Felsefece düşünmenin yolları

J. M. Bochenski
Çeviren: Kurtuluş Dinçer

Bilim ve Sanat

J. M. Bochenski
Felsefece Düşünmenin Yolları



j. m. bochenski

FELSEFECE DÜŞÜNMENİN YOLLARI

çeviren
kurtuluş dinçer

Kaynakça Notu:

J. M. Bochenski, Felsefece Düşünmenin Yolları,
(çev. Kurtuluş Dinçer) Ankara, 1996,
Bilim ve Sanat Yayınları, 108 sayfa.

j. m. bochenski

FELSEFECE DÜŞÜNMENİN YOLLARI

çeviren
kurtuluş dinçer



BİLİM VE SANAT

BİLİM VE SANAT YAYINLARI
Birinci Basım: Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996

© Verlag Herder/Spektrum, 1995, 23. basım

Bu kitabın Türkçedeki tüm yayın hakları
Akcalı Ajans aracılığıyla
Bilim ve Sanat Yayınları'na aittir

Kitabın Özgün Adı
Wege zum Philosophischen Denken
Einführung in die Grundbegriffe

Kapak Tasarımı
Ümit Öğmel

ISBN 975-7298-12 -3

Baskı: Cantekin Matbaacılık

BİLİM VE SANAT YAYINLARI Konur Sokak No: 17/6 Kızılay-Ankara Tel: 417 59 01

ÇEVİRENİN SUNUŞU

J.M. Bochenski'nin *Wege zum philosophischen Denken*, Einführung in die Grundbegriffe adlı kitabı, önsözde de belirtildiği gibi, yazarın 1958 yılında Bavyera Radyosunda yaptığı on konuşmanın metninden oluşuyor. Kitap 1959'da yayımlanmış ve hemen her yıl yeni bir baskısı yapılmış. Benim çeviride kullandığım metin, kitabın 1985'de yapılan 19. baskısı. Daha sonra kaç kez basıldığını merak etmedim. Bochenski'nin felsefenin çok temel kavramlarını felsefeci olmayan okura tanıtmaktaki başarısını görünce, kitabın niye bu kadar çok satıldığı hemen anlaşılıyor. Felsefeye giriş niteliğindeki bu kitabın beğenileceğini umuyorum.

Kurtuluş Dinçer
Ankara, 1996

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
YASA	11
FELSEFE	22
BİLGİ	32
DOĞRULUK	42
DÜŞÜNME	52
DEĞER	62
İNSAN	72
VARLIK	81
TOPLUM	90
MUTLAK	99

ÖNSÖZ

Bu on konuşma, 1958 yılının mayıs, haziran, temmuz aylarında Bavyera Radyosunun yaz programında gerçekleştirildi. Yayımlanması için metinde yalnızca küçük uslûp özellikleri bakımından değişiklik yaptım; okur gerisini radyoda sunulduğu gibi bulmaktadır.

Elinizdeki kitabın kendine özgü oluşu da bununla açıklanır. İçeriği tamamen halk düzeyinde tutulmuştur. Gerek yolların bir bir sayılması, gerek sorunların betimlenmesi bakımından herhangi bir tamlıktan söz edilemez elbette. Amaç daha çok, felsefe konusunda tamamen hazırlıksız olan dinleyiciye, kimi sorunlar aracılığıyla, felsefenin ne olduğunu, nesnelerine nasıl yaklaştığını açıklamak. Örneğin "varoluşçu" insan kavramının, Hegel'in nesnel tininin ve benzeri sorunların ele alınmamış olmasının -ben kendim buna üzülmekle birlikte- önemi yok. Bir seçim yapmak gerekiyordu; 27 dakikalık sıkı zaman kısıtlaması da bazan daha önce yazdıklarımı çıkarmak zorunda bıraktı beni.

Aslında bu konuşmaları iki biçimde gerçekleştirebilirdim. Birisi kimi görüşlerin "nesnel", yansız bir biçimde, yazarın kendi bakış açısını belli etmeden ortaya konması olurdu. Öteki ise baştan belirli bir bakış açısı ortaya koymak, gerek sorunları gerek çözümleri o bakış açısıyla gözden geçirmek. İlki bana bütünüyle olanaksız göründüğünden, ben bilerek ikinci yöntemi seçtim. Çünkü -bu benim görüşüm- temel felsefî sorunların belirtilen anlamda "nesnel" bir betimi yoktur, olamaz da. Burada savunulan bakış açısı elbette yazarın bakış açısıdır. Dolayısıyla bu düşünmeler dizisi, başlangıçta olması düşünülenden çok başka birşey olmuştur: diyeceğim, bir felsefenin -yani benim doğru bulduğum felsefenin- çok kaba taslak, ama yine de açık bir betimlemesi.

Yayım, dinleyicilerimden kimilerinin konuşmaların metnine ulaşmak isteyebilecekleri, bunun da ötesinde kimilerinin felsefeye geçişini kolaylaştırabileceği umuduyla gerçekleştirilmektedir.

YASA

Bugün sizinle birlikte Yasa üzerine düşünmek istiyorum. Bundan parlamentoda belirlenen, mahkemelerde uygulanan yasalar değil, sözcüğün bilimsel anlamıyla yasalar -örneğin fizik, kimyasal, biyolojik yasalar- ama özellikle, matematiğin çeşitli dalları gibi, salt, soyut bilimlerin yasaları kastediliyor.

İmdi, böyle yasaların olduğunu herkes bilir. Tüm insan yaşamı için çok büyük, doğrudan bir önem taşıdıkları da açık olsa gerek. Yasalar bilimin ortaya koyduğu, kendileriyle tekniğimizi oluşturduğu şeylerdir. Yasalar açık, kesin şeylerdir, her ussal eylemin son dayanaklarıdır. Hiçbir doğa yasası, hiçbir matematiksel yasa bilmeseydik, doğa güçlerinin boyunduruğuna girmiş sıradan barbarlar, aciz varlıklar olurduk. Bizim için yasa kadar yaşamsal önemi olan pek az şey bildiğimizi söylersem, hiç de abartma olmaz. Bunlar, başkalarının yanı sıra, belki de hepsinden önce, matematiksel, salt yasalardır.

Yapısı hakkında en küçük şey bilmeden bir aleti kullanabilen insanlar vardır. Mikrofonun bir band aygıtı mı yoksa kondansatör aygıtı mı olduğunu bile bilmeyen radyo sunucuları, arabasında yalnızca kontağın bulunduğu yeri bilen oto sürücüleri tanırım. Hattâ bana öyle geliyor ki, herşeyi kullanan ve hiçbirşeyi anlamayan, ne-

redeyse otomatlaşmış böyle insanların sayısı gittikçe artıyor. Alıcı tekniğinin bu gerçek tansığına radyo dinleyicilerinden pek azının ilgi duyması da sahiden ürkütücü bir olgudur.

Hemen hemen hepimiz aygıtlara ilgimizi yitirmiş olsak da, yasa konusunda başka türlü olması umulabilir. Çünkü yasa yalnızca bir alet değildir. Yaşamımızın derinlerine el atar -kültürümüzün önkoşuludur; söylendiği gibi, dünyaya bakışımızdaki açıklık, ussallık öğesidir.

Bunun için, bence, şu soruyu da bir sormamız gerek: Nedir bir yasa?

Yasanın çok ilginç, garip birşey olduğunu görmek için, bu soruyu sormak ve üzerinde bir parça düşünmek yeter. Bu belki de en iyi şöyle gösterilebilir:

Bizi çevreleyen dünya bir sürü çok farklı şeyden oluşur, ama bütün bu şeyler -varolanlar, der filozoflar- birtakım ortak nitelikler taşır. Burada "Şey"den ya da "Varolan"dan, dünyada rastlanan herşeyi -insanlar, hayvanlar, dağlar, taşlar- anlıyorum. Bu şeylerin ortak nitelikleri, başkalarının yanı sıra, şunlardır:

İlkin, bütün şeyler herhangi bir *yer*dedir -örneğin ben Fribourg'dayım ve şimdi çalışma masamda oturuyorum. Sonra belirli bir *zaman*dadır -örneğin bugün benim için pazartesi, saat 12. Üçüncüsü, tanıdığımız tek bir şey yoktur ki, herhangi bir anda *meydana gelmiş* olmasın; bildiğimiz kadarıyla da, bütün şeyler geçicidir. Bir zaman gelir yok olurlar. Dördüncüsü, hepsi değişikliğe uğrar: insan kâh sağlıklıdır kâh hasta; ağaç küçüktür, büyür... Beşincisi, bu şeylerin her biri *tek*tir, tekildir. Ben benim, başkası değilim; bu dağ tam bu dağdır, başka dağ değil. Dünyadaki herşey tekildir, tektir.

Sonuncusu -bu çok önemli-, dünyada bildiğimiz herşey öyle biçimlenmiştir ki, başka türlü de olabilir, hattâ varolmayabilirdi. Gerçi kimi insanlar şeylerin zorunlu olduğunu düşünürler, ama bu bir hatadır. Varolmayabilirlerdi de ve ola ki bundan bütüne büyük bir zarar gelmezdi.

Ayrıca dünyadaki her bir şeyin kendine özgü özellikleri vardır: her biri belirli bir yerde, bir zamandadır; her biri meydana gelir, yok olur, değişir; her biri bir bireydir ve zorunlu değildir. Dünya böyledir ya da en azından böyle görünür.

Ama katıksız tekil şeylerden oluşan bu iyi huylu, yerli-zamanlı, geçici dünyada yasa da görülür.

Ne ki yasa, şeylerin yukarıda sayılan niteliklerinden *hiçbirini -tek birini bile-* taşımaz.

Çünkü ilkin, matematiksel bir yasanın herhangi bir yerde olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur; varsa, zamanda heryerde vardır. Elbette kafamda bu yasalara ilişkin bir resim oluştururum, ama bu yalnızca bir resimdir. Yasa resimle özdeş değildir, dışarıdadır. Bu şey her yerin ötesindedir.

İkincileyin, zamanın da ötesindedir. Bir yasanın dün ortaya çıktığını ya da yok olduğunu söylemenin anlamı yoktur. Elbette belirli bir anda farkına varılmıştır; belki başka bir anda yanlış olduğu -yasa olmadığı- anlaşılacaktır; ama yasanın kendisi zamansızdır.

Üçüncüleyin, yasa değişmeye uğramaz, uğrayamaz da. İki kere ikinin dört ettiği, hiçbir değişiklik olmadan sonsuza dek öyle kalır -onda böyle bir değişme düşünmek saçma olurdu.

Son olarak -belki de en ilginci budur- yasa birey değildir, tek değil, geneldir. Yani onu sonsuza dek burada, orada, sonra şurada buluruz. Örneğin iki kere ikinin yalnız yeryüzünde değil, Ay'da da dört ettiğini görürüz ve sayısız durumda tamı tamına aynı -vurguluyorum- *tamı tamına aynı* yasayı bulmuşuzdur.

En önemlisi de bununla ilgilidir. Yasa *zorunludur*, yani, olduğundan başka türlü olamaz. Olasılık yasaları denen yasalar söz konusu olduğunda bile, bunlar birşeyin şu ya da bu olasılıkla ortaya çıktığını dile getirirler -ama tam *bu* olasılıkla ortaya çık*ması* ve başka hiçbir olasılıkla ortaya çık*ması* zorunludur. Bu, dünyada yasa dışında hiçbir yerde görmediğimiz, tamamen kendine özgü birşeydir; çünkü, söylendiği gibi, dünyada herşey yalnızca olgusaldır, başka türlü de olabilir.

Olgulara gelince; onlar en azından göründükleri gibiler. Çünkü yasalar *var* ve galiba biz nasıl görüyorsak tam öyleler.

Ama, daha önce vurgulandığı gibi, bu olgu ilginçtir. Dünya, her gün haşır neşir olduğumuz dünyamız, bu yasalardan tamamen başka türlü görünür. Rengârenktir ve deyim yerindeyse, çeşit çeşit nesneyi içerir; içerdiği herşey pek iyi tanıdığımız yerlilik, zamanlılık, geçicilik, tekillik ve zorunsuzluk özelliğini taşır. Bu yersiz, zaman dışı, genel, öncesiz-sonrasız ve zorunlu yasaların bu dünyada ne işi var? Hayalet gibi görünmüyorlar mı? Bunların dünyadan çıktıkları bir biçimde açıklanıverse, eninde sonunda dünyanın alışılmış şeylerinden temelde hiç de başka türlü olmadıkları gösterilse, çok daha kolay olmaz mıydı?

Yasaların varolduğu konusunda açıklığa ulaşılınca

akla gelen ilk düşünce budur. Böylece felsefî bir sorun ortaya çıkar.

Burada niye felsefî bir sorunumuz var? Yanıt, bütün öteki bilimler yasaların olması gerektiğini zaten varsaydıkları için, ortada felsefî bir sorun bulunduğu biçimindedir. Bilimler yasaları ortaya koyarlar, bu türden şeyleri arar, araştırırlar, ama yasanın *ne* olduğu onların hiçbirini ilgilendirmez. Oysa soru yalnız anlamlı değil, önemli de. Çünkü, yasaların kabul edilişiyle birlikte, dünyamızda öte dünya gibi birşey görünmeye başlar. Öte dünya can sıkıcı bir şey diye bilinir, hayaletsi birşeydir. Uygun bir açıklamayla bu yasalardan kurtuluverseydik ne güzel olurdu!

Böyle şeyler gerçekte yoktur. Örneğin, yasaların düşünülür şeyler olduğu ileri sürülebilir. Öyle ki, dünya tamamen gerçektir, onda yasa diye birşey bulunamaz; bu yasalar yalnızca düşüncemizin yapıntılarıdır denebilir. Bu durumda bir yasa ancak bilim adamının -örneğin, matematikçinin ya da fizikçinin- kafasında olur. Onun bilincinin bir parçası olur.

Bu çözüm aslında sıkça önerilmiştir, örneğin, başkalarının yanı sıra, büyük İskoç filozofu Hume önermiştir. Hume bütün yasaların zorunluluklarını sırf onlara alışılmış olmasından aldıkları kanısındaydı. Örneğin, iki kere ikinin dört ettiğini çok sık gördüğümüzde öyle olmasına alışırız. Alışkanlık ikinci bir doğa haline gelir - insan alışmış olduğundan başka türlü düşünemez artık. Yasanın varsayılan öteki ıralayıcı özellikleri de Hume ve yandaşlarınca benzer bir biçimde açıklanır. Çözümlemelerinin sonunda, bu niteliklerin hiçbiri kalmaz; yasa bizim bu yerli-zamanlı, geçici ve tekil dünyamıza çok yakışan birşey olarak gösterir kendini.

Bizim ilk olanaklı yorumumuza gelince. Bunun üzerinde bir parça düşünmeye çalışalım. İtiraf etmek gerekir ki, bu yorum sevimli, insanca birşey taşıyor kendisinde. Can sıkıcılıkları, hayaletsi nitelikleri ile birlikte yasaları dünyadan kovmamızı sağlıyor. Temellendirme de gerçekten ussal görünüyor; yinelenen şeylere kolayca alıştığımız ve bir zorlama altındaymışız gibi davrandığımız bir olgudur. Sigara tiryakisinin sigara içmek için hissettiği zorlamayı düşünün.

Bu çözüme karşı çeşitli önemli görüşler ileri sürülür.

İlkin, en azından *bir* olgunun bununla açıklanmadığını herkes görebilir.Yani yasaların *dünyada* gerçekten geçerli olduğu olgusunu kastediyorum. Şu örneği alalım: bir mühendis bir köprünün hesaplarını yaptığında, bir yığın matematiksel ve fiziksel yasaya dayanır. Hume'un yaptığı gibi, bu yasaların yalnızca insanların, daha da iyisi bu mühendisin alışkanlıkları olduğu kabul edilirse, o zaman mühendisin hesaplarında hata yaptığı bir köprü yıkıldığı halde, doğru yasalara göre doğru hesaplanmış bir köprünün ayakta durması nasıl olanaklı sorusu sorulur. Koca beton ve demir kütleleri konusunda insanın alışkanlıkları nasıl kesin kanıya vardırıcı olabilir? Mühendisin düşüncesinde yasaların yeri ancak ikincil, ikinci sıradadır. Yasalar ilkin *dünya için*, demirler ve betonlar için, herhangi birinin onlar hakkında birşey bilip bilmemesinden bağımsız olarak geçerlidir. Sırf düşünülmüş şeyler olsalardı, bu geçerlikleri neden olsundu?

Bu görüşten, dünyamızın bizim düşüncelerimizle yaratıldığı, ona kendi yasalarımızı dayattığımız söylenerek kaçınılabilir. Ama bu, Hume öğretisinin temsilcilerine -pozitivistler- ve çoğu insana garip gelen bir çözümdür. Bilgi kuramına geldiğimiz zaman bu olanak üzerine de

konuşmamız gerekecek. Ama şimdilik, bunu pek az insanın kabul edeceğini varsayabiliriz, bundan ötürü de göz önüne almamıza gerek yok.

Bu ilk görüş. Ama ikinci bir görüş daha var. Yasaları düşünceye yerleştirmekle onları ortadan kaldırmış olmayız yine de. Artık dış dünyada bulunmazlar ama, ruhumuzda geçerli olmaya devam ederler. İmdi, insan ruhu, insan düşüncesi ve insanî olan herşey aynı zamanda dünyanın bir parçasıdır ve dünyasal-şeysel olanın bütün özelliklerini taşır.

Burada ilk kez o ilginç yaratığa, kendimize, insana ilişiyoruz. İnsan üzerine düşünmenin yeri burası değil. Bununla birlikte, birşeyin söylenmesi gerek -ben de onu elimden geldiğince tam bir kesinlikle söylemek istiyorum; çünkü sorunumuzu doğru anlamaya götüren yoldaki tüm önyargı dağları bu noktada bulunuyor.

Yani şunu söylemek istiyorum: insanda doğanın başka yanında bulunmayan bir sürü teklik buluyoruz. Doğanın geri kalanından farklı olan bu biricikliğe, tekliğe çoğu kimse "ruhsal olan" ya da "ruh" der. İmdi, ruh elbette ilginç, etkileyici bir felsefe yapma görüngüsüdür. Ama ruh dünyadaki bütün öteki şeylerden ne kadar farklı olursa olsun, yine de, en azından tamamen bütün öteki şeyler gibi, bu taş gibi, penceremin önündeki ağaç gibi, yazı makinem gibi zamanlı, yerli, değişken, zorunsuz ve tekil olması anlamında dünyanın, doğanın bir parçası olarak kalır -dolayısıyla, içerisindeki herşey de öyledir. Zamanüstü bir ruh anlamsızdır. Sonsuza dek sürecek olabilir, ama bizim bildiğimiz kadarıyla *sürmektedir*; yani zamanlı bir şeydir. Geniş uzay aralıklarını kuşatabileceği doğrudur, ama bizim bildiğimiz her ruh bir bedenle sarılmıştır ve bundan ötürü yerlidir. Herşeyden önce, ru-

hun kendinde zorunlu hiçbirşey yoktur -olamazdı zaten- ve genel bir ruhtan söz etmek saçmadır. Her ruh her zaman *bir* insanın ruhudur -nasıl bir odun parçası aynı anda iki yerde bulunamıyorsa, ruh da iki insanda bulunamaz.

Öyleyse sorunumuz çözülmüyor, erteleniyor: yasaların ruhumuzda bulunması gerekiyorsa, bu kez de yasaların aslında *ne* olduklarının açıklanması kalıyor. Çünkü yasalar kesinlikle ruhumuzun bir parçası *değildir*. Belki *ruhtadırlar*, ama ancak ruh onları bildiği ölçüde; bundan ötürü de bir biçimde ruhun dışında bulunmaları gerekiyor.

Demek ki, yasa ruha yerleştirilince, durumun aydınlatılması konusunda pek az şey kazanılıyor ve en azından yeni bir büyük güçlük yaratılıyor: bu kez de ruha ait olan yasanın dış dünyada niye öyle sağlam bir biçimde egemenlik sürdüğünün açıklanması gerekiyor.

Bundan ötürü, çoğu filozof bir başka yola daha girmiştir. Bu yol özünde yasaların bizden, bizim ruhumuzdan ve düşüncemizden bağımsız olduğunu söylemektir. Böylece, yasaların bir biçimde bizim dışımızda bulundukları ya da isterseniz, geçerli oldukları -bizim onları ancak daha iyi ya da daha az bildiğimiz, ama taşları, ağaçları, hayvanları nasıl salt düşüncemizle yaratamıyorsak, onları da yaratmadığımız- ileri sürülür. Bunu varsayarak, filozoflar yasaların varolanın varolmasının tamamen başka, ikinci bir biçimini oluşturduğunu yinelerler.

Bu bakışa göre, demek ki -böyle denecek olursa- gerçeklikte şeylerin, gerçek olanların yanı sıra, başka birşey daha, yasalar da vardır; bunların varolma halleri ya da biçimleri *düşünsel* diye adlandırılır. Yasaların düşünsel varolana girdikleri söylenir. Başka deyişle, varolanın iki

temel biçimi vardır -gerçek ve düşünsel.

Yasanın sözü edilen iki yorumunun -pozitivist ve sözcüğün en geniş anlamıyla idealist yorumun- büyük dünya görüşlerinin çatışmasıyla pek az ilgisi olduğunu belirtmek yararsız olmaz. Örneğin, Hıristiyan, bu idealizm biçimine inancı gereği bağlanmış değildir; bir Tanrının ve ölümsüz bir ruhun varolduğuna inanır, ama inancı onu düşünsel olana inanmaya zorlamaz. Öte yandan, komünistler herşeyin maddî -şeysel demek isterler- olduğunu söyleseler de, aynı zamanda öncesiz-sonrasız, zorunlu yasaların yalnızca düşüncede değil dünyanın kendisinde de varolduğunu ileri sürerler. Yani bir anlamda, Hıristiyanlardan daha idealisttirler. Çatışma dünya görüşü çatışması değildir; felsefeye aittir.

Sorunumuza dönersek, yasanın başka türlü varlık olduğunu, dolayısıyla düşünsel varlık olduğunu onaylayanların düşünsel olana ilişkin bu anlayış bakımından farklı okulları paylaştıklarını da söylemek gerek. Düşünsel olanların varoluşundan ne anladıkları, onu nasıl düşünmek gerektiği sorusu sorulunca, bu anlaşılır hale gelir. Bu konuda da genel olarak üç önemli yanıt vardır.

Biri şöyle: düşünsel olan gerçek olandan bağımsız olarak, deyim yerindeyse kendi başına varolur; şeysel dünyanın önünde ve üzerinde özel bir dünya oluşturur. Bu düşünsel dünyada elbette yer, zaman, değişme, salt olgusallık yoktur -herşey öncesiz-sonrasız, saf, değişmez ve zorunludur. Bu anlayış çoğu kez bizim Avrupa felsefemizin yaratıcısına, Platon'a yüklenir. Yasa sorununu ilk kez o ortaya koymuştur ve onu belirtilen anlamda çözmüş gibidir.

Öteki çözüm şöyle der: Düşünsel olan vardır, ama

gerçek olandan ayrılmış değildir -ancak gerçek olanda varolur. Tam olarak görüldüğünde, dünyada yalnızca belirli yapılar, şeylerin kendini yineleyen belirli bir oluşumu vardır -bunlara öz denir-, bunlar öyle biçimlenmişlerdir ki, insan ruhu onlarda yasaları okuyabilir. Dile getirilmiş yasalar yalnızca bizim düşüncemizde bulunur -ama şeylerde bir temel bulurlar, bunun için de dünyada geçerlidirler. Kabaca betimlendikte, çoğu bilimin kurucusu, Platon'un büyük öğrencisi Aristoteles'in çözümü budur.

Son olarak, demin pozitivizmi ele alırken değindiğim üçüncü bir çözüm daha var: bu çözüm yasaların düşünsel olduğunu yadsımaz, ama düşünsel olanın yalnızca düşüncede bulunduğu görüşündedir. Yasaların dünya için geçerli olması, şeylerin yapısının düşüncenin yasalarının yansıtılması sayesinde oluşmasından ileri gelir. Bu, kabaca söylendikte, büyük Alman filozofu Immanuel Kant'ın öğretisidir.

Biz de, Avrupa'da hemen hemen her önemli filozofun bu üç çözümden birini kabul etmiş olduğunu felsefemizin büyük ölçüde bunlar üzerine düşünmekten oluşmuş olduğunu ve hâlâ da öyle oluştuğunu- söylersek, bu hiç de abartma olmaz. Üç yıl önce, Chicago yakınlarındaki ünlü Amerikan üniversitesi Notre Dame'da, yüzelliden fazla felsefeci ile mantıkçının katıldığı bir tartışmada ben de hazır bulunabilmiştim. Her üç konuşmacıdan biri matematiksel mantıkçıydı ve her söylenen, yüksek düzeyde bir metamatiksel-mantıksal, bilimsel bir biçim alıyordu. Tartışma hemen hemen kesintisiz iki gün üç gece sürdü ve tamamen bizim sorunumuz söz konusuydu. Dünyanın en önemli matematiksel mantıkçılarından biri olan, Princeton Üniversitesinden Profesör Alonzo Church -doğrusu tam da

eski ustanın Atina'daki Agora'da savunduğu gibi- Platoncu öğretiyi savunuyordu. Şunu da itiraf etmeliyim: büyük bir başarıyla. Bu, felsefenin öncesiz-sonrasız bir sorunudur -belki de bu kadar çok yasa bilen ve kendileri için yasaların pek önemli hale gelmiş olduğu biz çağcıllar için, herhangi bir başka çağ için olduğundan çok daha önemli bir sorun.

FELSEFE

Felsefe yalnızca uzman kişiyi ilgilendiren bir iş değildir; çünkü öyle ilgi çekici görünür ki, felsefe yapmayan ola ki hiçbir insan yoktur. Ya da en azından, her insanın yaşamında filozoflaştığı bir an vardır. Bu herşeyden önce doğa bilimcilerimiz, tarihçilerimiz ve sanatçılarımız için doğrudur. Bunların hepsi er geç felsefeyle uğraşmaya başlarlar. Elbette bununla insanlığın önemli bir ödevi yerine getirdiğini söylemiyorum; felsefe yapan cahillerin kitapları -bunlar ünlü fizikçiler, yazarlar, politikacılar da olsalar- genellikle kötüdür; çoğu kez yalnızca çocuksu-safdil, çoğu kez de yanlış felsefe içerirler. Ama burada yan bir konudur bu. Önemli olan hepimizin felsefe yaptığı ve galiba yapmamız da gerektiğidir.

Bundan ötürü şu soru da herkes için önemli: felsefe neyin nesidir? Ne yazık ki bu, felsefenin en güç sorularından biri. "Felsefe" sözcüğü kadar çok anlamlı pek az sözcük biliyorum. Daha birkaç hafta önce, Fransa'da, Avrupa ve Amerika'nın önde gelen düşünürlerinin bir kolokyumunda hazır bulundum. Hepsi felsefeden söz ediyor, ama ondan tamamen farklı şeyler anlıyorlardı. Farklı yorumlara yakından bakalım, böylece bu gerçek tanımlar ve görüşler kalabalığı içerisinde bir kavrayış yolu bulmaya çalışalım.

İlkin, felsefenin henüz bilimsel sayılamayan herşeyin ortak adı olduğunu ileri süren bir görüş vardır. Bu, örneğin Lord Bertrand Russell'ın ve birçok pozitivist filozofun görüşüdür. Bunlar Aristoteles'te felsefe ile bilimin aynı anlama geldiğine, sonradan tek tek bilimlerin felsefeden koptuğuna dikkatimizi çekerler: ilkin tıp, sonra fizik, daha sonra psikoloji, son olarak da, bilindiği gibi, bugün çoğu kez matematik fakültelerinde öğretilen biçimsel mantığın kendisi. Ya da, başka türlü dile getirildikte, örneğin kendine özgü nesnesiyle matematiğin varolması anlamında, felsefe diye birşey yoktur. Felsefenin böyle bir nesnesi yoktur. Onunla yalnızca henüz olgunlaşmamış çeşitli sorunları açıklığa kavuşturmaya yönelik kimi çabalar adlandırılır.

Bu elbette ilginç bir bakış açısıdır ve ileri sürülen savlar inandırıcı görünmektedir. Ama işlere biraz daha yakından bakılırsa, çok büyük kuşkular ortaya çıkar. Çünkü, ilkin, bu filozofların dediği gibi olsaydı, bugün bizim bin yıl öncekinden daha az felsefemiz olması gerekirdi. Ama durum kesinlikle öyle değil. Bugün her zamankinden daha az değil, çok daha fazla felsefe vardır. Felsefecilerin sayısını kastetmiyorum -bu sayı bugün yaklaşık onbin olsa gerek-, ele alınan sorunların sayısını kastediyorum. Eski Yunanlıların felsefesi bizimkiyle karşılaştırılırsa, görülür ki, biz, İsa'dan sonra yirminci yüzyılda, Yunanlıların bildiğinden daha fazla anlamlı soru soruyoruz.

İkincileyin, farklı disiplinlerin zamanla felsefeden koptukları elbette doğrudur. Ancak, dikkati çeken o ki, böyle bir özel bilim özerkleşince, hemen hemen aynı zamanda koşut bir felsefî disiplin ortaya çıkmış. Örneğin son zamanlarda biçimsel mantık felsefeden ayrılırken geniş ölçüde yaygınlaşan ve hararetle tartışılan bir mantık fel-

sefesi ortaya çıktı. Örneğin, mantık alanında aslında öncü olduğu halde -ya da sırf bundan ötürü-, Amerika Birleşik Devletlerinde mantık felsefesi üzerine, saf mantık soruları üzerine olduğundan belki de daha çok yazılıp tartışılıyor. Olgular, felsefenin bilimlerin gelişmesiyle yavaş yavaş ölecek yerde, daha da canlanıp zenginleştiğini gösteriyor.

Son olarak, felsefe diye birşeyin olmadığını ileri süren ilk görüşe ters düşen bir soru: Bu sav hangi disiplin, hangi bilim adına ortaya atılıyor? Daha Aristoteles, felsefeye karşı olanlara şu eleştiride bulunuyordu: Felsefe ya yapılır -diyordu- ya yapılmaz; ama felsefe yapılmazsa, bu da ancak bir felsefe adına olur. Yani, felsefe yapılmayacaksa bile, yapılır. Bu bugün de doğru. Felsefe diye birşeyin olmadığını söylemek için tam bir felsefî sav dile getiren sözde felsefe düşmanlarının görüşünden daha eğlenceli birşey yoktur.

Demek ki ilk görüşe pek hak verilemez. Felsefe olgunlaşmamış sorunlar deposundan başka birşey olsa gerek. Elbette zaman zaman bu işlevi de görmüştür, ama ondan çok daha fazla birşeydir.

Buna karşılık ikinci görüş, bütün olanaklı bilimler kendisinden koptuğu zaman bile felsefenin yok olmadığını ileri sürer -çünkü bu görüşe göre, felsefe bilim değildir.Söylendiği gibi, felsefe us ötesi olanı -kavranamayanı, anlığın ötesinde ya da en azından sınırında bulunanı- araştırır. Yani bilimle, anlıkla pek az ortaklığı vardır. Alanı ussal olanın dışında bulunur. Buna göre, felsefe yapmak akılla soruşturmak değil, herhangi bir başka biçimde, az çok "ussal olmayan bir biçimde" soruşturmaktır. Bugün özellikle Avrupa kıtasında çok yaygın bir görüştür bu -başkalarının yanı sıra, varoluş filozofları denen birtakım filozoflarca savunulur. Bu akımın

çok aşırı bir savunucusu , felsefe ile şiir arasında temelde hiçbir özlü fark bulunmadığını düşünen Parisli parlak filozof Jean Wahl'dir elbette. Ama ünlü varoluş filozofu Karl Jaspers de bu açıdan Jean Wahl'e yakın olabilir. Genfli filozof Jeanne Hersch'in yorumuna göre, felsefe bilim ile müzik arasındaki sınırda bulunan bir düşüncedir; başka bir varoluş filozofu Gabriel Marcel bir felsefe kitabına doğrudan doğruya özel bir müzik parçası koydurmuştur -günümüzde kimi filozofların yazmaya kalkıştığı romanlardan söz etmiyorum.

Bu görüş de önemli bir felsefî savdır. Doğrusu, bu savı destekleyen çeşitli şeyler sayılabilir. İlkin, sınır sorularında -bunlar çoğu kez felsefî sorulardır- insan güçlerinin tümünü, yani duyguyu, arzuyu, düşü de -bir şair gibi- kullanmalıdır. İkincileyin, anlık için felsefenin temel gerekleri hiç de ulaşılabilir değildir -onları, olabildiğince, başka yollarla da kavramaya çalışmak gerekir. Üçüncüleyin, anlıkta bulunan herşey, daha önce şu ya da bu bilime aittir. Böylece felsefeye yalnızca anlığın sınırlarındaki ya da sınırlarının tamamen ötesindeki bu şiirsel düşünceler kalır. Bu türden daha başka gerekçeler de bulunabilir belki.

Ama, başkalarının yanı sıra, Wittgenstein'ın "Hakkında konuşulamayan konusunda susmalı." sözüne sadık olan pek çok düşünür bu görüşe karşı çıkar. Wittgenstein burada "konuşmak"tan ussal konuşmayı, yani düşünmeyi anlar. Şiirsel felsefeye karşı olan bu düşünürler, birşey normal insanî bilme araçlarıyla, yani anlıkla kavranamıyorsa, hiç kavranamaz derler. İnsan birşeyi bilmek için iki olanaklı yöntem tanır: ya nesneyi herhangi bir biçimde -duyularla ya da ruhsal olarak- doğrudan doğruya görmek, ya da onu sonuç olarak çıkarmak. İkisi de bir bil-

me işlevidir ve aslında anlığın bir edimidir. Bir şeyi sevmenin ya da nefret etmenin, bir kaygı, bir nefret ya da benzeri birşey yaşamanın sonucu olarak, ola ki, insan kendini mutlu ya da mutsuz hisseder -daha fazla birşey değil. Bu filozoflar böyle der ve üzüntüyle belirtmem gerekir ki, bunlar öteki görüşün yandaşlarına gülerek, onların hayalperest, şair ve gayrı ciddi insanlar olduğunu söylerler.

Burada sorunun tartışmasına girmek istemiyorum - ileride buna fırsat bulacağız. Bununla birlikte, bir şeyi ifade etmek istiyorum. Felsefe tarihine -eski Yunanlı Thales'ten Merleau-Ponty'ye, Jaspers'e dek- bakarsak, tekrar tekrar görürüz ki, filozof gerçekliği açıklamaya çalışmıştır. Ama açıklama, açıklanacak nesneyi ussal olarak -anlık yardımıyla- açık kılmak demektir. Felsefede anlığın kullanımına en keskin biçimde karşı çıkanlar bile - örneğin Bergson- hep öyle yapmışlardır. En azından öyle görünüyor ki, filozof, ussal olarak düşünen, dünyaya ve yaşama açıklık -bu düzen demektir, düzen de anlık demektir- getirmeye çalışan kişidir. Tarihsel olarak bakılırsa -yani filozofların kendi yapıtları üzerine söylediklerine değil, gerçekte ne yaptıklarına bakılırsa- felsefe genellikle *şiir* değil, ussal, bilimsel bir etkinlik, bir *öğreti* olmuştur. Zaman zaman şiire de yetenekli filozoflar olmuştur: Platon öyledir, Aziz Augustinus -ve çağdaş bir yazarı büyüklerle karşılaştırmaya izin verilirse, birkaç iyi tiyatro oyunu yazmış olan Jean-Paul Sartre- öyledir. Ama Sartre'da herşey düşünce iletmenin bir aracı haline gelmiş gibidir. Onun gözünde felsefe, bilindiği gibi, hep bir öğreti, bir bilim olmuştur.

Öyleyse, soru kendini yeniden sorduruyor: Neyin bilimi? Cisim dünyasını fizik, yaşam dünyasını biyoloji, bi-

linci psikoloji, toplumu sosyoloji araştırır. Bilim olarak felsefeye ne kalır? Onun alanı nedir?

Bu sorulara farklı felsefe okullarından çok farklı yanıtlar alırız. Ben onların en önemlilerinden bazılarını belirteceğim.

İlk yanıt: Bilgi kuramı. Öteki bilimler bilgi ortaya koyarlar; felsefe bilginin kendisinin olanağını -olanaklı bilginin koşullarını ve sınırlarını- araştırır. Immanuel Kant ile izleyicilerinin çoğu bunu yapmıştır.

İkinci yanıt: Değerler. Öteki bilimlerin hepsi, olanı inceler; buna karşılık, felsefe *olması gerekeni* araştırır. Örneğin, Güney Almanya Okulu denen okulun yandaşları ve çağdaş Fransız filozoflarının pek çoğu bu yanıtı vermiştir.

Üçüncü yanıt: İnsan -başka herşeyin koşulu ve temeli olarak insan. Bu görüşün savunucularına göre, gerçekte herşey bir biçimde insanla ilgilidir. Bu ilişki doğa bilimlerinde, hattâ tin bilimlerinde gözden uzak tutulur. Felsefe onu, dolayısıyla insanın kendisini, bu bakış açısıyla kendine nesne edinir. Çoğu varoluş filozofu böyle düşünür.

Dördüncü yanıt: Dil: "Felsefî önerme yoktur, yalnızca önermelerin açıklığa kavuşturulması vardır" der Wittgenstein. Felsefe öteki bilimlerin dillerini yapıları bakımından inceler. Bu Wittgenstein'ın ve çağımızın çoğu mantıkçı pozitivistinin öğretisidir.

Bunlar aynı türden daha birçok görüşün yalnızca birkaçı. Her birinin kendi uslamlaması vardır ve oldukça inandırıcı bir biçimde savunulur. Bu görüşlerin savunucularının hepsi ötekilerin yandaşlarının hiç de fi-

lozof olmadığını söyler. Ancak, bu yargılara hangi temel kanıyla varıldığını belirtmek gerekir. Örneğin, mantıkçı pozitivistler, kendileriyle uyuşmayan bütün filozofları metafizikçi diye yaftalama eğilimindedir. Onlara göre metafizik sözcüğün en sıkı anlamıyla boştur. Metafizikçi gürültü eder, ama hiçbirşey söylemez. Kantçılar da öyle düşünür: onlar için Kant'tan farklı görüşte olan herkes metafizikçidir; bu onlarda metafizikçilerin boş konuştukları anlamına değil, eskimiş ve felsefe dışı oldukları anlamına gelir. Varoluş filozoflarının bütün ötekiler karşısındaki hor görüsünden söz etmeme gerek yok. Onu herkes bilir.

Şimdi, size naçizane kendi kişisel görüşümü belirtecek olursam, ben şu ya da bu felsefe anlayışına duyulan bu katı inançlar karşısında açık bir sıkıntı duyuyorum. Felsefenin bilgiyle, değerlerle, insanla ve insanın diliyle uğraşması gerektiğini söylemek bana çok usa yatkın geliyor. Peki ama niye yalnızca bunlarla uğraşsın? Felsefe yapmanın başka nesnesi bulunmadığını kanıtlayan bir filozof olmuş mu? Kim bunu ileri sürerse, kendisine, Goethe'deki Mephistopheles gibi, ilkin, kanıtlamanın neyin nesi olduğunu öğrensin diye, *Collegium Logicum*'u öğütlemem gerekir. Böyle birşey kanıtlanmış falan değildir. Dünyaya şöyle bir bakınca; bana öyle geliyor ki bunların hepsi çözülmemiş sorunlar -önemli sorunlar, önemli olduğu için de belirtilen bütün alanlara ait olmakla birlikte, özel bir bilimce ele alınan ya da alınabilen sorunlar. Yasa sorunu bu sorunlara örnektir. Bu bir matematik sorunu değildir; matematikçi kendine bu soruları sormaksızın yasalarını rahatça dile getirir, araştırır. Bu sorunlar dilbilime de ait değildir; çünkü dil söz konusu değildir, dünyadaki ya da en azından düşüncedeki birşey söz konusudur. Öte yandan, matematiksel yasa değer de değildir, olması *gereken*

birşey değil, olan birşeydir, dolayısıyla değer kuramına ait değildir. Felsefe özel bir bilimle ya da saydığım disiplinlerden biriyle sınırlanırsa, bu sorun ele alınamaz, yeri olmaz. Dolayısıyla bu açık ve önemli bir sorundur.

Böylece, felsefenin ya dil bilimleriyle özdeşleştirilmesi ya da özel bir alanla sınırlandırılması gerekiyormuş gibi görünüyor. Felsefe belirli anlamda bir evrensel bilimdir, alanı öteki disiplinlerin alanı gibi dar, belirlenmiş birşeyle sınırlanmaz.

Bu böyleyse, felsefe başka bilimlerin de uğraştığı nesnelerle uğraşıyor olabilir ve gerçekten de uğraşmaktadır. Peki felsefe bu bilimlerden nerede ayrılır. Bu sorunun yanıtı, yöntemleri bakımından olduğu kadar, bakış açıları bakımından da ayrıldıklarıdır. Yöntemleri bakımından, çünkü felsefe bir sürü bilme yönteminden *hiçbirini* kullanmayı yasaklamaz. Örneğin, fizikçi gibi, herşeyi duyular aracılığıyla gözlenebilen görüngülere götürmekle, yani kendini deneysel-indirgemeci yöntemle sınırlamakla yükümlü değildir; verilmiş olanı içinden kavrama yöntemini ve daha başkalarını da kullanabilir.

Öte yandan, felsefe başka bilimlerden bakış açısıyla da ayrılır. Çünkü bir nesneyi ele aldığında, ona her zaman ve yalnızca sınırlar açısından, temel görünümler açısından bakar. Bu anlamda felsefe bir temel bilimdir. Öteki bilimlerin durduğu, soru sormayı bırakıp varsayımları kabul ettiği yerde, filozof soru sormaya başlar. Bilimler bilgi ortaya koyar, filozof bilinenin ne olduğunu sorar; bilimler yasalar ortaya koyar, filozof yasanın ne olduğu sorusunu ortaya atar. Sokaktaki insan ile politikacı hazdan, yarardan söz eder, filozof ise haz ile yarardan gerçekte ne anlaşılması gerektiğini sorar. Demek ki, felsefe, köklere gitmesi bakımından aynı zamanda bir kök bilimidir; öteki

bilimlerin yeterli gördükleri yerde soru sormaya ve araştırmaya devam etmek istemesi bakımından da ötekilerden daha derindir.

Özel bir bilim ile felsefe arasındaki gerçek sınırın nerede olduğunu söylemek çoğu kez kolay değildir. Örneğin, yüzyılımızda iyice gelişen, matematikte temel araştırması pekâlâ felsefî bir araştırmadır, ama aynı zamanda, matematiksel soruşturmalarla da sıkı sıkıya ilişkilidir. Bununla birlikte, sınırın açık olduğu kimi alanlar vardır. Bunlardan biri, şu ya da bu konuyla değil, şey, varoluş, nitelik vb. gibi en genel konuları söz konusu eden disiplin olan ontolojidir. Değer olarak değerin -toplumun gelişmesinde kendini gösteren değerin değil, kendinde değerin- incelenmesi de bu alanlardandır. Bu iki alanda felsefeyi hiçbirşey sınırlamaz -onun dışında bu nesnelerle uğraşan ya da uğraşabilen hiçbir bilim yoktur. Ontoloji de öteki alanlardaki araştırmalarda önkoşul haline gelir ki, bununla, felsefenin ontoloji hakkında hiçbirşey bilemeyen alanlardan farkı ortaya çıkar.

Geçmişin en büyük filozoflarınca felsefe böyle görülmüştür. Felsefe bir bilimdir, dolayısıyla şiir değil, müzik değil, ciddî, sağlam bir araştırmadır. Kapısını hiçbir alana kapamaması, ulaşabildiği her yöntemi kullanması anlamında evrensel bir bilimdir. Sınır sorunlarının, temel sorunlarının bilimidir, dolayısıyla, öteki disiplinlerin varsayımlarıyla yetinmeyen, köklere gidesiye araştırmak isteyen bir kök bilimidir.

Felsefenin son derece zor bir bilim olduğunu da söylemek gerek. Her zaman hemen herşeyin soru konusu edildiği, yerleşik hiçbir varsayımın ve yöntemin geçerli olmadığı,ontolojinin en karmaşık sorunlarının her zaman göz önünde bulundurulması gerektiği yerde iş kolay ola-

maz. Felsefedeki görüşlerin biribirinden böylesine çok ayrılmasında şaşılacak birşey yok. Büyük bir düşünür olan, kesinlikle kuşkucu olmayan -tersine, tarihteki en büyük dizgelilerden biri olan Aquinolu Aziz Thomas, felsefenin temel sorunlarını pek az insanın, ancak uzun zaman sonra çözebileceğini, bunun da yanlışlarla karışık olabileceğini söylemiştir.

Ne ki, istesin istemesin, felsefe yapmak zorundadır insan. Sözümü bitirirken size birşey daha söylememe izin verin. Yanı sıra getirdiği çok büyük güçlüklere karşın, insanın yaşamında olabilecek en güzel, en değerli şeylerden biridir felsefe yapmak. Gerçek bir filozofla bir kez olsun haşır neşir olan, kendini ona kaptırdığını hisseder.

BİLGİ

İsa'dan önce beşinci yüzyılın sonunda, Sicilya'da, Leontinoili Gorgias adında Yunanlı bir filozof yaşamış. Herşeyden önce üç önerme ileri sürmüş ve beceriyle savunmuş: ilkin, hiçbirşey yoktur; ikincileyin, birşey olsaydı bile biz onu bilemezdik; üçüncüleyin: sayalım ki, birşey var ve bilinebiliyor; o zaman onu başkasına aktaramazdık. Gorgias'ın kendisinin bu iddiaları ciddiye alıp almadığı kesin değil -belki de, diyor kimi bilginler, bu onun için sırf bir şakaydı. Her ne olursa olsun, bu üç önerme ona yüklenmiş; o zamandan beri de -yirmidört yüzyıldır- hepimizin önünde, üzerinde düşünülecek bir öneri olarak durmaktadır. Ben kişisel olarak, bu öneriyi ciddiye almamız gerektiği, bu üç önermenin çok önemli, çok ilginç göründüğü kanısındayım. Daha da ileri gideceğim: Bence, bu soruları yaşamında en az bir kez, şu ya da bu biçimde sormamış tek bir insan yoktur. Sizin için öyle olmadıysa, ola ki, olacaktır. Bunun için Gorgias'ın önermeleri çok önemli önermelerdir.

Böyle skeptik kuşkuların aslında sırf bir oyun olduğu, yaşam için herhangi bir gerçek anlamı bulunmadığı düşünülebilir elbette. Ama öyle değildir. Çünkü, kim ki bu önermeleri kabul eder, onun için yaşamın tüm ciddiyetinin ortadan kalkması gerekir: Onun için herşey gö-

rünüş ve yanılsama haline gelir. Yaşamın tüm anlamı, hakikî ile sahte arasındaki, doğru ile eğri arasındaki, iyi ile kötü arasındaki fark yok olur gider. Bu ciddî bir sorundur. Ayrıca, bizim dünyada şeylerin, bilinebilir şeylerin bulunduğu konusunda her zamanki güvenimize karşı ve Gorgias'tan yana konuşan gerekçeler de yok değildir. Bu üç soruyu açık birer soru haline getirmek ve onları yanıtlamaya çalışmak daha iyi olur. Bugün sizi bu konuda düşünmeye davet ediyorum.

Gorgias'tan ikibin yıl sonra başka bir filozof, Fransız René Descartes, böyle bir düşünüşü gerçekleştirdi. En azından kuşku gerekçelerini betimlerken onu izlemek en iyisi olur belki de.

Descartes'ı izlerken, görüyoruz ki, duyularımız bizi çok sık yanıltmıştır. Dörtgen bir kule, uzaktan bize yuvarlak görünür. Kimi kez olmayan birşeyi işittiğimizi ya da gördüğümüzü sanırız; tatlı bir yiyecek bazan bir hastaya acı gelir. Bütün bunlar herkesin bildiği olgulardır. Ayrıca, düşlerimiz vardır ve çoğu kez düş sırasında düşün gerçek olduğuna inanırız. *Şimdi* düş görmediğimizi nereden bilebiliriz? Şu anda ben bu masanın, bu mikrofonun, çevremdeki parlak lâmbaların gerçek olduğuna inanıyorum. Peki ya düşse ne olacak?

Elbette, denebilir ki -en azından ben emin olabilirim bundan- ellerim ve ayaklarım var. Bununla birlikte, bu hiç de göründüğü gibi kesin değil. Bir elini ya da bir ayağını yitirmiş insanlar, ameliyattan uzunca zaman sonra artık olmayan organlarında şiddetli ağrı duyduklarını söylerler. Modern bilim aynı türden birçok başka kanıt sunar bize; örneğin psikolojiden biliriz ki, hastanın gözüne bir darbe indirerek, ışık -hiç de olmayan bir ışık- görmesi sağlanabilir. Bundan da, bizi çevreleyen, hattâ bedenimizi

çevreleyen herşeyin hayal ya da düş olabileceği çıkar.

Kimileri, en azından matematik doğruların kesinlikle bilinebileceğini söyler. Duyular bizi yanıltabilir der, ama anlık, nesnesini kesinlikle kavrar. Ne ki bu da kolayca çürütülebilir. Çünkü matematikte de hata olur; zaman zaman hepimiz hesapta hata ederiz, bu en büyük matematikçilerin de başına gelir. Dahası, düşte hesap yaptığımız da, farkına varmadan yanlış hesapladığımız da olur. Demek ki, anlık da bizi duyular kadar yanıltabiliyor.

Peki kuşkulu olmayan, kesin hiçbirşey yok mu? Descartes böyle birşeyi kendi Ben'inde bulduğu kanısındaydı. Yanılıyorsam, varolmam da gerekir der Descartes; çünkü düşünmek için -kuşku duymak ya da yanılmak da düşünmektir- varolmak gerekir. Buradan da ünlü sözü gelir: *Cogito ergo sum* -düşünüyorum, demek ki varım. Descartes, sonra da, görünüşte karmaşık bir cambazlıkla, bu "Varım"dan yola çıkarak, başka şeylerin de varolduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Ama, onun düşünce zincirini izleyen çoğu filozof, dizgesinin bu yanıyla uyuşmaz. Bunlar Descartes'ın çok farklı iki şeyi biribirine karıştırdığını söylerler ki, bu bana haklı geliyor: düşüncenin içeriği ile düşüncenin kendisini. Hepimiz, bir düşüncenin olması için düşünen bir varlığın olması gerektiği kanısında olsak da, herşeyin -matematiksel doğruların bile- kuşkulu görüldüğü durumda, *bu* doğru da tartışmalı olacaktır. Descartesçı açıdan bunu ileri sürmeye hiç hakkımız yok. Böylece *Cogito* ancak tek birşeyi, bir düşüncenin varolduğunu -burada "var" sözcüğü şu ya da bu içeriğin canlandırıldığı anlamına gelir- kanıtlar. Düşünenin varoluşuna, varlığına son vermek çok haksızdır. "Düşünüyorum, demek ki varım" demek, "Düşünüyorum, demek ki yokum" demek gerekir

o zaman -daha sonraki bir filozof, kötü bir biçimde öyle diyordu.

Öyleyse, herhangi birşeyi kesin varolan diye kabul etmemiz için hiçbir neden yok. Gorgias'ın dediği gibi, hiçbirşey olmayabilir ve biz hiçbirşey bilemeyebiliriz. O zaman herşey salt bir görünüş, -Dostoyevski gibi söylersek- bir alığın anlattığı öykü olur.

İmdi, bu alıkça öykünün çoğumuza sevimsiz geldiğinin elbette bilincindeyim. Ama sevme-sevmeme konusu değil bu. Kimi şair ne derse desin, en büyük aşk bile nesnesini yaratamaz. Birşeyin olup olmadığı konusunda arzulara göre karar verilemez. *Bilmeye* çalışmak gerekir. Sorunu ussal olarak ele almamız gerekir.

Peki nasıl? Fizikçi, botanikçi, tarihçi; günlük yaşamda hepimiz şeylerin olduğunu, onları bilebildiğimizi varsayıyoruz. Ama burada bu varsayımın kendisi sorgulanıyor. Özel bilimlerden daha fazla birşeyin gerekli olduğu -felsefenin rolü ile öneminin neredeyse doğrudan görülebildiği- başka bir durum söz konusu burada.

Nasıl ilerleyeceğiz öyleyse? Şurası açık: burada, bilinen birşeyden başka birşeyin çıkarsandığı bir *tanıtlamamız* olamaz. Çünkü kuşkucu, Gorgias gibi, herşeyden kuşkulanır, dolayısıyla varsayımımızdan da kuşkulanır. Hattâ kuşkulanmak, uyduğumuz kural haline gelir. Demek ki bu yola da giremeyiz.

Ne kalıyor o zaman? Bence, önümüzde açık duran üç yol daha var. İlkin kuşkucunun kendini *reddedip etmediğine* bakabiliriz. Reddetmiyorsa, gerçekte tutarlı birşey, dolayısıyla ussal birşey söylemiyor -yani gerçekte hiçbirşey söylememiş- demektir.

İkincileyin, fizikçilerin bir varsayımı doğrulamak istediklerinde yaptıkları gibi, sayıltısının *yerinde olup olmadığına,* bizim deneyimimizle uyuşup uyuşmadığına bakabiliriz.

Son olarak, Gorgias'ın yadsıdığı tüm bu şeylerin *apaçık* olup olmadığını, yani *sandığımız kadar* açık olup olmadığını görmeye çalışabiliriz.

İlk yol Eskiçağ'da yürünmüştür. Yani kuşkucu hiçbirşeyin bilinemeyeceğini söylüyorsa, nasıl böyle bir iddiada bulunabildiği sorulabilir ona. Önermesinin doğruluğu kesin midir? Kesinse, kesin birşey, bilinebilir birşey var demektir. Öyleyse hiçbirşeyin bilinemediği önermesi yanlıştır. Birşey bilinebiliyorsa, onun bir biçimde olması, varolması da gerekir. Kratilos adında Yunanlı bir kuşkucunun bunu gördüğü, onun için de hiçbirşey söylemediği, yalnızca parmakla gösterdiği anlatılır. Ama, Avrupa düşüncesinin en büyük ustası Aristoteles, onun bu konuda hiç haklı olmadığını, çünkü parmakla göstermenin de bir kanıyı dile getirmek istediğini, kuşkucunun ise kanıları olamayacağını belirtmiştir. O bir bitki gibi olmak zorundadır -der Aristoteles. Ama hiçbirşey söylemediği için, bir bitkiyle tartışabilmek olanaksızdır.

Doğrusu bu uslamlamanın size inandırıcı gelip gelmediğini bilmiyorum. Ama matematiksel mantığın ona karşı oldukça ciddî düşünceler getirdiğine işaret edilir. Bu düşünceler tipler kuramı denen kurama dayanıyor. Ne yazık ki burada bu oldukça karmaşık kuramdan söz edemem; ana hatlarıyla verilen bu uslamlamaya duyulan güvene karşı uyarmak istiyorum sizi yalnızca.

Buna karşılık, ikinci yol güvenli görünüyor. Çev-

remizde gerçekten şeylerin olduğunu ve bizim onları en azından kısmen bilebildiğimizi varsayarsak, yaşadığımız hemen herşey onunla uyuşur. 'Gerçeklik' dediğimiz şeyle görünüş arasındaki fark, herşeyden önce, gerçekliğin *düzenli* olduğu -gerçeklikte yasalar geçerli olduğu- halde, görünüşün böyle bir düzen göstermemesidir. Yani, yaşadığımız dünyada böyle bir düzenin olgusal olarak hemen her yerde egemen olduğunu ileri sürüyoruz. Bir örnek verelim: Yatağa yatıyorum ve uyumadan önce üzerinde çalar saat bulunan komodinimi görüyorum. Sabahleyin komodin yine orada duruyor ve saat de yok olmamış; komodinin üzerinde de akşamkinden daha fazla toz var. Gerçekten bir komodin, bir çalar saat, bir masa... olduğunu, benim de bu şeyleri bildiğimi, kabul edilirse, en iyi bu açıklar. Ya da, solumda görünen sonra arkamda kaybolan, ardından sağımda yine ortaya çıkan bir kedi görüyorum. Bununla da yine gerçekten bir kedi olduğu, arkamdayken de olmaya devam ettiği pek iyi açıklanabilir. Elbette kuşkucu, herşeyin görünüş, ama düzenli görünüş olduğunu söyleyebilir -bununla birlikte bir gerçekliği kabul etmek, kesinlikle daha kolaydır.

Son olarak -bu bana en iyi yolmuş gibi geliyor- Gorgias'ın önermelerinin yanlışlığı apaçıktır denebilir: çünkü açıkça görüyoruz ki, birşeyler var, bunlardan kimini kesinlikle bilmişiz ve başka insanlara aktarmışız. Ama bize herşeyin bir düş olduğu söylenirse, hiç de düş olmadığını söyleyerek kolayca yanıtlarız bunu. Yanılabildiğimiz bir sürü durum vardır, ama hiçbir ussal kuşkunun olanaklı olmadığı durumları da herkes bilir. Örneğin ben şimdi son derece eminim ki oturuyorum, ayakta durmuyorum, önümde lâmba yanıyor. Beş kere onsekizin doksan ettiğinden de bir o kadar eminim. Arasıra yanılmış olmamdan, bunun hep böyle olduğu hiç

çıkmaz.

Dolayısıyla ben Gorgias'a karşı şu üç önermeyi ileri sürerdim: ilkin: Kesinlikle birşeyler var; ikincileyin: Onlar hakkında kesinlikle birşeyler bilebiliriz; üçüncüleyin: Bilinenlerden kimini başka insanlara aktarabildiğimiz açık ve kesin. Bana Descartes'ta bulduğum kanıtlamadan daha iyi bir kanıtlama getirilmedikçe de, görüşümü değiştirmek için hiçbir neden görmüyorum.

Başlangıçta sanılabileceği kadar değilse de, bu bile büyük kazanç. Çünkü ilkin, şimdiye dek bilincin *dışında* bir gerçekliğin olduğu konusunda hiçbir kanıt yok elimizde. Bu gelecek düşünmede ele alacağımız bambaşka ve çok daha zor bir sorun. Belki şeyler ve bir gerçeklik vardır, ama bunlar tamamen bizim düşüncemizin içerisinde bulunuyor olabilir. Bu durumda iç ile dış arasında değilse de gerçeklik ile görünüş arasında bir ayırımımız olurdu. Ama bunlar daha sonra.

Yine, bizim açıklamalarımızdan, gördüğümüzü sandığımız herşeyin *nasıl* görüyorsak *öyle* önümüzde durduğu sonucu da çıkmaz. Birşeylerin *olduğu* kesin; ama şeylerin dünyada *nasıl* bulunduğu başka bir sorundur. Hiç de kuşkucu olmayan bir sürü insan, örneğin, dünyada renklerin olmadığına inanır. Bu sorunun yeri de burası değil ve bizim bugünkü soruşturmamızla asla sonuca götürülemez.

Üçüncüleyin, bildiklerimizden kesinlikle daha fazla şey vardır -elbette öyle olması gerekir; başkalarına aktarabildiğimizden de daha fazlasını biliriz. Yanlış anlamalardan kaçınmak için bu kadar yeter.

Bu bağlamda ayrıca, kişisel olarak katılmadığım, ama bugün geniş ölçüde yaygınlaşan iki felsefe görüşünden

söz etmek istiyorum. Bir yanda Ben'in önceliği söz konusu, öte yanda duygusal yaşantılara başvurmanın sorunumuzda varsayılan gerekliği.

Bugün kendi varlığımın benim için bütün ötekilerden daha kesin olduğuna -hattâ bir tek onun kesin olduğunainanan oldukça fazla düşünür var. İmdi, -kuşkucular dışında- kimse kendisinin varolduğundan kuşku duymayacaktır. Ama ben bunun dünyada birşeylerin olduğu olgusundan niye daha kesin olması gerektiğini anlamıyorum. Hattâ bence son sözü edilen *Birşeyler var* önermesinin *Varım* önermesi karşısında belli bir önceliği bulunuyor. Çünkü kendimi neredeyse ancak dolaylı yoldan biliyorum. İlkin nesneye yöneliyorum, dünyadaki birşeyi -belki kötü, belki üstünkörü, ama en büyük kesinlikle- kavrıyorum. Birşeyin olduğu, bunun da *önümde* duran birşey -filozofların diyeceği gibi Ben-olmayan birşey- olduğu en kesin doğru gibi görünüyor.

Sanırım Skolastik Ioannes Duns Scotus'u izleyen başka yeni filozoflardan bazıları, dünyanın ve dünyadaki şeylerin varlığı konusunda tam kesinliğe salt bilgi yoluyla ulaşılamayacağı, bunun için duygusal yaşantı, kaygı, korku, sevgi, nefret denen şeyin gerekli olduğu görüşündedir. Bu bağlamda Amerikan filozofu William James'in ünlü deprem betimi dile getirilir, ancak böyle bir yaşantının insanı bir dünya olduğundan emin kıldığı söylenir. Bu öğreti herkesten önce Alman düşünürü Wilhelm Dilthey'ca geliştirilmiştir; birçok çağdaş filozof onu izler.

Benzeri birşey bazan kuşkuculuğun yaygın çürütülüşü biçiminde işitilir: Denir ki, kuşkucunun kafasına vurun, kendi dışında birşeyin, yani yumruğunuzun olduğunu hemen kavrayacaktır. Bu usa yatkın görünüyor -

kendisine çarpan bir yumruğun varlığından kim kuşkulanır? Ben de hiç kuşkulanmıyorum, ama bunun sorunumuz konusunda bize nasıl yardımcı olabileceğini anlamıyorum; aynı şey deprem için, sevgi, nefret... için de geçerli. Çünkü birisi kafama vurduğunda ne yaşıyorum? Bir yandan dokunmadan ötürü eli hissediyorum; öte yandan ağrı, öfke... yaşıyorum. İmdi, duyuların bizi hep yanılttığı varsayılırsa -kuşkucunun yaptığı gibi-, ilki yumruğun varlığı konusunda hiçbirşey kanıtlamaz bize. Ağrı ya da öfke çok daha az da olsa, dışardan herhangi bir etkiye uğramadan, ağrı ya da öfke yaşayabiliriz. Demek ki biz birşeyin olduğunu ya bilgisel olarak biliriz ya da böyle yaşantılar yoluyla deneyimini edinmeyiz -bu da zaten bilmenin geçerliğini varsayar. Bu kabul edilmezse, yaşantılar hiçbir şeye yardımcı olamaz.

Kuşkuculuğa da hiçbir ödün verilmemesi gerekir. En küçük bir ödün verilirse bahis çabucak kaybedilir. Bu, önümüzde birşeyler olduğu apaçıklığını yadsıyan kuşkuculuk için olduğu kadar, bilgimizin kesinliğinden şüphelenip ona kaygı, tiksinti, öfke... yoluyla yardım etmek isteyen kuşkuculuk için de böyledir. İki durumda da, filozof elini verir, kolunu alamaz; kuşkuculuk o eli kapar, onu kendi bataklığına çeker.

Bununla birlikte, bir bataklığın olduğu, o bataklığı sakınımlı düşünen filozoflar için hiç de anlamsız, hiç de yararsız olmayan üç önermesiyle bir zamanlar Gorgias diye birinin var kıldığı da bir olgudur. Kuşkucunun burada söylediği elbette son derece abartılıdır, bundan ötürü de açıkça yanlıştır. Ama abartısı da bir öz içerir.Bu öz, bilme olanaklarımızın, söylemek istiyorum, acınacak ölçüde küçük olduğudur. Çok az biliyoruz, bildiğimiz de bize çoğu kez yüzeysel olarak, kesinliği olmadan veriliyor. Bil-

gimizin çoğu ancak olası. Elbette mutlak, koşulsuz kesinlikler de var, ama bunlar ender. İnsan bir kör gibi, ağır ağır, el yordamıyla, deneye deneye, ender olarak açık görüşle, ender olarak kesin başarıyla etkili oluyor dünyada. Herşeyi bildiğimize, ussal olarak bildiğimize, bildiğimiz herşeyi aktarabildiğimize inanan biri, kuşkucununki kadar büyük, onunki kadar yanlış bir abartmada bulunmuş olurdu.

Çünkü felsefî sorunlarda -bu bize büyük sorunlar üzerine sürekli olarak düşünmekten gelen bir düsturdur- hiçbirşey kolay değildir. Her kolay çözüm yanlış bir çözümdür. Araştırılacak hiçbirşey olmadığını düşündüğü için bizi yorucu araştırma ödevinden kurtaran kuşkuculuk gibi, genellikle uyduruk bir çözümdür. Ama gerçeklik son derece karmaşıktır ve onun hakkındaki doğruluk da son derece karmaşık olmalıdır. İnsan ancak uzun ve yorucu çalışmayla onun birazını, çok değil ama yine de birazını kendine mal edebilir.

DOĞRULUK

Son düşünmemizde şeylerin olup olmadığı, bizim onları bilip bilemeyeceğimiz sorularıyla uğraşmıştık; başka deyişle, doğruluğun olup olmadığını sormuştuk. Çünkü sahici bir bilgi *doğru* (*wahr*) bir bilgidir; birşey bilindi mi, onun şöyle ya da böyle olduğunu söylemenin doğru olduğu bilinir. Bugün başka bir soruna, yani "Doğruluk *nedir*?" sorusuna döneceğiz. Çünkü bir zamanlar Pilatuslu Christus'un sorduğu bu eski soru en ilginç, ama en zor felsefe sorunlarından biridir.

İmdi, bir önermenin, bir yargının doğru (*wahr*) olduğunu söylediğimizde -ya da bir insanın gerçek (*wahr*) bir dost olduğunu söylediğimizde- ne kastederiz? Bununla ne demek istendiğini anlamak kolay: bu şey uygun ise doğrudur demek istenir. Fritz bizim gerçek (*wahr*) dost tasarımımıza uyuyorsa, bu tasarım ona uygunsa, Fritz gerçek (*wahr*) bir dosttur deriz.

Bu uygunluğun deyim yerindeyse iki yönlü olabileceğini görmek kolaydır. Birinde bir *şey* bir düşünceye karşılık gelir -"bu maden gerçek (*wahr*) altındır" ya da "bu adam gerçek (*wahr*) bir kahramandır" dendiğinde öyledir. O zaman şey düşünceye karşılık gelir. Filozoflar doğru ile doğruluğun bu ilk biçimini bazan 'ontolojik' diye ad-

landırma eğilimindedir: ontolojik denen doğruluk söz konusudur. Öteki durumlarda ise tersine, şeye karşılık geliyorlarsa, *düşünceye*, yargıya, önermeye... doğru denir. Doğrunun bu ikinci biçiminin bir özelliği vardır ki, onun sayesinde kolayca bilinebilir. Yalnızca düşünceler, yargılar, önermeler bu ikinci anlamda doğrudur, dünyadaki şeyler değil. Doğruluğun bu ikinci biçimine filozoflarca "mantıksal doğruluk" denir.

Biz burada kendimizi doğruluğun son sözü edilen biçimiyle sınırlayacağız ve özellikle zor sorunlar doğuran ilkine değinmeyeceğiz.

İmdi, mantıksal doğruluğun ne olduğu bir örnek yardımıyla anlaşılabilir. "Bugün hava güneşli" ifadesini alalım. Bu ifade -dolayısıyla ona karşılık gelen düşünce-, bugün hava gerçekten güneşliyse, yerindedir, dolayısıyla doğrudur. Bundan anlaşılıyor ki, bir ifade, bir önerme, olup biten belirttiği gibiyse, mantıkça doğrudur. Söylediğinden başka türlüyse, yanlıştır. Bu açık ve kendiliğinden anlaşılır görünüyor. Ama işler hiç de ilk bakışta sanıldığı kadar kolay değildir. Doğrusu, bu konuda iki büyük, güç sorun vardır.

İlk sorun şöyle ortaya konabilir. Olup biten söylediği gibi olunca bir önerme yerinde, dolayısıyla doğru oluyorsa, kimin söylediğinden, ne zaman söylendiğinden bağımsız olarak, her zaman koşulsuz doğru ya da yanlış olması gerekir. Başka deyişle, bir önerme doğruysa herkes için her zaman *mutlak olarak* doğrudur.

Buna karşı çeşitli düşünceler ileri sürülür. Bunlar zaman zaman öyle önemlidir ki, kimi filozoflar, hattâ filozof olmayan kimileri, doğruluğun göreli, koşullu, değişken... olduğunu söyleme eğilimindedir. Fransızların "Pirene-

lerin bu yanında doğru olan, öte yanında yanlıştır" diyen bir atasözü bile vardır. Bugün de, doğruluğun göreli olduğunu iddia etmek neredeyse bir moda haline gelmiştir. Böyle bir anlayışın gerekçeleri nelerdir?

Bu gerekçelerin kimi yüzeyseldir, kolayca da çürütülür. Örneğin denir ki, "bugün hava yağmurlu" önermesi ancak görece doğrudur, çünkü Roma'da yağar, Münih'te yağmaz; dolayısıyla bu önerme Roma'da doğru, Münih'te yanlıştır. Ya da, biri ayağını yakalayıp filin ağaç gibi olduğunu söyleyen, öteki hortumunu yakalayıp yılan gibi olduğunu iddia eden körler hakkındaki Hint öyküsünde olduğu gibi.

Bütün bunlar yanlış anlama. Burada söylenenin hiçbir göreliliği olamayacağını görmek için sözü edilen önermeleri tam olarak dile getirmek, ne kastedildiğini açıkça söylemek yeter. Birisi "bugün hava yağmurlu" dediğinde, açık bir biçimde *burada*, Münih'te yağmurlu olduğunu kastetmektedir; bu da belli bir günde, belli bir saattedir, her yerde yağmurlu demek değildir. Ayrıca, önermesi herkes için, her zaman koşulsuz doğrudur. Körlerin fille olan deneyimleri de doğruluğun bu koşulsuz özelliğine karşı hiçbirşeyi kanıtlamaz. Yalnızca dikkatsizce dile getirilmiştir bunlar; körlerden biri "Benim dokunduğum organa bakılırsa, fil tıpkı bir ağaç" deseydi, önerme koşulsuz doğru olurdu. Güçlük önermelerin eksik dile getirilmesinden doğmaktadır. Önermeler açıkça dile getirildi mi, koşulsuz doğru ya da koşulsuz yanlış oldukları, hiç de göreli olmadıkları görülür.

Ama doğruluğun koşulsuzluğuna karşı ciddî görüşler de biliyoruz. Yaygın görüşün tersine, bugün tek bir geometri yok, daha fazlası var: okullarda öğretilen Eukleides geometrisinin yanı sıra, Rieman geometrisi, Lobaçevski

geometrisi ve daha başka geometriler var. Öyle ki, bu geometrilerin birinde doğru olan birtakım önermeler, bir başkasında yanlıştır. Dolayısıyla günümüz geometricisine bir önermenin doğru mu, yanlış mı olduğu sorulursa, onun da hemen şöyle sorması gerekir: Hangi dizgede? Geometri önermeleri de geniş ölçüde dizgeye görelidir.

Daha da kötüsü, aynı şey mantık için de geçerlidir. Mantıkta da farklı dizgeler vardır, öyle ki belli bir mantık önermesinin doğru olup olmadığı sorusu belli bir dizgeyi hesaba katmadan yanıtlanamaz. Örneğin üçüncü halin olanaksızlığına ilişkin ünlü önerme -hava ya yağmurlu ya değil- Whitehead ile Russell'ın klasik denen mantığında pekâlâ olur, ama Profesör Heyting'in mantığında olmaz. Demek ki mantık önermelerinin doğruluğu, söylenen anlamda görelidir.

İmdi, bütün bu dizgelerden hangisinin sahici olduğuna, uygun olup olmadığına karar vermek için bir yol olması gerektiği düşünülebilir. Ama işler öyle kolay değil. Örneğin, der uzmanlar, geometri söz konusu olduğunda, Eukleides geometrisi bizim küçük çevremizde pek yerindedir, ama dünya uzayında bir başkası olgulara daha iyi uyar. Demek ki bir önerme birtakım durumlarda doğru, başka durumlarda yanlış oluyormuş. Bu önemli bir görüştür.

Şimdi, diyelim ki, bu uzmanların söylediği gibi, matematik ile mantık alanında farklı dizgeler var ve belli bir önerme birinde doğru, ötekinde yanlış olabilir. O zaman hemen "bizi bu dizgeler arasından şunu değil de bunu seçmeye götüren nedir?" sorusu ortaya çıkar. Salt bir keyfîlik söz konusu değil herhalde. Fizikçi -örneğin Einstein- belli bir geometriyi hoşuna gidiyor diye seçmemiştir; bunun için ciddî gerekçeleri vardır. Hangi gerekçeler?

Burada felsefî önemi büyük bir yanıt su yüzüne çıkar. Bu yanıt, bilim adamının ve genel olarak insanın bir önermeyi ya da bir dizgeyi gerçekliğe uygun düştüğü için değil, kendisine *yararlı* olduğu için doğru saydığını söyler. Örneğin bir fizikçi Eukleidesçi olmayan bir geometriyi, kendi kuramını onunla daha kolay, daha iyi kurabildiği, belki de kurammı sırf onunla kurabildiği ve gerçekliği açıklayabildiği için seçer.

Bu böyleyse, bize yararlı olan *her* önermeyi doğru diye nitelememiz gerekir. Doğruluk yararlılıktır -denir. Bu ilk kez ünlü, sevimli Amerikan düşünürü William James'in geliştirdiği, bugün de birçok yandaşı bulunan yararcı doğruluk kavramıdır.

Doğrusu bu öğreti, içerisindeki önermeleri sırf daha fazla araştırma yapmakta ya da kuramlar oluşturmakta bize yararlı olduğu için kabul ettiğimiz bilimin budanmasıdır. Bununla birlikte burada iki noktaya dikkat etmek gerekmektedir. İlki, böyle durumlarda aslında söz konusu önermelerin doğru olup olmadığını bilmediğimizdir; bu önermeler yalnızca yararlıdır. Bu yararlılığa niye kısa yoldan 'doğruluk' demek gerektiğini, niye doğruluğun göreliliğinden söz etmek gerektiğini anlamak ise güçtür. İkincisi, yararlılık söz konusu olduğunda bile, en azından birkaç *doğru* önermeyi bilmek zorunda olduğumuzdur -sözcüğün alışılmış anlamında "doğru"yu kastediyorum. Diyelim ki bir fizikçi bir kuram oluşturdu ve onun yararlı olduğu görüşünde; bunu nasıl temellendirebilir? Ancak olgularla sınayarak. Bu da yine, doğrudan gözlem yoluyla onaylanması gereken birtakım önermeler ortaya koyduğu anlamına gelir. Herhangi bir bilim adamı, herhangi bir laboratuarda, örneğin şu önermeyi yazıyor: "Bugün onu yirmi dakika onbeş saniye geçe,

şu şu koşullar altında, amperölçerin ibresi falanca noktada duruyor." İmdi, son söylenen önerme, ancak gerçekten uygunsa, amperölçerin ibresi sözü edilen koşullarda, her seferinde orada duruyor ve başka yerde durmuyorsa doğrudur. Dolayısıyla, yararcı açısından da kabul edilmesi gerekir ki, Aristotelesçi anlamda birtakım doğru önermeler vardır; geri kalanına da "doğru" değil, "yararlı" denir.

İlk soru konusunda bu kadarı yeter. Şimdi ikinciye geçelim. İkinci soru şöyle: bir önermenin, doğru olması için, uygun düşmesi gereken bu şey neyin nesidir? Durumun açık olduğu söylenebilir: önermenin doğru olması için, bizim dışımızda bulunan *nesne durumlarına*, şeylerin durumuna uygun düşmesi gerekir. Ama bu konuda da görüşler vardır.

Örneğin, "Bu gül kırmızı" önermesini alalım. Gül gerçekten kırmızı olunca bu önermenin yerinde, dolayısıyla doğru olduğunu ileri sürersek, dış dünyada kırmızı diye birşey olmadığı, çünkü bütün renklerin gözlerimize düşen birtakım ışık dalgalarının etkimesinin sonucu olarak, salt bizim görme organımızda bulunduğu söylenir bize. Dışarıda renk diye birşey yoktur. Fizyologlarımız böyle der. Öyleyse, dışarıdaki durumlara uygun düşünce önermemizin yerinde, dolayısıyla doğru olduğu söylenemez; çünkü böyle birşey yoktur. O zaman bir önermenin, doğru olması için, *neye* uygun düşmesi gerekir?

Bu ve benzeri görüşler, pek çok modern düşünürün "bilgi kuramsal idealizm" denen felsefî bir öğretiyi onaylamasına yol açmıştır. Bu öğretiye göre, şeyler ve koşulsuz doğrular varsa da, bütün bunlar dışarıda değil, sözcüğün şu ya da bu anlamıyla *bizde*dir, bizim düşüncemizdedir. Elbette burada hemen doğru önermeler ile

gerçek şeyleri yanlış önermeler ile salt imgelerden nasıl ayırabildiğimiz sorusu doğar. İdealistler ayırımın da bakış açılarından ileri geldiğini söyleyerek yanıtlarlar bunu. Bildiğimiz herşey, düşüncemizin ürünü olmakla birlikte, *bizde*dir; biz bu nesnelerden bazılarını *yasalara* göre, bazılarını da istençli olarak üretiyoruz. Bu aslında, pek çok olmasa da, bugün de kimi filozofların izlediği büyük Alman filozofu Immanuel Kant'ın öğretisidir.

Bu öğretiyi bir parça gözümüzde canlandırmak için, kedi örneğimizi yeniden ele alalım. Kedi soldan geliyor, sonra arkama geçiyor, bir süre kayboluyor, ardından birden sağda görünüveriyor ve yürüyüp gidiyor. Geçen konuşmada, sorunun en kolay arkamdayken de olmaya devam eden "dışarıdaki" bir kediyi kabul ederek açıklandığını söylemiştim. İdealistler böyle bir kediyi onaylamazlar, çünkü sözcüğün en sıkı anlamıyla, dışarıda olan birşey yoktur. Ama kedinin aynı zamanda gerçek olduğunu, benim onu yasalara göre düşündüğümü söylerler. Bunun için de imge değil, gerçekliktir. Ayrıca, kediyle birlikte içerisinde bulunduğum tüm uzay da, benim kendi bedenim de... gerçektir, yani: yasalara göre düşünülmüştür.

Demek ki doğruluğun -birine *idealist*, ötekine *gerçekçi* denen- *iki* olanaklı yorumu var. İkisinin de büyük güçlükleri vardır ve birinden yana karar vermek hiç de kolay iş değildir. İdealizmin hepten anlamsız olduğunu düşünenler, belirtmek isterim ki, onu hiç anlamamışlardır. Gerçeklik ile doğruluğu yadsısaydı anlamsız olurdu; ama idealizm böyle birşey yapmıyor.

Bununla birlikte, günümüzün çoğu filozofu idealist değildir. Doğruluk ile bilgi konusundaki bu anlayışa karşı oluş onlarda çoğu kez insan bilgisinin aslında ne olduğu

sorusu üzerine düşünürken görülür. İdealizme göre bilginin *yaratıcı* olduğunu söylemek gerekir: bilgi nesnesini *yaratır*. İmdi, açıktır ki, bizim kişisel, bireysel düşüncemiz ancak pek az şey, olsa olsa düşünce nesneleri, imgeler yaratabilir; bunlar da çoğu kez yeni yaratılmamış, biribiriyle birleştirilmiş öğelerden oluşur -örneğin, bir denizkızı düşündüğümde, yarı kadın yarı balıktır bu; denizkızını yaratmak için ikisini de herhangi bir yerde görmüş olmam gerekir. Bu açık ve kesin.

Bundan ötürü, idealistler ikili bir özneyi, ikili bir düşünceyi, çifte Ben'i benimsemek zorunda kalmışlardır: bir yandan küçük, kişisel denen Ben -bu Ben'e "deneysel" derler-, öte yandan büyük, kişi-üstü, *aşkın* Ben, ya da "salt Ben". İşte nesneleri yaratan bu ikinci, büyük, aşkın Ben'dir; küçük, deneysel Ben'i ancak büyük "salt Ben"ce verilmiş diye görürler.

Ancak bütün bunlar, der hasımları, gerçekçiler, son derece sorunludur ve hiç güvenilir değildir. Aslında artık Ben olmayan, adetâ Ben'in üzerinde bulunan bu aşkın Ben neyin nesi? Olmayan birşey der gerçekçiler. Böyle birşey yoktur, anlaşılması da güçtür. Ayrıca, bilgimize yakından bakarsak, açıktır ki, orada çeşitli şeyleri biraraya getiriyor, birleştiriyor, yer yer de birşey yaratıyoruz -ama genel olarak bilgi zaten bir biçimde varolan, dolayısıyla bilginin dışında bulunan bir nesneyi *kavramamızdan* başka birşey değildir.

İdealizm ile gerçekçilik arasındaki çatışma, demek ki, bilgi anlayışı konusunda bir çatışma: Bilgi nesnenin *yaratılması* mıdır, yoksa *kavranması* mı? İdealist çözümden yana çıkılırsa, sahiden çok büyük güçlüklerle savaşmak gerekir. Bilginin yapısını daha iyi resmeder göründüğü için, ilk görüşü savunmak çok daha iyidir -der gerçekçiler.

Gerçekçi anlayışın da büyük güçlükleri vardır elbette. Birinden daha önce söz etmiştim. Bu, dünyada renk diye birşey bulunmadığı biçimindeki bilimsel olarak kanıtlanmış olgudan ileri gelen güçlüktür. Burada, hiç değilse bu durumda, bilgimizle birşey yaratıyormuşuz gibidir: renkleri. Gerçekçilerin yanıtlaması gereken bu güçlüğe yakından bakmak istiyoruz.

Bu konuda iki şey söylerler. İlkin, derler ki, bilen ile dış dünya arasındaki sınır insan derisi üzerine çizilemez. Sınır daha çok, fizik süreçler ile ruhsal süreçler arasındaki geçişin gerçekleştiği yerdedir. Tinin kavradığı şey organizmada kendini gösteren olaylardır. Kırmızı gözlük takarsak, yeşil nesneleri kara görürüz -oysa, bu kara rengi bilgimizle yarattığımızı kimse iddia etmeyecektir; tersine, gözlüğün etkisinin sonucu olarak oradadır. Gözde de öyle olur.

Gerçekçiler ikincileyin, çoğu durumda kendinde şeyleri değil, *üzerimize etkiyen* şeyleri kavradığımızı, dolayısıyla şeyler ile bedenimiz arasındaki ilişkiyi kavradığımızı söylerler. Örneğin, sağ elimizi sıcak, sol elimizi soğuk suya, ardından ikisini de ılık suya daldırırsak, ılık su sağ elimize soğuk, sol elimize sıcak gelir. Bu açıktır -der gerçekçiler. Çünkü bizim sıcaklık duyumuz bedenin belli bir organındaki derinin sıcaklığı ile dış dünya arasındaki farkı kavramaktadır. Bu duyu sıcaklığı *yaratmaz*, onu *kavrar*. Sıcaklık *verilmiştir*.

Çoğu kez idealistlerce belirtilen, biraz inceliği olan başka bir güçlük, bilinenin *bilgide* olması gerektiğidir; yani dışarıda değil; yani dışarıdaki birşey hakkında konuşamayız. Ama gerçekçiler bunun bir yanlış anlama ve boşinanç olduğunu söylerler. Burada bilgi bir kutu gibi düşünülmektedir: bir şey ancak kutunun içinde ya da dı-

şında olabilir. Oysa bilgi kutu falan değildir. En iyisi, bilgi, Edmund Husserl'in yaptığı gibi, bir ışık kaynağıyla karşılaştırılabilir: karanlıktaki birşeyin üzerine bir ışık ışını düşerse, bu şey aydınlıktadır, ışık kaynağının içerisinde değil.

Ben yıllarca önce, güç bir savaşımdan sonra, gerçekçilikten yana karar vermiştim ve bu konuda düşündükçe bu doğruluk anlayışının doğru olduğuna daha çok inanıyorum. Herkesin aynı şeyi yapmayacağını biliyorum; çünkü sorun güç. Başkalarının çözüm olarak neyi gördüğünden tamamen bağımsız olarak, *bir* yanlış anlama konusunda uyarıda bulunmak istiyorum. Bu sorunda *bütünüyle* kararlı olmak gerekir. *Tüm* insan bilgisi, ya nesnenin kavranması ya da nesnenin yaratılması diye anlaşılmalıdır. Orta yolcu her çözüm yanlıştır. Dış dünyada biçimler ve ışık dalgaları var, ama renk yok dediğimiz öteki sorunlarda da öyle. Ya dış dünya diye birşey yok, herşeyi bizim ruhumuz yaratıyor demeli, ya da tersine, ruhumuz içeriğin düzenlenmesi dışında hiçbirşey yaratmıyor, bildiğimiz herşeyin ruhun dışında bir biçimde bulunması gerekir demeliyiz.

İleri gelen bir Alman psikoloğu, Fechner bir zamanlar gündüzü, rengin, sesin bulunmadığı, yalnızca karanlıktaki mekanik devinimlerin, biçimlerin olduğu geceyle karşı karşıya koyduğu bir yazı kaleme almıştı. Bu gece manzarasını iğrenç diye yargılamıştı. Bugün çoğu filozofun onun görüşünü paylaştığını, aydınlık bir dünyadan yana olanların bu karanlık anlayışa karşı olduğunu görmek belki ilginç gelecektir size.

DÜŞÜNME

Bilimimizin en büyük kazanımlarını -gözlemden de çok- düşünmeye borçluyuzdur. Dünyanın çehresini, yaşamımızı değiştirmektedir. Bu düşünme üzerine düşünmek kuşkusuz yararlı olur. Düşünme neyin nesidir? Onunla birşeyi bilmemiz nasıl olanaklıdır? Nasıl oluşur, bilimsel araştırmada hangi yolu izler? Son olarak da en önemli soru: Değeri nedir? Ona güvenebilir miyiz, ürünlerine inanabilir miyiz, kendimizi bilimsel düşünmenin kılavuzluğuna bırakabilir miyiz? Bugün sizinle bu önemli sorulardan birkaçını kısaca tartışmak istiyorum.

Önce: Düşünme nedir? Çok genel olarak, tasarımlarımızdaki, kavramlarımızdaki... her devinime düşünme denir. Örneğin, biri bana "Ne düşünüyorsun?" diye soruyor, ben de "Babaevimi düşünüyorum" diye yanıtlıyorum. Ama bu demektir ki, bilincimde resimler, anılar ve benzeri şeyler bir biçimde canlanıyor, biribirini izliyor. Öyleyse, düşünmenin en genel tanımı şudur: tasarımların ve kavramların devinimi.

Ancak, bilimsel düşünme herhangi bir düşünme değildir. *Ciddî* bir düşünmedir. Bununla da ilkin düşünmenin *düzene sokulmuş* olduğunu, ciddî düşünen bir insanın kavramlarını ve tasarımlarını özgür bırakma-

dığını, tersine onları kendi hedefine götürmeye zorladığını söylemek istiyoruz. İkincileyin, buradaki hedefin *bilmek* olduğunu söylemek istiyoruz. Bilimsel, ciddî düşünme, düzene sokulmuş, bilgiye yöneltilmiş bir düşünmedir.

Peki böyle bir düşünme bizi nasıl bilgiye götürebilir. Denebilir ki, bilmek istediğimiz nesne ya buradadır, verilmiştir; onu görmek için düşünme gerekmez, gözleri açmak veya dikkati ona yöneltmek yeter; ya da burada değildir, verilmemiştir; bu durumda da -en azından öyle görünüyor- düşünme onu yakınlaştırmaz.

Ancak durum başkadır. Düşünmenin iki durumda da yararlı, çoğu kez baskın bir rol oynayabildiğini görmek için bu konudaki kendi deneyimimize başvurmamız yeter.

Önce nesnenin verilmiş olduğu durumu alalım. Bu nesne hiç de yalın değildir. Çoğu kez çok karmaşık, neredeyse sonsuzca karmaşıktır. Yüzlerce yanı, görünümü, özelliği... vardır. Ama ruhumuz bütün bunları bir bakışta kavrayamaz. Böyle bir nesneyi iyi tanımak için çalışkan olmak, görünümlerine biribiri ardından gayretle bakmak, görülenleri biribiriyle karşılaştırmak, şeyleri hep yeni açılardan ele almak, ayrı ayrı ortaya koymak gerekir. İşte bütün bunlar *düşünme*dir.

Bakın böyle bir düşünme işine verilmiş bir örnek. Tutalım ki, gözümün önünde kırmızı bir nokta var. Önce bunun çok yalın olduğu, ne olduğunu görmek için gözleri iyi açmanın yettiği düşünülebilir. Ama kırmızı bir nokta hiç de yalın değildir. Çünkü ilkin, zemini yoksa, kırmızı nokta diye birşey olamaz -zeminin renginin de noktanın renginden başka olması gerekir. Bu birincisi; ikincileyin,

belirtelim ki -görünüşte yalın, ama dikkate değer bir olgu- noktanın yalnız bir rengi değil, *uzamı* da olması gerekir, belli bir uzunluğu ve genişliği olması gerekir. Ama uzam renk değildir, zorunlu olarak renkle birlikte bulunsa da, çok başka birşeydir. Üçüncüleyin, tek başına uzam da yetmez. Bir kenar *biçimi*, bir *formu* da bulunması gerekir. Örneğin nokta dört köşeli ya da yuvarlak olabilir, ama bir biçimi olması gerekir. Ona biraz daha bakarsak, renginin de yalın birşey olmadığını görürüz: elbette kırmızı bir renktir, ama herhangi bir kırmızı renk değil, kırmızının çok belirli bir tonudur. Elimizde iki kırmızı nokta olsa, ikisinin tonu genellikle aynı olmaz. Rengin çözümlenmesiyle çok daha ileri gidilebilir; renk kuramıyla uğraşan herkesin pek iyi bildiği gibi, örneğin, rengin yoğunluğundan söz edilebilir. Noktanın yalnızca başka renkte bir zemin üzerinde değil, birşey, bir taşıyıcı üzerinde ortaya çıktığını belirtirsek, buraya kadar ondaki yedi öğeyi keşfetmiş oluruz: zemin, renk, uzam, biçim, ton, yoğunluk ve son olarak taşıyıcı. Ama daha işin başındayız.

Ne ki, bu çok yalın, sudan bir örnek. "Bağışlama" ya da "bağış" gibi tinsel bir nesne söz konusu olsa, o zaman orada gerçekten nasıl sonsuz bir karmaşıklık bulunduğu, ona bir ölçüde yönelmek için gereken düşünme işinin ne denli büyük olması gerektiği tasarlanabilir.

Bu düşünme biçimi tarihte filozoflarca her zaman uygulanmıştır. Bunun en büyük ustası Aristoteles olmuştur. Ünlü bir Alman düşünürü, Edmund Husserl, bu yüzyılın başında bu yöntemi önemli ölçüde aydınlatmış ve betimlemiştir. Ona "görüngübilimsel yöntem" demiştir. Görüngübilim -en azından Husserl'in ilk yazılarında- verilmiş nesnenin özünü burada verilen çözümlemeye benzer bir çözümlemeyle kavramaya çalıştığımız bir yöntemdir.

Ama bu düşünme biçimi doğa bilimlerinde daha çok bağımlı bir rol oynar. Orada ana vurgu öteki tür üzerindedir, yani *verilmemiş* olanı, neredeyse olmayan nesneyi kavramaya çalışan bir düşünme üzerindedir. Böyle bir düşünmeye *çıkarsama* da denir.

Bu açıdan ilkin önemli bir belirtmede bulunmak istiyorum. Daha önce söylendiği gibi, ancak *iki* olanaklı durum var: nesne ya *verilmiştir* ya verilmemiş. Verilmişse, kolayca görülmesi ve betimlenmesi gerekir; ama verilmemişse, o zaman onun hakkında deneyim edinmek - yani *çıkarsamak-* için *tek bir* olanağımız var. Bilgi için üçüncü bir yol yok. Elbette birşeye inanılabilir, ama inanç bilgi değildir; bilgi ancak verilmişi gözleyerek ya da çıkarsayarak ortaya çıkar.

Bugünlerde çeşitli yanlış anlamalar çokça yaygınlaştığından, bunun çok sert vurgulanması gerekiyor. Örneğin deniyor ki, iyi ya da kötü istençle birşey bilinebilir. Başkaları, bir özgürlük sıçrayışının ya da benzeri birşeyin bilmenin aracı olduğunu iddia ediyorlar. Sıçrayışın bilme edimine hazırlık olarak yararlı olabildiği düşünülebilir elbette. Örneğin duvarın arkasında duran bir ineği bilmek istiyorsam, duvarın üzerinden atlamam onu bilmemi sağlayabilir. Ama atlayışı cesaretle gerçekleştirdikten sonra, gözlerimi de açmam gerekir ve ancak bakma yoluyla inek hakkında herhangi birşey öğrenirim.Özgürlük sıçrayışı ya da benzeri birşey bilme ediminin *hazırlığından* başka birşey olamaz. Ama bu da, söylendiği gibi, ya nesnenin doğrudan kavranışı -yani duyusal ya da ruhsal görü- ya da çıkarsamadır her zaman.

Çıkarsama da çeşitli güç sorunlar doğurur. Bu sorunların en önemlisi şudur: Verilmiş olmayan bir nesneyi

çıkarım yoluyla bilmek nasıl olanaklı? İtiraf etmeliyim ki, bu sorun bana çok zor geliyor; tam bir çözümünü bilmiyorum. Ama şurası kesin: Çıkarsama yoluyla birşeyi *bilebiliriz*. Şu örnek bunu çok açıkça gösterir: Yedi bin sekiz yüz kırk yedi kere yirmi üç bin altı yüz altmış dokuz kaç eder diye sorulsa bana, başlangıçta bilemem. Ama bunu önemsemez ve çarpım yaparsam tam yüz seksen bir milyon sekiz yüz yedi bin yüz kırk üç ettiğini bilirim. Çarpım düşünmek demektir, bir çıkarsamadır. Böyle bir çıkarsama, hesaplama olmaksızın sonucu bilebildiğini iddia eden biri varsa, bunu *nasıl* yaptığını söylesin bana; kendisine minnettar olurdum. Ama söyleyemezse benim çıkarsama yoluyla birşeyi öğrenmiş olduğumu kabul etmesi gerekir. Bu yolla sürekli olarak bir sürü şey öğrendiğimizden ciddî ciddî kuşkulanılamaz.

Peki çıkarsama nasıl oluyor. Her zaman ve istisnasız, varsayım olarak iki şey var elimizde: bir yanda ifadeler, önermeler denen, önceden doğru diye bilinen ya da bir biçimde onaylanan belirli öncüller; bir yanda da kendisine göre çıkarımda bulunduğumuz belirli bir *kural*. Örneğin sokağın ıslak olduğu sonucuna varmak için şu öncüllere dayanabilirim: "Yağmur yağarsa, sokaklar ıslanır" ve "Yağmur yağıyor". Bunun için mantıkçıların *modus ponendo ponens* dedikleri kuralı da bilmem gerekir; bu kural aşağı yukarı şöyledir: Elimizde koşullu bir önerme -"ise"li bir önerme- varsa ve bunun önbileşeni oluyorsa, artbileşeni de bilinebilir. Eski Stoacılar bu kuralı şöyle dile getirmişlerdir: İlki olursa ikincisi de olur, ilki oluyor; öyleyse ikincisi de olur. Mantık -ya da daha iyisi biçimsel mantık- bu kuralları araştıran bilimdir.

Ancak bu kuralların çok farklı biçimleri vardır. Bir yanda bir sürü şaşmaz kural vardır; yani bu kurallara sa-

hiden uyulursa sonuç tamamen kesin olur. Bizim *modus ponendo ponens*'imiz bu kuralın tam bir örneğidir. Bir başka örnek çok bilinen tasım biçimidir ki, buna göre "Bütün mantıkçılar ölümlü ve Lord Russell bir mantıkçı ise, Lord Russell da ölümlüdür" çıkarımını yaparız. Öte yanda da *şaşmaz olmayan* bir sürü kural vardır. Yaşamda ve bilimde güçlük çıkaran şey de, şaşmaz olmayan bu kuralların oralarda şaşmaz kurallardan çok daha büyük bir rol oynamasıdır.

Konu o denli önemlidir ki, onunla biraz daha yakından uğraşmamız gerek. Şaşmaz olmayan kuralların hepsi aslında *modus ponendo ponens*'imizin evirmeleridir. *Modus ponendo ponens*'te önbileşenden artbileşene -yani ilkinden ikinciye- doğru çıkarımda bulunuruz. Bu şaşmaz bir kuraldır. Kuralın öteki biçimlerinde aşağı yukarı şöyle bir yaklaşık şemaya göre ilerleriz: İlki olursa, ikincisi de olur; ikincisi oluyor, öyleyse ilki de olur. Bu şaşmaz bir kural olmadığı için, örneğin şöyle bir çıkarımda bulunulduğunda, inandırıcı olmaz: Ben Napoléon isem, insanım demektir; imdi ben insanım, öyleyse Napoléon'um. Burada öncüllerin ikisi de doğru; ama sonuç yanlış -çünkü ne yazık ki Napoléon değilim. Demek ki kural şaşmaz değil. Mantıkçılar bu kuralın yanlış olduğunu söyleyeceklerdir.

Ama yaşamda ve herşeyden önce bilimde hemen hemen hep böyle çıkarımda bulunuruz. Örneğin: tümevarım denen şey tamı tamına böyle bir çıkarsamadır. Çünkü tümevarımda kimi bireylerin şöyle şöyle davrandığı öncül olarak elimizdedir. Öte yandan, mantıktan biliyoruz ki, bütün bireyler şöyle şöyle davranıyorsa, kimi bireyler de öyle davranır; buradan bütün bireylerin öyle davrandığını çıkarsarız. Bir örnek: kimyacılar kimi fosfor parçalarının

kırkiki derecede yandığını belirlemişlerdir; buradan *bütün* fosfor parçalarının kırkiki derecede yandığını çıkarsarlar. Düşüncenin yürüyüşü şöyledir: hepsi öyleyse, bu birkaçı da öyledir; bu birkaçı öyledir, demek ki hepsi öyledir. Tıpkı Napoléon durumunda olduğu gibi, ikinciden ilkine giden bir sonuçtur. Şaşmaz olmayan bir sonuç.

Bilimde düşüncenin yürüyüşü hiç de burada betimlendiği kadar yalın değildir elbette. Tam tersine, İnsanlar şaşmaz olmayan sonuçlarını güçlendirmek için bir sürü çok incelmiş yöntem bulmuşlardır. Ama bunlar tüm doğa biliminin şaşmaz olmayan kurallara göre ilerlediği olgusunu ancak pek az değiştirir. Demek ki doğabilimsel kuramlar hiç de kesin doğrular değildir. Bu bakıma, bilimin ulaşabildiği ve gerçekte ulaştığı herşey olasıdır.

Bu olasılıkla bile, işler kimilerinin sandığı ölçüde kolay değildir. Çünkü ilkin, varsayımların olasılığının aslında ne olduğunu henüz bilmiyoruz. Örneğin bir otomobil kazasının hesaplanabilen olasılığından çok başka birşey olsa gerek. Bu şöyle ele alınabilir: Modern fiziğin çoğu yasası olasılık yasalarıdır, yani bir sonucun belirli bir olasılıkla ortaya çıkacağını söylerler yanlızca. Ama olasılık hakkındaki bu yasanın kendi de -elbette başka bir anlamda- olasıdır.

Olasılığın ne olduğunu bileceksek, "Olasılığa nasıl ulaşabiliyoruz?" sorusu da hep yanıtlanması gereken soru olacaktır. Böyle birşeyi ileri sürdüğümüz kesindir; ama bunun *nasıl* olanaklı olduğunu henüz bilmiyoruz.

Bilimin büyük başarıları karşısında bütün bu kuşkuların temelsiz görüneceğinin bilincindeyim elbette. Ama söyleyin bana lütfen, güneşin yarın yine doğacağını

kabul etmek için ne gerekçeniz var? Şimdiye dek hep öyle oldu diyeceksiniz. Ama bu yeterli bir gerekçe değil. Teyzemin kedisi yıllar boyu sabahları pencereden teyzemin odasına girdi; günün birinde artık girmez oldu. Doğa yasalarının tekbiçimli olduğu söylenirse, o zaman bunu *nereden* bildiğimizi sorarım. Tıpkı güneş ya da kedi durumunda olduğu gibi, şimdiye dek doğa yasalarının tekbiçimli olduğunu gözledik yalnızca, değil mi? Ama bundan yarın yine tekbiçimli olacağı sonucu çıkmaz.

Bu irdelemeler bizi açıkça bilime karşı bir tutuma götürüyor. Bu tutumun temel önermeleri aşağıdaki biçimde dile getirilebilir belki:

İlkin: Kılgın açıdan bilimin *-gerçek* bilim söz konusu olduğu ölçüde- elimizdeki en iyi şey olduğu çok kesindir. Bilim son derece yararlıdır.

İkincileyin: Doğanın açıklanması söz konusu olduğunda, kuramsal açıdan da, ondan daha iyi birşeyimiz yok. Bilim bize -gözlem önermeleri dışında- yalnızca olası ifadeler sunar. Ama hiçbir yerde daha iyisini edinemeyiz.

Üçüncüleyin, buradan, bilim ile herhangi bir başka insanî yetke arasında çatışma doğarsa, düşünen insanın bilimden yana ve ötekine karşı tutum takınması gerektiği sonucu çıkar. Temele herhangi bir insanî, toplumsal ya da başka yetkenin konduğu ideolojilerin, hattâ iddiaların hepsi için geçerlidir bu. Bu nedenle, Marx'ın, Engels'in ve Lenin'in önermelerini bilimle karşılaştıran komünist ideolojiyi gerçekte dünyanın bütün filozofları yargılar, reddederler. Bu anlaşılmaz, kabul edilemez birşeydir.

Dördüncüleyin: Bilim genellikle ancak olası önermeler sunduğundan, doğrudan apaçıklık adına reddedilebileceği söylenebilir. Bilim şaşmaz değildir ve onun ileri sür-

düğünden başka birşeyle apaçık bir biçimde karşılaştığımızda, bilimsel kuramlar karşısında apaçıklıktan yana çıkabiliriz ve çıkmamız gerekir.

Beşincileyin, bilim ancak *kendi* alanında yetkilidir. Çok büyük bilim adamlarının bile alanlarıyla en küçük ilgisi olmayan çeşit çeşit iddialarda bulundukları, ne yazık ki çok sık olur. Yetki sınırını aşmanın göze çarpan klasik bir örneği, bir sürü bedeni kesip biçtiği ve bunlarda bilinç bulamadığı için, bilinç diye birşey olmadığını söyleyen bilgin bir hekimin iddiasıdır. Burada saçma olan, bu hekimin biliminin kendine özgü yöntemi sayesinde *bedenin* araştırılmasıyla sınırlı olması, bilincin ise kesinlikle beden olmaması, bunun yanı sıra, bilgin hekimin kesip biçtiği bedenlerin de ölü olmasıdır. Bu örneğe biraz daha yakından bakarsak şunu görürüz: Saygıdeğer hekimin böyle bir iddiada bulunmak için hiçbir gerekçesi yoktu. İddiasını meşrulaştırmak için, yalnız bedenin olduğunu varsayması gerekiyordu. Ama bu doğabilimi değildir, cerrahlık değildir, kötü de olsa, saf felsefedir.

Bu da büyük tehlikedir. O dev gerçeklik alanı henüz araştırılmamıştır, hattâ sağın bilimsel araştırma henüz başlamamıştır -hepsinden önce de insanın söz konusu olduğu yerde. Araştırmanın sürdüğü yerde bile inanılmaz ölçüde az şey biliyoruz. Olup biten, insanların bilimsel bilgideki büyük boşluğu, sonunda bilim diye ilân ettikleri kendi özel felsefeleriyle, çoğu kez kaba, safdil, yanlış felsefeleriyle doldurmak istemeleridir. Elbette bunu yalnızca kimi bilim adamı değil, bir sürü başka insan da yapar. Ama bilimin öyle büyük bir yetkesi vardır ki, bilimin temsilcileri yetkilerini aşıp felsefe yapmaya giriştiklerinde, bu bakımdan en tehlikelisi olurlar.

Ayrıca, filozoflar uçak ve atom bombası üretimine yar-

dımcı olmadıkları halde, toplum filozofları barındırmak gibi bir lükse izin veriyorsa, belki de bunun hoş bir anlamı vardır. Çünkü felsefe ve yalnızca o bizi bilimin varsayılan yetkesi altındaki yanlış bir düşünceden gelecek çılgınlığa karşı uyarabilir. Felsefenin en önemli işlevlerinden biri, ululamaya ve saçmalamaya karşı ciddî düşünceyi savunmaktan başka birşey değildir.

DEĞER

İnsanoğlunun gördüğü en büyük şairlerden biri olan Goethe bir iki yerde kuram ile kurgulamadan alayla söz etmiştir. "Kadim, sadık dosttur her kuram" demiştir; "kurgulayan bir herif, kötü ruhun kuru çalılıkta dolaştırdığı bir hayvan gibidir" dediği yeri iyi bilirsiniz. Ben onun -ve onunla birlikte bütün şairlerin, hattâ birçoğu şair gibi düşünen bütün kadınların- kuramsal düşüncenin abartmalarına karşı çıktıklarında haklı oldukları kanısındayım. Yani insan gerçekliğin karşısında salt seyirci olarak durmaz. Yalnız *seyretmekle* kalmaz, *değerlendirir* de; bu gerçekliği güzel ya da çirkin, iyi ya da kötü, acı ya da tatlı, soylu ya da soysuz, kutlu ya da kutsuz... bulur. Salt seyirci tutuma ancak büyük güçlükle ulaşabildiğimiz, bunu da ancak ender anlarda yapabildiğimiz doğrudur. Yaşamımız genellikle değerlendirmeyle, değerlerle belirlenir.

Bu olgudan yola çıkarak, şöyle denebilir doğallıkla: bütün bu felsefe yapma ve düşünme ne için; değerler dünyasına dalalım ve *yaşayalım*. Yaşamın her zaman yeşil ağacıyla, boz kuramı karşı karşıya koymuştur Goethe. Günümüzün birçok filozofu da o kanıdadır -bunlardan yalnızca birini anarsak, Gabriel Marcel temel kuralı ortaya koymuştur: *Tiyatroda değilsin*, yani seyretmekle kalmamalısın. Bence düşünme, salt seyir de yaşamın bir par-

çasıdır ve Goethe'nin kuram ile yaşamı karşı karşıya koyuşu hatalıdır. Bana kalırsa, tüm insan yaşamı, bir an olsun salt kuramdan, salt seyirden yoksun olsa, insan yaşamı olmaktan çıkardı. Ama seyir kesinlikle bu yaşamdaki herşey değildir, *insan* yaşamını oluşturan herşey de değildir. Değerlendirme ve ondan çıkan herşey, kuram kadar temelli bir biçimde bu yaşamın içindedir.

Bundan ötürü, filozofun değerlendirmeyle de uğraşması gerekir. Aslında değer kuramı, yaşamımızın bu yanını aydınlatma çabası, binlerce yıldır her felsefenin temel öğesi olmuştur. Bu da, değerler alanının ötekiler arasında belki de en büyük güçlükleri çıkaran alan olmasındandır. Değerler bizim tinsel bakışımıza ne denli yalın, ne denli anlaşılır görünürse görünsün, onları doğru anlamaya çalıştığımızda, son derece dallı budaklıdır.

En iyisi bir örnekle başlayalım. Örneğin çok kaba ve sadesuya olmasını bağışlayın; burada duygular değil, kavrayış söz konusu ve böyle kaba örnekler sorgulamanın özünü göz önüne getirmeyi sağlar. İmdi, örnek şöyle: Cani ruhlu bir genç -Karl diyelim ona- arkadaşı Ludwig'e, geceleyin çekmeceden usturayı alıp, parasını rahatça çalmak için, uyumakta olan annesinin gırtlağını keseceğini söylüyor. İki oğlan bu parayı bir eğlence akşamında barda yiyecekler. Ludwig -sayalım normal bir insan- bunu hiçbir zaman yapmayacağını söylüyor kızgınlıkla. Bu kez Karl soruyor: Niye? Pek kolay olur ve işe de yarar. Ludwig buna ne yanıt verir? Kendimizi onun yerine koyalım. *Biz* ne yanıt verirdik. Korkarım hiçbir doğru yanıt bulamazdık. Belki bunun canilik, adilik, yapılmaması gereken, pis, günah birşey olduğunu söylerdik. Ama Karl bize niye canice, pis, günah... birşey olduğunu..., niye yapılmaması gerektiğini sorsa, insan böyle birşey yapmaz

diyebilirdik ancak. Başka deyişle, *hiçbir* yanıt vermemiş olurduk. Tutumumuza bir gerekçe, bir temellendirme getiremezdik. "İçki parası için annenin gırtlağını kesmemen gerekir" tümcesi temellendirilemez. *Apaçık*tır; olsa olsa, öyle *olduğu* ve üzerinde tartışmamak gerektiği söylenebilir.

Durum böyle. Şimdi bunu, bu karmaşık durumda hangi oluşturucuların içerildiğini ortaya çıkarmak için biraz çözümlemeye çalışalım. Bunun için de, geçen düşünmede betimlenen görüngübilimsel yöntemi uygulayalım; çünkü bu nesne için başka bir yöntem yok.

İlkin, "Annenin.....gerekir" tümcemizin bize tamamen *verilmiş* göründüğünü kabul ediyoruz. Tümce bizden tamamen bağımsız birşey olarak, dünyadaki bir nesne gibi kendi başına, ancak yalın bir şeyden daha çetin olarak gözümüzün önünde. Filozofların dediği gibi, bir varolan olarak. Ne çeşit varolan? Elbette gerçek değil. Çünkü dünyada böyle bir nesne, böyle bir *şey* yok -hattâ tümce zaman dışı ve yer dışı olarak geçerli. Tıpkı matematiksel tasarımlar gibi, düşünsel bir varolan.

Ama -bu büyük bir fark- matematiksel bir formül kadar yalın değil. Çünkü o *olanı* söylüyor, oysa bizim tümcemiz *istiyor*; olması *gerekeni* söylüyor. Vicdanımızın önünde bir çağrı, bir buyruk olarak duruyor. Doğrusu tuhaf bu, ama öyle.

Üçüncüleyin, bu buyruk, bu tümce, bir zamanlar Kant'ın belirttiği gibi, *kesin* (koşulsuz, *kategorisch*). Yani, *niye* öyle davranmam gerektiğini sormanın anlamı yok. Teknikte işler başkadır. Örneğin, otomobil sürme tekniğinde şu buyruk vardır: "Dönemecin yaklaşık üçte ikisini geçince gaz vermen gerekir." Bu buyruk koşulludur

(*hypothetisch*), yani, bir amaca bağlıdır, çünkü ancak dönemeci çabuk ve güvenli bir biçimde geçmek istiyorsak geçerlidir; bunu istemeseydik, buyruk anlamını yitirirdi. Ama anne konusundaki tümcemizde durum bambaşkadır. O tümce kesindir (*kategorisch*). *Koşulsuz* (*unbedingt*) olarak, herhangi bir amaç gözetmeden ister. Ben annemi öldürmezsem dünya yıkılacak olsa, yine de annemi öldürmeme izin verilmediği anlamına gelir.

Dördüncüleyin -ama ancak dördüncüleyin- böyle bir buyruğu, böyle bir tümceyi kavramanın bizi doğrudan *etkilediğini* belirtelim. Bu kavrayış ne denli açık olursa, tepkimiz o denli keskin, istek, öfke, heyecan o denli şiddetli olur. Elbette bu tepki anlık bedensel ve ruhsal durumumuza da bağlıdır -yorgunsam daha hafif tepki gösteririm-, ama ilkönce nesneyle ve bu nesneyi kavrayışla belirlenir.

Durumun betimlemesi için bu kadarı yeter. Şimdi bu ilginç ve önemli olgunun açıklamasına dönelim. Bu açıklamadan önce burada ortaya konan kavramlar ve değer türleri üzerine kısa bir irdelemede bulunmak istiyorum.

Bu söylenenlerden sonra şu üç noktayı incelikle biribirinden ayırmak gerekir: ilkin, bir *şey*, gerçek olan, değerli olan -olumlu ya da olumsuz- birşey, az çok iyi ya da kötüdür. Bizim durumumuzda gerçek olan öldürme eylemidir. Bu gerçek şey, yani bizim örneğimizdeki eylem, doğrudan doğruya onu değerli kılan bir özellikle ıralanır; bu özellik ise -bu da ikincisi- sözcüğün tam anlamıyla "değer"dir. Ama üçüncüleyin, daha önce belirtildiği gibi, bizim bununla ilgimiz, tepkimiz var -değerleri kavrayışımız, birşeyler dileyen isteklerimiz, birşeylere kızan öfkemiz... var. Bu üç noktanın biribiriyle karıştırılmaması gerekir, çünkü tamamen farklı şeylerdir: değerin ta-

şıyıcısı, değerin kendisi ve insanın değer karşısındaki tutumu.

Değerlerin kendisi söz konusu olduğunda, tinsel çerçevede, bu değerlerin ahlâkî, estetik ve dinsel denen en azından üç büyük öbeği vardır. Ahlâkî değerler en iyi bilinenidir -bunlarda kendine özgü olan, *eyleme yönelik* bir istektir- yani bunlar hep *yapılması gerekeni* içerirler, bütün değerler gibi *olması gerekeni değil.* Estetik değerler de güzele, çirkine, alımlıya, kabaya, zarife, çarpıcıya, zevkliye... ilişkin değerlerdir bunlar- iyi biliniyor olsa gerek. Bunlarda ıralayıcı olan, *yapılması gerekeni* değil, *olması gerekeni* içermeleridir. Örneğin, güzel bir yapı gördüğümüzde, onun öyle olması gerektiğini de görürüz, ama bu değer kendi kendine, en azından doğrudan doğruya, vicdanımıza bir çağrıda bulunmaz. Son olarak, dinsel değerler de yine başka türdendir. Bunlar dindar insanlarca -her birimiz bir biçimde, az çok dindarız- iyi bilinir. Ama bu değerlerin çözümlemesi çok zordur. Elbette bunlar bizde bir nefret etme duygusu ile bir kendini verme duygusu ayırt ederler; bunlar da estetik ve ahlâkî tepkilerin çok büyük bir kısmıyla içiçedir. Ya ahlâkî ya da estetik değerlere giriyormuş gibi görünürler. Örneğin kendi annesini öldürme ahlâkî açıdan caniliktir, kötü bir eylemdir; oysa dinsel açıdan bambaşka birşeydir, *günahtır.* Ahlâkî değerler en iyi biçimde filozoflarca incelenmiştir; estetik değerler çok daha az çözümlenmiştir; dinsel değerler ise daha hâlâ temelinden bir çalışma beklemektedir. Örneğin kutsallık nedir? Merhum Fransız öncü filozof Louis Lavelle bunun üzerine çok güzel bir kitap yazmıştır -adı "Dört Aziz", ama o da çözümlemeyi pek ileri götürmedi.

Gelelim açıklamalara. Tartışmanın merkezinde de-

ğerlendirmelerdeki değişkenliğin yorumlanması sorunu bulunur. Yani, değerlendirmelerin değişmez olduğu, örneğin anne hakkındaki tümcemizin her zaman her yerde onaylandığı düşünülebilir. Ama durum böyle *değildir*. Ahlâkî değerlendirmeler -daha da fazla estetik ve dinsel değerlendirmeler- farklı zamanlarda, farklı kültür çevrelerinde çok farklıdır. Avusturalya'da araştırma yapan Polonyalı bir budunbilimci, Malinowski, vaktiyle oradaki yabanların cinsel ahlâkı üzerine, deyim yerindeyse sarsıcı bir kitap yazmıştı. Bu kitabı okuyunca, bizde değerli olan, hattâ kutsal görülen hemen herşeyin, başka yerlerde kötü ve caniyane diye değerlendirildiği izlenimini ediniyor insan. Estetik değerlere gelince, bizim için çirkin olan kadınların bazı zenci kabilelerinde olağanüstü güzel sayıldıkları iyi bilinir. Dolayısıyla, değerlendirmeler son derece göreliymiş gibidir.

İmdi, bu durumun yorumu için özellikle iki büyük felsefî kuram vardır: biri pozitivist, öbürü idealist -sözcüğün en geniş anlamıyla idealist.

Herşeyden önce İngiliz deneycilerince temsil edilen ilki, değerlendirmelerin göreliliği ile değişkenliğinin, *değerin kendisinin* göreliliği ile değişkenliği diye yorumlanması gerektiğini ileri sürer. Yani bu düşünürlere göre değerler değerlendirmeden arta kalan bir çeşit tortudan başka birşey değildir. İnsanlar şundan şundan ötürü -çoğu kez yararlılık gerekçeleriyle- şöyle şöyle değerlendirmeye alışmışlardır, uygun değerleri sonradan oluştururlar. Durum değişir, söz konusu şeyler ile eylemler artık yararlı olmazsa, değerler de değişir. Bu yorumu bizim örneğimize uygularsak, pozitivistler kendi annesini öldürmenin *bizim* kültür çevremizde toplumsal olarak kötü olduğunu söylerler; çünkü ilkin, anne çocuk

yetiştirmek için gereklidir; ikincileyin, belki başka çocuklar da doğurabilir. Bunun başka türlü olduğu bir kültür -diyelim çocukların yalnızca devlet kurumlarında yetiştirildiği bir kültür ya da, Aldoux Huxley'nin ünlü romanında olduğu gibi, özel fabrikalarda sentetik olarak yaratıldığı, böylece anneye gerek duyulmayan bir kültür- düşünülebilir. Böyle bir kültürde bizim önermemiz, artık yararlı olmayacağı için, ola ki geçersiz olacaktır. O zaman Karl'ın sunduğumuz anne cinayeti ahlâkça iyi olabilirdi. Pozitivistler konusunda bu kadarı yeter. Açıkça görülüyor ki, değerlerin *gerçek şeyler*, yani birtakım insan eylemleri olduğunu ileri sürüyorlar.

Ama idealistler bu sava hiç yanaşmazlar. *Değerlendirmelerimizin* değiştiğini, burada iyi olan birçok şeyin, bir başka yerde kötü sayıldığını kabul ederler. Ne ki, bunun değerler durumunda doğru olmadığını belirtirler. Örneğin eski Mısırlıların, üçgenin alanını hesaplamak için, bizim geometrimiz açısından açıkça yanlış olan bir formülleri vardı. Onlar bu formülü yüzyıllar boyu kullandılar. Bu, yeryüzünde üçgenin alanını ölçmek için iki doğru formül olduğunu mu kanıtlar? Hayır der idealistler. İnsanların o zaman doğru formülü bilmediklerini kanıtlar ancak. Değerler alanında da tıpatıp böyledir; çünkü bir değerlendirme -bizim değeri kavrayışımız ve ona gösterdiğimiz tepki- değerin kendisinden bambaşka birşeydir. Değerlendirmeler başkalaşır, görelidir, her zaman değişkendir; ama değerin kendisi öncesiz-sonrasızdır, başkalaşmaz. İdealistlerin bu iddia için ne gibi gerekçeleri var diye sorulursa, bizim Ludwig'in Karl'a dediği gibi, "Apaçık bu" diye yanıtlarlar. Annenin ne olduğu bir kez kavrandı mı, anneyi öldürmenin her zaman canilik olduğu, öyle olacağı konusunda hiçbir kuşku kalmaz. Bu bakıma, bunu yadsıyan kördür. Tıpkı

renk körü insanların olması gibi, değer körü insanlar da vardır.

Aslında Platon'dan gelen bu öğreti, yüzyılımızda, Yeniçağın en büyük ahlâkçısı olan Alman filozofu Max Scheler'ce görkemli bir biçimde geliştirilmiştir. Bu sorunla uğraşan herkesin Scheler'i okumuş olması gerekir; onu reddedebilir, ama bu büyük düşünürü bilmeden değerler üzerine konuşmak olmaz bence.

Max Scheler ve öteki idealist filozoflar sürekli olarak değerlendirmeler alanındaki değişmenin, değişkenliğin herhangi bir kuramsal alandakinden çok çok daha büyük olduğunu vurgularlar. Bu değerler dünyasının çok büyük zenginlikte olmasıyla, hiçbir insanın *tek bir* değeri bile tam olarak görememesiyle ilintilidir. İsa İncil'de Tanrı'dan başka kimsenin iyi olmadığını söylediğinde, başka şeylerin yanı sıra şu anlama gelir bu: ancak sonsuz ve sonsuzcasına kutsal bir tin herhangi bir değeri tam olarak kavrayabilir. Biz insanlar onu ancak parçalar halinde, hep yüzeysel olarak, hep bir yanıyla görürüz. Bu, yaşam için büyük bir kılgın anlamı olan bir öğretidir. Bir değeri aynı şekilde kavrayan iki insan yoktur -birisi bir değeri, örneğin, cesaret değerini, bir başkası başka bir değeri, örneğin, iyilik ya da saflık değerini daha iyi kavrar- anlamına gelir. Yine bundan, herhangi birini, davranışını anlamadığımız zaman, deli diye görmememiz gerektiği çıkar. Belki de bir kahraman, bir aziz, bir dahi olmak istiyordur. Ne yazık, bu yalın doğruluk anlayışı pek az yayılmış, en iyilerimiz, değerleri en açıkça kavramış olanlar, sürekli olarak körler kalabalığınca izlenmiştir. İnsanlığın gelişmesi de zaten bu iyilere, daha iyi gören insanlara bağlıdır.

Ne ki, değişkenliğin yalnızca bir yanı bu. Değerler söz

konusu olduğunda, kavrayış yalnız yeteneğe değil, *herşeyden önce* istence bağlıdır. Çok namuslu bir adam, daha az namuslu bir adamdan çok daha açık görür -yani bu çerçevede bir eylemin doğruluğunu ya da yanlışlığını daha iyi görür. Bundan ötürü, bir başkasından çok daha yetenekli, çok daha bilgili bir insanın, bir değer alanında o başkasından çok çok geride kaldığı olur, hattâ kimi zaman, belirli bir değer alanında tam bir barbar olabilir.

Pozitivistler ile idealistler arasındaki çatışma işte böyle birşey. Şimdi de size bu konuda benim ne düşündüğümü söyleyeceğim. Ben pozitivizmin sağlam olmadığı kanısındayım; bana öyle geliyor ki, değerin yerine değerlendirmeleri, değerlerin kendisinin yerine de değerleri kavrayışımızı ve onlara gösterdiğimiz tepkiyi koymaktan oluşuyor pozitivizm. Pozitivistlerce sözü edilen tüm olgular aynı şekilde idealizm açısından da yorumlanabilir: ancak şu farkla ki, idealizm -pozitivizm gibi- değerlerin dolaysız apaçıklığını yadsımak zorunda kalmaz. Bu birincisi.

Buna bağlı olarak, değerleri ideal birşey diye görüyorum. Ruhsal etkinliğimizin parçaları ya da tortuları değil değerler. Ama ben değerleri herhangi bir Platoncu göğe yerleştirmezdim. Onlar, tıpkı matematiksel yasalar gibi, bizim ruhumuzda bulunur. Dünyada yalnızca biricik şeyler vardır, bunlar da gerçek biricik şeylerdir. Bununla birlikte -bu da üçüncüsü- dünyada değerler için belirli bir temel vardır. Bu temel nedir? Ben burada kişisel olarak tek olanaklı yanıt görüyorum yalnızca: değerler insan ile şeyler arasındaki ilişkide temelini buluyor. Örneğin niye ana-baba sevgisi diye bir değer var? Çünkü, insanın bedensel ve ruhsal yapısı öyle ki, çocuğun insan olarak yetişmesi için, ana-babasını sevmesi, onlara boyun eğmesi

gerekiyor. İnsanın yapısı başka türlü olsaydı, başka bir estetiğimiz, başka bir ahlâkımız olurdu. Değerlerin değişken olduğu mu çıkar bundan? Hem evet hem hayır. İnsanın kendisinin değişken olması bakımından evet. Kalıcı bir yapı göstermesi bakımından hayır. İmdi, bizde ikisi de söz konusu. Özellikler değişiyor, ama ana çatı kalıyor. Bundan ötürü, temel değerler değişmez. İnsan insan oldukça, kimse, Tanrı bile, onda birşey değiştiremez anneyi öldürme insan için her zaman bir canilik sayılacaktır. Meğer ki insan birtakım değerlere kör olsun.

Bu saptamayla birlikte, yalnızca anlamak isteyen kuramsal felsefe ile, ne yapılacağını öğreten kılgın felsefe arasındaki sınıra yanaştık. Sözümü bitirirken, bu ikinciden, kılgın felsefeden bana insan yaşamı için önemli gelen bir doğruyu çıkarmama izin verin: ışık, değerleri kavrama ve güç; bunları gerçekleştirmek; bu yaşamda ruh için en çok dilememiz gereken şey bu.

İNSAN

Şimdi insan üzerine düşüneceğiz. Bu alanda öyle çok felsefî sorun var ki, burada hepsini birden ele alamayız. Bunun için, düşünmemiz bunların yalnız birkaçıyla ilgili olacak ister istemez. Herşeyden önce -geçmişin ve çağımızın büyük düşünürleriyle birlikte- şu soruyu soracağız: İnsan nedir? Ben neyin nesiyim?

Her zamanki gibi, burada da, insanın kuşku götürmez özelliklerini belirterek başlamamız en iyisi olur. Bunlar iki ana başlık altında toplanabilir: İnsan ilkin bir hayvan, ikincileyin ilginç, bütünüyle eşsiz bir hayvandır.

Demek ki herşeyden önce bir hayvandır ve hayvanın bütün ıralayıcı özelliklerini taşır. Bir organizmadır, duyu organları vardır; tıpkı öteki hayvanlar gibi, beslenir, gelişir, hareket eder, güçlü güdüleri -kendini sürdürme-yaşam güdüsü, cinsel güdü, daha başka güdüleri- vardır. İnsanı yüksek hayvanlarla karşılaştırdığımızda öteki hayvan türleri arasında bir tür oluşturduğunu görürüz. Gerçi şairler sık sık insanın duygularını hayranlık sözleriyle övmüşlerdir. Ama ben duyguları bana kimi insanlarınkinden daha güzel, daha derin gelen köpekler bilirim. Bu tatsız birşey belki, ama bizim de aynı ailenin içinde olduğumuzu, örneğin köpeklerin ve ineklerin bizim

kardeşlerimiz gibi birşey olduğunu kabul etmemiz gerek. Bunun için insanın -çoğu kez söylendiği gibi maymundan değilse de- bir hayvandan geldiğini söyleyen bilgince evrim kuramlarına uzanmamıza gerek yok. Yani insanın bir hayvan olduğu bilgince bir zooloji olmadan da açık.

Yine de insan dikkate değer bir hayvandır. İnsanda başka hayvanlarda ya hiç bulunmayan ya da çok küçük ölçülerde bulunan birçok şey vardır. Burada herşeyden önce göze çarpan, insanın halen yaptığı gibi tüm hayvan dünyasına kendini böyle zorla kabul ettirmeye, böylesine egemenlik kurmaya, doğanın en zorlu asalağı olarak ondan yararlanmaya biyolojik bakımdan hiç hakkı olmadığıdır. Soysuz bir hayvandır insan. Zayıf gözler, hemen hemen işe yaramaz koku alma, kötü işitme, kuşkusuz onun ıralayıcı özellikleri. Pençe gibi doğal silâhlar onda hemen hemen tümüyle eksik. Gücü az. Ne hızlı koşabiliyor, ne hızlı yüzebiliyor. Üstelik çıplak; soğukta, aşırı sıcakta ve benzeri durumlarda çoğu hayvandan daha kolay ölüyor. Biyolojik açıdan bakılsa, varolmaya hiç hakkı olmazdı. Birçok başka soysuz hayvan gibi çoktan yokolup gitmiş olması gerekirdi.

Oysa iş bambaşka olmuştur. İnsan doğanın efendisidir. En tehlikelisinden bir sürü hayvanın kolayca kökünü kurutmuştur. Başka türleri esir etmiş, evcilleştirmiştir. Gezegenin çehresini değiştirmiştir; herşeyi nasıl biribirine karıştırdığını, değiştirdiğini görmek için bir uçaktan ya da bir dağın tepesinden yeryüzüne bakmak yeter. Şimdi de yerin dışındaki dünyayı kendi malı kılmaya başlıyor. İnsan türünün yok olması söz konusu değil. Korkulan, daha çok, fazlasıyla çoğalması.

Peki böyle birşey nasıl olanaklı? Yanıtı hepimiz biliyoruz: akılla. İnsan çok güçsüz olmakla birlikte, müthiş

bir silâhı var: zekâsı. Herhangi bir hayvandan, hattâ kendi dışındaki en yüksek hayvandan karşılaştırılmayacak ölçüde daha zekî. Elbette maymunlarda, kedilerde, fillerde belli bir zekâ görüyoruz. Ama insanınkiyle, hattâ en sıradan insanınkiyle karşılaştırıldığında küçücük bu. Bu da insanın yeryüzündeki başarısını açıklar.

Ne ki bu, iğreti, yüzeysel bir yanıt. İnsanın öbür hayvanlardan *daha fazla* zekâsı var, ama bununla kalmıyor, adına ne dersek diyelim, başka *tür* bir zekâsı var. Bundan da anlaşılıyor ki, insanın, yalnız insanın, bütünüyle kendine özgü bir dizi özelliği var. Bunların en dikkate değer olanları şu beşi: Teknik, gelenek, gelişme, öbür hayvanlardan çok başka düşünme yeteneği ve son olarak kendine dönük düşünme.

İlkin *teknik*. Bu aslında insanın kendi kendine en üretici aletleri kullanması demektir. Benzer şeyler yapan kimi başka hayvanlar da vardır -örneğin, maymun bir sopayı kullanır. Ama uzun, zahmetli çalışmayla karmaşık aletlerin amaçlı üretimi insana özgüdür.

Teknik, en önemlisi olmakla birlikte insanda tek ilginç şey değildir. İnsan aynı zamanda bir *toplumsal varlık* -sözcüğün çok özel bir anlamında toplumsal- olmasaydı, teknik gelişemezdi. Elbette başka toplumsal hayvanlar da biliyoruz -örneğin beyazkarıncalar ile karıncaların, deyim yerindeyse hayranlık verici bir toplumsal örgütlenmeleri vardır. Ama insan onlardan başka bir biçimde toplumsaldır. Çünkü toplumda *gelenekle* yetişir. Gelenek onda doğuştan değildir, içgüdüleriyle ilgisi yoktur -insan onu *öğrenir*. Bunu da onun, yalnızca onun çok karmaşık bir *dili* olduğu için öğrenebilir. Sırf gelenek bile insanı bütün öteki hayvanlardan kesin olarak ayırmaya yeterdi.

Gelenek sayesinde insan gelişmeye *açıktır*. Öğrendikçe öğrenir. Öğrenen de tek bir birey değil -çünkü bu başka hayvanlarda da olur- *insanlıktır*, toplumdur. İnsan buluş yapar. Öteki hayvanlar bilgilerini kuşaktan kuşağa değişmez bir biçimde aktarırken, bizde her kuşak öncekinden daha çok şey bilir -ya da en azından daha çok şey bilebilir. Çoğu kez tek bir kuşak içerisinde bile çok büyük yenilikler olur. Örneğin kendi yaşamımızda da görmüşüzdür bunu. Daha da dikkate değer olan, bu gelişmenin, göründüğü kadarıyla, biyolojik evrimle pek az ilgisi olmasıdır. Eski Yunanlılardan biyolojik bakımdan hemen hemen hiç farklı değiliz; ama karşılaştırılmayacak ölçüde çok şey biliyoruz onlardan.

Ne ki bütün bunlar -teknik, gelenek, gelişme- dördüncü birşeye, yani insanın taşıdığı bir yetiye, öbür hayvanlardan başka türlü düşünme yetisine bağlıymış gibi görünüyor. Düşüncesinin bu başkalığını kısa bir formülle dile getirmek kolay değil; çünkü çok yanlı. Örneğin insan *soyutlamaya* yetenekli; öteki hayvanlar teke, somuta bakarak düşünürken, insan *genele* bakarak düşünmek ister. Tekniğinin en büyük kazanımlarını buna borçludur; matematiğini anımsayın yeter -bilimin en önemli aleti. Ama soyutlama yalnız genellere gitmez. Sayı gibi, değer gibi düşünsel nesnelere de gider. Kuşkusuz, bu, insanın tüm hayvan dünyasına egemen olan biyolojik amaçlılık yasasından çok kendine özgü bir biçimde bağımsız oluşuyla ilgilidir. Bu bağımsızlığın çok dikkate değer iki çizgisini belirteceğim yalnızca: bilim ile din. Hayvanın bildiği hep amaca bağlıdır; ancak kendine ya da türüne yararlı olanı görür, anlar. Düşüncesi baştan sona kılgındır. İnsanda ise başka türlüdür. Hiçbir kılgın yararı olmayabilen nesneleri de -sırf bilgi uğruna- araştırır. Nesnel bilime yeteneklidir, onu da gerçekten kurmuştur.

Daha da ilginç olanı dinidir belki. Asmanın, sahiden pek iyi yetişebileceği güney Akdeniz kıyılarında pek az işlendiğini görüyoruz -çünkü orada Müslümanlar oturuyor, oysa Rhein'da, hattâ Norveç'te, hıristiyan ülkelerde, karşılaştırılmayacak ölçüde daha elverişsiz koşullarda, tam tersi; Budistler ile Hıristiyanların ziyaret yerlerinin çevresindeki çorak topraklarda bulunan büyük yerleşim bölgelerini göz önüne aldığımızda, bunun iktisadî, biyolojik bir anlamı olmadığını, salt hayvansal açıdan bütünüyle anlamsız olduğunu söylememiz gerekir. Ama insan böyle şeyler yapabilir, çünkü hayvan dünyasının biyolojik yasalarından bir ölçüde bağımsızdır.

Bu bağımsızlık daha da ileri gider. Her birimiz özgür olmanın dolaysız bilincindeyiz -insan bütün doğa yasalarını, hiç değilse bir an için yenebilirmiş gibi görünür.

Ancak bu da başka birşeyle ilgilidir. İnsan -belki de herşeyden önce- kendine dönük düşünmeye yeteneklidir. Görünüşte bütün hayvanlar gibi yalnızca dış dünyaya dönük değildir. Kendi kendini düşünebilir, kendi için meraklanır -kendi yaşamının anlamını sorar. Ayrıca, *ölmesi* gerektiğinin açıkça bilincinde olan tek hayvandır.

İnsanın bütün bu özellikleri göz önünde bulundurulsa, Batı felsefemizin kurucusu Platon'un, insanın tüm doğadan farklı birşey olduğu sonucuna varmasına şaşılmaz. İnsan, ya da daha iyisi, insanı insan yapan şey -psyche, ruh, tin- elbette dünya*da*dır, ama dünyaya *ait* değildir. Tüm doğanın üstüne yükselir.

Ne ki, sözü edilen özellikler insanın ancak bir yanını oluşturur. Aynı zamanda gerçek, tam bir hayvan olduğunu daha önce belirtmiştik. Daha da önemlisi, insandaki tinsel yan bu salt hayvansal, bedensel yanla iç

içedir. Beyindeki en küçük bir rahatsızlık en büyük dahinin düşünüşünü felç etmeye yeter; yarım litre alkol, en incelmiş şairi vahşi bir hayvana çevirebilir. Ama bir yandan da, fizyolojik süreçleriyle birlikte beden, hattâ hayvansal, güdüsel yaşam tinden öyle farklı birşeydir ki, ikisinin böyle bir araya gelmesi nasıl olanaklı olabiliyor sorusu gelir dayatır. Felsefi insan biliminin, ona verilen adla antropolojinin temel sorusu budur.

Bu soruya verilen farklı yanıtlar vardır. En eskisi, en yalını, insanda bedenden ve beden parçalarının mekanik hareketlerinden başka birşey bulunduğunun tamamen reddedilmesidir. Bu çözüm katı maddeciliğin çözümüdür. Bugün pek az savunulur; bu da, başka şeylerin yanı sıra, büyük Alman filozofu Leibniz'in ona karşı ileri sürdüğü bir savdan ötürüdür. Çünkü Leibniz, beyni öyle büyük düşünelim ki, içerisinde bir değirmendeki gibi hareket edilebilsin diye öneriyordu. Orada ancak çeşitli cisimlerin hareketlerine rastlar, düşünce diye birşey görmezdik. Düşüncenin ve benzeri birşeyin cisimlerin yalın hareketlerinden bambaşka bir şey olması gerekir. Elbette düşüncenin, bilincin varolmadığı da söylenebilir; ama bunun yanlış olduğu öyle bellidir ki, filozoflar böyle bir savı ciddiye alma eğiliminde değildir.

Bu aşırı maddeciliğin dışında, bilinç olsa da, ancak bedenin bir işlevi -öteki hayvanlarınkinden ancak *derece bakımından* farklı olan bir işlevi- olarak vardır diyen ılımlı bir başka maddecilik var. Bu çok ciddiye alınması gereken bir öğretidir.

Bu öğreti, Aristoteles'e borçlu olduğumuz, bugün bilimden sıkı bir onay gören üçüncü bir anlayışla oldukça yakından akrabadır. Maddeciliğin sözü edilen iki türünden iki noktada ayrılır. İlkin ruhsal işlevleri tek yanlı

olarak bedenle karşı karşıya koymanın anlamı olmadığı görüşündedir. İnsan bir bütündür diye öğretir Aristoteles; bu bütünün de çeşitli işlevleri vardır: salt fizik, bitkisel, hayvansal ve son olarak ruhsal işlev. Bütün bunlar *bedenin* değil, *insanın*, bütünün işlevleridir. İkinci fark, Aristoteles'in Platon'la birlikte insanın tinsel işlevlerini öbür hayvanlarda bulunmayan çok özel birşey diye görmesidir.

Son olarak, sıkı Platoncular -böylesi bugün de eksik değildir- kötü niyetli bir muhalifin dile getirdiği gibi, insanın bir makinede oturan melek, salt bir düzeneği hareket ettiren salt bir ruh olduğu görüşünü savunurlar. Üstelik bu ruh, daha önce söylendiği gibi, dünyadaki geri kalan herşeyden bütünüyle farklı birşey diye düşünülür. Yalnız Fransız filozofu Descartes değil, günümüzün birçok varoluş filozofu da çeşitli değişikliklerle bu öğretiyi tutar. Onlara göre, insan bütün değil, yalnızca ruhtur, ya da bugün sık sık dendiği gibi, varoluştur.

Görüldüğü gibi, burada aslında iki soru söz konusu. İnsanda öbür hayvanlardakinden özü bakımından farklı birşey olup olmadığı ve bu şeyin insan yapısının öteki bütünleyici parçalarıyla nasıl ilişki kurduğu.

Ancak insan konusunda, geçen on yılın felsefesince - yani varoluş felsefesi ile varoluşçulukça- keskin bir biçimde dile getirilen başka bir temel soru daha var. Biz insanın, hepsi kendisine belli bir onur ve güç bağışlayan, sayelerinde bütün öteki hayvanlar karşısında yüce olduğu çeşitli özelliklerini irdeledik. Ama insan yalnız bu değildir. Yine aynı özelliklerden ötürü, eksik, huzursuz ve aslına bakılırsa mutsuz birşeydir aynı zamanda. Bir köpek, bir at yer, uyur ve mutludur; içgüdülerinin yatışmasından daha fazlasını gereksinmez. İnsan başkadır:

habire yeni gereksinimler yaratır, hiç doymaz. Örneğin para insanın müthiş bir buluşudur, onunla da hiç yetinmez. Öyle ki, handiyse sonsuz bir gelişmeyi gereksiniyormuş, onu ancak sonsuzluk doyurumuş gibidir.

Ama aynı zamanda, insan -göründüğü kadarıyla da, yalnız o- sonluluğun, özellikle ölümün bilincindedir. Bu ikisi birarada insanın trajik bir bilmece gibi görünmesine yol açan bir gerginlik yaratır. Ulaşamayacağı birşey için varmış gibidir insan. Öyleyse onun anlamı, yaşamının anlamı nedir? Platon'dan beri büyük filozoflarımızın en iyileri bu bilmeceyi çözmeye çabalamışlardır. Başlıca üç büyük çözüm önermişlerdir bize.

Ondokuzuncu yüzyılda çok yaygın olan ilki, insanın bitmez tükenmez gereksinimlerinin, onun daha büyük birşeyle -özellikle toplumla- özdeşleşmesi yoluyla giderileceği savıdır. Benim acı çekmemin, başarısız olmamın, ölmemin önemi yok der bu filozoflar -insanlık, evren devam edecektir. Bu çözüm üzerine daha sonra konuşmamız gerekecek. Burada yalnızca, çoğu çağdaş düşünüre savunulmaz geldiğini söyleyelim; çünkü bu görüş, bilmeceyi çözecek yerde, verilmişi, yani tek insanın sonsuzu başka birşey için değil, birey olarak *kendi için* istediği olgusunu yadsır. Kendi ölümünün donuk ışığında bu kuramların boş ve yanlış olduğu ortaya çıkar.

Bugün varoluşçular arasında pek yaygın olan ikinci çözüm, tersine, insanın hiçbir anlamı olmadığını ileri sürer. Doğanın bir hatasıdır insan, soysuz bir yaratıktır, Sartre'ın bir zamanlar yazdığı gibi, boşuna çekilen acıdır. Bilmece çözülemez. Sonsuza dek kendimiz için trajik bir soru olarak kalacağız.

Ne ki, Platon'u izleyerek, bu sonucu çıkarmak istemeyen filozoflar da vardır. Dünyada böyle tam bir anlamsızlığa inanmaz onlar. Onlara göre insan bilmecesinin bir çözümü olmalıdır.

Peki bu çözüm nasıl olabilir? Ancak insanın bir biçimde sonsuza ulaşabilmesiyle. Ama insan bu yaşamda bunu yapamaz. Demek ki, insan sorununun bir çözümü varsa, insanın öte yanda, doğanın dışında, dünyanın dışında bir anlamı olsa gerek. Peki nasıl? Platon'dan beri birçok filozofa göre, ruhun ölümsüzlüğü kanıtlanabilir. Kimileri de, sağlam bir kanıt olmaksızın inanıverir buna. Ama ölümsüzlük de soruyu yanıtlamaz. İnsanın, öte yaşamda da olsa, sonsuzluğa nasıl ulaşabileceğini görmeyi sağlamaz. Platon bir zamanlar bu sorunun son yanıtını bize bir Tanrının, öteden gelen bir vahiyle vereceğini söylemiştir.

Ne ki bu artık felsefe değil, dindir. Felsefî düşünce, birçok başka alanda olduğu gibi, soruyu burada keser - insanın susarak, artık aydınlanmayan karanlığa baktığı sınıra dek kılavuzluk eder bize.

VARLIK

İnsan üzerine son irdelemelerimizden sonra, aslında toplum sorununa dönmemiz gerekirdi. Bununla birlikte bu son sorunun anlaşılması, en azından bence, herşeyden önce bambaşka bir alanda, yani *ontoloji* alanında, genel varolan öğretisi alanında açık bir tutum takınılıp takınılmadığına bağlıdır büyük ölçüde. Bundan ötürü, bugünkü düşünmemizi topluma değil, varolana adamak uygun olacak.

İlginç bir alan söz konusu. Önemlidir -birçok çağdaş filozof onu hemen hemen temel sayar- ama aynı zamanda çok zordur. Bugün, bu soruna tam anlamıyla yaklaşmamızı olanaksız kılan iki geleneğin etkisi altında bulunduğumuzdan, güçlük daha da artmıştır. En azından sorunların bulunduğu konusunda hemen herkesin anlaştığı öteki felsefe dallarının tersine, burada iş başkadır: çok sayıda eski filozof, aynı zamanda sayısı pek az olmayan yeni filozof bir ontolojinin olduğunu ve sorunlarının anlamlı olabileceğini tümüyle reddeder. Bu gelenekler pozitivizm ve bilgi kuramsal idealizm gelenekleridir. Buradan bize iki yönlü bir görev çıkmaktadır: ilkin bir ontolojinin olup olmadığını sormamız gerekiyor; sonra da onun meşruluğuna karar verirsek, sorunlarıyla uğraşabiliriz.

Ama bu soruyu sormadan önce bazı terminolojik sorunları aydınlığa kavuşturmak yararlı olur. Ontolojide sık sık *varlık*tan (*Sein, olma-k*) söz edilir; bu sözcük de fiil olarak değil, ad olarak kullanılır; yani, örneğin, "sağlıklı *olmak* hoş" denmez, "*varlık* (*olma-k*) şöyle şöyledir" denir. En azından birçok ontolog bu sözcüğü kullanma eğilimindedir. Kişisel olarak bana gelince, *varlık*tan değil, *varolan*dan söz etmenin daha iyi olduğunu düşündüm hep. Çünkü herhangi bir biçimde olan herşey, varolur, bir *varolan*dır. Örneğin, saygıdeğer okurlarımın her biri bir varolandır, ama onların masa örtüleri, hattâ keyifleri, keyifsizlikleri de öyledir. Yarın gülmelerinin olanaklılığı da bir varolandır -çünkü böyle bir olanak *vardır*, bulunur, buradadır. Olan herşey bir varolandır -varolanın dışında hiçbirşey yoktur.

İmdi, *varlığa* gelince, o varolandan soyutlamadır hemen hemen kırmızılığın kırmızıdan, öfkenin öfkeli bir insan ya da hayvandan, yüksekliğin yüksek bir kuleden... soyutlama olması gibi. Ancak felsefî yöntemin temel bir kuralı, böyle soyut sözcükleri, olanaklıysa, somut sözcüklere indirgemek gerektiğini söyler -çünkü o zaman araştırma kolaylaşır ve soyutlamalar alanında çoğu kez egemen olan kargaşadan hiç değilse bir ölçüde korunmuş oluruz. Doğruluk üzerine yazılan saçmalıkları düşünün yalnızca; bu saçmalıklar da sırf soyut "doğruluk" yerine, küçük ve somut olan 'doğru' sözcüğünü kullanma zahmetine girilmemesinden ileri gelir. Bu nedenle, ben burada, olabildiğince, 'varlık' sözcüğünden kaçınacağım ve hep varolandan söz edeceğim.

Daha önce söylediğim gibi, varolana ilişkin bir öğreti olamayacağını ileri süren görüşler vardır. Böyle bir görüş en başta bilgi kuramsal idealizmce kullanılmıştır. Varolan

hakkında söylenebilecek herşeyin daha önce tek tek bilimlerce söylenmiş olduğunu ileri sürer bu görüş felsefeye de tek tek bilimlerde bilgilerin nasıl ortaya çıktığını, nasıl olanaklı olduğunu aydınlığa kavuşturma görevi kalır yalnızca. Ayrıca, bilgi kuramsal idealistler varolanın düşünceye indirgenmesi gerektiğini söyleme eğilimindedirler.

Ontologlar bunu iki türlü yanıtlar: İlkin hiçbir bilimin genel olarak olanaklılık sorunu gibi, kategoriler sorunu gibi... sorunları incelemediğini, inceleyemeyeceğini söylerler. İkinci olarak, varolanın kendisine indirgenmesi istenen düşüncenin de bir varolan olduğunu, indirgeme girişiminin ancak iki çeşit varolan benimsenir, onların karşılıklı ilişkileri araştırılırsa anlamı olduğunu belirtirler. Ama bu da zaten ontolojidir -ontologlar öyle der. Ayrıca bilgi kuramsal idealizmin eninde sonunda bir ontoloji, bilinçsiz olduğu için ancak ilkel, safdil bir ontoloji olduğunu ileri sürerler.

Ontolojiye karşı olan öteki görüş pozitivizmin görüşüdür. Bugün -çoktan ortadan kaybolan bilgi kuramsal idealizmin tersine- özellikle Anglo-sakson ülkelerinde çok yaygındır. Bu filozoflar, örneğin köpeğin bir hayvan olduğunu söylersem bunun anlamlı bir bilimsel ifade olduğunu ileri sürerler; ama bir töz olduğunu -töz bir ontoloji kavramıdır- ileri sürersem gerçeklik hakkında hiçbirşey söylemiş olmam. Köpekten değil, 'köpek' sözcüğünden söz etmiş olurum. Öyleyse ontolojinin yerine genel bir dilbilgisi koyulması gerekir.

Bununla birlikte, ontologlar bu uslamlamadan etkilenmezler. Kavramların niye belli bir sınıra kadar genelleştirilebildiği -örneğin yırtıcı hayvan dizisine göre, memeli-omurgalı-hayvan-canlı-, gerisinin niye olmadığı açık

değil derler; bu dilsel sıçrama niye diye sorarlar. Her gerçek bilim günümüzün matematiksel anlambilimi aracılığıyla bir dil bilimine dönüştürülebilir; örneğin omurgalılardan söz etmek yerine, 'omurgalı' sözcüğünün kullanımı hakkında konuşulabilir. Varolanı hayvanlar ile bitkiler diye bölmeye izin verildi mi, artık biyolojiye değil, daha genel bir bilime, bütün bilimlerin en geneline -bu da ontoloji olurdu- giren daha da genel bölüştürmeler yapılabilir. Gerçekte bu karşı-uslamlamalar, sonunda, özellikle Amerika Birleşik Devletlerinde çok etkili bir biçimde kendini göstermiştir. Doğrusu, ileri gelen mantıkçılar arasında birçoğu vardır ki, bir zamanlar çoğunlukla pozitivizmden yana çıkmış, bugünse hararetle ontoloji yapmaktadır. Klasik bir örnek Harvard Üniversitesinden ünlü mantıkçı Profesör Quine'dır.

Üçüncü bir görüş daha dile getirilebilir. "Varolan varolandır" ya da "ne ise odur" gibi sadesuyalıklar dışında, varolana ilişkin genel olarak herhangi birşey söylemenin olanaklı olup olmadığı sorulabilir. Çünkü bu, bu bilimde başka ne tür ifadeler ortaya konabildiğini görmekle aynı şey değildir.

Bana öyle geliyor ki, bu soruya en iyi yanıt, tam anlamıyla ontoloji yaparak, onun sorunlarını ortaya koyup çözmeye çalışarak verilir. Platon'dan Hegel'e dek, geçmişin bütün büyük filozoflarının yapageldikleri de budur; bugün de yeniden, ontolojisiz geçen oldukça kısa bir dönemden sonra, bir sürü hararetli ontoloğumuz var. Aşağıda onların araştırmalarından birkaçını ele alacağız.

İlkin çok küçük ve ilk bakışta çözülmesi kolay olan, ancak son on yıl boyunca birçok tartışmaya yol açan bir sorun: *Hiç* sorunu. Demiştik ki, olan herşey bir varolandır. Öyleyse varolanın dışında ne var? Hiç. Bundan da bir hi-

çin *olduğu*, yani hiçin bir biçimde *varolduğu* çıkarılabilir. Bu belki bir sofizm gibi gelecektir. Olmayan birşeyin olduğunu -ya da Sartre'ın keskin bir biçimde dile getirdiği gibi, hiçin olduğunu- söylemeye kalkıyoruz. Örneğin: arabamın motoru çalışmıyor, ben de birine gösterip "Karbüratörde ne var?" diye sorduğumda "Hiç" diyor. Sorun şu: bu önerme doğru mu? Elbette bazan doğru. Ama bir önerme doğruysa, gerçeklikte de onun söylediği gibi olması gerekir. Doğruluğun tanımı bu. Öyleyse, karbüratörde bir hiç olması gerekir.

Ayrıca; hiçten anlamlı bir biçimde söz ediyoruz, örneğin şimdi onun hakkında konuşuyorum. Ama birşey hakkında anlamlı bir biçimde konuşuyorsam, bu şeyin bir nesne olması gerekir. Yoksa ondan söz edemezdim. Demek ki hiç bir nesnedir. Demek ki vardır. Ama hiçtir: demek ki yoktur.

Bu ve benzeri düşünceler, -ileri gelen varoluş filozofları gibi- kimi çağdaş düşünürleri hiçin bir biçimde *bulunduğunu* söylemeye götürmüştür. Öteki filozoflar elbette onları izlemezler. Hiçin yalnızca *düşünüldüğünü*, ama var olmadığını söylerler. Kişisel olarak, sorun bana çok karmaşık, güç görünüyor. Ben belki de şunu söylerdim. Gerçek olarak varolan ile düşünsel olarak varolan arasında ayırım yapılması gerektiğini belirtirdim. Hiç kavramı düşünsel bir varolandır -ve gerçek olarak varolandaki bir eksikliğin özel türden bir tasarımıdır. Bu onun hakkında nasıl konuşabildiğimizi açıklar. Ayrıca belki bir eksikliğin *gerçek* birşey olabileceğini söylerdim. Örneğin, arkadaşım Fritz'in bu kahvede olmaması, ne olursa olsun gerçek birşeydir. Sırf benim düşündüğüm birşey değildir, kahvede zaten *öyledir*. İmdi, yokluk sorunu çok ilginç, çok güç bir sorundur. Bildiğimiz herşeyde birtakım yokluklar olması -bütün bu varolanlar sınırlı ve

sonlu olduğu için- bana açık geliyor. Ama böylece çok derin metafizik sorulara -benim burada değinmek istemediğim, varolanın sonluluğu sorununa- geliyoruz. Ben yalnızca, eninde sonunda varolmayanı, Sartre'ın yaptığı gibi olmasa da, bir biçimde kabul etmemiz gerektiğini söyleyeceğim. Belki son düşünmede bu konuya yeniden döneriz.

Bu, bir ontolojik sorun örneğiydi ve hiçbir bilimin bunu çözemeyeceği de açık olsa gerek. Bir başka sorun da şu:

Günlük dilde, hattâ bilimde *olanak*tan söz edilir: Örneğin bir çocuğun filozof olma olanağı bulunduğu, ama bir sandalyenin bulunmadığı söylenir. İlkin, denebilir ki, bu olanak yalnızca benim düşündüğüm birşeydir, gerçeklikte ise ancak zaten olan şeyler vardır. Ama bu düşünce yerinde değildir; çünkü bu çocuğun örneğin filozof olabilmesi ya da olabilecek olması olgusu, herhangi birinin onun hakkında ne düşündüğüne bağlı değildir. Hakkında düşünen kimse olmasa da, bu çocuğun bu olanağı taşıdığı hep doğru olur.

Bu da çok ilginçtir. Öyle görünüyor ki, gerçeğin kendisinde bir ayırım, yani gerçek *gerçeklik* -deyim yerindeyse zaten olmuş olan- ile gerçek *olanak* -olabilir olan- arasında bir ayırım yapmamız gerek. Bütün filozoflar bu konuda aynı görüşte değildir: eski bir Yunan düşünürü Parmenides, sonra Megaralılar, son olarak da Alman filozofu Nicolai Hartmann ile Sartre, gerçek ile olanaklının aslında aynı şey olduğunu ileri sürerler. Buna karşılık, Aristoteles ve onun okulu, ikisini keskin bir biçimde ayırmak gerektiği görüşündedir. Buradan, göründüğü kadarıyla hemen her zaman felsefî tartışmaların temelinde durmuş, bugün de durmakta olan büyük bir ontolojik sorunsal ortaya çıkar.

Üçüncü bir ontolojik sorun, kategoriler sorunudur. Dünya öyle kurulmuştur ki, kendine özgü nitelikleriyle ıralanan, karşılıklı ilişkilerle biribirine bağlanan birtakım şeylerden oluşur. Ayrıca, görünüşe bakılırsa, bizim dünyada, gerçek olanda varolanın üç ayrı görünümünü ya da türünü biribirinden ayırmamız gerek. İlkin şeyler, ya da Aristoteles'ten sonra dendiği gibi, *tözler* -dağlar, insanlar, taşlar-, sonra *nitelikler* -örneğin, kimi şeyin yuvarlak, kiminin dörtgen olması, kimi insanın zekî, kiminin aptal olması, kimi dağın yüksek, kiminin alçak olması- son olarak da babanın oğulla, büyüğün küçükle, yurttaşın devletle... ilişkisi gibi *ilişkiler* ya da bağlantılar. Görülüyor ki, bu bölümleme ne gerçeklik ve olanakla ne de gerçekliğin tabakalarıyla -cisimsel ve ruhsal tabakalarla- ilgili. Çünkü bütün kategoriler -en azından öyle görünüyor- olanaklı olduğu kadar gerçek, ruhsal olduğu kadar cisimseldir.

Bu üç kategori -töz, nitelik ve ilişki- aslında düşüncenin işleyişinde her zaman varsayılır. Örneğin Whitehead ile Russell'ın Yeniçağ mantığının temelini oluşturan büyük matematiksel-mantıksal yapıtında öyledir. Ama bunun üzerinde düşünüldüğünde, bu üç kategorinin her birinde büyük güçlükler belirir. Niteliğin kavranması çok zordur -şeytana uyup onu gerçek olmayan birşey diye düşünmek zorunda kalırız. Bir ilişkiyi anlamak belki daha da zordur; burada dikkate değer olan, ilişkinin sanki bir biçimde şeyler *arasındaymış* gibi olmasıdır. Ne ki, töz de az güçlük çıkarmaz. Çünkü birşey hakkında bildiğimiz herşey tamı tamına onun nitelikleridir. Onları hesaba katmazsak geriye hiçbirşey kalmaz.

Bundan ötürü de kategoriler konusunda eski bir felsefî çekişme vardır. Onyedinci yüzyılın dahî mantıkçısı Le-

ibniz, şeyler arasında hiçbir gerçek ilişkinin bulunmadığı bir dizge kurmuştur. Buna karşılık Hegel dizgesi yalnız ilişkileri içerir -ona göre, şeyler yalnızca ilişkiler demeti, nitelikler ise, deyim yerindeyse, ilişkilerin tortusudur. Öteki filozoflar, Aristoteles ile birlikte üç temel kategorinin hepsini benimseme eğilimindedir.

Konunun yalnız Tanrı sorunu için değil -farklı kategori öğretilerinden çok farklı Tanrı kavramları çıkar-, göreceğimiz gibi, temel olanın kabul edilen kategori öğretisine bağlı olduğu toplum felsefesinde de çok temelli bir önemi vardır

Bununla ilgili olarak başka iki ontolojik sorunu daha ele almak istiyorum: öz sorunu ve iç bağlantılar sorunu. İlki şöyle: her varolan yalnızca aynı türden nitelikler ya da ilişkiler öbeği midir, yoksa onda söz konusu varolanı oluşturan, öteki niteliklerin kendisinden çıktığı temel bir yapı bulabilir miyiz. Başka deyişle: Örneğin insan için *özsel* ıralayıcılar var mı? Galiba var. Çünkü, örneğin, bir parça aklı olması insan için özseldir -ama, diyelim, bir Fransız olması özsel değildir. Bunu herkes kabul eder herhalde. Ama birçok filozof özün öznel bakış açısına bağlı olduğunu, gerçekte hiçbir temeli olmadığını ileri sürer. Onlarla *gerçek* özü kabul edenler arasındaki çekişme her zaman felsefenin en önemli çekişmelerinden biri olmuştur.

İkinci sorun da buna benzer ve Hegel'den beri çok tartışılır. Çünkü Hegel'e göre, bir şeyin kendisiyle bütün ilişkileri öyle "içsel"dir ki, onlarsız olamaz. Başka türlü dendikte, bir şey ilişkileri sayesinde olduğu şey olur; ilişkiler onun özünü oluşturur. Hepsi zorunlu, iç bağlantılardır. Buna karşılık başka filozoflar, kimi böyle öz gereği ilişkiler varsa da -örneğin bir duyu organı nesneyle

ilişkisiyle oluşur; işitim sesle ilişkisiyle oluşur- özsel olmayan, oluşturucu olmayan bağlantılar da vardır diye düşünürler. Yani, der bu filozoflar, oturuyor mu yoksa ayakta mı duruyor olduğu insan için özsel değildir -insan olmaya devam eder- ya da başka deyişle, o önce insandır, *ancak ondan sonra* bu türden çeşitli ilişkilere girer. Bu sorunun da birçok alan için, özellikle toplum felsefesi için çok büyük bir önemi vardır.

Böylece bazı ontolojik sorunları ele aldık, ana hatlarıyla bazı ontolojik sorunsal örnekleri verdik. Ama hepsini değil, hattâ bu disiplinin temel sorunlarının bile hepsini değil. Örneğin varlık düzeyleri -sırasıyla: cisim-yaşam-tin- arasındaki ayrım sorunu gibi çok önemli bir sorun var. Bu ayrım Aristoteles ile Hegel'in düşündüğü gibi özsel mi, yoksa kaba maddecilikte ve aynı şekilde kökten tinselcilikte olduğu gibi yalnızca *tek bir* temel tabakanın daha karmaşık yapısı mı söz konusu? Varoluş -varolanın sayesinde *varolduğu*, olduğu şey- ile özün -varolanın *ne* olduğunun- ilişkisi nedir? Düşünsel varolan ile gerçek varolan nasıl biraraya geliyor? Düşünsel varolanı mı gerçek varolanın kopyası, yoksa tersine gerçek olanı mı düşünsel varolanın kopyası diye düşünmek gerek? Gerçek olanda zorunluluk ile birlikte rastlantı nasıl oluyor? Herşey başka türlü olamayacak şekilde belirlenmiş mi yoksa öyle değil mi ve sonra da, bu bağlamda 'olabilir' sözcüğü ne anlama geliyor?

Bunlar ontolojinin uğraştığı sorular. Güç ve çok soyut sorular bunlar. Ama bundan onların önemsiz olduğu sonucunu çıkaran hata eder. Bu görünüşte yaşama yabancı bilimin verimli, insanlığın tarihini ve yaşamını biçimleyen güç olabileceğini kafamızda canlandırmak için, iki ontoloğa, Platon ile Hegel'e bakmak yeter.

TOPLUM

Ontolojik sorunlar üzerindeki çok soyut irdelemelerden sonra, bugün insan varlığı sorununa, dolayısıyla toplum sorununa dönüyoruz. Burada 'toplum' sözcüğünü alışılmış, günlük anlamında, alabileceği farklı biçimler -yani sözcüğün en sıkı anlamıyla toplum ile yaşam ortaklığı- arasında ayırım yapmadan kullanacağım. Dolayısıyla toplumsal denen sorunlar söz konusu olacak.

İmdi ilkin, bu sorunların hepsinin kılgın, siyasal, iktisadî, hattâ stratejik sorunlar olduğu düşünülebilir. Örneğin, demokrasiyle mi yoksa diktatörlükle mi yönetileceğimiz, bu anayasa biçimlerinden hangisinin uygun olduğuna bağlıdır -denebilir; üretim araçlarında özel mülkiyetin mi, devlet mülkiyetinin mi daha iyi olduğuna, galiba ancak bir siyasetçi ya da bir iktisatçı karar verebilir; yani bir kılgı adamı, filozof değil. Görünüşe bakılırsa, buradaki işimiz tamamen felsefenin dışında bulunan bir alanla.

Ama öyle değil. Açıktır ki, anayasa biçimlerinin ve iktisadî yapıların, geniş ölçüde, amaca uygunlukları açısından yargılanmaları gerekir; filozofun bu alandaki sorunlar hakkında -öteki alanlardaki sorunlar hakkında olduğu gibi- söyleyeceği pek az şey olduğu da doğrudur.

Örneğin bir devlet fabrikasının özelleştirilmesi gerekip gerekmediği, devlet başkanına daha çok mu daha az mı yetki verileceği, belli bir devletin merkezden mi yoksa federal olarak mı yönetileceği; bunlar üzerine her durumda koşullara göre yargıda bulunmak gerekir; bunu da filozoflar değil, kılgı adamları yapar.

Ama böyle sorunlar hakkında karar vermek için tek başına koşulları bilmek yetmez. Bütün toplumsal konuların amaca uygunlukları açısından değerlendirilmesi gerektiğini söyleyenler, bununla bir *amacın*, bir *hedefin* varsayıldığını da söylemiş olurlar. Hangi hedef? Kimileri bunun felsefî bir sorun olmadığını söyleyerek yanıt verirler: Hedef devletin erkinliğidir. Ama filozof burada şunu sorar: Devletin erkinliği niye bizim hedefimiz olsun? İmdi, bu anlayışın temsilcisi görüşünü herhangi bir biçimde temellendirmeye çalışırsa, artık siyasetle ya da devlet öğretisiyle, iktisat kuramıyla uğraşmıyor, etikle, dolayısıyla felsefeyle uğraşıyor demektir. Gerçekten de - iyi ya da kötü, bilimsel ya da acemice- felsefe olmadan toplum üzerine hiçbir görüş savunulamaz. Çünkü bütün bu görüşler, söylendiği gibi, *hedefe* bağlıdır; bu hedefin belirlenmesi ise felsefeye düşer.

Ne ki, toplumsal işlerin hedefinin ne olduğu sorusu, *temel* soru olmakla birlikte, filozofun sorduğu *ilk* soru değildir. Toplum felsefesinin büyük, temel sorunu toplumsal gerçekliğin ne olduğu sorusudur. Bu soru şöyledir: Toplumda gerçek olan nedir ve ne derecede gerçektir? Ben burada, bütün ötekilerin, örneğin insanın onuru ile özgürlüğüne ilişkin soruların çözümünün bu soruya verdiğimiz yanıttan çıkan bir sonuç olduğuna inandığımdan, yalnızca bu soruyu tartışacağım.

Durum şöyle: toplumda hepimiz bir güçle karşı kar-

şıya olduğumuzu hissederiz; bu gücü hoş ya da nahoş bulabiliriz, ama onu hayallerimizi attığımız gibi bir çırpıda atamayız kafamızdan. Örneğin -büyük İngiliz iktisatçısı John Stuart Mill'in bir zamanlar ısrarla gösterdiği gibi- en özgür toplumda bile, istediğimiz gibi davranmamıza izin verilmez. İstesek de istemesek de, hepimizin belirli sınırlar içerisinde, egemen biçimlere göre davranmak zorunda olduğumuz sıradan birşeydir. Sıcak bir günde konuşmamı mayoyla yapmaya kalksaydım -bu hinliği sık sık aklımdan geçirmişimdir- çok tatsız sonuçlarla karşılaşırdım. Ola ki kürsümü kaybederdim. Belki de bir hastaneye kapatılırdım ve aynı zamanda bu enstitünün müdürü olan psikiyatr, çok saygıdeğer meslektaşım, uygun iğnelerle benim sıcak günlerde giyim konusundaki düşüncelerimi düzeltmeye çalışırdı -bu da aslında toplumsal normlara, İsviçre üniversite dünyasında geçerli olan normlara uydurmaya çalışmaktır.

Toplum beni yalnız dışarıdan bağlasa neyse! Düşüncemden, duygularımdan da yakalar, en azından çok büyük bir ölçüde, tüm ruhsal yaşamımı belirler. Örneğin, bu yaşam geniş ölçüde dille belirlenir. Ama dil baştan aşağı topluma bağlıdır. Bildiklerimin çoğu gelenek yoluyla öğrenilmiştir -onları toplumdan edinmişimdir. Hissettiklerim, istediklerim bile, çoğu durumda, geniş ölçüde eğitimime, bütün olarak toplumun hissettiklerine, düşündüklerine bağlıdır.

Demek ki, toplumun düşünen insanlara, filozoflara hep çok gerçek bir güç gibi görünmesinde şaşılacak birşey yok. Tıpkı dünyadaki öteki gerçek şeyler gibi toplum da *vardır, varolur* -hattâ benden çok daha güçlüdür, dünyanın öteki oluşturucularından çok daha gerçektir.

İşte burada güçlükler kendini göstermeye başlar. Çev-

remize bakarsak, toplumda yalnız insanlar, tek tek insanlar görürüz. 'İnsanlık' sözcüğünün anlamını araştıracak olsam, ancak bireyleri bulurum -insanlık tüm insanların toplamıdır yalnızca. Bu başka toplumlar için de geçerlidir. Örneğin aile; ana, baba ve çocuklar, belki büyükanne ve amcadır -daha fazlası değil. Alman halkı Almanların tümüdür. Toplum gerçek bir güç olarak karşımda duruyor olsa bile, onu hiçbir yerde bulamam dünyada böyle birşey yokmuş gibidir.

Böyle düşünceler, birçok filozofu -ben onlara "*bireyci*" diyeceğim- toplumun salt bir yapıntı olduğunu söylemeye götürmüştür. Gerçeklikte yalnız tek tek insanlar vardır. Hepsine birden "toplum" denir -bu da yalnızca bir sözcüktür. Devletten söz edildiğinde, aslında devlet kastedilmez -çünkü böyle birşey yoktur- devleti yapan yurttaşlar, daha doğrusu, onlar arasında gücü kullanan bir yurttaş kastedilir. Dolayısıyla, devlete karşı ödev devlet başkanına, memurlara karşı ödevdir.

Haklı olarak soracaksınız bana: böyle bir iddia nasıl ciddiye alınabilir? Toplumun bana yaptığı açık baskı olgusunu bireyciler nasıl açıklayabilirler? Gerçekte bunu yadsımaz ve açıklamayı da bilirler. Baskının tek tek bireylerin karşılıklı etkisiyle ortaya çıktığını söylerler. Yalın cisimler, diyelim elektronlar da tek tek şeylerdir; ama atomda bir bütün oluştururlar; bu da biribirini etkiledikleri -çektikleri ya da ittikleri- içindir. Ancak, bu çekim gücünün yalnız mekanik değil de, biyolojik ya da psikolojik bir biçimde yorumlanması burada önemsizdir. Önemli olan toplumda gerçek olan tek şeyin tek tek insanlar olduğu ve bütünün yalnızca onlardan oluştuğudur.

Ne ki, bu çözüm üzerine düşünürsek, içerisinde çeşitli

güçlükler buluruz. İlk olarak, bu yoruma göre insanlar arasındaki karşılıklı etkileşimin gerçek olmayan birşey diye anlaşılması gerektiği dikkati çekiyor. Çünkü bireyciler etkileşimi gerçek diye anlamasalardı, toplumun bütünüyle bireylerden oluştuğunu söylemeleri olanaksız olurdu. O zaman toplum çeşitli biçimlerdeki ilişkileri *ile birlikte* bireylerden oluşurdu -dolayısıyla toplum tek tek insanların toplamından daha fazladır. Bir atom da temel parçacıklarından, protonların, elektronların -ya da ne demeniyorsa- toplamından *daha fazla*dır. Toplum da o ölçüde daha fazladır.

Peki bu ilişkiler niye gerçek olmayan birşey diye görülüyor? Bireyciliğin temelinde belli bir kategoriler öğretisi yattığı için. Çünkü bireyciler dünyadaki tek gerçeğin şeyler, tözler olduğu kanısındadır. Geri kalan herşeyin, özellikle de ilişkilerin gerçek dışı olması gerekir.

Şimdi denecek ki, bunlar yaşama yabancı kuramlardır. Ama bu kesinlikle bir hata olur. Çünkü bireycilik sözcüğün betimlenen anlamında doğruysa, o zaman toplumun nasıl herhangi bir hakkı olabildiğini anlayamayız. *Olmayan* şeyin, ancak bir yapıntı olması gereken şeyin hiçbir hakkı olamaz. Bu kuramdan çıkan şey aşırı bir toplumsal-etik bireyciliktir. Elbette pek az filozof bu sonuçları çıkarmaya yeltenmiştir -ünlü bir istisna, içerisinde bütün toplumsal ödevlerin yadsındığı "Biricik ve Mülkiyeti" adlı bir kitap kaleme almış olan Alman düşünürü Max Stirner olmuştur. Ne yazık ki, öteki bireyci filozoflar onun yürekliliğini göstermediler. Çünkü, bence Stirner haklıydı: bir kez bireyci olundu mu, toplumda ancak tek insanın gerçek olduğu düşünülür; o zaman da toplumsal-etikçi bir bireyci olunur.

Ama toplumsal-etik bireycilik öylesine açıkça yanlıştır

ve ahlâkî değerleri kavrayışımızı öylesine açıkça yaralar ki, tüm kuramın bir yerde yanlış olması gerekir.

Bundan ötürü, tarihte toplumun gerçek birşey olduğu olgusundan yola çıkarak, karşıt bir kuram oluşturan az filozof olmamıştır. Bu konuda ontolojik açıdan iki çeşit kuram vardır.

Bunların ilki, tıpkı bireycilik gibi, yalnızca tözlerin gerçek olduğunu söyler. Ama -bireyciliğin tersine- tözleri, en azından tam tözleri, tek tek insanlarda değil, toplumda görür. Buna göre toplumda yalnız bir şey, bir tam öz, bir töz -yani bütün- vardır. Bireyler, tek tek insanlar bu tözün yalnızca parçalarıdır, dolayısıyla tam öz değildir. Örneğin insan eli kendi içinde tam şey değildir, insanın toplam şeylerinin bir parçasıdır; tek insan da toplumun ancak bir parçasıdır.

Öteki kuram karşıt bir kategoriler öğretisini varsayar, ama benzer bir sonuç çıkarır. Burada aslında tek bir kategorinin, tek bir gerçekliğin, yani ilişkilerin, bağlantıların olduğu varsayılır. Son düşünüşümüzde ayrıntılı olarak anlattığım gibi, tözler -yani insanlar- ilişkilerle oluşur; ilişkiler sayesinde oldukları şey olurlar; deyim yerindeyse bağlantılar demetidirler. Öyleyse, toplum asıl bütün olarak görülebilir, görülmesi gerekir; toplumsal ilişkilerle oluşan insan burada (ilk çözümdekinden çok daha fazla) toplumun altına giren, ondan daha az gerçek olan birşey olarak görülür. "Doğru bütündür" der, bu öğretinin sahibi olan Hegel -burada "doğru"dan, aşağı yukarı "gerçek", "tözsel", "kendi başına olan" anlaşılır. Hegel'de ve öğrencilerinde insan toplumun diyalektik bir anıdır ve daha fazla birşey değildir.

Bu iki öğreti, bireycilik gibi vahim toplumsal-etik so-

nuçlara götürür. Çünkü toplum sahiden gerçek olan tek gerçek, tek tam varolandır ve insan onda ancak bir parçadır, andır -öyleyse, insanın kendine özgü hiçbir hakkı olamayacağı açık olsa gerek. İnsan toplum*da*dır, toplum*la* olur ve toplum *için*dir. Buradan, insanın -sözde sık sık reddedilse de- aslında bir araç olarak görüldüğü, toplumunsa tek hedef olarak kaldığı bir toplumsal-etik ortaklaşacılık, bir bütüncülük çıkar.

"Bindokuzyüzseksendört" adlı ünlü gelecek romanının yazarı Orwell bunu büyük bir keskin görüşlükle görmüştü. Kahramanı, işkence sırasında, cellada, diktatörün, "ağabeyin" varolup olmadığını sorar. Cellat ona bunun ne demek olduğunu sorar. Kurban da: "Tıpkı benim var-olduğum gibi" der. Buna toplumsal ortaklaşacılıktan gelen bir yamt alır; "Sen yoksun" Tek insan yoktur, en azından tam varlığı yoktur. Sonuna dek bütün için bir alet, bir araç olarak kullanılacak, acımasızca yararlanılacaktır ondan. Böyle bir "an"ın, böyle bir "yokluk"un kendine özgü bir hakkı olamaz.

Bu aym zamanda insanlığın bugün içerisinde bulunduğu tartışmanın arka planını oluşturan felsefî çatışkıdır. Gerçek nedir? İnsan mı toplum mu? Hedef nedir, araç nedir -bütün mü, birey mi? Hangisi ötekine feda edilecek? Milyonlarca insanın sınırsız acılar çektiği, öldüğü toplama kampları, toplum için yararlı diye, haklı mı -yoksa toplumun bizim karşımızda hiçbir hakkı olmadığını, verginin, askerlik görevinin, trafik kurallarının ahlâkça haksız olduğunu, bir yapıntıya, devlete karşı hiçbir ödevimiz olamayacağını mı söyleyeceğiz?

Sağlam insan aklı bu aşırı savlardan herhangi birinin benimsenmesine karşı koyar. Felsefeci olmayan sıradan insanlara, bireyin, tek insanın kendine özgü hakları ol-

duğu -ama aynı zamanda topluma karşı ödevleri olması gerektiği, ne kendisinin ne onun yapıntı ya da "an" olduğu açık görünür. Buna hepimiz inanırız -en azından bana öyle geliyor. Ama bu inanç -ya da daha iyisi bu bilgi felsefî olarak açıklanabilir ve temellendirilebilir mi?

Böyle bir açıklama ve temellendirme gerçekte, kuramsal temeller bakımından, ta Aristoteles'te bulunur. Bütün toplumsal öğretiler gibi, belli bir kategori öğretisi üzerine kurulur. Bu açıdan yalnız tözler gerçek -sözcüğün tam anlamıyla, birincil gerçeklikler olarak gerçek- değildir, ilişkiler de gerçektir. Bunlar şey değildir, töz değildir, ama yine de vardır; tözlere yapışıktır ve onları biribirine bağlar. Buradan da hemen bir ikilik çıkar. İlkin, toplumdaki tek *tam* gerçeklik tek insanlardır. İkincileyin, toplum tek tek insanların toplamından daha fazla birşeydir: yani onların dışında ayrıca insanlar arasındaki ortak amaca yönelik gerçek ilişkileri kapsar.

Buna ek olarak ikinci bir temel öğreti gelir. Toplumda bizi biribirimize bağlayan bu ilişkiler havada durmaz. Birşeyde, tek insanda temelini bulur. Onları olanaklı kılan bu şey, insanlarda ortak olandır -dinamik, dolayısıyla etik olarak bakıldığında, insanların yalnız ortak olarak amaçlamakla kalmayıp, ancak ortak olarak ulaşabildikleri ortak iyiliktir, tekin iyiliğinin öteki görünümüdür.

Dolayısıyla, bu öğretide, tek yanlılık ortaya çıkmadan, çatışkının iki yanı da kabul edilir. Tek insan ve yalnız o her toplumsal işin, her siyasetin en son dünyasal hedefi olarak kalır. Bu hedefe ise ancak toplumun gerçekliği ve onun kendine özgü hedefi bilinirse ulaşılabilir. Ama bu hedef tekin iyiliğinde temelini bulur. Topluma borçlu olduğumuz ödevler sahici ödevlerdir -bireye karşı ödevlerimizle aynı ahlâkî güçle bağlar bizi- çünkü toplum ya-

pıntı değildir. Tek insanın yazgısının gerçekleşmesinin bir aracı olarak kalır.

Benim gördüğüm kadarıyla, bireycilik bugün artık önemli bir öğreti değil. Parti çatışmalarının, bomba gümbürtülerinin ardındaki büyük tartışma, insanın toplumdaki yeri konusundaki temel tartışma Aristoteles ile Hegel'in öğretileri arasında geçer. Büyük felsefelerin böylesine korkunç, can veren, can alan bir güç olabildiğinin, tarihte bugünkü kadar açık olduğu pek enderdir. Bu görünüşte çok soyut, ama son derece önemli alandaki yerini düşünen her insanın berraklığa ulaşması, bugün belki herhangi bir başka dönemdekinden daha gerekli.

MUTLAK

Dizimizin bu düşünüşünde mutlak -filozoflar sonsuz diyeceklerdir- sorununa geliyoruz. Bu konuda konuşmayı sona bıraktık, çünkü filozoflar için Tanrı -her halde Tanrı söz konusu- inananlar için olduğu gibi başlangıçta durmaz. Filozof ona ulaşacaksa, bu ancak sonlunun alanı, dünyasal varolanın alanı boyunca uzun bir yolculuktan sonra olur.

Alanın çok özel bir güçlüğü, Tanrıya doğru iki yol bulunmasındadır: din yolu ve felsefe yolu. Ama insan bir bütünlüktür; inanan düşünenden kolay kolay ayırılamaz. Bundan ötürü, inancımızın felsefî düşünüşümüze etkide bulunması, özellikle bu sorunda, tek başına usun, felsefenin yapamayacağı şeyi ussal olarak doğru diye ileri sürecek olmamız, her zaman tehlike oluşturur. Buna da zaten izin verilmez. Whitehead bir zamanlar, kültür çevremizin ileri gelen metafizikçileri arasında, Tanrı inancından tamamen bağımsız olarak düşünmüş tek bir kişi olduğunu söylemişti -o da Aristoteles. Ona göre, Plotinos'tan başlayarak hepsi, inancın etkisi altındadır. Aristoteles'ten daha fazlasına ulaştılarsa da, salt felsefeye ulaşamamışlardır.

Yine de, Whitehead abartmış gibi geliyor bana. Sa-

nırım, Tanrı hakkında, Aristoteles'in söylediğinden daha fazlası felsefî olarak da söylenebilir. Herşeyden önce uzun tarihimizden birşey öğrendik; o da, büyük düşünürlerden hiçbirinin Tanrının varlığını ciddî olarak sorun etmediği. Bir sürü tanrıtanımaz filozof bulunduğu düşünülünce, bu tuhaf görünür. Ama soruna daha yakından bakılırsa, görülür ki, büyük felsefî çekişme, bir mutlağın, bir sonsuzun *varlığı* konusunda değil. Platon, Aristoteles, Plotinos, Thomas, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Whitehead, böyle birşeyin *olduğunu* aynı kararlılıkla ileri sürerler -hattâ, daha küçük kafalarla karşılaştırmaya izin verilirse, bugünkü diyalektik maddeciler, komünizmin resmî parti filozofları. Çünkü bunlar Hıristiyan Tanrısının varlığını yadsırken, aynı zamanda dünyanın sonsuz, öncesiz-sonrasız, sınırsız, mutlak olduğunu ileri sürmeye kalkıyorlar. Dahası, tutumları, herkesin kolayca saptayabileceği gibi, çoğunlukla bal gibi dinsel. Dolayısıyla sorun Tanrının olup olmadığı sorunu değil, onun bir kişi, bir tin olup olmadığı. Bu tuhaf görünür, ama öyledir. Şurda burda, mutlağı sahiden yadsıyan kimileri olabilir; ama herhalde sayıları pek azdır ve büyük bir önemi yoktur bunların. Tartışmalı sorun, yineliyorum, Tanrının varolup olmadığı değil, Onu nasıl düşünmemiz gerektiğidir.

Elbette, Tanrının varlığı sorunu da meşrudur. Hiçbir yetkeyi -filozofların topunun yetkesini bile- herhangi bir felsefî iddia için yeterli neden sayamayız. Hangi nedenlerin bizi bu varoluşu kabul etmeye zorladığını sorabiliriz, sormamız *gerek*.

Bu bakıma, filozofları, Tanrının varlığını temellendirmek için kullandıkları yönteme göre iki sınıfa ayırabiliriz. İki ad da pek yerinde olmamakla birlikte, ilkine "sezgiciler", ikinciye "dolaylamacılar" diyeceğim. Sez-

giciler Tanrının, mutlağın bir biçimde *doğrudan* verilmiş olduğunu söylerler. Onunla deneyimimizde karşı karşıya geliriz. Bu filozofların oldukça az olduğunu, ya da daha iyisi, böyle bir öğretiyi savunduklarını nadiren kabul ettiklerini itiraf etmek gerek. Bu, komünist filozoflara pek iyi uyardı -çünkü sonsuz ve öncesiz-sonrasız bir maddenin olduğuna hiçbir zaman bir kanıt getirmezler, dolayısıyla bunun doğrudan bilgisine sahipmiş gibi görünürler. Gerçi ünlü Fransız filozofu Bergson da kendisinde ya da ulaşılabilir başka filozoflarda böyle bir deneyim bulunduğunu ileri sürmemiştir -ama bunun mistikler için doğru olduğunu söylüyor, Tanrı kanıtlamasını bunun üzerine kuruyordu. Ama bu daha çok bir istisnadır.

Belli bir Tanrı kavrayışı ileri sürmekle birlikte, insanın onun deneyimini *kendinde* değil sonsuz bir varolanda edindiğini söyleyen, örneğin Max Scheler ya da Karl Jaspers gibi düşünürleri salt sezgicilerden ayırmak gerekir. Jaspers için insan varoluşu, kendini kavrayan, böylelikle de kendine yakın olanı -Tanrıyı- kavrayan şeydir. Ayrıca Jaspers -böyle dile getirmeme izin verilirse- sonsuzu doğrudan değil, dolaylı olarak, kendinde, kendi varlığında kavrar. Sanırım, bunu bir kanıt diye görseydik, Jaspers karşı çıkardı; aynı şey Scheler için de geçerlidir -ama belki de, sonlu varolanda sonsuzu kavrayamayacak şekilde yapılmış bir kavrayış olduğu söylenebilirdi. O zaman bu tutum ile sözü edilen dolaylamacıların tutumu arasındaki fark, başlangıçta düşünülebileceği ölçüde büyük olmazdı.

Dolaylamacıların da iki türü vardır. Bunların bazıları -Canterburyli Aziz Anselmus, Descartes, Spinoza, Hegel ve birçok başkaları- Tanrının varlığının *a priori*, sonlu varolanın deneyimine dayanmaksızın, yani salt düşünceyle

çıkarsanabildiğini söylerler. Bir üçgenin tanımından yola çıkıp, dünyada üçgen olup olmamasından tamamen bağımsız olarak, üçgenin özellikleri nasıl çıkarsanabiliyorsa, Tanrının varlığı da öyle çıkarsanabilir.

Ancak bu kanıtlamayı Aquinolu Thomas, sonra da Kant öyle büyük bir başarıyla çürütmüştür ki, bugün pek ender olarak savunulur.

Buna karşılık, epeyce filozof, deneyimde temelini bulan çeşitli Tanrı kanıtlamalarını kabul eder. Bana öyle geliyor ki, bunların çoğu aslında aynı temele dayanıyor. Ben bunun Whitehead'de -yirminci yüzyılın büyük Tanrı kuramcısı- bulduğum biçimini aktaracağım. Çünkü bence, onun söyledikleri aslında bu öbekteki başka düşünürlerce ucuzlatıldı.

Whitehead, dünyada sürekli bir oluş saptayabildiğimizi söyler: varolan herşey, *olmaktadır*. Örneğin bir elma yeşildir, sonra sararır. Bundan ötürü, ona göre, bu oluşun arkasında işleyen bir gücü kabul etmemiz gerek. Whitehead buna "Creativity", "yaratıcı güç" der. Ama bu tek başına yeterli değildir. Dünyada yeniye doğru bir eğilim bulunduğunu varsayarsak, bu, yeninin niye başka türlü değil de hep böyle biçimlendiğini kavramaya yetmez. Elbette, elmanın mavileşmesini değil de, kızarmasını ya da sararmasını belirleyen, buna neden olan doğa yasaları var, başka doğa yasası yok denebilir. Ama bununla da ancak sorunun yönü değiştirilmiş olur. Sonsuz sayıda olanaklı doğa yasası içerisinden niye hep bunlar var? Dünyanın gelişmesi niye başka yolları değil de bu yolları izliyor? Buna yanıt veremeyiz denebilir elbette -sık sık da denmiştir. Ama Whitehead bu tutumu çok kesin bir biçimde reddeder. Filozof *ussal olarak anlamak* için, açıklamak için vardır der. Doğası gereği, *açıklamaların* bulunduğunu,

dünyada aklın egemen olduğunu varsayması gerekir. Bu, bilimin temel varsayımıdır -felsefe ile tek tek bilimler arasındaki fark, felsefenin usçuluğu tek tek bilimlere yeten sınırların çok ötesinde *kayıtsız şartsız* uygulamasıdır. Durmadan "Neden?" sorusunu sormak, filozofun hakkı ve ödevidir, der Whitehead.

Ardından, bir Tanrının -dünyanın gidişini belirleyen, dünyanın üstünde bir gücün, sonsuz bir gücün- olması *gerektiğini* saptamaya gelir sıra. Buna "somutlaşma ilkesi" -sayesinde şeylerin başka türlü değil de olduğu gibi olduğu neden- der Whitehead.

Bunun ardında, Whitehead'in kendisinin dile getirmediği, ama burada temel nokta olan şu düşünce de vardır: Niye başka bir dünya değil de, tam *bu* dünya? diye sormuştur insan. Çünkü dünyada bunun için hiçbir neden yok. Dünya mutlak olsaydı, ancak o zaman kendini temellendirirdi. Ama o zaman mutlak da verilmiş olurdu. Demek ki her durumda böyle birşeyi kabul etmek zorundayız.

Bu sonuçtan kaçınmak için, doğrusu tek bir olanak var: dünyada, incelikle dile getirirsek, us dışı birşey, yani saçma, anlamsız birşey olduğunu söylememiz gerek. Gerçekten de, yukarıda ana hatları çizilen kanıtın değerini yadsıyan herkes, çeşitli biçimlerde us dışıcılıktan yanadır. Pozitivistler öyledir, kimi idealistler öyledir ve son olarak tanrıtanımazlığıyla ünlenmiş olan filozof Sartre öyledir. Sartre belki tarihte gördüğümüz göreceğimiz en akıllı, en sivri tanrıtanımazdır, bunun için de öğretisini kısaca belirtmek yararlı olur.

Sartre, dünyada bulduğumuz herşeyde, birçok başkasından daha yüksek ölçüde gereksizlik, yetersizlik gör-

müştür ve görmektedir.Herşey boşunadır der. Varolması gerekmez, ama *vardır*. Soyut bir üçgen, matematiksel bir formül herhangi bir şeyle açıklanır -ama var değildirler. Buna karşılık şeylerin varlığı, örneğin bu ağaç kökü böyle açıklanamaz. Ama Sartre Tanrıyı kabul etmez -onun için bir çelişki olduğu görüşündedir- bundan ötürü, çok mantıklı olarak, bütün varolanların, özellikle de insanın saçma, anlamsız olduğu sonucunu çıkarır. Sartre ikilemi dile getirmeyi, başka kimsenin yapamadığı ölçüde bilmiştir: Tanrı ile saçmalık arasında seçim yapmak gerek der. Sonra da kendisi saçmayı, anlamsızı seçer. Bu arada şunu belirtmeme izin verin: Sartre'ın bu düşünce zincirini bilen biri, onu söylendiği gibi salt "varoluşçu" diye nitelemesi olanaksızdır. Sartre kuşkusuz birinci sınıf bir metafizikçidir. Hata ettiği zaman bile, birçok başkasının hiçbir zaman ulaşamadığı bir düzeyde eder.

Bununla birlikte, birçok filozof dünyada anlamsızlığın benimsenmesine karşı çıkar. Gerçek olan herşey anlamsız ise, felsefe yapmanın bir anlamı var mı, herhangi bir felsefî açıklamaya yer var mı diye sorarlar. Varsa, bir filozof, Sartre ile birlikte saçmayı benimsemek yerine, Tanrının varlığını -yanı sıra getirdiği korkunç güçlüklere karşın- kabul edebilir, etmesi gerekir.

Bu güçlükler niye? İnançlı biri, hattâ inançlı bir çocuk Tanrıyı sevgiyle düşünmekte hiçbir güçlük çekmez. Bu içten ve açık bir düşüncedir, böylece Tanrı ulu ve yüce görünebilir. Ama filozof başka bir durumdadır. Tanrı onun için bir sevgi ve tapınç nesnesi değil, düşünce nesnesidir. Filozof onu anlamaya çalışır, çalışması gerekir.

İşte tam burada ilk ve temel güçlük olarak, Tanrının başka herşeyden bütünüyle farklı olması gerektiği kavranıverir. Gerçek olması gerekir, bir anlamda da düşünsel

olanın özelliklerini taşıması gerekir; çünkü doğası gereği, düşünsel varolan kadar zorunludur, aynı zamanda da öncesiz-sonrasızdır, zaman dışıdır, yer dışıdır -sözcüğün bir anlamıyla da tekildir, herhangi bir başka şeyden daha tekildir-, bütünüyle kendi içine kapalıdır, bizim tasarlayamayacağımız bir ölçüde diridir. Varolanın en yüksek biçimleri olarak burada bulduğumuz tüm nitelikleri - tinsellik gibi, kişisellik gibi...- mantıkça ona yüklememiz gerekir. Aynı zamanda, onun hakkında, sözcüklerimizin yaratıklar bakımından anlamıyla aynı anlamı taşıdığı herhangi birşey söylemek de olanaksızdır. Tanrı *vardır* dediğimizde bile, bu "*vardır*" bizdekinden başka bir anlama gelir.

Böylece felsefe bir ikileme düşer, ya Tanrı öteki varolanlar gibi her bakımdan sonsuzcasına uludur deriz, ya da onun hakkında hiçbirşey bilemediğimizi ileri süreriz. Ama ilki açıkça yanlıştır. Tanrı öteki varolanlar gibi *olamaz*. Ne ki, ikincisi de yanlıştır: çünkü hakkında hiçbirşey bilmediğimiz birşeyin varolduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü bu şeyin *varolduğunu* söylersek, ona bir nitelik yüklemiş oluruz; boş bir x'in varolduğu ileri sürülemez - mantık öyle der.

Avrupa felsefesi tarihindeki en iyi kafalar, sürekli olarak bu ikilemle didişmişlerdir. Çoğu büyük düşünür Tanrıyı bir yaratığa göre yapan insanbiçimciliğin anlamsızlığı ile Tanrının bir o kadar saçma olan mutlak bilinemezliğinin anlamsızlığı arasında hep bir orta yol aramıştır. Bu çemberin canlı bir resmi, örneğin Jaspers'in "Felsefe"sinin üçüncü cildinde bulunur.

Ben kişisel olarak, bu orta yolun olanaklı olmakla kalmayıp, ana hatlarıyla gösterilmiş olduğu görüşündeyim. Bu da Aquinolu Aziz Thomas'ın benzeşim-çözümüdür.

Burada bunu daha fazla tartışamam, yalnızca bugün, matematiksel mantığın kazanımları sayesinde onu her zamankinden daha iyi dile getirecek, anlayacak durumda olduğumuza dikkati çekmek istiyorum.

İlk büyük güçlük budur. Ötekini Tanrının dünya ile ilişkisi sorununda buluruz. Tanrı sonsuz ise, o zaman önce onun dışında hiçbirşey olamaz gibi görünür, ardından da bircilik ya da (Tanrıya bir bilinç yüklenirse) heptanrıcılık ortaya çıkar. Dünya Tanrı olur ya da Tanrının bir parçası, bir görünüşü olur. Ama o zaman da, zorunlu-olmayanın nedeni olan Tanrının kendisinin parçaları bulunduğunu, sonludan oluştuğunu... -hepsi de eksiklik olan şeyler- söylememiz gerekir.

Benzer bir sorun Tanrının dinamik düzen içerisindeki dünya ile ilişkisi sorunudur. Oluş bir varolandır, *vardır*, eninde sonunda Tanrıyla temelini bulmakla kalmaz, onunla *belirlenmesi* gerekir. İnsan istenciyle ilgisinde, bu, yaptığımız, istediğimiz herşeyi aslında Tanrının belirlediği, dolayısıyla istenç özgürlüğünün bulunmadığı anlamına gelir.

İki sorunda da çözüm Tanrının başka türlü oluşunu ve etkinliğini düşünmektir. Tanrı dünyadaki şeylerin *yanında* başka bir varolan değildir, sığ bir yazarın bir zamanlar söylediği gibi insanla birlikte kayığı çeken yedekçi beygir de değildir. Hem varlığı hem etkinliği yaratılmışın *yanında* değil, *üstünde* bulunur -başka bir varlık, başka bir etkinliktir.

Ardından da dinsel sorun. Filozofların Tanrısı -sonsuz, zorunlu, herşeye temel olan varolan-. Hıristiyanların duada kendisiyle konuştuklarına inandığı şefkatli baba ve kurtarıcıyla aynı Tanrı olabilir mi? Dinin Tanrısı me-

tafizikçinin dünyasının nedeni olan Tanrısından kesin bir biçimde farklıdır: kutsaldır. Kutsal olanın ne olduğunu kimse tümüyle söyleyemez, tıpkı renklinin, ya da ağrılının ne olduğu hakkında pek az şey söylenebilmesi gibi. Ama kutsal olan, insan bilincine, duacının deneyimine verilmiştir -ruhunun gözleri önünde açıkça durur. Bu kutsal olan, dünyanın nedeninin sonsuzluğuyla uyuşur mu? Felsefede akılla ulaşabildiğimiz şey ile dinin bildirdiği tapınç ve umut nesnesi, sevgi ilkesi arasında acaba bir köprü var mı?

Filozofların görüşleri bu konuda da ayrılıyor. Bugün hiçbir ciddî düşünür, kutsal olanın başka hiçbirşeye indirgenemez olması -burada çok özel değerlerin ve tutumların söz konusu olması- anlamında kökten verilmişlik olduğunu yadsımaz. Günümüz düşünürlerinin çoğu ise alanın metafizikle hiç ilgisi olmadığını -inanç ile düşünce arasında Tanrı bakımından bir köprü bulunmadığını- düşünürler. Metafiziğin Tanrısının dinin kutsal Tanrısından başka olduğunu söylerler.

Ne ki, bu denli ileri gitmeyen filozoflar da vardır. Din elbette Tanrı üzerine felsefeden *daha çok* şey söyler. Ama bundan, felsefî Tanrı öğretisinin dinin Tanrısıyla bir noktada çekişmeye düşmesi gerektiği sonucu çıkmaz derler. Gerçekte böyle bir nokta yoktur. Tanrı üzerine felsefî olarak söyleyebildiğimiz *herşeyi* dindar bir insan da onaylayacaktır. Ancak o, Tanrı hakkında en büyük metafizikçilerden çok daha fazla şey bilir. Karşıtlık *nesnede* değil, insanın *tutumundadır*. Filozof Tanrıya dünyanın ussal bir açıklamasına bakar gibi bakar. Tanrı ona tapınmak için değil, usçuluğunu korumak için gereklidir: onu kabul edişi varolanın açıklanabilirliği uğruna gönülsüz bir itiraftır; burada bir inançtan söz edilebilirse, varsayılan tek

inanç, akla inançtır. Burada Tanrı sevgisi söz konusu olamaz -Spinoza ussal bir Tanrı sevgisinden söz ettiğinde, bilgiyi kastediyordu yalnızca.

Ne ki, bu tutum filozofu, insan sorununda olduğu gibi, üzerinden ancak karanlığı gördüğü bir sınıra getirir. Onun Tanrısı öylesine belirsizdir, öylesine çok sorunla doludur ki, filozof kendi kendine -Platon yapmıştı bunu bir zamanlar- felsefenin bir öte yanı olup olamayacağı sorusunu sorar. O zaman da, inançlı ise, cansıkıcı sorularının birçoğuna dinden yanıt alır. Onun Tanrı kavramı dince reddedilmez, ancak daha tam, daha canlı hale gelir.

Ama felsefe, düşünen insanı artık kendi güçleriyle aşamayacağı bu sınıra ancak bir koşulla götürebilir: *kendine sadık kalmak* koşuluyla. Bu sorunda, bütün ötekilerde olduğu gibi, felsefe ancak gerçek bir anlama isteğiyle ve akıl konusunda kararlı bir tutumla desteklenirse öğretici ve verimli sayılır. Çünkü felsefe her türlü tapınçtan, her türlü sınırdan bağımsız olarak, elimizdeki tüm güçle dünyayı açıklamakta kullandığımız insan aklından başka birşey değildir.

Joseph M. Bochenski

1902'de Czuszow'da (Polonya) doğdu. 1928-31 yılları arasında Fribourg (İsviçre) Üniversitesi'nde felsefe okudu. 1931'de felsefe doktoru oldu. 1931-34 yılları arasında teoloji doktorası yaptı. Fribourg Üniversite'sinde uzun yıllar mantık ve mantık tarihi üzerine dersler verdi.

Başlıca yapıtları şunlardır: *Europaetsche Philopsophie der Gegenwart,* 1949 (Çağdaş Avrupa Felsefesi*), *Die zeitgenössischen Denkmethoden,* 1954 (Çağdaş Düşünme Yöntemleri), *Der Sowjetrussische Dialektische Materialismus,* 1956 (Sovyet Rusyası'nın Diyalektik Materyalizmi), *Formale Logic,* 1959 (Biçimsel Mantık), *Grundriss der Logistik,* 1962 (Simgesel Mantığın Temelleri).

(*) Çağdaş Avrupa Felsefesi, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Yazko, İstanbul, 1983.

Felsefece düşünmenin yolları

J. M. Bochenski
Çeviren: Kurtuluş Dinçer

Yasa, Bilgi, Doğruluk, Değer, İnsan, Varlık, Toplum, Mutlak... bu başlıklar felsefe dediğimiz düşünsel uğraşın en temel sorunları. Bochenski'nin *Felsefece Düşünmenin Yolları* adlı kitabı işte bu temel sorunları ve bu sorunların tarih boyunca nasıl işlendiğini karşıt görüşleri yan yana getirerek tanıtıyor bize. *Felsefece Düşünmenin Yolları* bir çırpıda okunabilecek bir kitap olmasına karşın okuyucuya uzun ve zahmetli bir yolun, felsefenin kapılarını açıyor, yalnızca kimi görüşlerine değinerek tanıttığı filozofların yapıtlarına, dünyalarına yönlendiriyor onu, böylece okumasını, daha da önemlisi düşünmesini, okuyarak düşünmesini, düşünerek okumasını istiyor ondan.

ISBN 975-7298-12-3