine, hakikat (*aletheia*) olarak, çeşitliliğe haiz gerçek dünyanın süreçsel birliği içinde Kendini-Gösterme olarak var olur. Bu, ezelden beri felsefenin temel teması ve felsefi huzursuzlukların motifi olmuştur.

Hermeneutik kullanım ve spekülatif yapı

Bir durumun anlamının başka bir durumla kıyaslanarak çıkarsanması, yorumlanması ve derinleştirilmesi, düşünmenin dilsel yapısında bulunan bir şeydir. Durumların anlamlara dönüşümü, durumu temsil eden anlamı, başka anlamlarla tanışık olmaktan gelen bir anlama halinin aydınlığına çekmeyi mümkün ve birçok durumda da gerekli kılmaktadır. Dilin semantik yapısından kaynaklanan bu usule antik çağdan beri *hermeneutik* denilir. Anlamı; bir mevzunun şeklinin veya anlamının çıkarsanmasıdır. Metaforlar bunun için mükemmel bir araçtırlar ve dil teorisinin başlangıcından beri retorik ve stilistik öğretilerde sağlam bir yerleri vardır. Edebi eserlerde izlenimlerin evokasyonunun ve duygulara açık hale getirmenin araçlarıdırlar ve adli hitaba vurgu ve ikna gücü katmaktadırlar. Metaforların retorik veya şiirsel söylemde kullanımı ise, ifadenin süslenmesine veya anlamının genişletilmesine hizmet etmekte.

Zorunlu metaforların spekülatif içeriği

Ayna metaforunun felsefi kullanımına da böyle bakılabilir. Platon'un veya Hegel'in dili gibi imgesel açıdan zengin olan bir dil, metaforların hermeneutik, yani anlam açıcı işlevinden bol bol faydalanır. Örneğin Hegel, yeni olanın oluşumunu, bir meyvenin yavaş yavaş olgunlaşması veya bir embriyonun büyümesiyle kıyaslar, ardından ama yeni olanın belirişini bir şimşeğe benzetir. Böylece, tarih sürecindeki süreklilik ve süreksizlik ilişkisi duyusal tasavvur edilmiş olur. Metaforun bu manada da *kesin* olduğundan söz edebiliriz. İmge, gözle görülür olmayan bir durumun, anlaşılır bir biçimde açık ve yalın ifade edilmesidir. Leibniz örneğin; dil, aklın uygun bir aynasıdır dediğinde, bu kesin bir metafordur. Zira ayna imgesi, kelimelerin (anlamların), akılca algılanan, tasavvur edilen veya kurgulanan

durumlarla kesin bir ifade ilişkisi içinde olduklarını netleştirir, ve konuşulanda, konuşanın aklında belirlenmiş olanı aynaya bakar gibi görmemizi sağlar. 'Aklın aynası olarak dil' formülasyonu, akli faaliyetin anlamı ve vaziyeti hakkında bir şeyler söyler. Dil ve aklın ne anlama geldiği konusunda bir bilgimizin olduğunu varsayar; ve elbette bir yansı olayında neyin cereyan ettiğine dair bir bilgimizin var oluşunu da. Metaforu anlama, bu bilgimizi derinleştirir. Bu tür bir metafor zorunlu değil ama, verimlidir; ve o; imge ve kastedilen arasındaki tekabül etmeler ne kadar kesinse, felsefi bakımdan da o denli isabetlidir.

Başka bir şey ise, metafor aracılığıyla, genel olarak yeni bir anlam-sahasının oluşturulmasıdır. İlk kez Heraklit *logos*'a 'derin' dedi: "Çıkıp her sokağı aşındırsan da, ruhun sınırlarını bulamazsın; o kadar derindir onun anlamı (*logos bathys*)."[20]

Logos'un kendinde, mekâna yönelik bir tekabüliyet bulunmaz. *Legein* [söylemek, konuşmak] fiilinden türetilen *logos*, bağ bozumunun üzümleri gibi, okunan kelimenin harflerinin dizisi gibi, bir düşüncenin içeriğinin silsilesi gibi bir arada okunanı kastetmektedir. *Logos*, aynı zamanda, bir arada okunan bileşenlerin birbirleriyle bulundukları ilişkiyi de kastetmektedir. Bu birleştirmenin bir şey içeren bir kap tarzında düşünülmesi, ve bu tür bir kabın tükenebileceği veya bir kaynağa bağlı bir kuyu gibi tükenmez olması; işte bu anlam, ancak metafor sayesinde *yaratılmaktadır*. Anlam-sahası *logos*, bununla yeni bir boyut kazanır. Bunu sağlayan metaforlara, *zorunlu* metaforlar demekteyim, çünkü onlar, onlarca kastedilen anlamın tezahür etmesini sağlamanın zorunlu koşuludur. Onlar olmadan bu belirli anlam bizim için olmazdı.[21]

Ama metafor içinde oluşan anlam, metaforu 'icat eden'in öylesine bir yaratımı değildir. Metaforda kendini gösteren anlam, daha ziyade, kastedilene aslında kendiliğinden uygun dü-

20 Heraklit, Fragmente [Fragmanlar], editör Bruno Snell, Münih 1944, frg. B 45.

21 Bkz.: Hans Heinz Holz, Das Wesen metaphorischen Sprechens [Metaforik konuşmanın özü]; agy., ve Jörg Zimmer, Metapher [Metafor], agy.

şen, ama kendini ancak imgesinde gösteren bir anlamdır. Ben, yine bir metaforu kullanarak, şunu diyebilirim: 'Derinlik' metaforunun aynasında, *logos*'un anlamını 'görüyorum'.

Bir anlamı, şeyin kendisine doğrudan bakarak yakalayamıyorsam, ve o prensip olarak sadece başka bir anlamın aynasında dolaylı mevcutsa, o zaman düşünmemin bu nesnesine ben 'spekülatif nesne', nesne ve anlam ilişkisine 'spekülatif ilişki' ve bunun üzerine bir önermeye 'spekülatif önerme' diyorum.[22] Bir metafor; spekülatif bir nesneyi *o olarak* tanınır kılar, spekülatif bir ilişkiyi ifade eder ve spekülatif bir önermeyi nitelerse, o metafor spekülatif kullanılmaktadır. Metafor transampirik bir durumun hakiki bir aynasıdır. Ayna, aracılığıyla spekülatif bir ilişkinin inşa edildiği zorunlu bir metafordur. Bu nedenle ayna metaforu, spekülatif felsefe yapmanın kaynak-metaforudur ve bu kullanımı itibarıyla, hermeneutik düşünme figüründen daha öte ve prensip olarak başka bir şeydir. König tarafından başka bir bağlamda kullanılan bir netleştirme formülünü ödünç alacak olursam: Ayna metaforu, *metafor olarak*, spekülatif kullanımında başkadır, hermeneutik kullanımında başka.

'Yansıma' kavramı kendi özel felsefi konumunu, metaforikteki spekülatif ve hermeneutik olanın bu cins farkından almaktadır. 'Yansıyanın bir öz-ayrımı' olarak yansıtılan ile yansıyanın ilişkisinde, diyalektiğin temel yapısı açığa çıkar ve canlandırılabilir olur. Zira aynada adeta ikinci bir gerçeklik oluşur; gerçi bu ikinci gerçeklik asıl gerçekliğin bir fiksiyonu, fakat yine de gerçek olan bir şey olarak aynı zamanda ona ait; çünkü ayna gerçek bir şey. Temsilcilik, bir reel ilişkinin yerine semantik bir ilişkinin ikame edilmesidir. Bu ikame etme günlük yaşamda sayısız durumda vuku bulmakta. Ve herhangi bir özel metodik önlem olmaksızın, reel ilişki orada yeniden tesis edilmektedir. Örneğin bir devlet başkanı devletin temsilcisi olarak bir yasayı imzalayıp onu böylece geçerli hale getirmesinin ardından, her

22 Bkz.: Hans Heinz Holz, Natur und Gehalt spekulativer Sätze [Spekülatif önermelerin doğası ve içeriği]; agy.

devlet organı bu yasayı reel olarak uygular. Temsil edici edim, uygulamada gerçeklik kazanır.

Bunun 'doğal dünya-yaklaşımı' materyalizmi olduğu söylenebilir. Saf düşünsel meseleler, gerçeğe dönüşümlerinin öylece kendiliğinden gerçekleşmesine yol vermezler. Onlar, maddililik ve ideallik ilişkisinin metodik aydınlatılmasına dayanan 'çeviriyi' gerektirirler. Yansıma teorisi bu ilişkiyi geliştirir ve onun nesnel-pratik ve teorik-açımlayıcı bakımlardan anlam armağan edici çıkarsamalarına kapı açar ve onları bağdaşık bir modelde anlaşılır kılar. Yansıma teorisi, diyalektiğin temelinin oluşumu ve temelidir.

Hans Heinz Holz'un kendi kaleminden biyografisi

26 Şubat 1927 tarihinde Frankfurt am Main'de varlıklı kentli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldim. Okula başladığım 1933 yılı, Almanya'da Nasyonal Sosyalist diktatörlüğün kurulduğu yılla çakışır. Böylelikle, erken çocukluk yıllarım, büyük güç Almanya özlemiyle milli böbürlenmelerin patetik sahnelendiği bir dönemin etkisi altında geçti. Sessiz, sık hastalanmalar sonucu içine çekilen, her tür gürültüden rahatsızlık duyan ve aynı şekilde Nazilerin propaganda tantanalarını da itici bulan bir erkek çocuğuydum. Bende derin bir etki bırakan olay, 9 Kasım 1938 tarihinde cereyan eden pogromdu. Bu pogrom esnasında, ailemizin eski bir dostu, Yahudi bir hekim, Nazilerin SA'larınca dövülerek öldürülmüştü. Nazilere karşı hissettiğim antipati, giderek bir gencin nefretine dönüştü. Birkaç yıl sonra bu duygunun bir neticesi olarak, bazı sınıf arkadaşlarımla birlikte, Nazi diktatörlüğüne karşı aktiviteler geliştiren bir grup kurma isteği doğdu. Savaşın gidişatı bakımından tayin edici olan 1943 yılında, "Amerika'nın Sesi" ve BBC'nin haberlerini dinliyor ve duyduklarımızı bildiriler şeklinde kaleme alıp çoğaltarak geceleri posta kutularına atıyorduk. Yaşanan haksızlıklardan etkilenme ve bunun temelinde gelişen ahlaki duyarlılık, bu ergenlik çağı protestosunun sürükleyici gücüydü.

3 Ekim 1943 günü bir ihbar üzerine tutuklandım. Gestapo hapishanesinde hücre arkadaşım genç komünist bir işçiydi. İlk defa ondan Marx, Marksizm ve sınıf mücadelesi hakkında bir şeyler duydum. Beni politikleştiren duygular ilkin burada fikri bir düzen kazanmaya başladı. Politika ve tarih; heyecanlı, ama öznel tekil kararlar sonucunda gerçekleşen olayların rastlantısal bir silsilesi değildi artık, tersine nesnel etkilerin bağlamlılığın sonuçları olarak kavranır oldular. On beş yaşındayken

Kant'ın, Schopenhauer ve Nietzsche'nin kitapları beni felsefenin içine çekmişti, fakat şimdi Hegel ve Marx ileriki düşünmemin yönlendirici yol işaretleri haline gelmişti.

Tutuklanmamın ertesi gecesi Frankfurt'u hedef alan ilk büyük hava saldırısı gerçekleşti. Bu saldırı esnasında, hukuki bakımdan aleyhime kullanılabilecek bütün deliller de imha oldu. İtiraf etmemi amaçlayan zorlamalar karşısında direndim. Mart 1944'de tutukevinin de bombalarla imha olması üzerine, askeri bir tecil birimine sevkim gündeme geldi. Muayene esnasında anlayışlı bir askeri hekim, tutukluluk dönemimde bir kalp krizi geçirdiğimi saptadı ve Gestapo'nun aksi talimatına rağmen bana çürük raporu verdi. Savaşın son yılının karmaşası altında okulum (öğretmenlerimiz aslında hep Nazi karşıtı bir zihniyetin belirgin işaretlerini vermişlerdi) beni illegal olarak lise son sınıfına aldı. Bu imkân sayesinde, Frankfurt'un ABD ordusunca işgal edilmesinden iki hafta önce lise mezuniyet sınavımı verebildim.

Gençlik dönemimi bu kadar ayrıntılı anlatmam boşuna değil, zira sonraki biyografimin kökleri burada bulunuyor. Haksızlık ve zorbalık karşısında kabaran etik bir angajman, felsefi metinlere erken bir safhada ilgi göstermeye neden olan bir anlama isteği ve hastalık nedeniyle disiplinli davranma alışkanlığı; bunlar işte, birey olarak bugün ve yakın geçmişte bulunduğum yeri tanımlayan şahsi koordinatlarımdır bir nevi. Sonraki yaşam yolum ne kadar dolambaçlar içerse de, benim açımdan bu yol, başlangıcında bu belirlenim momentlerinin bulunduğu tutarlı bir çizgiyi teşkil etmektedir.

Kurtuluştan sonra, üniversitelerin yeniden açılmasına kadar, Amerikan askeri hükümetinin merkezi yayınevi ve gazete denetimi dairesinde (OMGUS, Information Control Division) çalıştım bir süreliğine. Orada Almanya'nın siyasi yeniden inşasında yapılan ilk deneyimleri topladım. "Frankfurter Rundschau" gazetesinin kuruluşundan sonra, bu günlük gazetenin serbest çalışanı oldum. Aynı zamanda, Frankfurt Üniversitesi'ne kaydolup felsefe öğrenimime başladım. Üniversitede ilk üniver-

site öğrenciliği temsilciliğinin (AStA) kurulması için hemen inisiyatif alanların ve ayrıca Almanya Komünist Partisi (KPD) üniversiteliler grubunu kuranların arasında yer aldım. Müteakip yıllar oldukça yoğun bir çalışmanın temposuyla geçti: Yüksek öğrenim, geniş bir yelpazede gazetecilik çalışmaları (1948'den itibaren, tiyatro ve sanat eleştirilerinin yanı sıra, İki-Bölge-İdaresi'nde[1] KPD-Basını'nın muhabirliği) ve politik görevler. Frankfurt Üniversitesi'nde felsefe bölümünün öğretim üyesi sayısının sınırlı olması nedeniyle, 1947/8 yılında Mainz Üniversitesi'ne geçtim. Tabii bu zaman bakımından ek bir sıkıntı demekti, çünkü haftada birkaç kez Frankfurt-Mainz arası gidip gelmek durumundaydım.

Yazar olarak erken başarılar kaydetmem beni daha da cesaretlendirdi. 1948 yılında, başı çeken bir edebiyat dergisinde –Alfred Döblin'in yayımcısı olduğu "Goldenen Tor" (Altın Kapı)– iki uzun makalem yayınlandı; felsefe alanında çıkan yeni ve eski çalışmaları rapor eden "Philosophische Literaturanzeiger" beni yayımcı heyetine dahil etti; 1951'de Sartre üzerine kaleme alınan ilk Almanca monografiyi çıkardım; bu monografim sonraları, 1958'de, Brüksel'de düzenlenen Dünya Fuarı'nda savaş sonrası Almanca kaleme alınmış en iyi bin kitabın arasında gösterildi.

Hans Freyer'in "Avrupa'nın Dünya Tarihi"ni eleştirdiğim makalede, Alman tarih felsefesindeki faşist eğilimlere işaret etmem ve o zamanın tanınmış bazı öğretim üyelerini hedef almam, Batı Almanya'nın kalburüstü akademik çevresiyle aramda ihtilafların doğmasına yol açtı. Felsefe Genel Topluluğu Başkanı Theodor Litt, çıkardığı bir genelgede şunu diyerek bana bir tür yazma yasağı koydu: "Bay Holz gelecekte Aufbau'da yazsın". (Aufbau, Doğu Alman Kültür Birliği'nin dergisiydi). Böylece bir üniversite kariyerine olan umudumu yitirdim ve Münih'te çıkan "Die Deutsche Woche" adlı günlük gazetenin iç politika redaktörü olarak üç yıl boyunca kendimi Batı Almanya'nın si-

1 Batı Almanya'daki Amerikan ve İngiliz işgal bölgelerinin birleştirilmesiyle oluşturulan en yüksek idari merci. –ç.n.

lahlandırılması ve atom silahlarıyla donatılmasına karşı mücadeleye adadım. Bunun ardından, İsviçre'de tiyatro, sanat ve kültür eleştirmeni olarak çalışma olanağını yarattım kendime (1960-1970 yılları arasında). Bu dönemde iki yıl boyunca da (1962-1964) Hessen Eyaleti Radyo Kurumu'nun akşam stüdyosunu yönettim.

Benim açımdan bu yıllarda damga vurucu bir anlam kazanan diğer bir husus da, kültürel ve politik bakımdan bana örnek olabilen şahsiyetlerle kurduğum ilişkilerdi: Sadece en yakın olanları belirtmek gerekirse; 1945'ten itibaren Werner Krauss ile, 1948'den beri Georg Lukács ile ve 1949'dan itibaren Ernst Bloch ve Bert Brecht ile ilişkilerim vardı. Akademik öğretmenlerim arasında Karl Schechta ve arkeolog Guido von Kaschnitz-Weinberg'dir en çok teşekkürü borç bildiğim. Yanı sıra 1962'den itibaren, Kuzey Almanya Radyo Kurumu'nun III. Programın redaktörü olan Joachim Schickel ile dostluğum ve işbirliğim söz konusuydu. Onunla ilgi alanı ve çalışma bakımından hem sinolojide ve hem de aynı felsefi sorunlarda buluşuyorduk.

Bilimsel çalışmalarıma devam ediyordum. Bu çerçevede; Leibniz'in felsefi metinlerinin üç cildini çevirip yayımladım (1959-1965 arası); bir Leibniz monografisi çıkardım (1958); Heinrich von Kleist'e dair dil felsefesi bağlamında bir araştırma yaptım (1962) ve Herbert Marcus'a dönük bir eleştiri kaleme aldım (*Utopie und Anarchis mus* [Ütopya ve Anarşizm], 1968).

O yıllarda aynı zamanda, meslek yasaklarını öngören yasaya karşı mücadele de yoğunlaşmıştı. Wolfgang Abendroth ve Helmut Ridder'in yanında, Almanya'nın bir ucundan diğerine uzanan yoğun bir konferanslar ve yazın faaliyetinin içindeydim.

Ernst Bloch 1953'ten beri beni Leipzig Üniversitesi'ne almaya çalışıyordu. Büyük bürokratik engelleri aşarak doktora sürecimi başlatabilmişti ve 1956'da da ders verme görevini sağlamıştı. Yalnız, 1956 sonbaharı krizi (Macaristan'daki karşı-devrim ve onun DDR'e [Doğu Almanya'ya] etkileri) bu planları suya düşürdü. DDR mercileri, Bloch'un dostu olmam dolayısıyla benimle ilişkilerini kestiler. Ancak 1969 yılında, aslında 1956'da

tamamlanmış olan doktoram Leipzig Üniversitesi tarafından resmen kabul edildi. Böylece, uluslararası bilimsel çevrelerle ilişkilerime ve yayınlarıma rağmen, özel ders veren bir hocanın ve serbest yayıncının yaşam tarzıyla sınırlanmıştım.

Altmışlı yılların sonlarındaki üniversiteli gençliğinin eylemleri ve genişleyen demokrasi hareketiyle birlikte "Üniversitede Marx'ı da isteriz!" talebi yükseldi. Marksist bilimin ve bilim adamlarının Batı Almanya'da yıllarca baskı altında tutulması sonucunda, bu talebi karşılamak üzere görevlendirilecek araştırmacı sayısı çok değildi. İlgili mercilerde çoğunlukta olan sol burjuva eğilimli üniversiteliler tarafından, Berlin Hür Üniversitesi ve Marburg Üniversitesi'nde felsefe öğretim üyeliği için aday gösterildim. Bu adaylık listeleri uğruna ayları kapsayan politik mücadele, 1969/79 arasında Almanya'daki akademik dünyayı hareketlendirdi. 1969'da Berlin'de misafir profesörlük ve 1970/71'de Marburg'ta vekaleten verilen kürsünün ardından, nihayet 1971'de Marburg'a atandım.

Marburg'ta öğretim üyesi olarak 8 yıl ders verdikten sonra, 1979 yılında Hollanda Groningen Kraliyet Üniversitesi'nin davetini kabul ettim. Bu arada üstlendiğim özel görevler arasında şunları belirtebilirim: 1972'de Kassel'deki 5. *documenta*'yı[2] hazırlayan ekipte serginin katalog yazarı olarak yer aldım. Ayrıca eşimle birlikte Varese'deki "Strutture della visualita" adlı serginin konseptini hazırladık.

Üniversiteye başladığım tarihten emekli olduğum 1997 yılına kadar yaşamım büyük oranda akademik aktivitelerin olağan kulvarında geçti: Bilimsel dergi ve kitap dizilerini yayımlamak, dekan olarak geçen yıllar...

2 Kassel'deki *documenta* çağdaş sanatın dünya çapındaki en anlamlı sergisi sayılmakta. 1955'ten beri her beş yılda bir çağdaş sanattaki güncel eğilimler *documenta*'da sergilenmektedir. – ç.n.

Hans Heinz Holz 1927'de Frankfurt'ta doğdu. Daha 17 yaşındayken, faşizme karşı direniş saflarında yer aldığı için tutuklanarak hapse atıldı. İkinci Dünya Savaşı bitiminde felsefe öğrenimi gördü, doktorasını dönemin ünlü Doğu Alman filozofu Ernst Bloch'un danışmanlığında yaptı, Marburg Üniversitesi'nde felsefe profesörü oldu. Marksizmi açıktan savunması nedeniyle akademik hayatında sürekli engellerle karşılaştı, "meslek yasağı" kondu, öğretim üyeliğini 1978'den itibaren yurtdışında sürdürdü.

Çalışmalarını diyalektik tarihi ve sistematiği, güzel sanatların felsefi teorisi ve plastik sanatlarda estetik üzerinde yoğunlaştıran Hans Heinz Holz, Aralık 2011'de hayatını kaybetti. Uluslararası Diyalektik Felsefe Topluluğu'nun ilk ve onursal başkanıydı. 500'ü aşkın kitap ve dergide çalışmaları yayınlanan Holz, aynı zamanda tanınmış bir sanat eleştirmeniydi. Son eseri, 5 ciltlik "Diyalektik: Antik Çağdan Günümüze Problem Tarihi" oldu.

Ovid, Narsis temasındaki ayna yapısına, ikilemeye başvurarak özel bir yön verdi: O, kendini sevme ve kendini bilme efsanesine aksi yönden bir olayı katmıştır. Bunu da, nympha Ekho'nun o zamana kadar söylencede uyumsuz ve spesifik bir nükte içermeksizin aktarılan dönüşümüyle alakalı yapmıştır. Malum, Ekho (bir versiyona göre sinsi dedikoduculuğunun cezası olarak Juno tarafından, bir diğer versiyona göreyse onu sıkıştıran Pan'dan korumak üzere) bedensiz bir sese dönüştürülür ve duyduğu cümlelerin yalnızca son hecelerini tekrarlayabilir duruma gelir. Ovid'de ise Ekho, akustik bir ayna, bir ayna yanılsamasının paradigması olur. Dönüşümler'de şöyle denir: "Konuşmanın sonunda sesleri ikiz yapar ve duyulan kelimeleri geri taşır."

Narsis'e âşık olan Ekho gizlice onun peşinden gider ve onun çağrılarına elinden geldiğince karşılık verir. Narsis, avcı arkadaşı sanarak seslenir, "Gel!" der, Ekho geri seslenir: "Gel!" Seslenene seslenmesiyle çağrının yönü değişmiştir: "O seslenene seslenir". Narsis, "Burada bir araya gelelim!" diye çağırır, Ekho tekrarlar: "coeamus!". Ve coire'nin çift anlamı –'bir araya gelelim' ile 'birlikte yatalım'–, yanılmayı güçlendirir. Geri yansımasında aynı şey başka bir şeye dönüşür, yine de söz aynı sözdür. Narsis, çalılıkların arasından karşısına çıkan Ekho'yu görünce, itiraz eder: "Ölmeyi yeğlerim kendimi sana feda edeceğime." Ancak Ekho cümlenin sadece ikinci kısmını tekrarlar: "Kendimi sana feda edeceğime"; böylece, cümlenin birinci kısmını atlayarak, anlamını tersyüz etmiş olur.

Ovid'in burada ortaya koyduğu, semantik ayna görünüşünün oluşumudur, kelime anlamının tersyüz olmasıdır. Aynı kelimeler, tam karşıtına işaret ederler. Gerçek ve yanılgı, aynı ilişkinin momentleridir ve bu, ancak diyalektik bir refleksiyon biçimi olarak, Bir'in Diğeri'ni uzanıp kendi karşıtı olarak ihtiva etmesi olarak kavrandığında birbirlerinden ayırılıp çözülebilirler.

EVRENSEL BASIM YAYIN

ISBN 978-605-331-401-1