



MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

# 1. LİSANSÜSTÜ FELSEFE ÖĞRENCİLERİ KONFERANSI BİLDİRİ ÖZET KİTAPÇIĞI

24 Mayıs 2024

09.30-17.30

Bomonti

Konferans Salonu

**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**I. LİSANSÜSTÜ FELSEFE ÖĞRENCİLERİ KONFERANSI**  
**BİLDİRİ ÖZET KİTAPÇIĞI**

**YAYINA HAZIRLAYAN**

**Dr. Öğr. Üyesi Eylem HACIMURATOĞLU**

**Dr. Öğr. Üyesi Alper YAVUZ**

**KAPAK ve AFİŞ TASARIMI**

**MSGSÜ 360**

**E-ISBN: 978-625-7758-30-7**

**Kurum Yayın Numarası: 915**

## **DÜZENLEME KURULU**

**H. Bülent GÖZKÂN (Prof. Dr., MSGSÜ)**

**Kaan H. ÖKTEN (Prof. Dr., MSGSÜ)**

**Eylem HACIMURATOĞLU (Dr. Öğr. Üyesi, MSGSÜ)**

## **BİLİM KURULU**

**Mehmet Cem KAMÖZÜT (Prof. Dr., MSGSÜ)**

**Özgüç GÜVEN (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)**

**Mehmet ŞIRAY (Doç. Dr., MSGSÜ)**

**Alper YAVUZ (Dr. Öğr. Üyesi, MSGSÜ)**

**Gaye ÇANKAYA EKSEN (Dr. Öğr. Üyesi, Galatasaray Üniversitesi)**

**Hakan YÜCEFER (Dr. Öğr. Üyesi, MSGSÜ)**

## PROGRAM

**09.30-10.00 Açılış Konuşması:** Prof. Dr. Kaan H. Ökten

### I. Oturum

**Oturum Başkanı:** Doç. Dr. Mehmet Şiray

**10.00-10.30** Kutlu Tuncel, *Kant'ta Akıl, Gerçeklik ve Kamusalılık: Kavramsal Bir Okuma*

**10.30-11.00** Deniz Şimşek, *Alain Badiou'nun Yansımaz (Irreflexive) Ontolojisinin Eleştirisi*

**11.00-11.30** Salih Furkan Sevim, *Tasavvuf ve Fenomenoloji Gelenekleri Arasında Düşünsel Bir Bağ Kurulabilir mi?*

**11.30-12.00** İbrahim Demirbaş, *Metafiziğin Ötesinde Düşünmek*

### II. Oturum

**Oturum Başkanı:** Dr. Öğr. Üyesi Alper Yavuz

**13.00-13.30** Deniz Karakaş, *Teknik Nesnelerin Doğası Var mı?*

**13.30-14.00** Erim Bakkal, *Felsefi Çözümleme ve Toplumsal Kavramlarımız*

**14.00-14.30** Z. Vuslat Yekdanek, *Laurence BonJour'da Temelcilik ve Bağdaşıcılık İlişkisi: Bir Seçim Yapmak Gerekli mi?*

**14.30-15.00** Ömer Batın Gül, *Diyalektik Düşünce Bağlamında Bilimlerin Birliği*

### III. Oturum

**Oturum Başkanı:** Dr. Öğr. Üyesi Eylem Hacımuratoğlu

**15.30-16.00** Emir Can Civelek, *Bergson Düşüncesinde Yöntem, Sezgi ve Sempati*

**16.00-16.30** Erkan Gürel, *Acı Çekmek Gerçekten Kötü mü?–Zagzebski'nin Perspektifinden*

**16.30-17.00** Fatime Gümüş, *Julia Kristeva'da Aşk Kavramını Platon'un Khora'sıyla Okumak*

**17.00-17.30** Ergün Sak, *Herkesin Gözü Önünde Saklı Olanın Açılması: Platon'un Kayıp "Filozof" Diyalogu Üzerine*

## KANT'TA AKIL, GERÇEKLİK VE KAMUSALLIK:

### KAVRAMSALCI BİR OKUMA

Kutlu Tuncel

#### Bildiri Özeti

Kant'ın kavramsalci (*conceptualist*) mı yoksa kavramsal-olmayancı (*non-conceptualist*) olmadığı literatürde tartışmalıdır. Öncelikle Kant kavramlar ile görülerin bilgimizin iki ayrı kaynağı olduğunu ve birbirlerine indirgenemeyeceğini ifade eder; bu bakımdan görüyü intelektualize eden Leibnizci görüş ile kavramı sensüalize eden Locke'cu görüşü eş zamanlı olarak reddeder. (*KdrV* A44/B61; A272/B328) Dolayısıyla Kant bilgimizde kavramsal olmayan bir öge yani basitçe görülerin var olduğunu saptamış gibi görünmektedir. Bu ise ilk bakışta kavramsal-olmayancı okumayı doğrulamakta gibidir.

Bunun karşısında Kant'ın sıklıkla alıntılanan şu sözüne geri dönmeliyiz: “Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür.” (*KdrV* A52/B76) Bu ifadenin özü bilme faaliyetimizin kavramlar ve görümlere birlikte ihtiyaç duyduğudur. Bu ise yukarıda saptadığımız kavramsal-olmayancı hükmün aceleci ve yanlış olduğu anlamına gelmektedir.

Dikkatli bir okuma bize şunu söylemelidir. Teknik anlamda görünüm “empirik görünüm belirlenmemiş nesnesi” (*KdrV* A20/B34) olarak tanımlanmıştır. Buradaki nesne henüz ön-nesnel (*preobjective*) olarak anlaşılmalıdır. Zira henüz a priori kavramların altına yerleşmemiş görü bize tam anlamıyla nesneyi vermeyecektir. Görü henüz bu aşamada nesne(1)lik kazanmamıştır. Buradaki nesneyi öyleyse bir tür içerik olarak tercüme etmemiz gereklidir. Buradan ise şu takip etmektedir ki görü nesneleşmek için kavramlara gereksinmektedir. Kavramsız görü salt bir hammadDEDİR.

Bunun sonucunda Kant'ta kavramsallaşmamış, yani kavramın altına getirilmemiş bir ögenin bilme iddiamız bakımından rol oynamasından bahsedilemez. Bu ise Kant'ın kavramsalci olduğunu göstermektedir. Aşağıda bu Kantçı kavramsalcılığı kat etmemiz için üç tema önereceğim: Akıl, Gerçeklik ve Kamusalılık.

Kant birinci *Kritik*'in önsözünde rastgele gözlemlerin bilgi anlamına gelmediğini iddia eder. Buna göre: “Akıl ancak kendisinin kendi tasarımına göre ürettiği şey hakkında içgörüyü sahiptir.” (*KdrV* Bxiv) Burada Kant aklın doğadan bir şey öğrenebilmesi için ona kendi prensipleri ile yaklaşması gerektiğini ifade eder. Öyle ki Kant'a göre aklın doğa karşısındaki konumu bir öğrenci gibi değil bir yargıç gibi olmalıdır. Yargıç imgesi ilginç görünmektedir. Kant bu noktada aklı böyle düşünerek *vernunft* kelimesinin etimolojisine geri dönüyor gibidir: *vernunft vernehmen* fiilinden türemiştir ki bunun anlamı yargıç tarafından yapılan sorguya çekme faaliyetidir.

Yargıç olarak akıl teması kavramsalci okumanın mahsulünü verir. Buna göre Kant Kuhn'a benzeyen bir şekilde algının teori-yüklülüğünü (*theory-ladenness*) savunmaktadır. Öz

olarak, belirli bir teorik/kavramsal işlem olmaksızın kendinde bir algı veya bilgi bu yaklaşımda reddedilmiştir.

Bu ise beni ikinci temama götürmektedir. Kant A-Dedüksiyonunda şöyle demektedir: “Sadece tek *bir* deneyim vardır ki bütün algılar bu deneyimde boylu boyunca ve kural bazlı bir bağdaşıklıkta temsil edilir.” (*KdrV* A110) Bu ifade bize deneyimin belirli bir bağdaşıklık (*coherence*) ile yapılandırıldığını anlatmaktadır. Kant birçok yerde gerçekliğin hesabının bağdaşıklık üzerinden verilebilir olduğunu; gerçek ile rüya arasındaki ayrımı yapabilmemizi bağdaşıklığın sağladığını ifade etmektedir. (Örneğin bkz. *Prol* 4:291)

Gerçeklik ve bağdaşıklık teması kavramsalcı okumanın ikinci mahsulünü vermektedir. Gerçeklik dışsalcı bir şekilde düşünülemez; yani kavramlarımızı aşan bir doğruluk kriterine bizim tarafımızdan başvurulamaz.

Son olarak, üçüncü temama geçeceğim. Kant'ta görünümün statüsü kamusaldir. Kant (dışsal) görünümün doğrudan bilindiğini söylemektedir. (*KdrV* A371) Yani görünümün kafamızın içerisinde bulunan mental içerikler değildir. Görünüm mahrem olarak deneyimlenemez.

Kamusallık temasının kavramsalcı mahsulü ise şudur. Kavramlarımız belirli bir epistemik cemaatin ürünüdür ve bireysel icatlarımız değildir. Kant'a göre kategorilere sahip olmamız insan olmamız hasebiyledir. Dolayısıyla Kantçı kavramsalcılık Kant felsefesinin insan perspektifini merkeze alan bir felsefe olduğunun hesabını verebilmektedir.

## ALAIN BADIOU'NUN YANSIMASIZ (IRREFLEXIVE) ONTOLOJİSİNİN ELEŞTİRİSİ

Deniz Şimşek

### Bildiri Özeti

Alain Badiou, Varlık ve Olay (Badiou, 2016) adlı çalışmasında varlığı dildeki mevcudiyeti ya da temsili üzerinden kavrayan ontolojilerden ayrı olarak matematiğin (sunulması ve temsil edilmesi) olanaksız olan bir nokta olarak varlık-olarak-varlık'ı (being qua being) temel alması dolayısıyla dil-dışı (yansımaz) ve dil-aşırı (tutarsız) bir Varlık'a uygun yegâne tutarlı söylem olarak ontolojinin bizzat kendisi olduğunu ifade eder. Ontoloji, temsil düzenlerinden farklı olarak 'tutarsız çokluk' (inconsistent multiple) olarak varlık-olarak-varlık'ı kendi sunum (presentation) ve temsiline (representation) dışında kendi-halinde, yani yansımaz, kayıtsız ve tutarsız bir çokluk olarak, yakalamanın olanağını sunduğu için dillerin yansıtmacı (ve de 'tarafli') egemenliğinin dışında varlığı kendi kendisinin anlamsız (senseless) saçılımı olarak inceleyen 'bilim'dir. 'Varlık üzerine söylem' olarak kavranan ontoloji (matematik), dillerin (formal) tamamlanmışlığından yegâne çıkışı varlık'ın-çokluk-olarak-sunumunun dilin erişimine kapalı bir özelliğinde bulmaktadır: Matematik için her formalizasyon (dile gelme ya da sunum) formal-dışı bir entite olan boş kümeyi gerektirmektedir. Badiou için matematiksel sunum bu şekilde kendini dilden ayırarak varlık-olarak-varlık'ın tek olanaklı sunumunu veren söylem (ontoloji) olarak temayüz etmektedir; felsefi söylem(ler) ise dilin içinden kurulmak zorunda kaldığı için ancak metaontolojik bir yorum olarak konumlandırılabilir. Bu makalede tutarsız çokluk olarak varlık-olarak-varlık'ın sunum ve temsil dolayısıyla bir-olarak-sayılmamasıyla (count-as-one) dil içinde bir mevcudiyet (temsil) kazanarak yapılaşmasının, Badiou'nun iddia ettiğinin aksine, Varlığın sadece metafizik (modal) ya da sembolik (yapısal) bir belirlenimi olarak düşünölemeyeceğini; varlık-olarak-varlık'ın kendi tutarsızlığının farkına, dil adını verdiğimiz Yerde oluşan yansımaz (reflexive) kaybı dolayısıyla, kendi temsil'i olarak vardığını ve bu şekilde 'kendini eksiklik olarak tanıyan tutarsızlık' olarak bu temsiliyle Bir olmak durumunda kaldığı, çakıştığı için, bu yapılaşmanın bizzat ontoloji için de hayati sonuçları olduğunu göstereceğim. Varlık-olarak-varlığın anlamının 'tutarsızlığın dilde kendi farkına varması' olan temsil olarak ifade edilebilmesinin olanağını tartışacağım. Bahsi geçen bu temsiline, yani tutarsızlığın dilde kendi kaybını Bir olarak yakalamasının, ontoloji için doğurduğu sonuçların ancak dil'i, Badiou'nun kavradığının tersine bir yüklemsel tutarlılık (predicative consistency) olarak değil, tutarsızlığın kayıp ve temsiline aynı şey (Bir) olarak işlendiği bir Yer (locus) olarak tanımamızı gerekli hale getirdiğini; ve yansımazlık'ın varlık-olarak-varlık'a ait olan bir özellik olması sebebiyle matematiksel ontoloji ile felsefe (metaontoloji) arasındaki ilişkinin matematik lehine işleyen bir anti-simetri özelliği göstermediğini, felsefenin de metaontoloji olarak oluşturulduğunda dahi Varlığın bilgisinin üretilmesinde pay sahibi olduğunu iddia edeceğim.

## TASAVVUF VE FENOMENOLOJİ GELENEKLERİ ARASINDA DÜŞÜNSEL BİR BAĞ KURULABİLİR Mİ?

Salih Furkan Sevim

### Bildiri Özeti

Farklı bağlamlarda üretilmiş düşünceler arasında karşılaştırmalı bir çalışma yapmanın felsefi koşulları nelerdir? Doğrudan tarihsel bir bağın kurulamayacağı iki gelenek arasındaki düşünce benzerlikleri bir anlam ifade eder mi? Burada şüphesiz düşüncenin ulaştığı yanıtların benzerlik düzeyindeki bir ilişkisi yetersiz ve dahası yanıltıcı kalır. Felsefi anlamda bir bağ arıyorsak, ortak bir soru bulunması gerekir. Yanıtlanan sorunun ortaklığını belirlemek ise sorunun doğduğu bağlamın düşünce açısından kritik momentlerinin ortaya koyulmasından geçer. Peki böyle bir araştırma için neden fenomenoloji ve tasavvuf gelenekleri seçildi? Bunun yanıtı için ikisinin de sorusunu tetikleyen düşünsel momentlerin belirlenmesi gerekiyor. Bu anlamda fenomenoloji Kant'ın, tasavvuf ise Gazali'nin akla koyduğu epistemolojik sınırın ardına konumlandırılabilir; bu bildiri de ilki için Heidegger'i diğeri içinse İbn Arabî'yi bahsedilen momentlerin ardından açılan düşünsel çerçeveler olarak kabul edip kavramlarımı onların çerçevelerine atıfla seçeceğim.

Bu iki düşünce geleneği de varlıkla karşılaşmanın temelde, nesne-özne konumlarına sadık bir rasyonel etkinliğin ötesinde, fenomenal tecrübe yoluyla gerçekleştiğini öne sürer. Dolayısıyla iki gelenekte de hakikate kanıtlanma yoluyla ulaşan objektif özne konumu terk edilmiş olur. Böylece hakikatin, özne ve nesnenin bulunduğu fenomenal tecrübe zemininin ilişki sel düzleminde açığa çıktığı ileri sürülür. Rasyonel araştırmanın sözde kanıtlarının ötesinde, hakikatin bilgisi ilişkiselliğin içerisinde deneyimlenen tecrübe yoluyla elde edilir. Dolayısıyla bu bilgi bir tür harekette, fiilde temellenir. Bu yolla kendini dünyanın ilişkiselliği içerisinde göstere gelen hakikat, tasavvufta tanrıyla fenomenolojide ise dünyasallıkla ilintilidir. Tanrı da dünyasallık da varlığın belirişinin zeminini teşkil ederler. Bu belirişin mecrası ise varlık sorusunu burada olmaklığıyla (*Dasein*) soran, varlığın kendisinde topladığı (*kevn-i cami*) insandır. İki gelenekte de merkeze, varolanların mahiyetlerinin dolaysız gözlemine dayalı bir delillendirmenin mesafesinden itibaren yürütülen değil, insanın varlıkla fiilî irtibatından hareket eden bir varlık araştırması konulmaktadır. Fakat tasavvufta varlıkla irtibata dair anlayış dinî, fenomenolojide ise dünyevi bir referans sistemi içerisinde kendini gösterir. Esasen bu noktada böyle bir dikotomiye gitmek iki düşünce açısından da yetersiz kalır, hatta tam da ikili anlayışları aşma çabaları bakımından bunun zıtlarına olduğu dahi söylenebilir; ancak gene de bu ayırım temel odak farklılıklarını ifade etmek açısından işlevsel ve kaçınılmazdır. İkisinde de varolanların varlıkla irtibatındaki ilişkisellik merkezîdir; fakat tasavvufta mevzubahis ilişki sel zemin nihayetinde hiyerarşik bir doğrultuda tanrıyla irtibatlandırılmışken fenomenolojide ise bu hiyerarşinin kırıldığı görülebilir.

Aklın varlığa dair bilgisine koyulan sınırlandırma momentlerinin ardından ortaya çıkan ve özne-nesne, aşkın-içkin, fizik-metafizik gibi dikotomilerin üstesinden gelerek varlık araştırmasına ilişki sel bir zemin sunan bu iki farklı geleneği birlikte düşünmek, başta



düşüncenin farklı serüvenlerindeki temel yapıları görebilmek adına önem taşımaktadır. Düşüncenin sınırları, arayışları, arzuları ve imkânlarının tarih üstü bir perspektiften bir araya getirilmesi; tüm bu serüvenin bugünle irtibatlandırılmasını, bugünün tarihin ilişkiselliğine dahil edilmesini ve dolayısıyla bugün-bu yer içerisinde soru sorarak varolabilmemizi, yani esasen *varolabilmemizi* sağlayabilir.

## METAFİZİĞİN ÖTESİNDE DÜŞÜNMEK

İbrahim Demirbaş

### Bildiri Özeti

Bilindiği üzere, felsefe Platon'dan beri duyuusal gerçekliğin ötesine gönderimde bulunan anlayışlar ve öğretiler üretmiştir. Duyuüstü ilkeler ve düşüncelere dayanan bu öğretiler, duyuusal gerçekliğin nasıl bir anlama sahip olduğunu sorunsallaştırarak ortaya konmuşlardır. Böylelikle, değişen karşısında değişmez ve kalıcı olan, sonlu olan karşısında sonsuz ve zamansız olanın felsefede üstün tutulması, felsefeyi geleneksel anlamıyla 'metafizik' yapan temel bir karakteristik olmuştur. Bu karakteristik, aslında sadece felsefenin değil, daha genel olarak düşünmenin de metafizik öğretiler üretmiş olduğunu iddia eder. Bu iddiayı, Heidegger'in, düşünmeyle metafiziğin tarih boyunca süregelen iç içeliğini açıkça ifade eden şu sözleri destekleyecektir: "Metafizik tarihin açık alanıdır, burada duyuüstü dünyanın, ilkelerin, Tanrının, ahlak kurallarının, aklın yetkesinin, ilerlemenin, çoğunluğun mutluluğunun, kültürün, uygarlığın yapıcı güçlerini yitirip boşalmasının yazgısı yaşanır" (Heidegger 2001: 21).

Burada metafiziğin en belirleyici unsurunu şu şekilde belirtebiliriz: Metafizik, bizi önceden kurulmuş düşünce zeminleri üzerinde düşünmeye koşullarken, diğer yandan da bu zeminleri sorgulamamızı önleyen, bu zeminin üzerini örten bir yapıya sahiptir. Metafiziğin, felsefi düşünce için oluşturduğu belki de asıl tehlike, bir düşünmenin içeriği ne olursa olsun, kendi zeminini bizden gizleme eğilimidir. Bu bağlamda, eğer felsefeye veya düşüncenin kendisini araştıran düşünceye bir görev atfedilecekse, bu görev, düşüncenin daima üzerinde var olmak durumunda olduğu zemininin ve bağlı olduğu kapsamın önce ne olduğunu tam olarak ortaya koyabilmek, sonra da bu zemin ve kapsamın *ötesinde bir düşünme pozisyonunun* var olup olmadığını sorgulamak olmalıdır. Çünkü metafiziğin felsefeye arz ettiği tehlike, felsefi düşünmeyi, onu ortaya çıkartan zeminine karşı körleştirmesidir. Böyle bir körleşme, felsefenin metafizik olduğu ölçüde, felsefi sorgulamanın özüne aykırı, dogmatik bir tutumu benimsememize neden olma riski içerir.

Bu körleşme ve riske *karşı* bir örnek olarak, Nietzsche'nin ahlâk üzerinden yaptığı metafizik eleştirisi gösterilebilir. Öyle ki Nietzsche için, o güne kadar gelmiş tüm metafizik öğretiler, elimizdeki 'en yüksek değer' olarak sayabileceğimiz yegâne değer olan *yaşamı* olumsuzlamış ve onun kendi doğal seyrindeki işleyiş hâlini engellemişlerdir (Nietzsche 2020b: 30). Dolayısıyla Nietzsche, karşı olduğu metafiziği 'yaşamı olumsuzlamak'la özdeşleştirerek ondan ötede bir pozisyonda konumlanmanın peşindedir. Nietzsche'nin metafiziğe dair aldığı bu pozisyon, bir 'meta-metafizik pozisyon' olarak adlandırılabilir. Metafiziğin 'meta'sında (μετά), yani ötesinde, metafiziğe *karşı* düşünmek, onun ortaya koyduğu hazır kalıpların ve ikiliklerin koşullandırmasına bağlı kalmadan onu ele alabilme şekli olarak anlaşılmalıdır. Böylelikle meta-metafizik, hem metafiziğin koşullandırmalarından ötede düşünme hem de metafiziği, ondan ötede konumlandığı bu hâliyle karşısına alma anlamına gelir.

Bilindiği üzere Nietzsche, 'Üstinsan' olarak tasarladığı insan modelini, tam da geleneksel metafiziği tamamıyla aşabilmiş, ama sadece aşmakla kalmayarak kendi değerlerini, bir nevi

kendi *meta-metafiziğini* yaratabilmiş kişi olarak kurgular (Nietzsche 2019: 6-12). “Köle ahlâkı” dediği ahlâk biçiminin dayandığı geleneksel metafizik, Nietzsche için bir zayıflığın işaretidir ve gücü isteyen, yaşamı olumlayan bir insanın değerleriyle örtüşmez. Bu hâlde Nietzsche, geleneksel metafiziğin ötesinde, bu metafiziğin baştan ayağa *yıkılması gerektiğini* ve arkasından da bir öğreti hâline gelmiş metafiziğin ötesinde, yani meta-metafizik bir pozisyonda değerler yaratmanın gerekliliğini, ‘Üstinsan’ (*Übermensch*) kavramını geliştirerek vurgular (Nietzsche 2019: 6, 14, 51). Dolayısıyla, bu meta-metafizik pozisyon, metafiziğin ortaya koyduğu görüşleri geçersizleştirerek bu görüşleri yok sayma peşinde değildir; yalnızca bu görüşlerin ortaya çıkmasına neden olan düşünceleri meydana çıkarmanın ve böylelikle de onları *aşmanın* peşindedir.

Sonuç olarak, Nietzsche’ye odaklandığımızda ortaya çıkan başka bir önemli saptama, metafiziğin, henüz ismi mevzubahis olduğu anda dahi basitçe reddedilerek, ‘anlamsız’ bulunarak, içerdiği ilkeleri geçersiz sayılarak ve düşünce adına yalnızca bir karmaşa yarattığı varsayılarak düşünceden *elenemeyeceği* gerçeğidir. Bu gerçek, metafiziğe hazır bir içgüdüyle karşı olmanın metafizikten hiç de tamamen uzakta olamadığı olgusunu içinde taşır. Çünkü aktarmaya çalıştığım bu örneklerden de ortaya çıktığı üzere, metafiziğin ötesinde olarak karşısında olmak ile ona *yalnızca karşıt* olmak arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Nitekim ikincisi, metafiziğin düşünme şeklimizi ne şekilde etkilemiş ve ne şekilde oluşturmuş olduğuna bakmaksızın onu bir anlam karmaşasına, hatta anlamsızlığa indirger. Fakat burada gösterilmeye çalışılan birinci yol ise, metafiziğin düşünceye hem nasıl bir katkıda bulunduğunu fark etmek hem de bu farkındalıkla ondan öteye geçerek düşünebilmenin bir yoludur. Bu savunuya bir destek olması adına, Heidegger, *Hümanizm Mektupları*’nda şöyle der: “Düşünme, Metafiziği daha yükseğe tırmanarak, geçerek ve bir yere kaldırarak değil, ancak en yakın olanın Yakınlığına inerek aşar” (Heidegger 2020: 44). Dolayısıyla, sonuç olarak söylenebilir ki metafiziğin yalnızca ‘metafizik’ *oluşundan dolayı ona karşıt olmadan* onun ötesinde düşünebilme pozisyonu arayışı, belki de felsefenin en temel uğraşı olarak, belirli kalıpların dışında özgürce düşünebilme gücünün bir arayışına denk düşmektedir.

### Kaynakça

- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa yayınevi.
- Heidegger, M. (2020), *Hümanizm Üzerine*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Nietzsche, F. (2019). *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, F. (2020b). *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

## TEKNİK NESNELERİN DOĞASI VAR MI?

Deniz Karakaş

### Bildiri Özeti

Ontoloji tarihinde uzun bir süre teknik nesnelere kusurlu varlıklar olarak görüldü. Teknik nesnelere dair bu bakışın kökeninde teknik nesnelere doğal hareket etme yetisinden yoksun olmaları, parçalarının esnek biçimde çıkartılıp eklenebilmesi ve var olabilmeleri için bir üreticiye ihtiyaç duymaları var. Çağdaş metafizikçiler saydığımız bu üç kriterle hesaplaşarak teknik nesnelere doğası sorusunu yeniden ontolojinin gündemine taşıyorlar. Teknik nesnelere doğasıyla ilgili soruşturmalar bu üç kriterle gelecek şekilde farklı pozisyonları temsil ediyor. Eleyici ve indirgemeci ontolojiler teknik nesnelere onu oluşturan parçacıklara ya da maddesine indiriyor, teknik nesnelere doğal hareket etme yetisinden yoksun olduğunu düşünüyor. Teknik nesnelere doğal hareket etme yetisinden yoksunlar, doğal hareketin uzantısı olarak yapay bir harekete sahipler. Yapay hareketin de üç kökeni olabileceği düşünebilir. Teknik nesneyi oluşturan parçacıkların doğal hareketinin uzantısı, teknik nesneyi oluşturan parçaların mekanik uzantısı ve üretici/kullanıcının teknik nesne üzerinde yaptığı işlemlerin uzantısı olarak hareket. Teknik nesnelere yapay hareketiyle ilgili bu üç köken teknik nesnelere bağımsız bir birliğe sahip olmadığı inancını güçlendiriyor. Teknik nesnelere hareketleri yapaysa ve onu oluşturan şeyler kolayca değiştirilebiliyorsa, teknik nesnelere, bizim yaşamsal ihtiyaçlarımızı karşılamak için birleştirdiğimiz yığınlar olarak görmemek için bir sebep yok. Yaşamsal ihtiyaçlarımızı karşılamak için teknik yığınlar olduğuna inanıyorsak da bu yığını bir araya getiren üreticiye ve kullanıcıya ihtiyacımız var. Teknik yığınları, üretici ve kullanıcıların tasarım planlarından ibaret görüyorsak, üretici ve kullanıcıların amaçlarına göre görevleri değiştirilebilen şeyler olarak da görebiliriz. Teknik nesnelere bağımsız bir birlik olamayacağını bir de üretici ve kullanıcı tarafından birleştirilen yığın olmaları inancıyla güçlendirmiş olduk.

Bu konuşmada öncelikle teknik nesnelere ilgili bir tanım yapacağım. Etrafımızda bulunan teknolojik nesnelere doğada karşılaştığımız nesnelere, galeride karşılaştığımız sanat eserlerine kadar yayılan geniş bir yapay nesnelere kategorisinden bahsediyoruz. Teknik nesnelere, sanat eserleri ve doğada karşılaştığımız doğal nesnelere ayırdıktan sonra az önce bahsettiğimiz üç kriter üzerinden teknik nesnelere doğasına ilişkin bir tartışma yapmak istiyorum. Saydığımız üç kriterin teknik nesnelere doğası olmadığını göstermediğini, üretici ve kullanıcıyla teknik nesne arasında ortak bir bağ olduğunu iddia edeceğim. Bu iddiamı yine bahsetmiş olduğumuz eleyici ve indirgemeci ontolojik yaklaşımları eleştirerek ilerleteceğim.

## FELSEFİ ÇÖZÜMLEME VE TOPLUMSAL KAVRAMLARIMIZ

**Erim Bakkal**

### **Bildiri Özeti**

Kavramlarımızı çeşitli yollarla çözümleyebiliriz. Örneğin bir felsefeci bir kavramın soykütük çözümlemesini yapabilirken başka bir felsefeci aynı kavramın yeter-gerek şart çözümlemesini yapabilir. Bu çözümleme çeşitliliğinde özellikle iki çözümlemeyi betimsel ve değerlendirici olmalarına göre birbirinden ayırabiliriz. Betimleyici çözümleme için verili kavramın anlamının ne olduğu önemliken değerlendirici çözümlemede verili kavramın anlamının ne olduğu değil, ne olması gerektiği önemlidir. Bildirimde toplumsal kavramlar söz konusu olduğunda değerlendirici çözümlemenin asli, betimsel çözümlemeninse ikincil olduğunu toplumsal açıdan kusurlu anlamlarla sabitlenmiş kavram örnekleri üzerinden göstermeye çalışacağım. Son olarak, felsefi çözümleme ve eylem ilişkisine değinerek toplumsal kavramlar için daha iyi anlamlar bulduğumuzda bunların değişimine katkı yapmamızın ortak sorumluluğumuz (*collective obligation*) olduğunu göstermeyi deneyeceğim.

Toplumsal kavramlar zaten var olan toplumsal gerçekliği betimleyen tarafsız araçlar olmaktan ziyade bu gerçekliği kısmen de olsa oluşturan araçlardır. İnsan eylemlerine belirli yetkiler ve kısıtlamalar getirirler. Örneğin, bir sınıf başkanının sınıfın üyelerinin sahip olmadığı yetkileri vardır ve bu yetkileri hangi koşulları sağladığında sahip olacağını biz belirleriz. Bildirimde toplumsal kavramları çözümlerken olgusal bir soru olan hangi koşullar sağlandığında toplumsal kavram örneklenir sorusunun normatif bir soru olan hangi koşullar sağlandığında toplumsal kavramın örneklenmesi ya da örneklenmemesi gerekir sorusuna ikincil olduğunu çünkü toplumsal kavramlar söz konusu olduğunda önemli olan sorunun bu kavramların hangi anlamlarla sabitlendiğinde toplumsal adaleti sürdürmeye yardımcı oldukları olduğunu ileri süreceğim.

Somut bir örnek olarak tecavüz ilişkisini inceleyeceğim. Çeşitli toplumlarca tecavüz ilişkisi evlilik içi tecavüzü kapsayan ve dışlayan anlamlarla sabitlenmiştir. İlk olarak, tecavüz ilişkisinin betimsel çözümlemesi yetersizdir çünkü bu çözümleme bu anlamların toplumsal adaleti sürdürmeye katkı yapıp yapmadıklarıyla ilgilenmez. Edimsel örneklenme koşullarının ne olduğuyla ilgilenir. Oysa önemli olan hangi koşulların tecavüz ilişkisini anlamlandırmada toplumsal adalet normu gereği iyi olduğudur. Değerlendirici çözümleme tam da belirli normları takip ettiğimiz ölçüde hangi tür koşulların toplumsal dünyayı sürdürmemizde daha iyi olduğunu inceler. Bu yüzden bu çözümleme toplumsal kavramları çözümlemede betimsel çözümlemede daha iyidir. Ayrıca, toplumsal adalet toplumsal kavramları çözümlemede bir norm oldukça tecavüz ilişkisinin evlilik içi tecavüzü kapsayan anlamı dışlayan anlamlardan daha iyidir. Bildirimde son olarak felsefi çözümlemenin bu türden iyi anlamlar bulmasının insan eylemine yön verdiğini ileri süreceğim. Yani, bu türden anlamlar bulunduğunda bu anlamların değişimine katkı yapmak ortak yükümlülüğümüzdür çünkü bu yolla toplumsal adalete katkı sağlarız.

## LAURENCE BONJOUR'DA TEMELCİLİK VE BAĞDAŞIMCILIK İLİŞKİSİ: BİR SEÇİM YAPMAK GEREKLİ Mİ?

Z. Vuslat Yekdaneh

### Bildiri Özeti

Bilginin ve gerekçelendirmenin yapısına ilişkin tartışmalar, her dönemde felsefenin gündeminde olmuştur. “Bilgi nedir?” ve “Neleri biliyoruz?” soruları üzerinden bilginin yapısını belirlemeye yönelik girişimler, bilgiye sınır çekme kaygısını beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda hem geleneksel hem de çağdaş epistemolojide; neleri bildiğimiz, hangi ölçütler uyarınca bilgi niteliğini atfettiğimiz, bilme sürecinin nasıl işlediği ve bilgiye erişimimizin olup olmadığı gibi sorular üzerinden bilgi tartışması yürütülmüştür.

Bilginin yapısına yönelik tartışmalar, hangi unsurların bilgiyi oluşturduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Doğruluk, inanç ve gerekçelendirmenin bilgiyi oluşturduğuna ilişkin yaygın kanıyla birlikte, özellikle gerekçelendirme kavramına odaklanılmıştır. Gerekçelendirme, herhangi bir yargıya inanmayı temellendirecek olan sağlam kanıtları ve nedenleri ortaya koymak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda bir bilgi kuramı açısından hangi türden gerekçelendirmenin hangi ölçütler uyarınca bilgi oluşturmak için gerekli olduğu, temel sorulardan biridir. Epistemologlar arasında gerekçelendirmenin türü bakımından epistemik gerekçelendirmenin bilgi için gerekli koşul olduğu konusunda uzlaşım olsa da epistemik gerekçelendirmenin ölçütlerine yönelik çeşitlilik hakimdir.

Epistemik gerekçelendirmenin yapısına ilişkin tartışmalar; ne zaman bir inancın gerekçelendirilmiş olacağına, bir inancın epistemik olarak gerekçelendirilmiş olmasının ne anlama geldiğine ve gerekçelendirme ölçütünün ne olduğuna yönelik sorular çerçevesinde yürütülmektedir. Bu doğrultuda epistemik gerekçelendirmenin niteliğine ilişkin çeşitli kuramlar ileri sürülmüştür. Söz konusu kuramlardan biri geleneksel felsefede Descartes'ın etkisiyle ön plana çıkan temelcilik; bir diğeri ise çağdaş dönemde temelciliğe alternatif olarak ileri sürülen bağdaşimcılıktır. Her iki kuramın ana kaygılarından biri, bir inancı gerekçelendirmenin başka bir inanca dayanması nedeniyle ortaya çıkan sonsuz gerekçelendirme zincirine ilişkin gerileme problemini çözmektir. Bu bağlamda temelcilik, kendinden gerekçeli olan inançları temele yerleştirerek diğer inançları, temeldeki inanca referansla gerekçelendirmeyi ileri sürmektedir. Bağdaşimcılık ise bilgiyi bir ağ olarak tasarlayarak inançlar arasındaki hiyerarşiyi reddetmekte ve inançların gerekçelendirmesinin birbirine referans verilerek yapıldığını öne sürmektedir.

Her iki kuramın içselci ve dışsalcı olmak üzere farklı versiyonları vardır. Bir kuramın içselci olması, epistemik verilerin ve bilişsel özelliklerin öznenin erişimine açık olmasına işaret ederken bir kuramın dışsalcı olması, söz konusu verilerin ve özelliklerin öznenin erişimine açık olması gerekmediği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda her iki kuramın içselci ve dışsalcı yaklaşımları, özellikle çağdaş epistemolojide yeniden yapılandırılmıştır. Klasik epistemolojide temelcilik içselci bir yaklaşım olarak ele alınırken çağdaş epistemolojide temelciliğin dışsalcı versiyonu ön plana çıkmaktadır. Bağdaşimcılık ise genel olarak içselci bir yaklaşım olarak

görülsede dışsalıcı bağdaşım kuramları da savunulmaktadır. Bu doğrultuda epistemik gerekçelendirmeyi içselci bağdaşımçı bir kuram savunarak temellendirmeyi amaçlayan Laurence Bonjour, ön plana çıkan isimlerden biridir. Bonjour'un yaklaşımına göre epistemik gerekçelendirmenin olanağı, inançların birbirine referans vermesi ve öznenin, inanç kümesinin 'yaklaşık olarak' doğru olduğuna ilişkin bir farkındalıkla bilişsel etkinlikte bulunmasıdır.

Bildiride öncelikle epistemik gerekçelendirmenin bilgi tartışmasındaki önemi ele alınacak ardından temelciliğin ve bağdaşımçılığın ana argümanları serimlenecektir. Sonrasında Bonjour'un söz konusu kuramlara yönelik yaklaşımı açıklanarak bağdaşımçılığın içselci versiyonu ele alınacak ve temelcilik ile bağdaşımçılık arasındaki ilişki tartışmaya açılacaktır. Bir bilgi kuramı kabul etmenin gerekliliği ve anlamı, bildirinin temel sorusunu oluşturmaktadır. Bu doğrultuda bu bildirinin amacı, epistemik gerekçelendirme kuramlarından temelcilik ve bağdaşımçılığın farklı versiyonlarının olanağını Bonjour'un içselci bağdaşımçılık kuramı üzerinden göstermek, söz konusu kuramları tartışmaya açmak ve kuramlar arasında bir seçim yapmanın gerekliliğini tartışmaktır.

## DIYALEKTİK DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA BİLİMLERİN BİRLİĞİ

Ömer Batın Gül

### Bildiri Özeti

Bu bildirinin başlığının, onu okuyanın aklına her şeyden önce üç farklı çağrışım veya soru getirmesi oldukça muhtemeldir. Bunlardan birincisi indirgemeciliktir, ki bilimlerin birliği konusu genellikle doğrudan indirgemecilikle ilişkilendirilir. İndirgemecilik ise günümüzde gözden düşmüş ve pek çok düşünür tarafından hoş karşılanmayan bir yaklaşımdır. İkincisi ise felsefe tarihi ile ilgili olarak; tamamlanmış ve bitmiş bir bilimlerin birliği ideali bakımından mantıksal pozitivizmi akla getirmesidir. Ancak felsefe tarihinde belirli bir rol oynamış bu okuldan farklı olarak, günümüzde pek çok bilim felsefecisi bilimlerin birliği yerine bilimlerin bölünmüşlüğü-çoğulculuğu ile ilgilenmektedir. Son olarak, diyalektik yöntemin bilimlerin birliği konusunun ele alınışında kullanılmasının yararlılığına şüpheyle bakılabilir. Bu bildiride öncelikle, yukarıda özetlediğim çağrışımlara değinerek diyalektik yöntemin kavram setlerinin ve kategorilerinin konuyu ele alış tarzımıza oldukça faydalı olabilecek düşünsel araçlar sunduğunu savunacağım. Daha sonra söz konusu kavram ve kategorilerin kullanımıyla bizi kötü şöhretli kaba indirgemecilikten kurtarabilecek ama yine de çoğulcu-özgünlükçü anlayışı da kapsayabilecek, bilimlerin tutarlı biçimde birbirine bağlandığı bir anlayışın inşa edilebileceğini ileri süreceğim.

Bu amaç için diyalektik düşüncenin dört temel kavram ve kategorisinden faydalanacağım. İlki diyalektik düşüncenin merkezinde yer alan hareket kavramıdır. İkincisi, nicelik birikimlerinin belirli bir aşamada nitelik değişimlerine sebep olması anlamında nicelikten niteliğe sıçrama kategorisidir(Hegelci ölçü düğüm çizgisi). Üçüncüsü, türler ve şeyler arasındaki özdeşlik ve farklılıkları aynı anda kucaklayabilen özdeşlik ve farklılık ilişkisidir. Nihayet sonuncusu, parçalar ve bütün arasındaki doğru diyalektik ilişkiyi kavramamıza yardımcı olacak bütün ve parça ilişkisidir.

Bilimlerin birleştirilebilir olduğu iddiası, aklımıza başka bir soruyu getirecek: böyle bir birlik hangi temel üzerine inşa edilebilir? Bu noktada epistemolojik-pragmatik temel ile ontolojik temeli birbirinden ayıracağım. Ontoloji temelli yaklaşıma göre doğada ve toplumda var olan yüksek düzey(daha karmaşık) fenomenler, alt düzey(daha basit) fenomenlerin birleşimi veya etkileşimi sonucu meydana gelmektedirler, bu yüzden üst düzey karmaşık fenomenler, alt düzey basit fenomenlerle bağlantılıdır ve bu temelde açıklanabilirler. Epistemolojik-pragmatik yaklaşım ise varlığın ontolojik özelliklerinden ziyade bilgi temelli teorilerimize dayanan, açıklayıcı, epistemik ve pragmatik bağlamı temel alır. Ben bilimlerin birleştirilebilir olduğu düşüncesinin ontolojik bir temel üzerine inşa edilebilir olduğunu savunacağım, ancak bunun, ontolojik temelin bir takım epistemolojik ve pragmatik yararları olabileceği fikrini bir kenara atmamızı gerektirmediğini de vurgulayacağım.

Bu anlamda bilimlerin birliği demek, farklı bilimsel disiplinler tarafından incelenen tüm çeşitli varlıkların birliği demektir. Bu yüzden üstesinden gelinmesi gereken ilk zorluk atomik, moleküler, biyolojik ve hatta psikolojik fenomenlerin çeşitliliğinin arkasındaki ortaklığın



bulunmasıdır. Bu noktada hareket kavramı aradığımız ortaklığın anahtarı olabilir. Hareket ve madde birbirinden ayrılamaz. Alt düzey-basit fenomenler kendi doğal hareketlerinin itkiyle üst düzey-karmaşık yapılara evrilme eğilimdedirler. Doğada basit bir fenomenin hareketinin belirli bir nicelik birikmesi sonucu nitelik değiştirdiği ve karmaşık bir yapıya evrildiği milyonlarca örnek vardır. Ancak basit yapının karmaşık bir yapıya evrilmesi, ikisinin özdeş oldukları ve doğadaki tüm çeşitliliğin en basit yapılara tamamen indirgenebileceği anlamına gelmez, alt ve üst düzey yapılar arasında belirli özdeşlikler bulunduğu gibi belirli farklılıkların da bulunduğu anlamına gelir. Bu anlamda bütün her zaman parçalardan oluşur, ama parçaların toplamından fazlasıdır.

Böyle bir anlayış bizi hem kötü şöhretli indirgemecilikten korur hem de bağlantısız çoğulculuktan kurtarır. Tüm iç bağlantıları ile birlikte bilimlerin birliği fikrini mümkün kılar. Varlığın birliği temelinde bilimlerin birliği mümkün kılınabilir.

## BERGSON DÜŞÜNCESİNDE YÖNTEM, SEZGİ VE SEMPATİ

Emir Can Civelek

### Bildiri Özeti

Yorumcular Henri Bergson'un düşüncesinde sezginin bir yönetime dönüştürülmesiyle birlikte psikolojik bir anlam taşıyan sempatinin terk edildiğini, bir başka deyişle sempatiden felsefi bir yöntem olarak sezgiye geçildiğini belirtirler. Ancak Bergson'un eserlerinde sezgi ve sempatinin birbirine özdeş kılındığı yerler de bulunmaktadır. Ayrıca bu eserlerde Bergson'un eleştirmiş olduğu yöntemlerin yanı sıra onun yöntemden ne anladığı ve felsefi bir yöntemin nasıl olması gerektiğine dair daha genel tartışmaları da bulmak mümkündür. Bu durumun bir istisnasının *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*'de karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Zira bu eserde sezgi asli bir önem taşıyor gibi görünmemekte, yetkin bir felsefi yöntem olarak sunulmamaktadır. O halde *Dolaysız Veriler*'in felsefi bir yöntemden mahrum olduğunu mu söyleyeceğiz? Buna vereceğimiz cevap hayır olsa da meseleye temkinli bir biçimde yaklaşmamız gerekmektedir. Bizim bu kitap için de önereceğimiz yöntem yine sezgi olacaktır. Buradaki endişemizin kaynağında ise bir filozofun incelemek istediğimiz eseri yazdıktan sonra geliştirmiş olduğu metodolojiyi veya kavramları o esere geriye dönük olarak uygulamaya yönelik çekincemiz yatmaktadır.

Diğer taraftan sempati basitçe duygudaşlık anlamını çağrıştırıyor olsa da David Lapoujade'ın de belirttiği gibi Bergson sempatiyi psikolojik bir tahlil amacıyla kullanmamaktadır. *Dolaysız Veriler*'de sempati söylemiş olduğumuz anlamı korumakta ancak benzerlik kurma ve taklit etme ile ilişkilendiğinden ötürü felsefi bir incelemenin konusu olmaktadır. Benim de bu çalışmada göstermek istediğim felsefi bir yöntem olarak sezginin *Dolaysız Veriler* için de geçerli olduğu ve bunun Bergson'un sempatiyi ele alışıyla mümkün olduğu iddiasıdır.

## ACI ÇEKMEK GERÇEKTEN KÖTÜ MÜ? – ZAGZEBSKI’NİN PERSPEKTİFİNDEN

**Erkan Gürel**

### **Bildiri Özeti**

Teolojik etik ve teolojik metafizik mükemmel iyilik fikrinde kesişir. Mükemmel iyilik kavramının mutlak kudret, özgürlük ve ahlaki iyilik gibi diğer ilahi sıfatlarla tutarsızlık gösterdiği çok defa ileri sürülmüştür. Mükemmel iyiliği düşündüğümüzde insan alemine sonsuz aşkın bir şeyi düşünürüz, bu nedenle mükemmel iyiliğin kapsamı konusunda anlaşmazlıklar olması şaşırtıcı değildir. Bunun yanı sıra mükemmel iyiliğin ve mutlak kudretin, kötülüğün ve acının varlığıyla birlikte tutarsız görüldüğü fikri de hiç yeni değildir. Hakkında geniş bir literatür bulunan kötülük problemi ve gereksiz acı problemleri genellikle teizm aleyhine en tehdit edici argümanlar olarak kabul görmektedir. Teizm savunucuları ise bu problemlere teodiseler oluşturarak ve daha dar kapsamlı savunmalar ileri sürerek karşı çıkmışlardır. Linda Zagzebski ise değerın doğası ve kökeni üzerine açıklamaları doğrultusunda kötülük probleminin standart biçimlerinden kaçınılabileceğini ve gereksiz acı probleminin aslen bir kötülük olmadığını öne sürmektedir.

Linda Zagzebski, Divine Motivation Theory (2004) ile teolojik temele sahip bir erdem etiği yapılandırmanın yolunu araştırmaktadır. Teolojik temel, erdem teorisinin Tanrı’ya bir uzantısıdır. Bu yönüyle ilahi bir erdem teorisi olarak da okunabilir. Ahlaki kavramların bir erdemın en temel bileşenlerinden biri olan iyi bir güdü kavramından türediğini öne sürerken bir güdünün iyiliğini ise Tanrı’nın güdüleriyle temellendirmektedir.

Çalışmamda Zagzebski’nin değer metafiziği hakkında görüşleri üzerinde durulacak, doğal teoloji ile olan ilişkisi bağlamında kötülük ve gereksiz acı problemlerine dair yaklaşımları incelenecek, rakip teorilerden üstünlüğü tartışılacaktır.

## JULIA KRISTEVA'DA AŞK KAVRAMINI PLATON'UN KHORA'SIYLA OKUMAK

Fatime Gümüş

### Bildiri Özeti

Julia Kristeva, postyapısalcı felsefe, fark feminizmi, edebiyat ve psikanaliz gibi alanlardaki çalışmalarıyla düşünce dünyasına katkı sunan ve günümüzde yaşayan bir düşündürdür. Kristeva, feminizmle ilgili düşünceleri zaman içerisinde değişip dönüşmüş olsa da feminizmin tarihselliği bakımından ikinci dalga feminizme denk gelen fark feminizminin önemli temsilcileri arasında yer alan biridir. Kristeva'nın da ele alındığı fark feminizmi, seçme ve seçilme hakkı, eğitim hakkı ve çalışma hakkı gibi hakları elde ettikten sonra, kadının kamusal alana dâhil olmasıyla birlikte karşılaştığı problemleri irdeleyen bir feminizmdir. Bu bakımdan, fark feministlerinin, bu hakları elde etmeleri sonucunda, eşitliği savunmanın getirdiği birtakım olumsuz sonuçlarla yüzleşen feministler olduğu söylenebilir. Onlar, eşitliği savunmanın kadını ikincil konumda ele almaya devam etmek anlamına geldiğini savunurlar ve bu doğrultuda kadınla erkek arasındaki farklara odaklanırlar. Kadınla erkek arasındaki farka yönelmeleri -kadının tarih boyunca susturulmasından dolayı kadına ait bir dil oluşturulamadığı gerekçesiyle- fark feministlerini kadınla erkek arasındaki “söylem” farkına götürerek onların kadına ait bir dil oluşturma çabası içerisinde girmelerine neden olur. Bu bağlamda, eril söylem-dişil söylem betimlemelerine başlayarak eril söylemi, şiddete/savaşa/ölüme/öldürmeye/ölümünden sonraya odaklanmak şeklinde; dişil söylemiyse doğaya/doğuma/buradaki yaşama/yaşatmaya/sevgiye/barışa odaklanmak biçiminde bir yoruma ulaşırlar. Fark feminizmi için önemli bir düşünür olan Julia Kristeva'nın da dişil bir söylem geliştirme çabasına girişen bir düşünür olduğu söylenebilir. O, kadının özneleşebilmesi yolunda, kadına ait bir dil oluşturma çabasına girişirken tarih boyunca ikincil konumda görülme nedenlerine de tekabül edebilecek kavramlara yönelir. Örneğin, iğrençlik, karanlık, melankoli ve hastalık gibi kavramları ele alır ama bu kavramları ele alırken farklı bir bakış açısıyla irdeleyerek onların olumlu bir tarafının olup olamayacağına yönelir. Bunu yaparken, dişil söylem geliştirmek adına anne-çocuk ilişkisine odaklanmak aracılığıyla çocuğun konuşma dilini edinmeden önceki evreye ve bu minvalde kadının bedenine yönelir. Kadının bedenine yönelir çünkü çocuk, konuşma dilini edinene kadar annenin bedenine daha fazla bağımlıdır (örneğin, süt emmesi gerekmektedir vb.). Kristeva, kadının bedenine yönelirken Platon'un “khora” kavramından hareketle “semiyotik khora” kavramını oluşturur. Platon'un khora kavramı, kadının bedeni üzerinden doğuma gönderme yapacak şekilde ele alınır ve bu anlamda zemin/mekân/yer anlamına gelecek şekilde kullanılır. Kristeva'nın aşk kavramı da kadın bedeni üzerinden yaptığı yorumlar aracılığıyla bedensel aşk ve ruhsal aşk ayrımından birine yönelecekse bedensel aşka odaklanacağı için burada semiyotik khora kavramıyla ilişkilendirilebilir ve bu anlamda onun aşk kavramına yönelişi önemli hale gelir. Bu çalışmada, Kristeva'nın aşk kavramını ele alış şekliyle onun semiyotik khorası üzerinden Platon'un khora kavramı karşılaştırılacak olup bu doğrultuda hem Platon'un aşk kavramını ele alış hem de khora kavramının fark feminizmi üzerinden — Kristeva aracılığıyla— bir eleştirisinin mümkün olup olmadığı sorgulanacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Platon, Khora, Kristeva, Semiyotik Khora, Aşk.

## HERKESİN GÖZÜ ÖNÜNDE SAKLI OLANIN AÇILMASI: PLATON'UN KAYIP "FİLOZOF" DİYALOGU ÜZERİNE

Ergün Sak

### Bildiri Özeti

Platon diyalogları arasında Theaitetos, Sofist ve Devlet Adamı bir üçleme oluşturacak biçimde kurgulanmıştır. Sofist diyalogundaki bazı ifadeler (217a, 253e-254b) doğrultusunda bu üçlemenin aslında bir dörtleme olarak tasarlandığı düşünülebilir. Zira sofistin ve devlet adamının kim olduklarına ilişkin incelemeleri takip edecek ve filozofun kim olduğunu konu alacak bir araştırma daha öngörülmektedir. Fakat "Filozof" başlığını taşıması beklenecek bu diyalog, dörtlemenin dördüncü ayağı olacak şekilde günümüze gelmediği gibi, yazılmış olduğuna dair hiçbir tanıklık da bulunmamaktadır. Böyle bir diyalogun, yazılacak olsaydı, görüşlerini söylenceler (mythos) ve benzetmeler arkasına saklayan Platon'un felsefesinin erişilebilirliğine büyük bir katkı sağlayacağı açıktır.

"Filozof" diyalogunun, kaleme alınmış olsa, taşıması beklenecek bazı özellikleri tespit edilebilir. Öncelikle, konusu filozofun kim olduğudur. Dörtlemeyi tamamlayacak bu diyalogun, araştırılan konuya ilişkin bir açmaz (aporia) ile sonuçlanan diyaloglardan değil, pozitif bir öğretiyi ortaya koyan bir diyalog olacağı beklenebilir. Theaitetos'ta bilginin (epistêmê) neliği, Sofist'te diyalektik, Devlet Adamı'nda yöneticilik konu alındığı için bütün bu temaları bir arada işleyerek bu konularda ileri sürülmüş düşünceleri sonuca bağlaması da dörtlemeyi tamamlayacak diyalogtan beklenebilecek bir özelliktir.

Ayrıca diyalogun yürütüldüğü mecliste kimlerin bulunacağı da bellidir. Ana konuşmacılar üçlemenin ilk diyalogunda Sokrates ve Theaitetos, ikinci diyalogunda Elealı Yabancı ve Theaitetos, üçüncü diyalogunda ise Elealı Yabancı ve Genç Sokrates'tir. İki bilge ve iki gencin birbirleriyle oluşturabileceği çiftler düşünüldüğünde, geriye Sokrates ve Genç Sokrates çifti kalmaktadır. Nitekim Devlet Adamı'nda (258a) Sokrates ileride Genç Sokrates'le konuşmak istediğini bildirmektedir. "Filozof" diyalogunun ana konuşmacılarının da bu kişiler olacağı, dolayısıyla bu diyalogun Sokrates ve bir genç arasında yürütülmesinin tasarlandığı söylenebilir.

"Filozof" diyaloguna ilişkin bir ihtimal, hiç yazılmamış olduğudur. Mary Louise Gill'e göre üçlemenin sonu kasıtlı olarak açık bırakılmış, böylece filozofun kim olduğuna ilişkin araştırmayı yürütmek ve dördüncü ayağı tamamlamak okuyucuya bırakılmıştır. Jacob Klein, diyalogun kurgusal bakımdan Sokrates'in idamından kısa süre öncesinde gerçekleştiğine dikkat çekerek Sokrates'in yargılanmasının bir nevi "Filozof" diyalogu yerine geçebileceğini ileri sürmüştür.

Diyalogun hiç yazılmamış olması olası görünmektedir. Nitekim Platon külliyatında bu şekilde yarım bırakılmış bir başka proje olarak Timaios-Kritias örneği bulunmaktadır: Bu diyalogları takip edecek bir "Hermokrates" yazılmadığı gibi, Kritias bile tamamlanmamıştır. Üstelik, otantisitesi tartışmalı olmakla beraber, Yedinci Mektup'ta Platon felsefeye ilişkin hiçbir şey yazmadığını belirtmektedir. Bu bakımdan Platon'un felsefenin ve filozofun neliğini pozitif bir öğretiyi biçiminde ortaya koyan bir metni hiç kaleme almamış olduğu ileri sürülebilir.

Öte yandan böyle bir diyalogun, hiç yazılmamış olmaktansa, yazılıp sonradan başka bir diyalogta materyal olarak kullanılmış olma ihtimali de zayıf değildir. Zira Platon'un yazdığı metinler üzerinde çok sayıda düzeltme yaptığı, üzerlerinden uzun zaman geçtikten sonra bile metinleri yeniden ele alıp değişikliklerde bulunduğu çeşitli tanıklıklardan bilinmektedir. Bir diğer ihtimal de, ele alınması planlanan konunun başka bir çalışmada işlenmesidir. Örneğin Timaios-Kritias'ı takip eden bir diyalog yazılmamış olsa da, ele alınması Timaios'ta vaat edilen konular Yasalar diyalogunda işlenmiştir. Timaios'un girişinde verilen özetin (17c-19b) Devlet'in içeriğiyle örtüşmesi de dikkat çekicidir ve Platon'un diyaloglarını yazma sürecine ilişkin tartışmalara konu olmuştur.

"Filozof" diyalogunun yazılmış olma ihtimaline ilişkin lehte ve aleyhteki argümanlar değerlendirildiğinde, diyalogun içeriğinin Devlet diyalogunda kapsanmış olabileceği yönünde bir sav geliştirilebilir. Devlet diyalogunda ikinci kitaptan itibaren (369b'den başlayarak) devletin kökeni ve ideal devletin nasıl olması gerektiği serimlenir. Bu konu, beşinci kitapta bu ideal devletin gerçekleşmesinin imkanı sorgulanana dek (471c) sürer ve büyük ölçüde Timaios'taki özetle örtüşür. İdeal devletin gerçekleşme koşulunun filozofların yöneticilik yapması olduğu ileri sürüldükten (473d) sonra yedinci kitabın sonuna dek filozofun kim olduğu, filozof ve sofistin farkı, filozofun nasıl bir eğitim alması gerektiği, bilginin ve sanının (doksas) konularının ve türlerinin ne olduğu, iyi (agathon) ideası ve diyalektik gibi konular ele alınır. Theaitetos, Sofist, Devlet Adamı üçlemesinde de bu konuların çoğu ele alınmakta, yer yer bir sonuca bağlanmamakta, en temelde de neden ortak bir plan içinde ele alındıkları kolaylıkla anlaşılamamaktadır.

Devlet'te birbirini takip eden "ideal devlet" pasajı ve "filozof" pasajı arasındaki uyumsuzluğa dikkat çeken Erwin Rohde, "filozof" pasajının kitabın planında yer almayıp sonradan yapılmış bir ek olduğu yönünde görüş bildirmiştir. Bununla birlikte Theaitetos, Sofist, Devlet Adamı üçlemesi ile Devlet arasında gerek öğreti, gerek tema, gerekse terim düzeyinde pek çok benzerlik ve örtüşme bulunmaktadır. Sofist ve Devlet Adamı'nda diyalogların adını taşıdığı kişiliklerin kim olduğu bölme (diairesis) ve toplama (synagôgê) yöntemiyle tespit edilmiş, filozofun da bu yolla tanımlanacağı ima edilmiştir. Devlet'teki pasajda bu yöntem izlenmemiş olsa da, yöntemin Elealı Yabancı'ya ait olduğu dikkate alınır ve daha önce yürütülen tahmine göre Filozof diyalogunun baş konuşmacısının Sokrates olması gerektiği kabul edilirse, Sokrates'in bu yöntem yerine soruşturmayı kendi tarzında yürütmesi akla yatkın olacaktır. Devlet'teki "filozof" pasajı boyunca Sokrates'in karşısında birer genç olan Glaukon ve Adeimantos dönüşümlü olarak söz almakta, bu bakımdan pasaj Sokrates ve bir genç arasında geçen bir konuşma karakteri sergilemektedir.

Sonuç olarak, "Filozof" diyalogunun işlevini görece şekilde Theaitetos, Sofist ve Devlet Adamı üçlemesinde gündeme gelen konuların bütünlüklü bir şekilde ele alınışı ve tatmin edici bir sonuca bağlanması Devlet'in "filozof" pasajında gerçekleştirilmekte, "Filozof" diyalogunun taşınması beklenen özellikleri bu pasaj taşımaktadır. Dolayısıyla üçleme ve Devlet, sağlıklı bir değerlendirme için karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren, aralarındaki bağlantıların daha çok görünür kılınması gereken metinlerdir. Bu gözlem, diyalogları dönemlere ayırmak ve Devlet'i orta, üçleme ile Timaios'u ise geç dönemde konumlandırmak yönündeki yaygın eğilime karşı, diyalogları peşin yargılarla ele almaya sebep olabilecek dönemlendirme yaklaşımını eleştirel bir tavırla yeniden değerlendirme imkanı da sağlamaktadır. Bu gerekçelerle kayıp diyalog "Filozof"un, Platon'un en meşhur diyalogunun içinde, adeta herkesin gözü önünde saklı halde durmakta olduğu, tartışmaya değer bir ihtimaldir.