FELSEFE DİZİSİ
MORPA KÜLTÜR YAYINLARI

20. Yüzyıl Düşünce Akımları

Yorumlar ve Eleştiriler

NEJAT BOZKURT

Morpa Kültür Yayınları
Felsefe Dizisi

Nejat Bozkurt / 20. Yüzyıl Düşünce Akımları (Yorumlar ve Eleştiriler)
Kitap Editörü: Işıtan Gündüz
Redaksiyon: Süleyman Gül
Kapak: Tamer Kayaş
Grafik Tasarım: Emel Atlı
Baskı: Yaylacık Matbaası
Cilt: Yedigün Mücellit
2. Baskı: İstanbul, Mart 2004
ISBN: 975-8587-89-7

Morpa Kültür Yayınları Ltd. Şti.
Ankara Cad. No. 46/1, Cağaloğlu 34 112 - İstanbul
Telefon: (0 212) 512 62 09 (pbx) Belgeç: (0 212) 522 95 27
http://www.morpa.com.tr
e-posta: morpa@morpa.com.tr

Prof. Dr. Nejat Bozkurt

20. Yüzyıl Düşünce Akımları

Yorumlar ve Eleştiriler

FELSEFE DİZİSİ
MORPA KÜLTÜR YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

Sunuş 9
Giriş 11
Çağdaşlaşma Sürecinde 20. Yüzyıl Felsefe, Sanat, Bilim ve Teknoloji Olaylarına Genel Bir Bakış 17
I. BÖLÜM: KURGUSAL FELSEFELER 35
A) Metafizik Kurmalar Olarak Bağımsız Felsefeler 37
Henri Bergson ve Sezgicilik Felsefesi 37
Edmund Husserl ve Fenomenoloji Felsefesi 59
Nicolai Hartmann ve Yeni Ontoloji (Varlıkbilim) 91
Max Scheler ve Felsefi Antropoloji ya da İnsan Felsefesi .. 101
B) Varoluş Kavramından Varoluşçuluk Düşüncelerine 111
Martin Heidegger ve Varoluşçu Ontoloji 123
Jean-Paul Sartre ve Fenomenolojik-Ontolojik Varoluşçuluk 141
Gabriel Marcel ve Varoluşçu Din Anlayışı 153
C) Frankfurt Okulu ve 20. Yüzyıla Yenimarksizm Açısından Bakış 163
Theodor W. Adorno ve Eleştirel Toplum Kuramı 189
II. BÖLÜM: YENİ OLGUCULUK (MANTIKÇI OLGUCULUK) İLE ÇÖZÜMLEYİCİ FELSEFELER 211
A) Olguculuktan Yeni Olguculuğa 213
Rudolf Carnap ve Viyana Çevresi 219
Hans Reichenbach ve Uzay-Zamanın Görelilikçi Felsefesi . 243
B) Çözümleyici Dil Felsefeleri 247
Ludwig Wittgenstein ve Dilin Saltık Egemenliği 253
III. BÖLÜM: BİLİM-TEKNOLOJİ FELSEFELERİ VE BİLİMLER TARİHİ 273
A) Bilgi-Bilim, Bilgi Kuramı (Epistemoloji)-Bilim Kuramı . 275
Gaston Bachelard ve Usüstücülüğün Işığında Bilimler ile Sanatların Diyaloğu 285
Georges Canguilhem ve Tıp Felsefesinin Bilgi Kuramı .. 311
Jean Cavailles ve Matematiksel Felsefe 323
Paul Karl Feyerabend ve Anarşist Bilim Kuramı 335

B) Doğa Felsefesinden Fizik Felsefesine ..... .341
Albert Einstein: Evreni Üçüncü Bir Gözle
Yorumlayan Bilim Adamı ..... .347
Werner Heisenberg ve Mikrofizikte Belirlenemezlik İlkesi .363
C) Bilim-Teknoloji ve Bilimler Tarihi Felsefeleri ..... .371
Pierre Duhem ve Bilimler Tarihi
Metodolojisinin Temellendirilmesi ..... .387
Karl Raimund Popper ve Eleştirel Usçuluk ..... .395
Thomas Kuhn ve Bilimlerde Devrimsel Süreç ..... .371
IV. BÖLÜM: FELSEFEDE POSTMODERNİZM ..... .421
A) Gelecekçi Bir Kültür Kuramcısı: Michel Foucault ..... .453
B) Felsefeyi Yeniden Yorumlayan Adam: Jacques Derrida .461
Kaynakça ..... .467
Genel ..... .467
Ad ve Kavramlar Dizini ..... .468

Prof. Dr. Nejat Bozkurt'un Yaşamöyküsü

Çalışmalarını İstanbul Ticaret Üniversitesi'nde sürdüren Prof. Dr. Nejat Bozkurt, 1945 yılında Ankara'da dünyaya geldi. 1964'te Gazi Lisesi'ni, 1970'te Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Yüksek lisans çalışmalarını Hacettepe Üniversitesi'nin Felsefe Bölümü'nde tamamladıktan sonra (1973), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde, "Hegel Estetiğinde Şiir Kuramı" konusundaki doktora tezini hazırladı (1980). 1983'te yardımcı doçent, 1987'de doçent ve 1995 yılında da profesör oldu. Aynı bölümde uzun yıllar Sanat Felsefesi (Estetik), Çağdaş Düşünce Akımları, Modern Felsefe, (17. ve 18. yy. felsefeleri), Toplum ve Tarih Kuramları, Felsefenin Temel Kavramları ve Özel Öğretim Yöntemleri (felsefe öğretimi) gibi derslerin yanı sıra Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi'nde de lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde Mitoloji ve Sanatlar, Sanat Sosyolojisi ve Düşünce Tarihi derslerini verdi. Kurucu hoca olarak davet edildiği Kocaeli Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi'nde felsefe de dahil olmak üzere çeşitli bölümler kurdu, kadrolaşmayı sağladı ve hocalar getirdi. Mühendislik ve Fen - Edebiyat Fakültelerinde Bilimler Tarihi ve Felsefesi, Felsefenin Temel Problemleri, Genel Felsefe, Sanat Kuramları ve Eğitim Felsefesi gibi dersler vermiş olan Prof. Dr. Nejat Bozkurt'un yapıtları arasında şunlar sayılabilir: I. Kant, G. W. F. Hegel ve F. Nietzsche'den çeviriler. Sanat ve Estetik Kuramları (Asa Yay.), Eleştiri ve Aydınlanma (Say Yay.), Bilimler Tarihi ve Felsefesi (Morpa Yay.), Felsefeyle Yaşamak (Yorum Yay.).

SUNUŞ

Bir felsefe tarihi bağlamı içinde 20. yy. düşünce akımlarını, 1900'lerden bu yana gelen dönemi, bütünüyle bir kitapta toplamanın güçlüğünü ve ne denli yorucu bir çalışma olduğunu sanırım pek çok kimse takdir eder. Bu sorumluluğun bilincinde olarak çağın genişçe bir bölümünün başlıca filozoflarını ve onların felsefe dizgelerini elimden geldiğince bir araya toplamaya çalıştım. Her yapıtın "bitmeyen bir süreç" olduğunu göz önünde bulundurarak karşılaşılan eksikliklerin daha sonraki basımlarda giderilebileceğini umuyorum. Bazı akım ve dizgeleri de bilerek kitaba almadım; çünkü bunlar henüz son sözlerini söylememiş bulunuyorlar. Kitabın ikinci basımında Yapısalcılık, Modernizm Sonrası Akımlar ya da Postmodernizmler, Enformasyon Kuramı, Felsefi Dilbilim, Teknoloji ve Çevre Felsefeleri gibi çağdaş düşüncenin 21. yy.a sarkan oluşumları üzerinde durulabilir. Ben burada söylemlerini tamamlamış düşünürlerin felsefe dizgilerini ele almayı ve onları teknik ayrıntılara girmeden geniş bir kesimin anlayabilmesi amacıyla aktarmayı uygun buldum. Bu yüzden kitap çağdaş felsefe akımlarına ilişkin bir bilgilendirmeye ve düşünmeyi canlandırmaya yöneliktir. Öğretmenin yanında eleştirel düşündürmeyi de amaçlayan bu çalışmada, düşünürlere ve dizgelerine ilişkin yorumlara, değerlendirmelere ve eleştirilere yer verilmiştir. Kitap belli bir tezi savunmaktan çok 20. yy.ın düşünsel eğilim ve yönelimlerini genel bir bakış altında ve yorumsayıcı-eleştirici bir biçimde yansıtma amacını gütmüştür. Kurgusal, Çözümleyici, Bilim-Teknoloji ve Postmodernizm Felsefeleri olmak üzere 20. yy. düşüncesini başlıca dört öbekte ele alan yapıt, 1985 yılından bu yana İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü ile Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde vermiş olduğum Çağdaş Felsefe Akımları ile Düşünce Tarihi ders notlarının derlenmesiyle oluşmuştur. Yazım kurallarının tam oturmaması ve felsefe terimlerinin yazımındaki farklılıklar nedeniyle bu çalışmada bazı dil güçlükleriyle karşılaştım; bunun yanında bazı kaynaklara ulaşmada sıkıntılarım da oldu. Tüm iyi niyetli çabalarıma karşın

eğer kitapta gözden kaçan sürçmelere rastlanırsa, okurlarımın şimdiden hoşgörülerine sığındığımı ve uyarılarını beklediğimi bildirmek isterim. Düşünce tarihinin belli bir dönemine özgü bu yapıtın ilgi duyan herkese yararlı olmasını ve kendilerini düşünce alanında daha ileriye götüren bir yol açmasını dilerken, kitabın basımında emeği geçen Morpa Kültür Yayınları çalışanlarına teşekkürlerimi sunarım.

Nejat Bozkurt
Göztepe, 2003

GİRİŞ

Yeryüzünde M.S. ikinci bin yılı henüz tamamladık; 20. yy.ın başlarında izlenmiş olan toplumsal, siyasal ve ekonomik değişimler, iki büyük ve pek çok yerel savaşın yaşanması, bilim ve teknolojideki hızlı ve yoğun gelişmeler, imparatorlukların dağılması ve ulus devletlerin doğması, liberal ekonomilerin ve demokrasilerin yaygınlaşması, geçirdiğimiz çağın ilk yarısının önemli göstergeleri arasında sayılabilir. Kapitalist ekonomik düzenlerin yanında sosyalist rejimlerin kurulması, sanat alanlarındaki köklü değişimler de yine bu dönemde yaşanmıştır. 20. yy.ın ikinci yarısında ise uzaya açılma ile başlayan uzay çağına, atom enerjisinden yararlanılmasına, bilgi birikiminin hızla artması sonucunda ulaşılan bilgi çağında bilgisayarların hemen her alana girdiğine tanık oluyoruz. İletişim teknolojisinin egemen olduğu günümüzde ise dünyamız küçük bir köy görünümü kazanmış bulunuyor. Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından sol söylemlerin tükendiğinden, Marksist ideolojilerin son bulduğundan söz edilmekte; liberal demokrasinin ve piyasa ekonomisinin toplumsal örgütlenmenin tek geçerli biçimleri oldukları kanıtlanmaya çalışılmakta. Bu arada siyasal-ekonomik ideolojilerin yerini dinsel, etnik, ayrımcı ideolojilerin almaya çalıştıklarını görmekteyiz. Üçüncü

bin yıla girerken bölgesel boyutlarda ekonomik ve mali krizlere, kronik işsizliğe, gelişmiş ülkelerde hızla tırmanan şiddet ve suç oranlarına, ırkçılığa, bireysel sağa, anarşizm ve terörizme, savaşlara tanık olurken aynı zamanda dünya boyutunda da hemen tüm toplumlarda gözle görülür bir huzursuzluğa, zengin ve yoksul ülkeler arasındaki uçurumun daralacağına genişlemesine, sömürünün ve insan hakları ihlallerinin yaygınlaşmasına, yeryüzü kaynaklarının hızla ve savurganca tüketildiklerine, dünyanın kirletilerek doğal dengenin bozulmasına ve en önemli sorun olarak da nüfusun aşırı biçimde artışına tanık olmaktayız. İşte bu çelişkiler ve olumsuzluklar yumağı içindeki insan, oldukça zor durumdadır. Ancak bir karşıtlıklar ve çelişkiler yumağı olduğunun ayrımına vararak, insanın sorunlarının üstüne, aklının yanına yüreğini de katarak, bilinçle yürümesi durumunda başarıya ulaşabileceğini umabiliriz. Her şeyin daha iyisini elde etmek isteyen insanın karşı karşıya kaldığı sorunlar gelişmenin bir bedeli olarak sayılabilirler. Çelişkileri ve karşıtlıkları uzlaştırma görevinin insanın yazgısı olduğu unutulmamalıdır.

Bilgi alanının sürekli ve artan bir hızla genişlemesi, bilginin teknolojiye dönüştürülerek bilinçli bir biçimde üretime aktarılması, yeni ve üstün enerji kaynaklarının bulunmasıyla verimliliğin *"optimum"* a çıkarılması gibi nimetlerin getirdikleri külfetleri de göz ardı edemeyiz. Geleneksel toplum yapısından çağdaş gelişmiş topluma ulaşmanın doğuracağı sancılara hazırlıklı olmak gerekir. Bütün değişimlerin temelinde, bulunduğu durumdan daha farklı bir duruma geçmeyi amaçlayan insan etkinliğinin geleneksel-dinsel değerlere bağlılıktan kurtulması istenci yatar. Yine bu cümleden yola çıkarak insan etkinliğinin nesnel, yararcı değerler çerçevesinde akılcı bir temele oturtulması anlamında kullanılan laikleşme ya da çağdaşlaşma kavramı ise modern bir toplumun ortaya çıkabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için gerekli bazı davranış ve örgütlenme ilkelerini de zorunlu kılar. Bu ilkeler toplumsal davranışlar, gelenek ve göreneklerle yerleşmiş kolektif davranışın bireysel ifadesi değil, gene toplum ve kültür tarafından koşullandırılmakla birlikte, bu kez tümüyle bireyselleşmiş insanın kişisel seçiminin ifadesidir. İlksel

(primitiv) ve ilkel (arkaik) toplumun büyük direnç gösterdiği değişim, çağdaş toplum için bir beklenti ya da zorunluluktur; çağdaşlaşma öncesinde geleneklerin kurumlaştırılmasına karşın modern toplumda değişim kurumsallaştırılmıştır. Kurumsal farklılaşma ve uzmanlaşma ise nerede son bulacağı bilinemeyen bir süreçtir. Çağdaş olmayan bütün kültürlerin toplumsal örgütlenmesinde akılcı, nesnel, laikleşmiş yapılarla geleneksel, dinsel, laikleşmemiş yapılar bir arada yer almakta, bunlar sürekli bir mevzi kazanma savaşımı içinde bulunmakta ve toplumun gelişmesini ilerleten ya da frenleyen bu tutumlardan ikincisinin her zaman ağır bastığı görülmektedir.

Tarih öncesinden günümüze değin insanlığın oluşturduğu uygarlığın üç genel aşamadan geçmiş olduğunu söyleyebiliriz. İlksel toplulukların ortaya çıktığı ilk aşamada avcılık ve toplayıcılıkla yaşamlarını sürdüren göçebe toplumlar küçük, işbölümü yaş ve cinsiyet gruplarıyla sınırlı, değişim bakımından çok yavaştır. Din, büyü ve söylence yaşamın her alanına egemendir. Tarımdan elde edilen girdiyle sağlanan fazla değer, yerleşik duruma geçilmesi, kentlerin ve yazılı kültürlerin gelişmesi uygarlığın ikinci aşamasının başlangıcını oluşturur. Değişimin on binlerce yıl yerine yüzyıllar içinde gerçekleştiği, yazının kullanılmaya başlanıldığı bu aşamada insanın *"kabile bilinci"* nden kurtulmaya başladığı, dış dünyayla ilişkilerine yeni bir boyut katan *"bilincin şafağı"* na vardığı kabul edilir. İnsan uygarlığının gelişiminde üçüncü tarihsel aşamayı ise modernleşme ya da çağdaşlaşma temsil eder. Batı'da güçlü bir kentsoylu sınıfın önderliğinde gerçekleşmiş olan modernleşme, bilimsel ve teknolojik gelişmeyle paralel gitmiştir; tabii bunların altında felsefi dünya görüşlerinin önemli bir yeri vardır. Batı'da görülen bu sürece karşılık, ülkemizde ulusal burjuvazinin geç ortaya çıkması ve güçlenememesi nedeniyle sanayileşme gecikmiş ya da bazı bölgelerde gerçekleşememiş, nüfus dengeli ve kararlı bir siyasal ve toplumsal sistem içinde bütünleştirilememiştir. Görece geç modernleşen ülkelerde ölüm oranının düşürülmesine karşılık, doğum oranının yüksek olması yüzünden nüfus patlaması da ekonomik gelişmenin görece erken bir aşamasında yaşanmış, ekonomik gelişme nüfus artışının,

sanayileşme ve kentleşmenin gerisinde kalmıştır. Böylece ülkemizde toplumun çeşitli kesimleri arasında modernleşme düzeyi açısından çarpıcı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Çağdaşlaşmanın çatışmalarla dolu, sancılı, çoğu kez devrimci, hatta acımasız bir süreç olduğu konusunda görüş birliği vardır. Yapısı gereği dünya ölçeğinde gelişen bu sürecin yol açtığı sorunların en ciddileri de gene dünya ölçeğindedir. Her şeyden önce, gelişmiş ülkelerle gelişmekte olanlar arasındaki uçurum daralma yerine genişleme eğilimindedir. İkinci olarak, teknolojik gelişim insan çevresini bozmaktadır. Bugün gezegenimizi ortadan kaldıracak sayıda nükleer bombaya sahibiz. Bilim adamlarının, yaptıkları araştırmaların doğurabileceği riskleri göz önünde bulundurmaları ve bunları, bilim etiği gereği, öncelikle kamuoyuna açıklamaları gerekir. Bu durumda insanlık üçüncü bin yıla girerken, kendi varlığını sürdürebilmek için yarattığı bilimsel ve teknolojik uygarlığı artılarıyla ve eksileriyle yeniden gözden geçirmeli ve dengeli bir toplum düzenine kavuşmayı amaçlamalıdır.

Gelecek kuşaklarca *"suçlu"*, *"kirli"*, *"lekeli"* bir çağ olarak anılacak olan 20. yy. yeni bir ahlak anlayışının temellendireceği insan ve doğaya ilişkin *"sorumluluk ve görev bilinci"* içinde, 21. yy.a geçebilme koşullarını biraz olsun hazırlayabildiğinde kendisini bağışlatabilecektir. İnsan ömrü uzadıkça onu hakkıyla yaşama ve yeterince değerlendirme süresi kısalmakta, zaman daha hızla geçmektedir. İletişim teknolojileri ilerledikçe insanın etik gelişiminde bir gerileme olmaktadır. Bilim ve teknolojideki gelişmelerle ahlak alanındaki gelişmelerin koşut olmadıklarını görüyoruz. Düşünmeyi en üst ve etkin düzeye çıkarabilmek için usu yine usla eleştirerek özgür bir düşünme ortamı yaratılmalı ve bunun için de felsefeye dönülmelidir. Bilim ve teknoloji ile donatılmış uygarlıktan etik ve estetik değerlerle yoğrulmuş *"sorumlu dünya yurttaşı"* örneğine, yani *"sivizm"*e yönelmemiz gerekmektedir. Düşünmeyi ve öğrenmeyi öğrenen insanlarla ancak böyle bir yolda başarıya ulaşılabilir. Dünya sorunları karşısında felsefe kayıtsız kalamaz; önerilerini siyasetçilerin ve her kesimdeki yöneticilerin göz önünde bulundurmaları gerekir. 20. yy.ın bazı filozofları bu sorunları görmüş ve çözüm yol-

larını da kendilerine özgü biçimde önermişlerdir. Bütün çağlardan daha yoğun ve daha karşıt düşüncelerle yüklü olan 20. yy. felsefeleri bu bakımdan bizlere ışık tutabilirler. Çağdaş felsefe akımlarının, sorunlar yumağı haline gelmiş olan dünyamızın biraz olsun yükünü azaltabileceğini, ona bazı yeni çıkış noktaları gösterebileceğini umabiliriz. Yeter ki felsefi düşünmenin bilgi ve sevgiyle harmanlanmış hiçbir şeye yabancı kalmamaya özen gösteren yaklaşımına gereken ilgi gösterilsin ve layık olduğu yer esirgenmesin.

Çağdaşlaşma Sürecinde 20. yy. Felsefe, Sanat, Bilim ve Teknoloji Olaylarına Genel Bir Bakış

Uygarlığın genellikle sanayileşme ve laikleşme ya da sekülarizasyon aracılığıyla uğradığı en son ekonomik, siyasal ve toplumsal dönüşüme ve bu dönüşümün bilim, teknoloji, sanat, din ve felsefe alanlarındaki verimlerinin düzeyine çağdaşlık diyebiliriz. Çağdaşlık toplum yaşamının bütün alanlarını etkiler. Ekonomik düzeyde sanayileşme biçiminde ortaya çıkarken, siyasal ve toplumsal örgütlenmede birbirinden farklı modellerle bağdaşabilir. Ekonomik, toplumsal ve siyasal alanlardaki değişimin farklı tarihsel koşullar altında, farklı hız ve sırayla gerçekleşmesi de bu üç alanın ayrı ayrı ele alınmasını gerektirmiştir. Gene de çağdaş toplumları geleneksel toplumlardan ayıran bazı ortak özelliklerden söz edebiliriz. Bunlar, bilgi alanının sürekli ve artan bir hızla genişlemesi (bilgi kümülasyonu), bilginin teknolojiye dönüşerek bilinçli bir biçimde üretime aktarılması, yeni ve üstün enerji kaynaklarının bulunmasıyla verimliliğin olabildiğince artırılması gibi özellikler olup, bunların temelinde de insan etkinliğinin geleneksel-dinsel değerlere bağlılıktan kurtulması yatmaktadır. İnsan etkinliğinin nesnel ve yararcı değerler çerçevesinde akılcı bir temele oturtulması anlamında kullanılan laikleşme ya da çağdaşlaşma terimi modern bir toplumun ortaya çıkabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için gerekli bazı davranış ve örgütlenme ilkelerine işaret eder. Bu ilkeler toplumsal davranışın özü, toplumun değişim konusundaki tutumu ve kurumların gösterdiği farklılaşma ve uzmanlaşma derecesiyle ilgilidir. Çağdaş toplumda davranışlar, gelenek ve göreneklerle yerleşmiş kolektif davranışın bireysel ifadesi değil, gene toplum ve kültür tarafından koşullandırılmakla birlikte bu kez tümüyle bireyselleşmiş insanın kişisel seçiminin ifadesi olarak ortaya çıkmaktadırlar. İlksel (primitif) toplumun büyük direnç gösterdiği değişim, çağdaş toplumda bir beklenti ya da zorunluluktur.

Çağdaşlaşma öncesinde geleneklerin kurumsallaştırılmasına

karşılık, çağdaş toplumda değişim kurumsallaştırılır. Kurumsal farklılaşma ve uzmanlaşma ise neredeyse sonu görülemeyen bir süreçtir. İnsanın henüz *"kabile bilinci"*nden kurtulamadığı, dış dünyayla ilişkilerine yeni bir boyut katan *"bilincin ışığı"*na daha varamadığı; dolayısıyla çağdaş olamayan bütün uygarlıkların toplumsal örgütlenmesinde akılcı, nesnel, sorgulayıcı ve laikleşmiş yapılarla geleneksel, dinsel, dogmatik ve laikleşmemiş yapılar bir arada yer almakta ve bunların ikincisi her zaman ağır basmaktadır. Çağdaşlaşmanın başlıca öğeleri arasında, bireyselliğe önem vermesi, bilgiyi mantığa dayalı deneysel bilime dönüştürebilmesi (çünkü bilim ancak mantıklı bir yol izlediği zaman çözümler üretebilir), büyüme ve gelişme olanaklarını kendi içinde barındıran bir sistem yaratabilmesi, geleceğe açık olması ve hedefi tüketim, prestij ya da iktidardan çok üretim olan bir ekonomiye yönelmesi gibi ilkeleri sayabiliriz. Kentsel örgütlenmenin gerçekleştiği, gerçek anlamda "yurttaşlık" kavramının oluştuğu, insanın bütün enerjisini her türden üretici etkinliğe yönelttiği, *"emeğin"* özgürleştiği, çalışma ve üretmenin artık erdem sayıldığı bir anlayış, laikleşmenin çağrıştırdığı çağdaş davranış ilkelerine uyar. Böyle bir ortamda, zaman kullanımında ve iş örgütlenmesinde akılcılık temel ilke olup laikleşme tam anlamıyla gündemdedir; bu dünyaya ilişkin her şey yine bu dünyadan devşirilen ilke ve kurallarla değerlendirilir. Böylece yeni insan psikolojisi de çağdaş toplum yapısının ve değerlerinin bir ifadesi olarak ortaya çıkmış olur. Bu bağlamda da çağdaşlaşma süreci, bir evrenselleşme süreci olarak görülebilir. Ancak her toplumda bazı grup ve kesimler çağdaşlaşmanın gerisinde, hatta dışında kalabilir. Zaten tarihin hiçbir döneminde hiçbir toplumda aynı düzeyin tutturulduğunu ve herkesin belli değerler etrafında toplandığını söyleyemeyiz. Günümüzün en ileri toplumlarında bile görece az çağdaşlaşmış kesimlere rastlanması bu yüzdendir. Ulusal burjuvazinin geç ortaya çıktığı ve güçlenemediği ülkemizde ise, özellikle ulusal devletin ve bağımsızlığın ilk aşamasında asker-bürokrat-kapitalist merkez-çevre ilişkileri belirleyici olmuş, sanayileşme tam olarak gerçekleşememiş ve gecikmeye uğramış, nüfus dengeli ve kararlı bir siyasal

ve toplumsal sistem içinde bütünleştirilememiştir. Görece geç ve ağır bir tempoda çağdaşlaşan ülkemizde ölüm oranının kısmen de olsa düşürülmesine karşılık, doğum oranının oldukça yüksek kalması yüzünden ortaya çıkan nüfus patlaması da ekonomik gelişmenin görece erken bir aşamasında yaşanmış, böylece ekonomik gelişme nüfus artışının, sanayileşme de kentleşmenin gerisinde kalmış; ülke bir kent toplumu olmaktan çok bir köy toplumu görünümünü sürdürmüştür. Öte yandan bizim gibi ülkelerde toplumun çeşitli kesimleri arasında çağdaşlaşma düzeyleri açısından da çok daha çarpıcı farklar ve çeşitlilikler ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda çağdaşlaşmanın çatışmalarla dolu, çoğu kez devrimci, hatta acımasız bir süreç olduğunu söyleyebiliriz. Çağdaşlaşmanın altyapısını oluşturan modernleşme de daha uzun bir süreç olarak benzer yapı özellikleri gösterir. Toplumbilim açısından yaptığımız bu yorumda *modernleşme* ile *çağdaşlaşma* arasındaki farklılıkları da vurgulamamız gerekir. Yenileşme ve evrimleşme süreci olarak modernleşme ya da modernizm, çağdaşlığın altyapısını ve bir boyutunu simgeler. 17. yy.ın bir özelliği olan modernizm aklı temele almış, deneyden çok usavurmayı, akıl yürütmeyi ilk sıraya koymuştur. Kültür ve uygarlık birikimi olarak da modernleşme, gelişmenin uzun erimli bir yanını belirtir; geçmişle şimdi arasındaki sınır durumunu vurgular. Çağdaşlaşmaya gelince; ondan, varılan en son kültür ve uygarlık aşamasını anlıyoruz. Yaşanan çağın erişilen en son düzeyi olarak çağdaşlaşma, sürekli bir ilerlemenin vardığı en son durumdur; şimdi ile geleceğin sınır durumu olarak düşünülebilir. Yapısı gereği dünya ölçeğinde gelişen çağdaşlaşma sürecinin yol açtığı sorunların en ciddileri de gene dünya ölçeğindedir. Her şeyden önce, gelişmiş ülkelerle gelişmemiş ülkeler arasındaki uçurum daralma yerine, genişleme eğilimi göstermektedir. Dünya nüfusundaki artış hızına kaynak üretimi yetişememekte, dahası teknolojideki gelişme, insanın çevresini yıkıma uğratmasına neden olmaktadır. Doğadan aldıklarımızı herhangi bir yolla yeniden doğaya kazandıramayınca (recyclage), doğal kaynaklar hızla tükenmekte ve dünya yaşanılamaz bir gezegen olmaya doğru sürüklenmektedir. Doğal

kaynakların yenilenememesi durumuyla karşı karşıya kalan insan, kendi varlığını sürdürebilmek için yarattığı bilimsel ve teknolojik uygarlığın gerektirdiği yeni toplum düzenini yine kendisi bulmak zorundadır. Bu da ancak çağdaşlaşma içinde olanaklıdır.

Çağdaş düşüncenin serüveni işte bu bağlamda düşünülmeli ve değerlendirilmelidir. Bilindiği gibi her çağ, içinde bulunduğu koşullarla oluşur ve bu koşulları yorumlayan felsefeler doğar. 20. yy. başlıca üç düşünsel eğilim sergiler. Bunlardan ilki spekülatif eğilimli felsefelerdir. Genelde toplum, insan ve dünyaya ilişkin konular, gözlem ve deneylerin ötesinde kavramsal bir bağlamda kuramsal olarak yorumlanırlarsa, bu tür düşünme biçimlerine spekülatif (kurgusal) felsefeler adını veriyoruz. Bireşimin ağır bastığı ve belli savlar içeren bu tür felsefeler çağın ilk yarısında önemli bir yer tutarlar. Örneğin 20. yy.ın hemen başlarında varlık ve bilgi anlayışının temeline sezgi'yi koyan Bergson'un "sezgicilik felsefesi" buna bir örnektir. Daha sonra sırasıyla Husserl'in "fenomenoloji"si, N. Hartmann'ın "yeni ontoloji"si, Max Scheler'in "felsefi antropoloji"si gelir. İki büyük savaş varoluşçu felsefelerin farklı tonlar içeren söylemlerinin ortaya çıkmasına neden olmuş (G. Marcel, J. P. Sartre, M. Heidegger ve K. Jaspers); bireyin ruhsal sorunları da derinlik psikolojisi ya da ruh çözümlemesi (psikanaliz) okulunun kurulmasına yol açmıştır. Sonuçları bakımından verimleri çağın ikinci yarısına uzanan spekülatif felsefelerden bir başkası da kapitalizmin birey ve toplumda yarattığı sorunları ele alan ve toplumbilimsel eleştiri teorisi olarak adlandırılan Frankfurt okuludur. Bu döneme yapısalcılığı ve postmodernizmi de günümüze değin uzanan ve henüz son sözünü söylememiş kurgusal felsefeler olarak katmamız olanaklıdır.

20. yy.ın ikinci önemli felsefe eğilimi olarak karşımıza "analitik felsefeler" çıkmaktadır. Başta Viyana çevresi (Carnap, Schlick) olmak üzere "mantıksal pozitivizm" (B. Russell), "dil felsefesi" (Wittgenstein) gibi daha başka dallanmaları da içeren "analitik felsefe" genelde duyumu, mantık ilkelerini ya da dili temele alarak bilim ve felsefe önermelerinin çözümlenmesine kendisini verir; doğ-

ru ve yanlış tümceleri birbirinden ayırarak, doğru önermeler mantığına dayalı bir felsefe dili kurmayı amaçlar. Ancak bu dil ile hiçbir zaman bireşime gidilmez; kurgusal bir varlık, bilgi ya da değer kuramı oluşturulmaz.

Çağdaş düşünce akımları içinde yer alan üçüncü eğilim ise genelde "yeni olguculuk" adı altında toplanabilecek olan, bilimdeki gelişmeleri göz önünde bulunduran bilimsel felsefe eğilimidir. Farklı bağlamlar ve çeşitlemeler içeren bu bilim ve teknoloji felsefelerini yapan pek çok kimse aslında bilim adamı olup kendi uğraş alanlarının (fizik, biyoloji, kimya, matematik, astronomi) sınır problemlerini felsefeye taşıyarak bir tür "bilimler felsefesi metodolojisi" ya da epistemoloji yapmayı denemişlerdir. Bu bağlamda pek çok topluluğu sayabiliriz. Duyumcu-deneyci eleştiricilik konusunda E. Mach ile R. Avenarius. Bilim teorisi ya da Epistemolojide G. Bachelard, Canguilhem ve Popper; "bilim-teknoloji felsefesi ve tarihi" konusunda A. Koyré, Duhem, Kuhn, Lakatos ve başkaları; "fizik felsefesi" konusunda ise M. Planck, A. Einstein, Heisenberg, L. de Broglie, N. Bohr, S. Hawking ve diğerlerini sayabiliriz.

Bu eğilimleri daha aşağıda açıklamaya girişmeden önce felsefe tarihinin genel durumuna bir göz atalım. Bilindiği üzere 19. yy.da Alman idealizmi doruk noktasına ulaşırken, olguculuk ve maddecilik onun karşısında yer aldı. 18. yy. usçuluğuna bir tepki olarak doğan Alman romantizmine de bu iki akım karşı çıktı. Bu sistemlerin dışında kalan bağımsız düşünce biçimlerinin örnekleri de gene bu yüzyılda görülebilir (Schopenhauer, Neitzsche gibi). 20. yy.da bir yandan Marksizm hem düşünce sistemlerini, hem de toplum yapısını etkilerken, öte yandan da Kara Avrupası'nda ortaya çıkan farklı renklerdeki düşünce eğilimleri (fenomenoloji, varoluşçu akımlar) ile angloamerikan geleneğinin ürünü olan pragmatizm, analitik felsefeler ve bunlara bağlı bilim ve teknoloji felsefeleri yüzyılımıza damgalarını vurdu. Felsefenin önemli özelliklerinden birinin, felsefe sistemlerinin yanlış olduklarının (ama doğru olduklarının da) hiçbir zaman kesinlikle ispat edilememesidir. Felsefe dizgelerinin görüşleri, Nietzsche'nin deyişiyle, dağların doruklarından birbirine

ulaşan yankılar gibidirler. Bir anlamda hepsi birbirini dengelemekte, bütünlemekte ve varlıklarını etkili ve kalıcı biçimde sürdürmeye çalışmaktadır.

Bir bakıma yaşamı düşünmek ve düşünceleri yaşamak demek olan felsefe, genelde, varlık, bilgi ve değer alanlarının anlamı ve ne'-lik sorunlarının eleştirel bir yaklaşımla araştırılmasına, yorumlanmasına ve varılan sonuçların sistemli bir biçimde ortaya konmasına yönelik düşünsel bir etkinliktir. Felsefi düşüncenin temelini ve nesnelerin özsel, yapısal ilişkilerini oluşturan türlü soru ve yanıtlara farklı düşünce sistemleri içinde de rastlanmaktadır. Önceleri büyü ve mitoslarda, daha sonraları hem Doğu, hem de Batı dinlerinde maddenin ve evrenin yapısı, kaynağı ve işleyişi üzerine sorular sorulmuştur. Ancak getirilen yanıtlar her zaman doğaüstü güçlerden kaynaklanan bazı kalıplaşmış inanç sistemlerine dayanmış, araştırılıp test edilmeden benimsenmiştir. Felsefi düşünce biçiminin özelliği ise bu tür inanç sistemleri yerine *"theoria"* (gözleme dayalı kavrama, ussal kurma) üzerine kurulu temellendirilmiş bilgiye yönelmesidir.

Felsefenin herkesin katılacağı genel bir tanımının yapılmasının güçlüğü, filozofların ilgi alanlarının olduğu kadar, bu alanlar içinde araştırılmaya değer gördükleri konuların farklılığından ve çeşitliliğinden de kaynaklanmaktadır. Bütün bu farklı yaklaşım biçimlerinden felsefe tarihi içinde tekçi (monist), ikici (düalist) ve çoğulcu (plüralist) görüşler; maddeci ve idealist görüşler; adcı ve gerçekçi, usçu ve deneyci, yararcı ve etik görüşler ortaya çıkmıştır. Bunlara bağlı olarak da bilgi felsefesi, varlık felsefesi (çeşitli ontolojiler), değer felsefesi (etik, estetik), bilim felsefesi, hukuk felsefesi, devlet felsefesi, kültür felsefesi, dil felsefesi, toplum ve insan felsefesi gibi felsefe disiplinleri doğmuştur. Öte yandan felsefedeki karşıt görüşler, temelde, eleştirel/çözümleyici ve kurgusal olarak adlandırılabilecek iki yaklaşım biçiminden kaynaklanmaktaydı. Bu iki yaklaşım biçimi de iki farklı yöntemle açığa çıkmaktaydı; analiz ve sentez. Analitik ya da eleştirel yaklaşımda herhangi bir konu açık seçiklik ilkelerine göre ayrıştırılır. Aristoteles, Petrus Abelardus, David Hume, Rudolf Carnap, B. Russell, Moore ve Ayer bu yöntemi

kullanan başlıca filozoflardır. Sentetik ya da kurgusal yaklaşımda ise bütün, parçalanmadan anlaşılmaya çalışılır; tek tek parçalar bir araya getirilir. Bu yöntemi kullanan başlıca filozoflar arasında Parmenides, Platon, Aquinolu Thomasius, Spinoza, G. W. F. Hegel ve Whitehead sayılabilir. Her iki yöntemi kullanan filozoflar arasında da R. Descartes, I. Kant, F. Nietzsche, K. Marx, J. P. Sartre ve Husserl anılabilir.

19. yy.da olgucu (pozitif) bilimlerde olduğu gibi insan bilimlerinde de gerçekleşen patlamaya felsefe ayak uyduramadı ve 20. yy.ın başlarında kendi üstüne kapanarak adeta uykuya daldı. Ne var ki bu çağın ortalarında felsefenin uyanışını sağlayan bazı önemli anlar yaşandı. Savaş sonrası bilimlerdeki dayanılmaz gelgitlere, çekip itmelere ve dalgalanmalara karşı koyamayan ve onların kıyılarına doğru yanaşanlar bulunmasına karşın, filozof olarak kalmayı başaranlar da olmuştur. Bilimlerin görkemli ilerlemelerinin cazibesine kapılarak o ufuklara doğru kayanlara katılmayan, felsefeye dönüşü simgeleyen filozofların başında Husserl, Sartre, Heidegger, Bergson, Freud, Whitehead gibi filozoflar gelir ve onların sanki *"her şeye karşın felsefe"* dediklerini duyar gibi oluruz. Tarihte pozitifliğin olmadığını anlayan bu çağ, hemen bütün fantezileri yeryüzünde cennet kurma ülküsüne yönelik en güzel dünya düşüncesini, ideal toplum projelerini ve ütopyalarını, daha öteye giderek de, bilimin erdemlerine ve teknolojinin bilgeliğine olan inancı silip süpürmüştür. Kafalarda bir devrimin gerekliliğine olan inançla totaliter anlayışın kavramsallaştırılmasından ve sisler içindeki umutlardan nihayet vazgeçilmiştir. Felsefenin kendine dönüş çağı gelmiştir; artık o, ya modernizmi sürdürecek ya da silinip gidecektir. Böylece o, bilgi, etik, estetik, siyaset, doğa ve insan bilimleri ile felsefe arasındaki ilişkileri yeniden gözden geçiren bir *"yeni felsefe"* olmak durumundadır. Tüm insan başarıları üstüne bir düşünme etkinliği olarak felsefe, eleştirel-bireşimsel bir üst düşünmedir. Farklı disiplinlerin ürünlerinin birleştiricisi ve yönlendiricisi olarak felsefe, bir düşünme teknolojisidir de aynı zamanda. O, farklı özelliklerdeki bilgilerin bölünüp parçalanmalarına karşı çıkarken yine aynı za-

manda bu bilgilerin üzerinde, tıpkı dansın beden üzerinde oynadığı gibi belirleyici bir rol oynar. Bu bakımdan felsefe, yanıtlardan çok sorularla ilgilenir; bir sonuca ulaşmaktan çok sürekli bir etkinliği amaçlar (philosophia perennis). Çünkü felsefe bir *"yapmayı bilme"* edimi olarak karşımıza çıkar. Nasıl bizim yerimize bir başkası nefes alamaz, uyuyamaz, sevemez ve yiyip içemez ise; tıpkı bunun gibi başka bir kimse de bizim yerimize ne düşünebilir, ne çalışabilir ve ne de düşüncemizi kendince kullanabilir. İşte bu bakımdan, düşünme kişiye özgü özgür bir edimdir. Canlı, organik bir düşünme etkinliği olarak felsefe çalışması insanı yeniden kurar. Zaten böyle bir çalışma da, iş ve emekten başka bir değer kaynağı tanımayan insan için temel oluşturur. Bu bağlamda felsefe güçtür, çünkü o yalındır; yalın olan ise her zaman kolay değildir, karmaşık olan da her zaman güç değildir. Bu nedenle bilgilerimiz de yalın ve karmaşık olabilirler. Felsefe nesnel bilgi vermez; bu yüzden de büyük, saltık hakikatler öğretmez. Ancak düşünme işlemleri gerçekleştirir; işte bu da onun güç yanıdır. Yukarıda değindiğimiz gibi bir *"yapmayı bilme"* edimi olarak felsefe işlemlerinde tutarlı bir zincirlenme, mantıksal bir dizgelilik ve bir yinelenebilirlik gözlenir. Felsefe sayesinde insan düşünmesini programlar, sistemli ve planlı düşünmeyi öğrenir ve sonunda bir görüş (vision) oluşturur. Programlı müzikte olduğu gibi planlı ve programlı düşünmede de doğal olarak bir tablo ortaya çıkar; bu tablo da düşünsel bir yorumdan başka bir şey değildir. İşte çözümü güç problemler ile ussal bütünlük arasındaki bu bağıntı felsefede temeldir ve felsefedeki bütünsellik eğilimi de bu temel olanı, ilk olanı açıklar.

20. yy.da modern sanat ile çağdaş sanat kavramları iç içe geçmiş durumdadır. Değişen toplumsal ve ekonomik ortamın koşullarına uygun bir sanat yaratma çabasıyla geleneksel, tarihsel ya da akademik biçim ve kalıpları yıkmaya yönelen modern sanat, çok çeşitli akımları, kuramları ve eğilimleri içermektedir. 1890'larda Avrupa'da birbiri ardınca ortaya çıkmaya başlayan akım ve üsluplar modern sanatın çekirdeğini oluşturmuştur. 1900-1910 yılları arasında resim anlayışlarında köklü değişimler yaşanmıştır. Bu akım ve

üslupların en önemlileri arasında yeni izlenimcilik, simgecilik, nabi'ler, art nouveau, fovizm (1905), kübizm (1907), soyut resim (1910), gelecekçilik (fütürizm), dışavurumculuk (ekspresyonizm), Ascan okulu, süprematizm, yapımcılık (konstrüktivizm), ışıncılık, orfizm, metafizik resim, vortisizm, de stijl, pürizm, dadacılık, yeni nesnelcilik, gerçeküstücülük (sürrealizm), toplumsal gerçekçilik, soyut dışavurumculuk, ham sanat (brüt sanat), pop sanat, minimal sanat,kavramsal sanat ve yeni dışavurumculuk sayılabilir.

Betimleyici olmayan ve figürlere yer vermeyen (non-figüratif) sanat ile soyut sanat, 20. yy. boyunca önemini koruyan eğilimlerin başında gelmekteydiler. Soyut sanatçılar (1910) doğal görünümleri ya da biçimleri olduğu gibi yansıtmaktan kaçındılar. Bu sıralarda fotoğrafın ve fotomekanik kopya tekniklerinin gelişmesi de sanatın gelişimi üzerinde çok açık olmamakla birlikte önemli etkiler bırakmış; bir anlamda, o güne değin fizik dünyayı doğru olarak betimleme aracı gibi görülen resmi bu durumdan kurtarmıştı. Birbirlerinden farklı tavırları ve anlatım biçimleri olmasına karşın çağdaş sanatların hepsinin ortak noktası, 20. yy. yaşamının değişen koşullarına karşı duyulan duygusal tepkiyi dile getirme isteği olmuştur. Belki de bu yüzden çağdaş ressamlardan Franz Marc, gönülsüzce olsa gerek, şöyle diyordu: *"Geleceğin sanatı artık bilimsel yorumlarımıza koşut biçimlendirmeler yapmak zorunda kalacaktır."* Resim sanatının olanaklarını bu doğrultuda değerlendirmeleri açısından sanatçıların hemen hepsi moderndi. Değişen koşulların başında hızlı ve yoğun teknolojik değişimler, bilimsel bilgi ve görüşlerin hızla yayılması, geleneksel inanç ve değerlerin görünüşteki anlamsızlığı ve Batılı olmayan kültürleri anlama çabaları geliyordu. 20. yy. mimarlığındaki gelişmeler de, kütlelerin ve biçimlerin ritmik düzenlenmesiyle, geometrik bir temanın ışık ve gölge ile ifade edilmesiyle, sanayileşen toplumun gereksinimi olarak ortaya çıkan yeni yapı tipleriyle yakından bağlantılıydı. Böylece Chicago okulu, işlevselcilik (fonksiyonalizm), art deco, art nouveau, de stijl, bauhaus, uluslararası üslup, yeni brütalizm ve postmodernizm gibi akımlar en önemli çağdaş mimarlık üslup ve eğilimleri arasında yer aldı.

Plastik sanatlardaki bu gelişmelere paralel olarak 20. yy.da müzik alanında da köklü değişimler yaşanmıştır. Arnold Schönberg, *öğrencileri Anton Webern ve Alban Berg ile birlikte* on iki ton (Atonal) müziğini oluşturdular. Müzikte, kompozisyonun büyükçe bir bölümünün yinelenmesine dayalı bir teknik alan *"dizisellik"* (seriyalizm) ya da seriyal müzik ile on iki ton müziği terimleri arasında çağdaş kullanımda çoğu kez ayrım yapılmakla birlikte, daha kesin bir tanımla, on iki ton müziği seriyal müziğin yalnızca bir örneğini oluşturmaktadır. Arnold Schönberg ve on iki ton müziğinin öteki temsilcileri, kompozisyonda sesleri dizisel olarak düzenleme yöntemini benimserken, diğer bazı besteciler de müziğin başka öğelerini dizileştirmeye yönelmişlerdir. Örneğin Pierre Boulez yapıtlarında ses, ritm, tonalite (gürlük derecesi) ve notaların çalınış biçimini dizisel öğeler olarak kullanmıştır. 20. yy.ın ilk çeyreğinde birkaç besteci (Charles Ives, J. M. Hauer), bazı teknik özellikleriyle Schönberg'in on iki ton müziğine benzeyen besteler yazarak onun habercisi olmuşlarsa da bu teknik Schönberg'in buluşu olarak kabul edilmiştir. Onun tanınmış öğrencileri arasında bulunan Avusturyalı Anton Webern ile Alban Berg de on iki ses müziği yazmışlarsa da bu tekniği öğretmenlerinden farklı bir biçimde uygulamışlardır. Çağdaş müzikteki değişimi simgeleyen on iki ton müziğinden örnekler vermiş öteki önemli besteciler arasında Igor Stravinski, Hans Werner Henze, Ernst Krenek ve Karlheinz Stockhausen sayılabilir. Öte yandan izlenimci ressamların genel estetik yaklaşımından etkilenmekle birlikte, bestelerinde disharmonik müziğe benzer tekniklerden yararlanmayan izlenimci müzikçiler de vardır. İzlenimci müziğin genellikle narin, edilgen ve ruh haline bağlı olduğu düşünülürse de gerçekte bu tür müzikte ölçülülük, vurgudan kaçınma ve durağanlık belirgindir. Bestecinin başlı başına güzel ve gizemli bir amaç olarak gördüğü saf sese duyduğu hayranlık; son derece çarpıcı, renkli bir etki yaratır. Teknik yönden bu özellikler çoğunlukla *armoninin durağanlığı, tonalitenin belirsizliği, keskin biçim karşıtlıklarıyla* ritmik atılımların bulunmayışı ve melodi ile eşlik arasındaki ayırımın bulanıklaşmasından doğar. Her ne kadar müzikteki izle-

nimciliğe, romantizmin aşırılıklarından uzaklaşma hareketi olarak bakılırsa da, bu akımın temel özelliklerinin pek çoğu Franz List, Richard Wagner ve Aleksandr Scriabin gibi dışavurumculuğun romantik öncüleri sayılan bestecilerin yapıtlarında da görülebilir. İzlenimci müzik alanında başı çeken Claude Achille Debussy'den başka Maurice Ravel, Frederick Delius, Ottorino Respighi, Manuel de Falla, Karol Szymanowski ve Charles Griffes gibi sanatçılar da izlenimci besteciler arasında sayılırlar. Bundan başka 20. yy. müziğine damgasını vurmuş besteciler arasında farklı eğilimleri yansıtanlar ve birer doruk noktası oluşturanlar da bulunmaktadır. Bela Bartok, Igor Stravinski, Sergei Prokofiev, Dimitri Şostakoviç gibi adlar çağın önde gelen kompozitörleri arasında sayılabilirler.

Şimdi de 20. yy.da bilim ve teknoloji alanlarındaki gelişmelere bir göz atalım. Bilindiği gibi 19. yy.ın sonunda, doğaya bütünüyle egemen olma düşlemi hemen hemen gerçekleşmiş gibi görünmekteydi. Ama bu iyimser güvenin gerçekçi olmadığı kısa sürede ortaya çıktı. Atomların saldığı ışınımların, bilinen mekanik ilkelerle açıklanması gitgide güçleşmekteydi. Daha da önemli bir sorun, fiziğin, varlığının gösterilmesi bir türlü olanaklı olmayan bir maddenin, esirin (ether), hipotetik niteliklerine gün geçtikçe artan bir biçimde bağımlı duruma gelmesiydi. On yıl gibi kısa bir süre içinde, yaklaşık 1895 ile 1905 yılları arasında, bu ve buna benzer sorunlar doruğa ulaştı ve 19. yy.ın büyük çabalarla oluşturduğu mekanikçi sistemin yıkılmasına yol açtı. X ışınlarının ve radyoaktifliğin bulunması, atom yapısının sanıldığından çok daha karmaşık olduğunu ortaya çıkardı. Max Planck'ın ısıl ışınım problemine getirdiği çözüm, enerji kavramına, klasik termodinamikle açıklanması olanaksız bir kesinsizlik ya da kesiklilik niteliği kazandırıyordu; böylece 1900'lü yıllarda kuvanta mekaniğinin doğuş sancıları başlamıştı. Bütün bunlardan daha şaşırtıcı ve kaygılandırıcı bir gelişme de, Albert Einstein'ın 1905'te ortaya attığı *"özel görelilik"* kuramı oldu. Bu kuram, esir (ether) kavramını ve bu kavrama dayalı fiziği tümden yıkmakla kalmıyor; fiziği, olguların gözlenmesi yerine, olgularla gözlemciler arasındaki ilişkilerin incelenmesi biçiminde yeniden ta-

nımlıyordu. Gözlenen olgunun, gözlemcinin olguya göre hızına ve bulunduğu yere bağlı olduğu ortaya çıkıyor; mutlak uzay kavramının bir kurmaca (fiction) olduğu anlaşılıyordu. Fiziğin temelleri parçalanıp yok olma tehlikesiyle karşı karşıyaydı.

Fizikteki bu çağdaş devrimin henüz ne bilim tarihi açısından bütünüyle özümsenmiş olduğunu, ne de felsefe tarafından algılanabildiğini söyleyebiliriz. Yalnız şu kadarı söylenebilir ki, bilim 20. yy. başlarında ortaya çıkan bütün sorunlarla, ancak eskisinden bütünüyle farklı yeni bir fizik bilimi oluşturarak başa çıkabilmiştir. Bu yeni fizik biliminde artık mekanik modellere yer yoktur; çünkü örneğin ışık gibi kimi süreçler için çelişkisiz bir model oluşturmak olanaksızdır. Artık fiziksel gerçekliğin kesinlikle bilinebileceğinden değil, ancak bazı ölçümlerin yapılabilmesi olasılığından söz edilebilmektedir. Bütün bu saptamalara karşın 20. yy. biliminin gerçekten şaşılacak başarılar elde ettiğinden kuşku duyulamaz. Yeni fizik (kuvantum mekaniği, görelilik kuramı, parçacık fiziği) sağduyuya aykırı düşen sonuçlara varmış gibi görünse de, fiziksel gerçekliğin sınırlarına ulaşıp bunları incelemeyi olanaklı kılmıştır. Geliştirilen aygıtlar ve ulaşılan matematiksel yetkinlik sayesinde temel (atomaltı) parçacıklar kolaylıkla gözlenip denetlenebilmekte, evrenin oluşumunun ilk anları canlandırılabilmekte (Stephen Hawking), böylece bütün evrenin yapısı, geleceği, başlangıcı ve sonu önceden sezilebilmektedir.

Fizikteki devrim kimyayı ve biyolojiyi de etkilemiştir. Böylece atomlarla moleküllerin ve hücrelerle bunların genetik yapılarının akla hayale gelmez ölçülerde denetlenebilmesi olanakları (biyoteknoloji) ortaya çıkmıştır. Günümüzde moleküllerin isteğe uygun olarak biçimlendirilmesi basit bir işlem haline gelmiştir. Genetik mühendisliği evrim sürecine etkin olarak müdahale olanağı sağlamış; canlı organizmaları, insan da dahil olmak üzere, özel amaçlara uygun olarak biçimlendirme (klonlama tekniği) gündeme gelmiştir. Bu ikinci bilimsel devrim, sonuçları yararlı da zararlı da olsa, insanlık tarihinin en önemli olgusu olmaya adaydır.

1900'lü yıllarda Max Planck'ın "kuvantlar kuramı"nı ortaya koyduğu sıralarda Sigmund Freud da "Die Träumdeutung" (Rüya

Yorumu) adlı yapıtıyla psikolojide devrim yaratan bir anlayışı geliştirmiştir. Derinlik psikolojisi ya da psikanaliz kuramı olarak bilinen insanın içdünyasına bu yeni bakışın temel ilkeleri sözü geçen yapıtta ortaya konmuştur. Bundan sonra art arda yayımladığı eserleriyle ünü gittikçe artan ve birçok ülkeden kalkıp gelen genç doktor adaylarının çevresinde toplanmasına neden olan Freud'un kurup geliştirdiği psikanalitik kuram, 20. yy.ın insan bilimleri platformunda en çok tartışılan konularından biri olmuştur. Önermiş olduğu kavram ve mekanizmalar bilimsel düzeyde yoğun araştırma ve tartışma konusu yapılmış, bazılarını destekleyici nitelikte bulgular ortaya çıkarılmış; fakat hemen hemen hiçbirinin bilimsel geçerliliği kesin olarak kanıtlanamamıştır. Bu konuda özellikle organisist görüşü savunanların eleştirileri sonucu organo-dinamik öğretiler (Wilhelm Reich, Erich Fromm) doğmuştur. Kendisine yöneltilen eleştirileri psikanalitik çerçeve içinde yanıtlamaya çalışan Freud sonrası psikanaliz kuramları ise, bir ölçüde Freud'un görüşlerinin zaman içinde değişime ve evrime uğraması sonucu birbirleriyle çelişmeler gösterirler. Ne var ki Freud'un görüşleri 20. yy.da, felsefi ve siyasi düzeyde de, boyutları Descartesçı insan anlayışından Marksizme varan geniş bir alanda, eleştirinin ağırlık kazandığı verimli tartışmalara yol açmıştır. Görüşlerine yöneltilen eleştirilere karşın Freud'un düşünceleri, antropoloji, eğitim, toplumbilim, tarih, felsefe ve psikiyatri gibi bilim dallarında, yazın alanında, dinde ve yaşamın hemen her kesiminde etkili olmuştur. Günümüzde birçok eklemlenmelere uğrayarak başlangıcındaki durumundan farklı olan psikoanaliz kuramı, pek çok tıp merkezlerinde psikoterapi ve psikiyatri adıyla kendisine yer bulmuş ve bugüne değin de birçok davranış bozukluğunu ortaya çıkararak pek çok hastayı iyi etmiştir.

Bilimlerin, pratik yaşam gereksinimlerinin karşılanmasına ya da insanın çevresini denetleme, biçimlendirme ve değiştirme çabalarına yönelik uygulamalarına teknoloji (uygulayımbilim) diyoruz. Teknoloji, bilimsel bilgi üretimlerinin yaşama geçirilmesidir. Öte yandan, bilimsel araştırmalardan elde edilen somut ve yararlı sonuçları, verimleri ve bunlara ilişkin araç, yöntem ve süreçlerin bü-

tününü ifade eden bir anlama da sahiptir teknoloji. Alet yapma yeteneği, insan türünü öteki canlılardan ayıran temel bir nitelik olduğu için de insan, ta baştan beri teknoloji üreten bir varlık olarak bilinir ve teknolojinin tarihi insanlığın tüm evrimini içerir. İlk uygarlıklardan sanayi devrimine değin (İ.Ö. 3000-İ.S. 1875) teknolojinin gelişiminde uzun ve zorlu bir yol kat edilmiştir.

Teknolojik gelişmenin giderek ivme kazandığı ve günümüzdeki baş döndürücü hıza ulaştığı 20. yy.ı, 1945'e değin ve 1945'ten sonra olmak üzere iki döneme ayırmak olanaklıdır. Hiroşima'ya ilk atom bombasının atıldığı 1945 yılı nükleer çağın başlangıcı; ama bir başka açıdan da bilgisayar çağının başlangıç yılı olarak kabul edilebilir. 1900-1945 yılları arasında dünyamız iki büyük savaş yaşamış, 1945 sonrasında ise üçüncü bir dünya savaşının gölgesi altında (soğuk savaş) barışı sürdürebilmiştir. 1900-1945 döneminin başlıca teknolojik gelişmelerini şöyle özetleyebiliriz: Enerji alanında, elektrik enerjisi üretimi dev boyutlara ulaşmış, 1913'te petrolün işlenmesinde kraking yönteminin bulunması, plastikler, yapay kauçuk ve yapay elyaf üretimi açısından çok önemli bir adım olmuştur. 1911'de vitaminlerin belirlenmesi, 1928'de penisilinin keşfi ve 1943'te de antibiyotiğin üretimine geçilmesi sağlık alanındaki önemli gelişmeler arasında sayılabilir. 1895'te X ışınlarının bulunmasıyla başlayan bir dizi buluş (radyoaktiflik, yapay radyoaktiflik ve 1938'de çekirdek bölünmesi) nükleer çağın yolunu açmış; 1903'te ilk uçuşunu yapan uçak, sonraki yıllarda gaz tribünüyle donatılarak jet uçağına dönüşmüş ve 1960'larda sesüstü hızlara ulaşmıştır. Bu dönemde yer alan en önemli gelişmelerden biri de 1901'de radyonun, 1907'de de elektronik lambanın geliştirilmesidir. Böylece modern teknolojinin en önemli bileşeni durumuna gelecek olan elektronik alanında ilk adımlar atıldı ve bunu radar ve televizyonun (siyah-beyaz 1929, renkli 1953) geliştirilmesi izledi.

1947 yılında transistorun bulunması, elektroniğin her alanını büyük ölçüde etkiledi; ama bu etki en çok bilgisayarlarda gözlendi. Sonraki yıllarda tümleşik (integral) devrenin geliştirilmesi, mikroişlemcileri, sanayinin, bilimsel araştırmaların ve giderek günlük ya-

şamın ayrılmaz parçası durumuna getirdi. Otomasyon, robotlar ve yapay zekâ (artificial intelligence) bu alandaki en önemli gelişmeler oldu. 1957'de Sputnik 1'le başlayan uzay çağı serüveni, 1961'de Vostok 1'le gerçekleştirilen ilk insanlı uzay uçuşu, 1966'da Lunik 1'le Ay'a yapılan ilk yumuşak iniş, 1969'da Apollo 11'le insanın Ay'a ilk kez ayak basması gibi bir dizi başarıyla devam etti. Bu başarılar, öteki gezegenlere yönelen insansız uçuşlarla ve 1981 yılında uzay mekiğinin geliştirilmesiyle artarak sürdü. 20. yy.daki en önemli ve tartışmalı gelişmelerden biri de genetik mühendisliği olmuştur. Teknolojinin bilim temeline oturtulmasıyla, 19. yy.dan bu yana bilimsel bilgiden yararlanan teknolojide önemli gelişmeler sağlanmış, öte yandan teknolojik süreçlere de bilimsel ilkelerin uygulanmaya başlandığı gözlenmiştir. Böylece bilim ve teknoloji arasındaki etkileşim sonucunda sistem mühendisliği ve yöneylem araştırmacılığı gibi yeni disiplinler; benzetim (simülasyon) ve matematiksel modelleme gibi yeni yöntemler ortaya çıkmıştır.

Teknolojinin çeşitli uygarlıklarda tarih boyunca gösterdiği gelişmede, toplumla ilişkiler açısından, başlıca üç özellik dikkati çekmektedir: Bu özellikleri toplumsal gereksinim, toplumun kaynakları ve toplumsal ortam ile ilgi başlıkları altında toplayabiliriz. Teknolojik gelişme, günümüzde pek çok sorunu da beraberinde getirmiş olmakla birlikte; onun egemenliği altına girmeden ve ona yabancılaşmadan teknolojiyle uyum içinde yaşamanın yollarını aramak gerekmektedir. Zaten günümüz toplumları bu olumsuz gelişmeler karşısında önemli kararlar almak durumundadırlar. Teknolojik gelişmeyi toplumsal amaçlarla uyumlu olacak biçimde denetleyip düzenlemenin gerekliliği ve yaşamın her alanında onsuz olunamayacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan teknolojinin günümüzde çok büyük bir hızla ilerlediği de dikkate alındığında, birey ve toplumlara büyük bir sorumluluk yüklenmektedir. Teknolojik gelişmenin ortaya çıkardığı temel sorunları dört ana başlık altında özetleyebiliriz: Nükleer teknolojinin yol açtığı sorunlar, nüfus patlaması, doğal kaynakların hızla tükenmesi, çevre sorunları ve öbür toplumsal sorunlar (açlık, salgın hastalıklar, savaş ve terörizm).

Nükleer teknolojinin denetimi sorunu, temel olarak siyasal bir sorun biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun temelinde, dünyanın, her biri bir devlet biçiminde örgütlenmiş olan çeşitli uluslara ayrılmış yapısı yatmaktadır. Soğuk savaş döneminde nükleer silahlar ulusların tepesinde Damokles'in kılıcı gibi sallanmışlar ve uzun yıllar toplumlara korkular yaşatmışlardır. Atom bombalarının gezegenimizi yok edecek sayıda olması, bilim adamının toplumuna karşı görev ve sorumluluğu konusunu ciddi bir biçimde gündeme getirmiştir. Teknolojinin yalnızca bir araç olduğu, yapıcı amaçlar için de, yıkıcı amaçlar için de kullanılabileceği genel olarak kabul gören bir görüştür. Buradaki temel sorun, kullanım biçimini toplumların hangi amaç ve süreçlerle belirleyeceği sorunudur. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra hiç değilse şimdilik böyle bir tehlike gündemden çıkmış gibi görünmektedir; ama yine de atom bombası hammaddesi kaçakçılığı ve nükleer silahların teröristlerin eline geçme tehlikesi gündemdedir.

İnsanlık eğer nükleer yıkım tehlikesini atlatabilirse, çok yakın bir gelecekte büyük bir nüfus patlaması sorunuyla karşı karşıya kalacaktır. Bu sorunun çözümünde, modern teknolojinin de yardımıyla, tutulabilecek iki yol var gibi görünmektedir. Bunlardan birincisi doğum kontrolü yöntemlerinin geliştirilmesi ve uygulanmasıdır. Ne var ki teknolojinin bu konuda sunduğu olanaklara, kimi ahlaksal değerlere ve dinsel tabulara dayanılarak karşı çıkılmaktadır. Bu tutumu 1994 yılında yapılan Dünya Nüfus Kongresi'nde izledik. Hıristiyan ve İslam dünyasının tutucu çevreleri nüfus kontrolüne karşı çıktı. Ancak dünya nüfusuyla yeryüzü kaynakları arasında belirli bir dengenin sağlanabilmesi için çatışmanın bir biçimde çözülmesi gerekmektedir. Öte yandan en iyimser tahminler bile, uygulanacak doğum kontrol programlarıyla nüfus artış hızında 20. yy.ın sonunda ancak küçük bir azalma sağlanabileceğini öngörmektedir. Bu durumda dünya gıda üretiminin artırılması için çok yoğun çabaların harcanması gerekmektedir. Modern teknolojinin bu çabada çok büyük katkısının olacağı kuşkusuz. Çağdaş toplumların, modern teknolojinin de etkisiyle, karşılaştıkları en önemli sorunlardan bir baş-

kası çevre sorunu olarak karşımıza çıkmakta. İnsanoğlu yüzyıllardan beri çevreye zarar veren etkinlikler içinde bulundu. Ama günümüzde, bir yandan nüfusun aşırı biçimde artmış olması, öbür yandan sanayileşmenin ulaştığı düzey, çevre sorununu dünya çapında bir bunalıma dönüştürmüştür. Bunalıma yol açan temel nedenin teknolojinin kendisi değil, insan tarafından kullanılış ve uygulanış biçimi olduğunu vurgulamakta yarar var. Tarihin varılan bu noktasında insanlık yok olma ya da sağlıklı gelişmeye giden yollardan biri arasında bir seçim yapma durumundadır. Bu seçiminde ona felsefi düşünmenin problem çözen ve yol gösterici model üreten etkinliğinin yararlı olacağı kuşku götürmez.

20. yy.da yaşananlar sanki *"uyumlu uyumsuzluklar"* dan oluşan bir süreci andırmakta. Siyaset ve ekonomi alanında çağın ilk on yılında, *"La Belle époque"* döneminde, geleceğin toz pembe olacağı varsayılmaktaydı. Buhar gücüne elektriğin eklenişi teknolojide hızlı bir gelişimi doğurdu. 1905 yılında Sovyet devriminin ilk provası yapıldı. Kapitalizm, Marksizm ve Faşizm gibi siyasal ya da ekonomik boyutlu ideolojiler toplum politikaları olarak ortaya çıktılar. 1914'te başlayan I. Dünya Savaşı'nı, büyük imparatorlukların dağılması izledi. Osmanlı İmparatorluğu, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve nihayet Rusya Çarlığı yıkılırken, bu çok uluslu rejimlerin yerine genç ve yeni toplumlar geçti. 1917'de Sovyet devrimi ile dünya ilk kez sosyalist bir toplum modeliyle karşılaştı. Dünya pazarlarını ele geçirme yarışı ve üretimdeki artışa oranla dünyaya egemen olma anlayışı ön plana geçti. 1939'da başlayan II. Dünya Savaşı da bir ekonomik üstünlük savaşı olarak görünmekle birlikte, bilim ve teknolojideki üstünlüğü de vurgulamaktaydı. Söz konusu süreç bugün için de geçerlidir. 1989 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılışıyla ortaya çıkan sosyo-politik durum bir süre belirsizlikler yaratmışsa da, resmi ideoloji olarak sosyalizmin dünyaya egemen olma iddiasından vazgeçmesi, yerini dinsel akımların almasına bıraktı. Öyle görünüyor ki komünist ideoloji sanki dinsel ideolojileri dengelemekte, birinin zaafı öbürünün öne çıkmasına yaramaktadır. 1990'lı yıllar bu izlenimlerin gözlenmesiyle geçmiştir.

20. yy.da farklı biçimlerde ve yönlerde ortaya çıkmış olan felsefi söylemleri önyargısız ve betimleyici bir yöntemle gözlemlemeye ve ortaya çıkan sonuçları da çözümleyici bir irdelemeden sonra bireşimci bir biçimde yorumlamaya çalıştık. Geleneksel iyimserlik (optimizm) ile kötümserlik (pesimizm) felsefesi arasında umudumuzu yitirmeden daha iyici (meliorist) bir düşünceyi somutlaştırmaya çalıştık. Felsefe dizgeleri de Duhem'e göre, tıpkı fizik bir kuram gibi, zihnin yalın ve arı bir görüşü olarak benimsenmeli, yapay bir kurma (konstrüksiyon) olarak anlaşılmalıdır. 20. yy. bilimlerinin temel ilkeleri arasında doğan kriz artık matematik-mantıksal saltıklıklardan söz edilemeyeceğini göstermiştir. Gaston Bachelard'ın dediği gibi *"Bilimde artık ilk doğrular yoktur; yalnızca ilk yanlışlar vardır."* Günümüzde geçerli olan yeni usçuluk, kuramsal olmayan ama uygulamaya yönelik olan bir usçuluktur (rationalisme appliqué). Yine günümüzde egemen olan felsefe de artık bir *"evet"*in düşüncesi değil, ama bir *"hayır"*ın felsefesidir. Yukarıda gördüğümüz gibi 1905 yılında Einstein'ın başlangıçta *"değişmezler kuramı"* (spezielle relativitätstheorie) adını alan teori, 1908 yılında Minkowski'nin de katkılarıyla uzay ve zaman boyutunun matematiksel formülasyonuyla genişletilerek 1910 yılında *"genel görelilik kuramı"* (allgemeine relativitätstheorie) adını almıştır. Böylece Einstein'ın buluşları eski evren anlayışını temelden sarsmış; mikro ve makro fizik evrensel çekimin dışına taşmış, W. Heisenberg'in atomaltı dünyasında karşılaştığı belirsizlik bağıntıları determinizmin sarsılmasına yol açmıştır. Aynı biçimde Niehls Bohr'un çekirdek fiziğindeki yeni yorumları da evren öğretisini tümüyle değiştirmiştir. Dalga mekaniği, kuvanta kuramı, Broglie kardeşlerin buluşları Batı bilimsel düşünüşünde köklü değişmelere yol açmıştır. Çağımızın paradoksal gibi görünen belirtileri ya da ortaya çıkarılan bulguları bilimlerden felsefelere, politikalardan teknolojilere değin uzayıp gitmekte ve günümüze kadar gelmektedir. Bilimlerin temellerindeki kriz, yine yukarıda değindiğimiz gibi çağın hemen başında estetik dünyasına da yansımış, böylece soyut sanat, dizisel müzik, kolaj sanatı ortaya çıkmış ve geleneksel yapılarda çeşitli dönüşümlere neden olmuştur.

I

KURGUSAL FELSEFELER

A) Metafizik Kurmalar Olarak Bağımsız Felsefeler

Henri Bergson ve Sezgicilik Felsefesi

20. yy.ın kendine özgü bir filozofu olan Henri Bergson (Paris, 18.10.1859 - Paris, 4.1.1941) 1889 yılında *"Essai sur les données immédiates de la conscience"* (Bilincin Doğrudan Verileri Üstüne Deneme) adlı kitabıyla doktorasını verdi. Öteki önemli yapıtları ise şunlardır: *"Matière et Mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit 1896"* (Madde ve Bellek, Bedenin Zihinle İlişkisi Üstüne Deneme); komiğin anlamını ele aldığı *"Le Rire, 1900"* (Gülme); biyolojik yaşamın doğasını incelediği *"L'Evolution créatrice, 1907"* (Yaratıcı Evrim); *"Réflexions sur le temps, l'espace et la vie, 1920"* (Zaman, Uzay ve Yaşam Üstüne Düşünceler); görelilik kuramı üzerinde durduğu *"Durée et simultanéité. A propos* de la *théorie d'Einstein, 1922"* (Süre ve Eşzamanlılık, Einstein'ın Kuramı Üstüne); *"Les deux sources de la morale et de la religion, 1932"* (Dinin ve Ahlakın İki Kaynağı); bilincin bedenden bağımsız olduğu konusundaki tezini savunmak amacıyla yazdığı çeşitli denemeler ve verdiği konferansları içeren *"Energie spirituelle, 1919"* (Zihinsel Enerji); metafiziğini en iyi açıklayan metinlerin bulunduğu *"La pensée et le mouvant, 1934"* (Düşünce ve Devingen.)

Sistemini kurmaya girişmeden önce Bergson, ampirizmi, rasyonalizmi ve rölativizmi yeniden gözden geçirir ve bu dizgelere karşı çıkar; bunun yanında Darwincilik, Lamarckçılık ve entelektüalizmi de eleştirir. Onun öğretisi, gerçekçilikten yalnızca katı cisimleri; düşünceden yalnızca kavramları, bilinçten de yalnızca biçimi göz önünde tutan görüşleri, yani deneyciliği, usçuluğu ve göreciliği bir yana bırakarak, hem zekânın bir eleştirisini, hem de insan deneyinin başlangıcını sezgiyle kavramaya yönelik bir yöntemdir. Psikolojik bir temele dayanan Bergsoncu sezgi, gerçekçiliğin eklemlenmeleri ve farklılaş-

maları üzerinde önemle durur ve sıçramalarla ilerler. Bu gerçeklik, öğelerin birbirine eklenmesinin bir sonucu olmayan ve geliştikçe bireylere bölünerek ortaya çıkan bir gerçekliktir. Bergson'a göre eşya, bu çeşit bir eklemlenmenin sonucudur. Terimleri iç içe giren bir art arda geliş ve niteliksel bir ilerleme olan *süre* (durée), Bergson'a göre, bireysel ya da toplumsal yaşamı koruma zorunluluklarının gözden kaybettirdiği ve düşüncede yeniden ele geçirilen salt dolayımsızlıktır.

Bergson'a göre bilimler kendi içlerinde büyük ve ciddi bir yetersizliğe ve eksikliğe sahipler. Çünkü onlar hiçbir zaman evrenin tam ve upuygun bir görünümünü yansıtamamaktadırlar. Örneğin bilimsel devinim kavramı temelden tutarsızdır. Bu yüzden bilimler bazı öteki disiplinler tarafından tamamlanmayı gereksinirler. Bu tamamlayıcı disiplinin metafizik olduğu söylenebilir; ancak klasik metafizik de bilimler gibi zihnin bir yaratısı olduğundan tıpkı onlar gibi aynı yetersizlikle özürlüdür. Klasik metafizikler varlığı en son temel olarak, oluşu da (değişme) onun bir türevi olarak görürler. Böylece onlar ne zamanı, ne de değişmeyi anlayabilirler. Metafiziğin kurmaları da (Demokritos'un yok edilemeyen atomları, Platon'un öncesiz ve sonrasız formları, Kant'ın değişmez kategorileri gibi) tıpkı bilimlerin konstrüksiyonları gibi yetersizdir ve evreni betimlemekten uzaktır. Bergson'a göre, klasik metafiziğin yanlış olarak varsaydığı ya da sandığı bir başka nokta da, her şeyi kuşatan, kavrayan bir *"dizge"* nin, içinde yalnız edimsel (aktüel) olanı değil, fakat aynı zamanda olanaklı (possible) olanı da bulunduran bir dizgenin kurulabileceğine olan inançtır. Bu metafizikçilere göre *"edimsellik alanı"* nın ötesinde ve üstünde bir *"olanaklılık alanı"* yer almaktadır. Olanaklılıklara inanma ise, varlığın, zihnin bir illüzyonu olduğu kanısından kaynaklanmaktadır. Klasik metafizikçiler buna benzer bir sürü sözde problemler üretmişlerdir. Bu durum karşısında Bergson, metafiziği yeniden tanımlamaya, belirlemeye girişti ve ona yeni bir *yöntem* kazandırdı: *Zihni* (intellect) kullanma yerine, *sezgi*yi (intuition) kullanma. İşte *"Metafiziğe Giriş"* adlı yapıtının ana konusu budur. Bergson, bu düşüncelerini geliştirerek daha sonra şöyle bir sonuca varır; *sezgi,* yalnızca salt gerçekliğin (ha-

kikatin) bilgisini sağlar; *zihin* ise yalnızca görünüşlerin bilgisiyle sınırlandırılmıştır. Buradan da şu sonuç çıkar; metafizik, doğa bilimlerinin üstünde bir disiplindir. Gerçekten de felsefe açısından bakıldığında bilimler, bilme bakımından, cognitiv olarak değersizdirler; çünkü onlar salt gerçeklik hakkında hiçbir şey söyleyemezler. Bu yüzden Bergson'a göre, metafizik ile bilimler eşgüdümlü olmalı, birbirine koşut biçimde ayarlanmalıdır ve değerce de eşit olmalıdır. Çünkü her ikisi de salt gerçeklik alanı ile ilgilidir; bilimler, madde alanıyla; metafizik ise tin alanıyla ilgilenir. Dahası her alanın elde ettiği bilgi, sınırsız bir yayılıma da sahiptir ve ideal bir sınırda birbirleriyle bütünleşebilirler. Bergson'un amacı bilimin denetlenmesine kendisini adayacak ve bilimin ilerlemesinde kendisini yetkili ve söz sahibi kılacak bir felsefeyi formüle etmek suretiyle felsefe disiplininin bilimle ortak bir sınıra sahip olmasını sağlamaktı. *Sezgi* yöntemini benimseyen metafizik, böylece bilimlere, *sürüp gitme, oluş,* hatta *evrim* hakkında doğru bilgi ve veri sağlayarak, bilimlere eklemlenip onları tamamlamış olacaktır.

Bergson felsefesinde temel sorun *"zaman"* kavramıdır. Zaman ise genellikle ölçülen ya da ölçülebilen *süre*, uzaysal boyutları olmayan *sürem* demektir ve olayların birbirini izlediği sonsuz bir ortam olarak düşünülen soyut, temel bir kavramdır. Ona göre eski felsefenin anladığı bu türde bir zaman, bilimin ölçülebilen bir uzayı (mekân) olarak nitelediği olgudur. Oysa böyle bir görüş zaman kavramının içerdiği sorunu çözmeye yetmez. Örneğin *Kant'ta "zaman"*, bütün sezgiler için temel işlevi gören zorunlu bir tasarımdır. Genel olarak fenomenlerden (görüngülerden) zamanı dışlamak olanaksızdır, ama zaman içinde görüngüleri pekâlâ soyutlayabiliriz. Demek oluyor ki zaman apriori olarak vardır; görüngüler ancak onun içinde gerçeklik kazanırlar. Tüm görüngüler ortadan kalkabilir, ama zamanın kendisi, görüngülerin genel olarak koşulu olmak bakımından, asla ortadan kaldırılamaz. *Kant*'a göre, mekân ve zaman, deneyin iki ayrı türüne aittirler. Mekân yalnızca dışduyuyu (sinnlichkeit) etkileyen şeyi verdiği için, Kant'ta zaman, mekâna oranla bir ayrıcalığa sahiptir. Bu yüzden zaman, genel olarak bütün

görüngülerin apriori biçimsel koşuludur. Kant, zamanı, katışıksız sezgi olarak, içduyu verilerine özgü hale getirmekle, gerçekte zamanın hakiki sezgi kipi olarak gelişebileceği alanı genişletmiş oldu (Kant, Kritik der reinen Vernunft, I, I). Demek ki *Newton*'un saltık zaman ve uzayın metafizik biçimler olduğu görüşünden etkilenen Kant'a göre zaman bir kavram değil, görünün (anschauung) *apriori* biçimidir. Olgular ancak bu apriori biçim içinde gerçeklik kazanırlar. Bir başka deyişle görünün *apriori* biçimi anlamında zaman, olguların olanaklılığının koşuludur.

Bergson'a göre *zaman* ise, insan bilincinin bir oluşumu ve yaratıcı gelişimidir. Bu nedenle insan bilincinin dışında değil, gelişim süreci içindedir. İnsan bilinci ise belleğin oluşturduğu ayrı bir varlıktır. Belleğin kökeni de geçmişin şimdiki sürede uzamasıdır. Bellek bu özelliği yüzünden, durağan değildir; geçmişten bugüne doğru uzayan kesintisiz bir akıştır. Nitekim insanın bilinçli varlığının özünü, geçmişin şimdiki sürede uzaması demek olan bellek kurar, geçmişin geriye dönmesi söz konusu değildir. Zaten deney de bunu doğrudan doğruya göstermektedir. Bergson'da zaman, hakiki ve psikolojik zaman ile matematiksel zaman olmak üzere ikiye ayrılır; matematiksel zamanın çevirimi uzayda, hakiki ve psikolojik zamanın çevirimi ise bilinçte gerçekleşir.

Bilindiği gibi 20. yy. Batı felsefesinde, deneysel gerçeklikte *oluş, değişme* ve *yenilik* öğelerini vurgulayan akıma *"süreç felsefesi"* denmektedir. Geleneksel felsefenin *varlık, kalıcılık* ve *tekdüzelik* kavramlarına karşı çıkar bu akım. Hem doğal dünyayı, hem de insan öğesini içeren gerçekliğin özünde tarihsel bir yapı vardır; geçmişten kaynaklanır ve yenilikle dolu bir geleceğe doğru ilerler. Bu nedenle geleneksel felsefenin, deneyin zamansal ve yeni öğelerini dışlayan, durağan uzaysal kavramlarıyla gerçeklik kavranamaz. *"Süreç felsefesi"*ne katkıda bulunan çağdaş düşünürlerin başında ise Henri Bergson ve Alfred North Whitehead gelir. Bergson'da *süre*, veriyi katı kategorilere göre parçalara ayıran *zaman*'ın tersine, dolayımsız bilinç verisi, katışıksız ardışıklık ve sürekli zenginleşme olarak algılanır. Alfred North Whitehead ise *zamanı*, bir akış olarak

yorumlamış ve bunu önemli bir metafizik olgu olarak görmüştür. Bu akışın ancak ussal olmayan bir sezgiyle kavranabileceği konusunda kendisine katılan Bergson, daha da ileri giderek, bilimsel bir zaman kavramının gerçekliğin yanlış yorumlanmasına neden olacağını savunmuştur.

Genellikle bir durumun, bir olayın, bir eylemin olageldiği zaman dilimine *süre* ya da *müddet* diyoruz; bir işin başlangıcı ve sonu için önceden belirlenen zaman kesitidir *süre*. Zaman'ın, fiziksel dünya ile bilinç arasında nasıl bir ilişkisi vardır? Fiziksel dünyaya ilişkin zaman, uzayda geçerlidir ve matematikle dile getirilir, usla çevrilebilir; bilince ilişkin zaman ise psikolojik ve hakiki zaman olup, kavranması sezgiyle gerçekleşir. Zamanın ya da anların peş peşe gelişi *süreç*'i oluşturur. Başka deyişle olguların ya da olayların, belli bir taslağa uygun ve belli bir sonuca varacak biçimde düzenlenmesine, art arda sıralanmasına; bir şeyin yapılış, üretiliş biçimini oluşturan sürekli işlemler ve eylemler dizisine de *süreç* diyoruz. Hegel'de, hiçbir zaman aynı kalmayan ve dönüşen gerçekliğin izlediği devinimdir *süreç*. *Ona* göre *süreç* (prozess, fortgang), gerçeğin ya da ide adını verdiği şeyin ayırt edici özelliğidir. Dolayısıyla gerçeklik, *"devinimsizlikte ayak direyen soyut bir özdeşlik"* değil, devinim ve kendinin, kendinden başkası haline gelişidir: *"İde, özü bakımından süreç'tir; çünkü 'ide'nin özdeşliği, ancak saltık olumsuzluk olduğu için, kavramın saltık ve özgür özdeşliğidir; dolayısıyla diyalektik bir nitelik taşır. İde, tekil tümellik olarak kavramın, nesnelliğe ve nesnellik karşıtlığına yönelmesini ve tözü kavram olan bu dışsallığın, kendi içkin diyalektiğiyle, kendini öznelliğe ulaştırmasını sağlamak için izlediği yoldur."* (Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 215.)

Bergson'da şeyler arasında derece farklılıklarından başka bir şey yoktur. Bir şeyden geçen iki eğilim, iki yönelim arasında yalnızca bir yapı farklılığı vardır. Madde, artık yapısını değiştirmeyen şeydir; ama o da *süre*'dir. Yalnız *süre*'nin en alt basamağındadır, en alt derecesidir ve "sonsuzca genişlemiş bir geçmiştir." Çünkü *süre*, bir bellektir; o geçmişi şimdi içine uzatır. Geçmiş kendinde yaşamı-

nı sürdürür; geçmiş, şimdi gibi kendisiyle birlikte varlığını sürdürür. Şimdi ise geçmişin en yoğun, en kaynaşmış derecesidir. Geçmiş ve şimdi birbirinin süredaşı, zamandaşıdırlar. Bu bağlamda *"yaşam atılımı"* (élan vital) da kendisinin kendisiyle farklılığı olarak, kendisini edimselleştiren olarak ve bir eyleme, bir edimselliğe geçiş olarak *süre*'dir. Hakiki süre, devamlı bir yaratmadır. Yaşam da, bilinç gibi süre'dir, hareketliliktir, sürekli yaratıdır, özgürlüktür. Sezgi, kendi bilincine varmış içgüdüdür. Süre (durée) ise, töz, kendinde şey, dolayımsız yaşantıdır.

Bergson *sezgi*'den, yansız, bilinçli ve nesnesi üzerinde düşünebilen, onu sınırsız ölçüde genişletme yeteneğine sahip olan *içgüdü*'yü anlar. Bellek ile içgüdü'yü ayırır; *içgüdü,* en iyi durumda *sezgi* adını alır. *Süre* ise benliğimiz kendisini yaşamaya koyverdiğinde ve kendi durumunu önceki durumlardan ayırmayı bir yana bıraktığında bilinçli durumlarımızın kabul ettiği art arda gelişin formudur. *Süre,* geçmişi ve geleceği, karşılıklı geçişimin ve arasında herhangi bir ayrımı bulunmayan bir ardışıklığın, art arda gelişin yer aldığı, organik bir bütün durumuna getirir. Bergson'a göre, *"Benliğimiz içinde karşılıklı dışsallık olmaksızın bir ardışıklık yer almaktadır. Benlik dışındaki salt uzayda ise, karşılıklı ardışıklık bulunmaksızın karşılıklı dışsallık yer almaktadır."* Yine bu cümleden yola çıkarak, *"Özne ile nesneye, onların ayrımına ve birliğine ilişkin sorular, uzaydan çok zaman terimleriyle dile gelecektir."* der. *Salt süre,* dışsallıktan en çok uzaklaşan ve dışsallığın en az hak ettiği bir şeydir. *Süre,* gerçekliğin gerçek gerecidir; bitimsiz oluştur ve yapılmış olan bir şey değildir. *Süre,* her şeyden önce kendini *bellekle* ortaya koyar. Çünkü geçmişin şimdi içinde yaşadığı yer *bellek*'tir. *Bellek,* özdekle (madde) zihnin kesişim noktasıdır. (Bergson, Matière et Mémoire, s: 96 vd.)

Bellek (mémoire), iki kısımdan oluşmuştur; hareket ettirici mekanizmalar (burada ezbere yinelemeler bulunur) ve bağımsız anımsamalar (burada da geçmiş olayların bilinci vardır). Belleğin görünürdeki başarısızlıkları, gerçekte onun zihinsel bölümlerinin değil, belleği devindiren mekanizmaların başarısızlıklarıdır. Gerçek bel-

lek, beynin bir fonksiyonu değildir; o, geçmişle, maddeyle devinen zihinle imgelenmelidir. Bellek, maddenin bir kolu ya da yansımış bir biçimi de değildir. Bellek, ilkece maddeden saltık biçimde bağımsız bir güç olmalıdır. Eğer tin (ruh) bir gerçeklikse, onunla deneysel olarak ilişki kurabildiğimiz yer bellek görüntüleridir. Salt bellek, salt algı ile karşı konumludur; salt algıda biz, gerçekten kendimizin dışındayızdır. Dolayımsız sezgide ise, salt bellek aracılığıyla, nesnenin gerçekliğiyle ilişki kurarız: *"Belleksiz zihnin en aşağı derecesi olan salt algı, gerçekte maddenin parçasıdır." "Beden daima eyleme doğru yönelmiştir; onun temel görevi, eylem görüşüyle tinsel yaşantıyı sınırlamaktır. Gerçekte bir seçme aracıdır beden."* Bu bağlamda *içgüdü*'nün gelişmiş bir biçimi olan *sezgi, süre* ve *belleği* kendi içinde taşır ve *"zekâ"*ya (intelligence) karşıttır. *Sezgi*, zekâ'nın son sınırı ya da "penumbra"sıdır (yarı gölgesidir). Bergson, zekâ'yı, *"içeri doğru kendisine çevirmek ve sezginin kendi içinde hâlâ uyuyan gizilgüçlerini (potansiyel güçleri) uyandırmak"* ister. İçgüdü'yle zekâ arasındaki ilişkiyi, görme ile dokunma duyusu arasındaki ilişkiyle karşılaştırır. Zekâ, uzaktan nesnelerin, şeylerin bilgisini vermeyecektir; gerçekten bilimin işlevi, bütün algıları dokunma duyusunun terimleriyle açıklayabilmektir. Bergson'a göre yalnızca *içgüdü*'dür uzaktan bilgi sağlayan. *"İçgüdü"*, görmenin dokunma duyusuyla olan ilişkisi gibi bir ilişkiye sahiptir zekâyla. *"Zekâ"*, eylemsiz maddeyi düşünerek büyülenmiş gibi devinir; bu yüzden de ileri bakan bir yaşamdır o. Kendisini kendisi dışına koyan, ilkece, düzenlenmiş doğanın yollarını ve bu yollara yön vermeyi benimseyen yaşamdır. Uzayla ilişkili olan zekâ'nın konusu maddedir; zamanla ilişkili olan içgüdü ya da sezginin konusu da yaşamdır. Maddenin temel özelliği olan uzay, gerçekten aldatıcı olan bir akışın parçalara ayrılmış biçimidir. Zaman ise tersine, yaşamın ya da zihnin temel özelliğini biçimler. Herhangi bir şeyin yaşadığı yerde, zamanın yazıldığı bir defter daima açıktır. Matematiksel zaman, bir uzay biçimidir; yaşamın özü olan zaman ise *süre*'dir. Bu süre'yi de ancak sezgi ile ve dolayımsız olarak kavrarız. Sezgi, sentetiktir, karşılıklı etki durumundaki çokluğu yakalar; dışsal cisimlerin, madde-

lerin uzaysal çokluğunu değil. Çünkü sezgi, zekâ'nın yaptığı gibi, dünyayı aynı şeylere bölmez. Bu nedenle, şeyler ve durumlar yalnızca görünüşlerdir; zihnimizin oluş hakkında sahip olduğu görünüşler. Şeyler yoktur, yalnızca eylemler vardır. Çünkü eylem, varlığı biçimleyen şeydir. Varlık ya da evren ise bir devinimdir; bu devinim iki yönde olur; yaşam atılımının kapsamına giren *"yükselen devinim"* ile madde alanında ortaya çıkan *"alçalan devinim."*

Şimdi Bergson'un *"uzay"* ve *"zaman"* görüşüne bakalım. Ona göre, sayılar, soyut düşünceler ve mantık uzaydan türerler. Ayrı birimlerin her çokluğu uzayı içerir ve uzayda zorunluluk egemendir; bütün soyut düşünceler uzayı içerir, zekâ uzayla doludur. Burada dünyanın sinematografik bir biçimde canlandırılması söz konusudur. Hiçbir durum dizisi sürekli olanı temsil edemez ve değişmede bir şey asla herhangi bir durumda bulunamaz. İşte bu değişmenin, değişen durumlar dizisinden biçimlendiği görüşüne Bergson *"sinematografik"* der. Gerçek değişme yalnızca gerçek süreyle açıklanabilir; bu da geçmişin ve şimdinin bir yorumunu içerir. Burada statik durumların matematiksel ardışıklıkları paranteze alınır; başka deyişle, statik dünya görüşü yerine dinamik dünya görüşü öne çıkarılır. Bilindiği gibi, değişmenin ontolojik ve mantıksal bakımlardan ele alınışı *Herakleitos* ve *Parmenides*'in başlattıkları tartışmalara değin geri gider. Örneğin *Zenon*'un ok paradoksu ile amaçladığı şey, değişme diye bir şeyin bulunmadığını kanıtlamaktır: *"Atılan, fırlatılan bir ok, her an yalnızca bulunduğu yerde olduğundan, uçuşu sırasında daima durmaktadır."* Buradan çıkan sonuç, filozofa göre hareket, hem sürekli hem de kesiklidir; matematikçiye göre ise hareket, her zaman süreklidir; Elealı filozoflar için şeyler vardır, fakat değişme yoktur; Herakleitos ve Bergson için ise değişme vardır, fakat şeyler yoktur.

İçinde sonsuz sayıda fotoğraflar bulunan ve herhangi iki resmin arasına pek çok sayıda resmin girdiği bir sinematograf, sürekli hareketi eksiksiz olarak açıklar. Bergson, Bertrand Russel'a göre, matematiksel değişme olgusunu, hareketin hareketsizliklerden kaynaklandığı ya da biçimlendiği gibi yanlış bir görüşe bağlar. Oysa hareket ilişkiler içerir; bir hareket, hareket eden bir şeyden yapılır

ya da onunla başlar; yoksa hareketlerden değil. Bu da bir şeyin ayrı ayrı zamanlarda, ayrı ayrı yerlerde olabileceği; bu yerlerin bazen birbirine yakın olmasına karşın yine de farklı olabileceği olgusunu dile getirir. Bergson'un matematiksel hareket görüşüne karşı öne sürmüş olduğu kanıt ikna edici olmaktan uzaktır ve o, matematik konusundaki geleneksel yanlışları, matematikçiler arasında yüzyıldır geçerli olan daha modern görüşlere yeğ tutmuştur.

Süre'yi sezgi yoluyla ancak bellek bilir. Bellek, Bergson'a göre, "anımsayan-bellek" (mémoire-souvenir) ve *"kaynaşmış-bellek"* (mémoire-contraction) olmak üzere ikiye ayrılır: *"Geçmiş, iki farklı biçimde yaşamını sürdürür: 1) Hareket ettirici mekanizmalar içinde (mécanismes moteurs); 2) Bağımsız anımsamalar içinde (souvenirs indépendants). Bu temel ayrımı en son noktasına değin götürdüğümüzde ise, kuramsal bakımdan bağımsız iki bellekle karşılarız."* Çünkü, *"bilinç bütünüyle (her bilinç) bir saklayan-bellektir (mémoire-conservation) ve geçmişin şimdide yığılması, birikmesidir."* İşte bu anlamda *"şimdi"*, *"geçmiş"* in en kaynaşmış, en yoğunlaşmış derecesidir. Bergson'a göre, *"Anlamak (şimdi), yeniden yapmasını bilmektir (savoir refaire) (geçmiş)."*

Bergson'un *"sezgi"* kavramı, bilimsel nesnellik ile sanatsal dolayımsızlığın bir kaynaşmasını da serimler. Onun zihnin ve zekânın başarılarına karşı yönelttiği eleştireler aslında, Newton'un doğa anlayışındaki mutlak uzay ve mekân kavrayışıyla statik materyalizmine karşı yöneltilmiş eleştirilerdir. Bergson'a göre bu uzaysallaştırma ve statik maddecilik üst düzeyde bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Filozof bu aşırı soyutlamaya, sorgulamaya ve irdelemeye de aslında, mekanist ve maddeci bilimin fazlaca ileri giden taleplerini yadsımak, büyük idealist düşünürlerle uyum içinde aklın kendisini aşma çabasına girmesini sağlamak, düşünürlerin gerçekliğin dinamik yapısını gösterme gayretini vurgulamak ve nihayet Kantçı geleneğin bir devamı olarak aklın ısrarlı bir eleştirisini yapmak için girişmiştir. Bergson'un oldukça yanlış anlaşılmış olan sezgi kavramı, Spinoza'nın *intuitio* kavramı ile bağlantılandırılabilir; bu iki kavramın ortak anlamlar içerdikleri söylenebilir. Çünkü her iki filo-

zofta da aklın yadsınmasından çok tamamlanması, eksikliklerinin giderilmesi söz konusudur. İşte bu bakımdan Bergson'a *"zihincilik karşıtı"* (anti-entelektüalist) demek yanlış olur.

İlk kez *sezgi* terimini bilimsel bir temele oturtmayı deneyen Bergson felsefesi, ne ilginçtir ki Darwin'in *"doğal ayıklama"* (natural selection) kuramına da karış çıkmıştır. Bu kavramın yerine, evrimin merkezinde bulunduğunu savunduğu *"yaşam atılımı"*nı (élan vital) koyar; *"yaşam atılımı"*, devinimsiz ve eylemsiz maddeye karşı yaratıcı bir çabadır. Bergson, aynı zamanda, yukarıda değindiğimiz gibi, statik bir maddecilik ve uzaysallaştırma biçiminde büyük bir soyutlama olduğunu savunarak Newton'un doğa anlayışını da eleştirmiştir. Bergson'a göre, *"İnsanlığı ardından sürükleyen büyük önderler yaşam atılımının yönünde yerleştirilmiş gibidirler."* Yaşam atılımı, canlı, yaşamaya yönelik, yaratıcı ve madde arasından geçerek kendisini farklılaştıran bir devinimdir. Felsefede ilk kez Bergson'un kullandığı (1907) bu terim için filozof şöyle der: *"Atılım (élan) sonludur ve yalnız bir kereliğine verilmiştir." "Elan vital'in iç güç kaynağı Tanrı'dır; Tanrı, yaratıcı gelişme ile içten bağlantı içindedir. Tanrı, son bulmuş bir şey değil, bitip tükenmez bir yaşamadır; sonsuz eylem, durmayan özgürlüktür. Yaratma Tanrı ile ilintilidir."* Bergson'un bu spiritüalist metafizik anlayışına göre bütün canlı varlıklar birbirleriyle bağlantı içindedirler; hepsi aynı verimli atılımın egemenliği altındadırlar. Çünkü salt gerçeklik ya da hakikat, yaşamın akışından başka bir şey değildir. Bergson'un sezgici felsefesinde (Intuistionisme) biyolojik ve psikolojik bir dinamizmin yattığını görüyoruz. Bergson'da sezgi: içgüdü ve zekâ'nın toplamıdır. *İçgüdü,* çevresiyle sınırlı, kayıtsız, kendi üzerinde düşünemeyen ve tinsel olmayan bir edimimizdir. *Zekâ* ise, düşünce dünyasına girer, ölü ve değişmez olanı kavrar, uzayla ilintilidir ve kavramları sonsuz, değişmez ve zamansızdır. Bu iki kavramın bir toplamı olan *sezgi* ise, devinim halindeki yaşamın içine girer; değişme içindedir. Süre ve yaşam akışı ile ilişkilidir. Bergson'a göre yaşam atılımı, yaşamın sürekli fışkırması, varlıkların evriminin itici gücü olarak anlaşılmalıdır.

Salt gerçekliğin ya da hakikatin akıl yürütmeye ve deneye başvurulmaksızın doğrudan doğruya elde edilen bilgisine sezgi diyen Bergson'a göre, sezgiye bağlı bilgi, kanıtlanmaya gerek göstermeyen dolayımsız bir bilgidir. Örneğin Aristoteles'te sezgi, ilkeleri kavramayı olanaklı kılan bir bilgi türüdür: *"Sezgisel düşünce (noıs), kanıtlaması bulunmayan tanımları kavrar."* (Aristoteles, Nikomakhos Ahlakı, 5, 8). Kavramın bu anlamı varlığını hep sürdürmüştür. Nitekim Descartes'ta da sezgi, şeylerin dolayımsız ve kesin bilgisi olup, zihnin başta gelen işlemlerinden biridir: *"Böylece herkes, var olduğunu, düşündüğünü, üçgenin yalnızca üç kenarla, kürenin tek bir yüzeyle tanımlandığını ve buna benzer başka şeyleri hep sezgiyle bilir. Öyle ki bu başka şeyler çoğu kimsenin, böylesine kolay şeylerle zihnini meşgul etmek istemediği için, tahmin edemeyeceği kadar da çoktur."* (Descartes, Aklın Yönetimi İçin Kurallar, 3). Kant'ta sezgi (anschauung) ise, bilgi sürecinin hem başlangıç, hem de varış noktasıdır: *"Bir bilgi, her ne biçimde ve her ne araçla nesnelerle ilişkili olursa olsun, nesnelerle dolaysızca ilişkiye giriş tarzı ve bütün düşüncenin, bir amacın aracı gibi, bu ilişki üzerinde toplanması, sezgidir... Nesneler bize duyarlılık (sinnlichkeit) aracılığıyla verilir; sezgiler yalnızca duyarlılıktan gelir, ama bu nesneleri düşünen anlıktır (verstand) ve kavramlar anlıktan doğar."* (Kant, Salt Aklın Eleştirisi, 1, 1). Hegel ise Kant'ın sezgiye tanıdığı bu olumlu role karşı çıkmış ve sezgiye olumsuz bir anlam yükleyerek, romantik usdışıcılığın sergilediği katı kavramcılığı bir yana itmek isteğini dile getirmiştir. Hegel'de sezgi, aynı zamanda, bilginin bir biçimini, yani negatif özünün devinimiyle dolayımsızlıktan kurtulacak olan ilk bilgi biçimini belirtir; en sonunda bu sürecin, dolayımsız verinin, kendi gerçeği içinde anlamını bildirir: *"Zaman, sezgiyle kavranan saf dış kendindeliktir, yalnız sezgiyle algılanan bir kavramdır; bu kavram kendi kendini kavradığında, zaman biçimini ortadan kaldırır, sezgiyle kavranılmış olduğunu kavrar ve hem kavranılan, hem de kavranan sezgi olur."* (Hegel, Tinin Görüngübilimi, Saltık Bilgi).

Karl Marx ise sezgiyi eleştirmiştir, ona göre: *"Gelmiş geçmiş*

bütün maddeciliğin, Ludwig Feuerbach'ınki de içinde olmak üzere, başlıca kusuru, nesneyi, gerçekliği, duyulur dünyayı, ancak nesne ya da sezgi biçiminde kavraması; somut insan etkinliği olarak, praksis olarak, öznel olmayan bir biçimde kavramamasıdır." (Marx, Feuerbach Üzerine Tezler). Çağdaş matematiğin önde gelen adlarından Poincaré sezgiyi, bilim alanında yargı kadar güvenilir bulur ve şöyle der: *"Bize gizli ilişkileri, uyumları keşfettiren şey, bu duygudur, bu matematiksel sezgidir... Bizler mantık ile kanıtlarız, sezgi ile icat ederiz."* (Poincaré, Science et Méthode).

Bergson'da sezgi, içgüdüsel bir bilgi anlamı kazanmıştır, ama Bergson buna, nesneyi içten kavrayan, ona bağlanmayı sağlayan sanatsal bir anlam da katmıştır: *"Bir nesnenin içine nüfuz ederek onun sahip olduğu biricik ve dolayısıyla anlatılması olanaksız şeyle özdeşleşmeyi sağlayan zihinsel sempati türüne sezgi denir."* ("Nous appelons intuition la sympatie par laquelle on se transporte à l'intériur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable"; Bergson, Introduction à la Métaphysique, s: 53). *"Bilincin doğrudan verileri, uzayın bilgisinden ödünç aldığımız kavramlar aracılığıyla değil de, kendi hakiki yapıları içinde kavranmalıdırlar."* der Bergson. Ona göre sezgi, varlığa ilişkin problemleri sürenin terimleri içerisine koyar; çünkü, *"süjeye ve objeye, onların ayrılmasına ve birleşmesine ilişkin sorular, uzaydan daha çok zamanın işlevselliği içinde ortaya konulmalıdırlar. Zaman da hakiki (psikolojik) zaman ile matematiksel zaman olmak üzere ikiye ayrılır. İlki sürem'de, ikincisi de uzam'da bir karşılığa, bir çevrime sahiptir. Çünkü varlık bir değişme ve değişme de bir tözdür. Bu bağlamda süre (la durée), ben, kendini yaşamaya bıraktığında, bilinç durumlarımızın art arda gelişlerinin aldığı formdur."* (Bergson, age. s: 78 vd).

Genel anlamda sezgi, usa, zihne, zekâya ve belleğe başvurmadan, doğrudan doğruya, aracısız bir bilme biçimi olarak karşımıza çıkıyor. Bu sezgisel bilgi formunun da çeşitli basamakları vardır: Ampirik (duyusal ya da psikolojik) sezgi, rasyonel sezgi (mantık-matematik bağıntıların algılanması), metafizik sezgi (varoluşları ve

özleri içindeki varlıkların bilinmesi) ve Tanrısal sezgi (dinsel değerlerin sezgisi). Bergson'da *sezgi,* bilginin objesiyle kurulan bir *'sempati'* türüdür; ona göre, *"sezgi ile zekâ bilinçli çalışmanın, birbirinin karşıtı iki yönünü oluşturur. Zekâ maddeye, sezgi ise yaşama ayarlanmıştır. Sezgi yaşam yönünde işler, zekâ ise ters yönde yürür."* İşte bu bağlamda, *"entelektüel sezgi"* kavramı, terimler arası bir çelişkidir (contradictio in adjecto). Farklı sezgi türleri arasında, saltığın sempati yoluyla kavranması, karışık tasarımlar bütününün kurulması, yeni kavramlar ve kategoriler oluşturma yetisi, bir niteliğin tanıtlanacak yerde doğrudan doğruya aracısız duyulması ya da kavranması gibi edimler bulunur. Bir felsefe yöntemi olarak benimsediği sezgi'ye Bergson, varlığı içten kavrayan, nesneleri dolayımsız bilen ve onlara bağlanmayı sağlayan duygusal bir anlam da yüklemiştir. Ona göre sezgi, bir nesnenin içindeki biricik, deneylenemez ve dile getirilemez olanı doğrudan bilebilmek için o nesneyle özdeşleşmeyi sağlayan çok özel bir sempati türüne verilen addır. Aklın etkili olduğu dolayımlı bilgiye karşıt olarak dolayımsız bilgi, sezgiyle elde edilen bilgidir. Bergson'da dolayımsız veriler, dolayımsız bir bilginin, bir sezginin konusunu oluşturan verilerdir.

Bergson'un felsefesi spiritüalizmin (tinselciliğin) bir yenilenişi olarak karşımıza çıkmakta. Bu felsefeye, Kant tarafından oldukça sarsılmış ve yıkıma uğratılmış ve Auguste Comte tarafından kurulan pozitivist akım tarafından yok sayılmış metafiziğe eski saygınlığını yeniden kazandırma ve güçlendirme çabası olarak bakabiliriz. Başka deyişle Bergson felsefesi, Kant'ın kritisizmi ile Auguste Comte'un kurduğu pozitivizmin tahrip ettikleri metafiziği bir yenileme girişimidir. Köklü bir biçimde düalist özellikler gösteren *("Matière et Mémoire"; "Les Deux Sources de la morale et de la religion")* bu felsefe, çağın psikofizyolojik paralelizmini ve materyalist monizmini yadsır. Öte yandan yine bu felsefeye göre, uzay, madde, kavramlar, sözcükler, zekâ, akıl bize oluşun sürekliliğini vermeyen, veremeyen araçlardır. Örneğin *zekâ* (intelligence), *"araçlar yapacak olan araçları imal etme yetisidir."* Burada önce maddi araçlar söz konusudur; ilk *"homo faber"* aşamasından sonra,

"homo sapiens" evresinde kavramlar kuran zihinsel bir araç takımı söz konusudur (Bergson, L'Evolution créatrice). Tabii bunun için *"sezgi"* (intuiton) ön plana çıkar. Çünkü o gerçeğin ta yüreğine değin gider; yalnız sezgi, saatlerin uzaysallaştırdıkları zamanı değil, bir *süre* (durée) olan *"hakiki zamanı"* bizlere bildirir. Süre'nin sezgisi bizi, *"toplumun"*, *dilin* bizlerden gizlemeye çalıştığı o derin *"ben"*e götürür. Ancak *"özgür eylem"* bizlerle arasına perde çekilmiş, bizlerden saklanmış bu derin *"ben"*i en iyi biçimde dile getirebilir; özgür edim o denli seyrek gerçekleşir ki bu, tıpkı kahramanların ve azizlerin, mistiklerin ve gerçek sanatçıların çok nadir ortaya çıkmaları gibi bir şeydir. Gerçekten de insanların çoğu, tıpkı canlı varlıkların doğa yasalarına uymaları gibi, toplumun ve dilin yasalarına boyun eğerler. Bergson'a göre bizler ancak, *"yapıp etmelerimiz, edimlerimiz kişiliğimizin bütününden kaynaklandığında, onlar tüm kişiliğimizi dile getirdiklerinde ve eylemlerimiz tüm kişiliğimizle birlikte olduklarında.özgürüzdür; bu tanımlanamaz birliktelik ve benzerlik bazen sanatçı ile yapıtı arasında bulunur."* (Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience). Bu arada *"yaşam atılımı"* (élan vital) durmadan maddeyi işler, onun üzerinde çalışır durur ve *evrim* de giderek geliştirilmiş *"formların"* yaratıcısı olarak karşımıza çıkar. Özgür edim (acte libre), kişinin bu içsel dalışından (recuillement) fışkırır, derin ben'inden kaynaklanır. Kendi üstlerine kapanmış toplumlarda din ve ahlak, zorlayıcı ve sıkıcı yasaların toplamından başka bir şey değildirler; toplumdaki büyük insanlar, kahramanlar ve azizler yeni *davranış biçimleri* (conduites) bularak ve kendileri bunlara örnekler vererek, topluma bir devinim, bir ilerleme kazandırırlar ve bunların toplamı da *uygarlığın ilerlemesi, gelişmesi* olarak algılanır.

Bergson'da *ahlak* (morale) ikiye ayrılır: *kapalı ahlak;* böyle bir ahlakın egemen olduğu toplum yasakçı bir toplumdur ve toplum bireylere engeller koyar; onlara gücünü zorla kabul ettirir; böyle bir toplumda korku egemendir. *Açık ahlak*'ın egemen olduğu toplumda ise baskı ve korku yerine özgürlük vardır; bu ahlak başarılı bireylerin, kahramanların ahlakıdır. Bergson, *dini* de iki biçim altında ele

alır; dinin statik biçimi ise, yaşamdan farklı olarak yaratıcı atılımı bulmuş olan kişilerce temsil edilir; bunlar büyük din adamları, azizler ve mistiklerdir; Saint François d'Assise ve Pascal gibi.

Sonuç olarak bilginin kaynağını başlıca üç öbekte toplayabiliriz; birinci öbekte deneycilik (ampirizm), maddecilik ve doğalcılık gibi felsefe dizgeleri gelir. Bu alanlarda doğa temele alınır ve bilgi de duyularla sağlanan bir veri olarak kabul edilir. İkinci öbekte idealizm, rasyonalizm ve spiritüalizm gibi akımları sayabiliriz; us ve kavrama yetisinin temele alındığı bu düşünce dizgelerine göre de bilgi, düşünme yetisi, ussal edim ile oluşur. Üçüncü bilgi kaynağımız ise sezgiciliktir (intuitionisme). Burada us, deney ve gözlem kurallarından bağımsız bir kavrayış yetisi söz konusudur ve içe doğuş, sezme esastır. Örneğin Arkhimedes, Newton, Jules Verne ve George Gamow gibi bilim adamı ve bilimkurgu yazarlarındaki sezgi, doğrudan deneyden kaynaklanmayan bir sezgidir; buna *bilimsel sezgi* diyebiliriz. Bilimsel sezgi, düşünme yeteneğini belli bir konu üzerinde yoğunlaştıran düşünürün, deneyle elde edemediği sonucu, beklenmedik bir anda aydınlığa kavuşturacak veriyi kazanması olgusuna verilen addır. Bergson'un sezgiciliği de bilimsel bir nitelik taşır; özellikle de psikoloji ve biyoloji ile bağlantılıdır. Düşünülen bir sorunun çözümünü kolaylaştıran veriyi elde etmeye dayanır.

Teoloji alanında geçen "sezgi" ise, Tanrısal bir uyarı, Tanrısal bir ışık olarak nitelenmiştir. Augustinus'tan Aquinolu Thomasius'a değin gelen Hıristiyan teologlarından, inançla bağlaşımlı sezgi, gerçeğin kavranmasında önemlidir. Yeni Platonculukta (Platinos) ve İslam tasavvufunda, hakikatin kavranması, içedoğuş niteliği taşıyan sezgiyle sağlanabiliyordu. Örneğin İslam filozofu Gazzali'de sezgi, Tanrı'nın insana onunla bilgi ve bilgelik verdiği bir yetenektir. Sehabeddin Sühreverdi'de ise sezgi, Tanrısal gerçekleri kavramak için bir duyuştur, bir içedoğuştur. Bu yeteneği sağlamak için, kişinin bütün gönlüyle Tanrı'ya, en üstün gerçekliğe yönelmesi, bütün geçici eğilimlerden, tutkulardan sıyrılması, içinde Tanrı'dan başka bir varlık bırakmaması gerekir. Yeni Platonculukta sezgi, Tanrı'ya ulaşmanın, kendi özünde Tanrı'yı görmenin tek koşuludur. Yeni Platoncu

tarikatlere göre sezgi, usun, kavrayış gücünün, anlama yetisinin bütün yetkilerini ve olanaklarını aşar, en kısa süre içinde en kesin gerçeğe varmayı sağlar. *"Ermişlik"* (tasavvuf felsefesi), *"velilik"* denen aşamaya ancak sezgi ile ulaşılır.

Bergson'da, madde alanı ile ilgili zekâ, mekân ile ilgili us, sezgi'nin gerisinde kalırlar. Zihin ve madde arasındaki bağı kuran bellek iki kısımdan oluşur; bedensel-mekanik bellek ile bilinçaltındaki saf bellek. Sezgi, gizilgüç (potansiyel) halinde bulunan, ruhla ilintili olan özgürlüktür. Zekâ ise edim halinde olan, beyinle ilintili bulunan zorunluluktur. Bergson felsefesi aynı zamanda bir yaşam felsefesidir de; onun *"Lebensphilosophie"*den *"yaşantı fenomenolojisi"*ne geçme yollarını araştırdığını söyleyebiliriz. Tabii vardığı son nokta Katolik mistisizmidir. Böyle dinsel nitelikli bir mistisizme ise *"içsüre"*nin sezgisiyle varır; ona göre, *"tek tek algıların arkasında gizlenen ve ancak zihinsel bir çabayla ulaşılabilen saf ve dolayımsız veriye "içsüre" denir."* Ruhsal olaylar, sürekli, kesiksiz bir oluş içindeki değişmeleri kapsarlar ve ancak sezgiyle bilinebilirler. Felsefi bilgiye varmanın bir aracı olan sezgi, ruhsal olaylardaki dinamik evrim ve oluşu, içsüre düzenini aracısız olarak bilir. Bilimin aracı olan zekâ ise statik, süreksiz ve kesikli olan fizik olaylar hakkında bizlere bilgiler verebilir ancak. Öte yandan Fransa'da güçlü temsilciler bulan kişiselcilik (personnalisme) akımı bu ülkede genellikle tinselcilik adıyla anılmış; direnen bir dünyaya karşı eylemde bulunmanın içsel deneyimini temel ilke sayan Maine de Biran'ı (1766-1824) izleyen filozof ve arkeolog Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900), durağan zorunlu yasanın uzaysal dünyası ile kendiliğinden, etkin ve gelişen canlı bireylerin dünyasını köktenci bir biçimde ayırmıştır. Bu temelden yola çıkan sezgici filozof Henri Bergson'un kişiselciliği ise, şimdiki ve geçmiş öznel durumların, tinsel kişinin özgür yaşamını oluşturacak biçimde iç içe geçtiği uzay dışı bir deneyim olarak *süreyi* (durée) vurgulamış ve bu dirim felsefesini dile getiren kozmik bir güç olarak *yaşam atılımı* (élan vital) kavramını öne sürmüştür.

1914'teki I. Dünya Savaşı'nı izleyen yıllar, zihinlerde ve ruh-

larda devrimlerin olduğu yıllardı. Felsefe, daha önce hiç görülmemiş bir biçimde ve etkin olarak yazın alanına, ideolojilere, bilimlere ve politikaya girdi. Henri Bergson'un metafizik kökenli *psikolojik spiritüalizm*'i, 20. yy.ın ilk yarısının felsefi düşüncesinde önemli bir yer tutar; onun yapıtlarının, tıpkı 17. yy.da Descartes felsefesinin *"kartezyanist"* bir edebiyatın doğmasına neden olması gibi, Bergsoncu bir literatürün oluşmasına katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan Bergsoncu felsefe ve onun estetik uzantıları pek çok ve sert polemiklere, tartışmalara da neden olmuştur. Onun bilimciliğe ve pozitivizme tepki göstermesi, sürenin deneysel felsefesi üzerindeki düşünceleri kısa da sürmüş olsa bir Bergsoncu çevre oluşturmuş ve bu çevrede verimli tartışmaların yapılmasını sağlamıştır. Döneminde, şiir ve romandaki yenilenmenin başlıca kaynaklarından biri, onun somut zamanın deneyine ilişkin düşünceleri olmuştur. Yapıtları *"düzyazı biçiminde felsefi bir şiir"* (une poésie philosophique en prose) olarak nitelenen Bergson, çağımızın özgün bir filozofu olarak benimsenmiştir. Paul Valéry'nin de dediği gibi, *"Avrupa'ya özgü anlayışın (metafizik-spekülatif) son büyük ismidir Bergson ve artık kapanmış bir çağın insanıdır."*

1900-1914 yılları arası Bergsonculuğun moda olduğu yıllardır. Özellikle yazın alanında Charles Péguy ve Marcel Proust'u anabiliriz. Proust'un *"Yitik Zamanın Peşinde"* (A la recherche du temps perdu -1913-1917-) ile *"Swannların Semtinde"* (1942-1945) adlı yapıtları akan zaman üzerine kurulmuş bir iç monologdur. Péguy ile Claudel, çağdaş irrasyonalizm'in temalarını işlemişlerdir. Bergson'da akan kesiksiz bir süre olarak karşımıza çıkan zaman, İngiliz edebiyatında George Bernard Shaw'un *"Back to Methuselah"* (1921) adlı yapıtında işlenmiştir. Proust, bu akan zaman kavramından yaşantı fenomenolojisine geçer. Bergsoncu sezgicilik, politikada sendikacı-düşünür George Sorel'i etkilemiş; onun süreç metafiziğinden de George Santayana ve Alfred North Whitehead gibi filozoflar etkilenmişlerdir. Antropoloji-etnoloji alanında ise bu süreç kavramını, *"artsürem/eşsürem"* (dyachronie/synchronie) kavramlarının eşliğinde Claude Lévy-Strauss kullanmıştır. Sezgiciliği, izle-

nimcilikle kaynaştıran sanatçılar arasında resimde Claude Monet, müzikte ise Claude Achille Debussy anılabilir. Bu iki izlenimci sanatçı da anlardan oluşan süreyi sanat anlayışlarının temeline koymuşlardır. Bergson'un düşüncesinde tinsel değerlere dayanak bulan pek çok din adamı da onun felsefesinden etkilenmişlerdir. Öte yandan varoluş felsefeleri (existenzphilosophie) de zamandaki değişmelerin özgürlükle bağıntısını göz önünde tutarak Bergson'un süreç felsefesinden ve sezgiciliğinden esinlenmişlerdir. Ayrıca Dilthey, John Dewey, Croce ve William James gibi filozofların düşüncelerinin bir kısmının da Bergsonculukla bağlantılandırılabileceğini söyleyebiliriz. Bu cümleden yola çıkarak düşünceleriyle ilgilendiği pragmatist William James'e bir mektubunda şöyle yazar Bergson: *"O güne değin Herbert Spencer'i okuyarak yöneldiğim mekanikçi görüş ve kuramlar bütün düşünceme sinmişti... Ama mekanik ve fiziğin kapsamındaki zaman kavramının analizi düşüncelerimi altüst etti. Bilimsel zamanın süreksiz olduğunu, pozitif bilimlerin de temelde süreyi yok saymak olduğunu şaşırarak gördüm. Bu, o güne değin kabul ettiğim her şeyi adım adım yadsıyarak bakış açımı tümüyle değiştirmeme yol açacak bir dizi düşüncenin çıkış noktasını oluşturdu."*

Bergson, düşünce dizgesiyle, her şeyin en derin gerçekliğini oluşturan süreye ilişkin sezginin anlamı ve sonuçları üzerine bir araştırmayı temellendirmeyi amaçlamıştır. O, durağan ile devingen arasında bir karşıtlığın olduğunu savunur. Bilme edimini de ikiye ayırır; uzay ve zamanın kavramsal bağları içinde her şeyi somut ve süreksiz görme yolu demek olan *"analitik"* ya da *"dışsal"* bilme ile duygudaşlık (sympatie) yoluyla şeylerin özüne ulaşan bütünsel ve aracısız, yani dolayımsız bilme yolu demek olan *"sezgisel"* ya da *"içsel"* bilme. Onun tezine göre, *"zihinbilim-durağanlık-mekanizm"* öbeği ile, *"sezgi-özgür yaratma-mistik deneyim"* öbeği birbirine karşıt bir konumda bulunur. Öte yandan uzaysallaştırılmış zaman, bilimin kullandığı ve saatle ölçülebilen bir zamandır; bu öbeğe de uzam (mekân), eşzamanlılık, nicelik, bilimsel belirlenimcilik gibi kavramlarımız girer. Süre ise, yaşanan zamandır; bu öbeğe de

art ardalık, nitelik, insan özgürlüğü gibi kavramlarımız katılmaktadır. Bergson'a göre, bellek ve buna bağlı olarak zihin ya da ruh, bedenden bağımsızdırlar ve bedeni kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullanırlar. Yine onun süreç kuramı ve felsefesine göre, bütün evrim süreci, sürekli gelişen ve yeni biçimler yaratan *"yaşam atılımı"* nın (élan vital) sürekliliği olarak görülür; evrim, mekanik değil, yaratıcı bir süreçtir.

Bergson'un düşünce sisteminde şu temel soruların yanıtlanmadığını görüyoruz: Ahlak ve din nasıl doğmuştur? İnsan nedir? İnsanın iç dünyası ile dış dünya arasında ne gibi bir ilişki vardır? İnsan, tarih içinde (zaman) oluştuğuna göre, tarihin harekete geçirici güçleri nelerdir? Bunun yanında Bergson, dış dünyada olup bitenlerle ve tarihsel olaylarla ilgilenmeden içimize, iç dünyamıza bakmamızı öğütler ve ruhsal gerçeğimizi ancak bu yoldan kavrayabileceğimizi, ancak böyle mutluluğa erişebileceğimizi müjdeler. Yine o, bilimsel anlayışa kökten aykırı bir görüş sergiler. Bütün bu verilere karşın Bergson'un akla, zihinciliğe karşı olduğunu söyleyebilir miyiz? Hayır, Bergson, bir *"anti-entelektüalist"* değildir. Şimdi Bergson felsefesinin içerdiği temel kavramlarla öteki bazı felsefelerin ve filozofların savunduğu düşüncelerin benzer, ortak yanlarına bakalım.

Alman felsefesinin yayılımı *(Hegel, Marx* ve daha yakın bir zamanda da *Husserl* ve *Heidegger), "özne"* ye bağlı olarak *Descartes'*a değin geri giden bir düşünce radikalizmi ve *"moral"* alana değinen *Nietzsche'*nin felsefesi, nüanslarla dolu ve *somut* üzerinde yeterince durmayan *Bergson* felsefesini bizlerden uzaklaştırır. Bu felsefenin ortaya koymuş olduğu problemler daha önce başka bazı filozoflarca da işlenmiştir; örneğin *oluş* (devenir) kavramı üzerinde *Herakleitos, Hegel* ve *Marx* da durmuştur. *"Derin ben* (le moi profond) ya da *"iç ben"* kavramına gelince; bunun da daha önce Freud tarafından ele alındığını söyleyebiliriz. *"Özgürlük"* kavramının ise varoluşçu felsefeler (existentialisme) tarafından işlendiğini biliyoruz. Öte yandan dil ve toplum ilişkisini de irdeleyen Bergson felsefesi bu konuyu ele almış olan *"lengüistik"* ve *"yapısalcılığın"* var-

dığı sonuçlara ulaşamamıştır. Ona göre, zaman içinde iş gören *"zekâ"* eşsüremli olarak (synchronie) çalışır ve bilimle ilgilenir. Süre'yi sezerek yol açan *"sezgi"* ise artsüremli olarak (dyachronie) çalışır ve tarihle ilgilenir.

Ancak başka bir açıdan bakıldığında, problematiğinin birliği ve derinlemesine özgün çıkışıyla, bilim ve metafiziğin ilişkilerine değin açıklama biçimiyle, bir *"anlamanın"* bilimsel *"açıklamaya"* nasıl karşıt olduğunu ortaya koymasıyla ve özellikle de "Madde ve *"Bellek"* adlı yapıtında, *bilinç* ile *beden*'in ilişkileri üstüne yapmış olduğu çok yeni çözümlemeleriyle, oldukça farklı bir teknik terimler sözlüğü içinde, şimdi fenomenologların işlemiş oldukları, bu dünyadaki öznelliğe ve *kendi bedenine* (corps propre) ilişkin yorumlarıyla, Bergsonizmin özgün spekülatif bir felsefenin bütün özelliklerine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu felsefe dizgesi büyük bir kaygı ve kuşku duymaksızın doğrudan *"deneyim"*e (expérience), özgün bir anlam kazandırarak onu, hiçbir değişikliğe uğratmadan ve bozmadan ön kavramsal durumdan dil durumuna geçirmiştir. Maurice Merleau-Ponty, onun bu içsel devinimini, *"bir izlenim felsefesinden bir ifade felsefesine geçiş"* olarak betimler. Ona göre, *"Geçmiş ile şimdi, madde ile tin. susma (konuşmama) ile söz, dünya ile biz arasındaki bu değiş tokuş, birinden ötekine geçen bu başkalaşımı, hakikatin o zayıf ışığında ve saydamlık içinde gerçekleşen geçişim, sezgisel rastlantıdan fazla bir şeydir ve Bergsonizmin en görkemli yanıdır"* (M. Merleau-Ponty; Eloge de la philosophie).

Pek çok idealist filozofun *"nesne"*nin gerçekte *"özne"* olduğunu söylemelerine, birçok maddeci filozofun da *"özne"*nin gerçekte *"nesne"* olduğunu söylemelerine karşın, Bergson'da özne ile nesne karıştırılmış, deyim yerindeyse özdeşleştirilmiştir. Ona göre, bilme edimi şimdi'dedir; bilinen şey ise geçmiştedir. Bunların her ikisi de bellekte yer alır ve birbirine karşıttır. Geçmiş, anımsama edimiyle anımsanandır; şimdi ise algı edimiyle anımsayandır. Bergsonculuğun bilgi kuramı ile pragmatizmin bilgi kuramı arasında koşutluk kuran eleştirmenler vardır. Gerçekten de her iki bilgi kuramına da bir yaşam felsefesi karışmıştır; iki felsefe de kişilikçi ve insancı

(personnalist, humanist) bir tutuma sahiptir. Bergson için *"sezgi"* temelde kuramsaldır; pragmatistlere göre ise her türlü bilgi kılgısaldır (pragma) ve yarara, çıkara ayarlanmıştır. Pratikte bana çıkar sağlamayan bir bilginin değeri yoktur ve onun doğruluğundan da söz edemeyiz.

Bergson felsefesi bir *"telkin"*, bir *"ikna"* felsefesi olarak görülebilir; filozofun sisteminde kullandığı kavramlar anlam bakımından kendi sınırları içinde tek anlamlı değillerdir (univoque). Örneğin Bergson'da *"sezgi"*nin dört farklı tanımına rastlıyoruz. Onun birbirinden kesin çizgiyle ayırdığı ve karşıt olarak konumladığı *zekâ* ve *sezgi,* konu ve yön bakımından aslında birbirinden tümüyle farklı olmadıkları gibi, birbirinin karşıtı da değillerdir; bunlar birbirlerini tamamlayan iki yetimizdir. Zihinsel sezgi'nin konusu çıkarımsal-gidimli (discursif) düşünüşün karşıtı olmadığı gibi, yönü de onunkinin karşıtı değildir. Öte yandan bu zihinsel sezgi'ye benzer bir yetiye öteki bazı filozoflarda da rastlıyoruz; örneğin *Descartes*'da bu *"lumen naturale"* dir ve bu sezişle *"cogito"*yu biliriz. Spinoza'da bu *"amor intellectualis"* dir ve bize Tanrı'yı sezdirir. *Leibniz* ise sezgisel bilgi ile sezgisel olmayan bilgi ayrımı yapar. Bergson'da zihinsel ve içgüdüsel bilgi karıştırılmakta, eşdeğer sayılmaktadır. Öte yanda o, sezgi ile zekâ arasına uçurum koyar; buna Bergson sezgiciliğinin düalizmi diyebiliriz. Ona göre bu iki bilgi türü birbirine indirgenemez; ama ondan sonra da bunların her bilimde belirli oranda ve düzeyde bulunduğunu, kullanıldığını söyler. Bunlar birbirleriyle ters orantılı olarak beliren bir kavram çiftidir. Sezgi, bizi içten bilgi'ye götürür ve süreklidir, felsefenin konusuna girer; zekâ ise dıştan bilgi verir, uzayla ilgilidir ve bilimin konusuna girer. Bergson felsefesinde sözcük içeriklerinin hep aynı kalmadığını görüyoruz. Bergson'a göre bilim, zekâ'nın iş gördüğü alandır ve dil (simgeler alanı) yüzünden asıl salt gerçeklik olan hareketi kavrayamaz. Ussal alandan sezgisel alana yükselmek için simgeler, sözcükler kullanılmamalıdır. Burada sormak gerekir; peki sembol, yani dil olmadan düşünce nasıl iletilecek? Bildirişim nasıl sağlanacak? Teori kurma ve iletme nasıl gerçekleşecek? Yine aynı şekilde

telkin, analoji ve örneklerle sistemli bilgi oluşturabilir mi? Öte yandan *"sezgi"* kavramında değişme olup olmadığı da açık değildir; *"sezgi"* eğer gelişiyorsa bu, farklı sezgiler var demektir; yok eğer gelişmiyorsa, o zaman değişme kavramına ters düşmektedir. Yalnız sezgi ile nereye varılabilir? Sezgi, akıl, zekâ, duyumlama gibi yetilerimizden bağımsız tek başına neyi başarabilir? Bunların birbirini tamamladıkları ve bilginin öylece oluştuğu söylenemez mi? Bütün bu sorulara karşın *Max Scheler*'in *"Değerlerin Altüst Oluşu Üstüne"* (Vom Umsturz der Werte) adlı yapıtında dile getirdiklerini burada yineleyerek yorum ve yaklaşımımızı tamamlayalım: *"Bergson'un büyüklüğü, onun güçlü bir biçimde, insanın dünya ve ruh karşısındaki tutumuna yeni bir yön vermiş olmasındadır... Bu yeni tutum, nesnelerin sezgiyle bilinen özüne kendini veriş, yalın ve açık seçik 'verilen'in sarsılmazlığına derin güven duyuş, sezgiye gözü pekçe kendini bırakış ve sezgiyle kavranılmışlığı içinde dünyaya sevgi dolu yöneliş biçiminde özetlenebilir."*

Edmund Husserl ve Fenomenoloji Felsefesi

20. yy.da geniş yankılar uyandıran fenomenoloji, Edmund Husserl'e göre (Moravia, Prossnitz, 8.4.1859 - Freiburg, 27.4.1938), varlıkların kurucu, yaratıcı, ilk ve asıl anlamında yapılaştırıcı özüne inmek isteyen bir yöntemdir. Ancak bu temel yapılar tek yanlı olarak ne nesneden, ne de özneden gelirler. Ama her ikisini de içine alarak bir bakış açısından, kuramsal bir bakış açısından kaynaklanırlar.

Fenomen (görüngü, erscheinung) ya da görünüş (schein) genel anlamda duyularla algılanabilen her şeydir; bilinçte kendini gösteren, duyulara verilen şey demektir. *"Kendinde şey"*in (Ding an sich) bağlılaşık kavramı (korrelativi) olup, *"noumen"* kavramına karşıt olarak duyu dünyasına aittir. Fenomen hem gerçek varlıktan, hem de salt görüntüden ayrılır. Metafizikte ise kendinde varolan salt bir gerçekliği ortaya koyan, bu salt gerçekliğin kendisine dayandığı şeydir.

Bilindiği gibi varlıkla görünüş arasındaki karşıtlık Parmenides'le ortaya çıkmıştır; bu bağlamda fenomen, algılanan şeydir. Görünüş (phainomenon) ile salt gerçeklik (noumenon) arasındaki kesin ayırımı koyan Platon'a göre duyular, yani fenomenler dünyası, duyuların üstünde olan *"idea"*lar dünyasının, usla kavranabilen düşünülür dünyanın bir görüngüsüdür; asıl gerçek olan dünya *"idea"*lar, *"noumen"*ler dünyasıdır: *"Herkese görünen şeyin gerçekte de tıpkı göründüğü gibi olduğu sanılmamalıdır; tam tersine, hiçbir şey, göründüğü gibi değildir."* (Platon, Theaitetos, 158). Varlıkla görünüş arasındaki bu ayırımı, biraz farklı bir biçimde de olsa, aynen benimseyen Aristoteles ise şöyle der: *"Demek ki hem sağlam bir mantıksal kanıtlama arayan, hem de görüşlerini tartışmaya açık tuttuklarını söyleyen filozoflar, görünenin varolduğunu savunmaktan kaçınmalıdırlar; görünenin, kime göründüyse onun için, ona göründüğü zaman, ona göründüğü anlamda ve tarzda varolduğunu*

belirtmelidirler." (Aristoteles, Metafizik, 3, 6). Leibniz için de uzam içindeki cisimler dünyası, duyularüstü olan tinsel monad dünyasının *"iyi temellendirilmiş bir görüngüsüdür."* Aklın ve bilginin sınırlarını belirlemeyi amaçlayan Kant'a göre, *"deneyin konusu olabilen"* her şey fenomendir. Duyulara bağımlı insan usu yalnızca fenomenleri bilebilir, onların arkasındaki *"kendinde şey"*leri bilemez. Bu bağlamda Kant'a göre fenomenoloji, algılanan fenomenler öğretisi anlamına gelmektedir. O, bu sözcüğü *"Doğabilimin Metafizik Temelleri"* adlı yazısında kullanmış, ama *"Eleştiri"*lerinde artık yer vermemiştir. Kant, fenomeni (görüngü) antik felsefeden beri gelen anlamından sıyırarak tanımlamış ve onu, gerçekliği olmayan görünüşten ayırt etmek gerekliliğini vurgulamıştır. Ona göre görüngü, kendinde varlığın görünüşüdür; onun kendini açığa vurmasıdır: *"...Fenomende, nesneler ve onlara yüklediğimiz varolma biçimleri, daima gerçek bir veriymiş gibi düşünülürler. Ancak şu var ki, bu varlık tarzı yalnızca verilmiş bir nesneyle ilişkisi içindeki öznenin sezgisine bağlı olduğundan, bu nesne bir fenomen olarak, kendinde nesne olarak varolan şeyden ayrılır." "...Bir fenomen diye bakmam gereken şeyde, bir görünüşten başka bir şey görmüyorsam bu benim hatamdır."* (Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1, 1, 1).

Felsefede evrensel bir varlık bilgisi elde etmek için spekülatif diyalektik yöntemi kullanan Alman İdealist Okulundan Fichte'ye göre fenomen, *"ben"*in etkinliğinin bir ürünüdür. Hegel'de ise fenomenoloji, diyalektik gelişmesi içinde bilincin (Geist) geçirdiği evrelerin metafizik açısından ortaya konuluşudur. Ona göre, *"belirleme"* diye de çevirebileceğimiz fenomen terimi, *"öz"*ün, yani içselleşmiş varlık'ın bize kendini dolayımsızca sunan şeyde büründüğü ilk biçim demektir. Öz kendini fenomen olarak gösterir (erscheinung erscheint). Düşünme de öz'ün kendi içinde görünmesidir (das Scheinen); demek ki düşünmenin belirlenimleri önce yalnızca "görünüş"türler (Schein); ama devinimin sürekliliği içinde *"bağımsız bir yaşam öğesi"* edinirler ve böylece *"görünüşleri görüngü olur"* (Hegel, Wissenschaft der Logik, Öz, 2). Husserl'in hocası Brentano'nun betimleyici psikolojisinde ise fenomenoloji, bilinç olayları-

nın çözümlenmesi ve betimlenmesi anlamına gelmektedir. Husserl'de ise fenomen, *"bilince olduğu gibi görünen bir nesnedir."*

Husserl'in fenomenolojisine göre, herhangi bir şeyin bilinci, zihindeki düşünce nesnesinin, imgenin, düşüncenin kendisinden hiçbir biçimde ayırt edilememesidir. Husserl, bilinçle ilgili üç ayrı kavram ortaya koymuştur: Deneysel (ampirik) beni oluşturan öğelerin, bütünün, yani *"ruhsal yaşantıların dokusu"* olarak bilinç; *"bu ruhsal yaşantıların iç algılaması"* olarak bilinç; *"her türlü 'ruhsal edim' ya da yönelimsel yaşantıya verilen kapsayıcı ad olarak"* bilinç (Husserl, Logische Untersuchungen, 5, 11 ve 3). E. Husserl'in özgün yanı, bilinci aşan ve çeşitli ruhsal yaşantılara dışarıdan birlik veren bir 'ben' anlayışını yadsımasındadır. Kant'ın dediği anlamda, *"Düşünüyorum'un benim bütün tasarımlarıma eşlik edebilmesi gerekir."* Husserl'e göre, *"Açıkça anlaşılacağı gibi 'ben', çeşitli yaşantılar üstünde yer alan özgül bir şey olmayıp, bu yaşantılar arasındaki bağlılığın meydana getirdiği birlikle aynı şeydir."* Bizce Husserl'in felsefeye getirdiği en önemli yenilik, onun geliştirmiş olduğu dinamik bilinç anlayışında aranmalıdır: *"Bilinç ve dünya eşzamanlı verilerdir; özü bakımından bilincin dışında olan dünya, yine özü bakımından ona bağlıdır."* Husserl bilinci, hiçbir fiziksel görüntünün, belki bir çatlayıp açılmanın hızlı ve karanlık görüntüsü dışında, dile getiremeyeceği ve hiçbir şeye indirgenemeyecek bir olgu olarak görür. Sartre da aynı görüştedir: *"Bilmek, belli bir yöne çatlayıp açılmadır."* Böylece Husserl'in *"Her bilinç, bir şeyin bilincidir"* sözü, eğer bilinç kendi kendisini kavramaya, kendi kendisiyle örtüşmeye kalkacak olursa, kapıları hemen kapanır ve yok oluverir anlamına gelir. Bilinç için, bu kendisinden başka bir şeyin bilinci olarak varolmak zorunluluğuna Husserl, *"yönelmişlik"* (intentionalitaet) adını verir.

Ona göre bilincin daima bir nesneye çevrilmiş olma özelliğine *"yönelmişlik"* denir; ilk kez Skolastik düşüncede ortaya çıkmış olan bu kavram, daha sonra bir yana bırakılmış, ancak 19. yy.da Franz Brentano, *"Deneysel Açıdan Ruhbilim"* (Psychologie vom emprischen Standpunkt) adlı kitabında bu kavramı yeniden ele al-

mıştır. Brentano bu kitabında, özne ile yüklem arasındaki bağı yargının özü yapan her türlü kuramı yadsıyor ve bunun yerine yargının temel özelliğini, bilincin içkin nitelikte, kendi dışında olmayan bir nesneyle ilişkisi olarak tanımlıyordu. Hocası Brentano'nun etkisinde kaldığını her zaman kabul etmiş olan Husserl şöyle der: *"Burada Brentano'nun olağanüstü hizmetini takdirle anmak gerekir. İlk kez o, ruhbilimde bir reform girişimi başlatarak, fiziksel'in karşıtı anlamında ruhsal olana özgü nitelikleri araştırdı ve bu niteliklerden birinin de "yönelmişlik" olduğunu gösterdi. Kısaca "ruhsal olaylar" biliminin her zaman ve her yerde bilincin yönelimsel yaşantılarıyla ilgilenmek durumunda olduğunu kanıtladı."* (Husserl, Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie). Böylece Husserl'in hocası Brentano'dan almış olduğu ders, doğrudan doğruya düşünce ve bilinç anlayışıyla ilgilidir. Bu anlayış, hiçbir zaman zihnin ve dünyanın nesnel bir verisiyle tatmin olmaz; daima düşüncenin, herhangi bir nesneyi konu almasından önceki etkinliğinin temellerine dönmeyi zorunlu kılar. Demek oluyor ki *"yönelmişlik"*, bilincin bir nesneyi hedef almak, daima herhangi bir şeyin bilinci olmak yeteneğini gösterir. Yönelmişlikle bilinç, incelenmeye elverişli bir nesnel zihin gerçekliği değil, fiilen varolan ya da varolabilecek olan bir nesneye doğru sürekli bir yönelmedir. Böylece fenomenoloji, yönelmişlik kavramını kullanmakla, bir nesnenin bilinci'nin yerine eylem halindeki bilinci koyar.

Husserl'in çıkış noktası, bilincin yönelmişlik ilkesini matematiğin kaynağına uygulamak olmuştur. 1891 yılında Husserl, *'Aritmetiğin Felsefesi"* (Philosophie der Arithmetik)'ni yayımlamış ve bu yapıttan başlayarak, fenomenolojinin, her bilimsellik durumundaki bir özeyönelme yapısı olduğunu öne sürmüştür. Nitekim sayı konusunda, öznel bir üretimle saf bir biçimin kendinde varlığı arasındaki çelişkili ilişkiyi ortaya çıkarmıştır. Bu yapıtıyla Husserl, 1900'de yazdığı *"Mantık Araştırmaları"* (Logische Untersuchungen) adlı yapıtını da haber vermekteydi. Husserl, başlangıçta uzunca bir süre *"mantıkçılık"* (logicissmus) ile "ruhbilimcilik" (psychologismus) gibi iki aşırı konum arasında gidip gelerek bir zikzaklar dizisi sergilemiştir.

Onun bir felsefe yöntemi olarak kurduğu fenomenoloji, olgu bilimlerinin karşısına konulmuş bir özbilimidir. Husserl'de *"öz"*, bir nesnenin, kendisini ne ise o yapan ve bu nesnenin herhangi bir özelliğinden önce, bu özelliği olanaklı ve anlaşılır kılan zorunlu yapısıdır. Fenomenolojideki fenomen (görüngü) kavramı, yalnızca düşünülen, dolaylı olarak bilinen içeriklere karşıt olarak, doğrudan doğruya görülen, yaşanmış olan içeriklerdir. Bu anlamda, bir gerçek varolan, yani kendi iç edimlerimiz ya da özü bakımından kavranmış bir nesne de (örneğin bir üçgen, bir sayı) fenomen olabilir. Husserl'in bir özbilimi olarak kurduğu fenomenolojide *"öz"*, fenomenlerin dolayımsız görülemeyle (anschauung) kavranılan idelere ilişkin içeriğidir; başka deyişle, fenomenlerin doğrudan sezgilenmesi, içine girilmesi sonucunda, özün görülenmesi ya da öz görüsü ile ortaya çıkarılan idelerin içeriğidir. Ancak fenomenoloji, özün kendisi üzerine bir bilim değil, *"öz görüsü"* ve sezgiyle içe dalarak özü görüleyen, özün içini gören bilinç üzerine bir bilimdir; bilincin en önemli özelliği de *"yönelmişliği"* dir; bilincin bir şey üzerine bilinç olması, bir şeyin bilinci olması, bir şeye yönelmiş olmasıdır. Buna göre gerçekliğin bir *"kendiliğindenliği"* yoktur; gerçeklik yalnızca yönelinen, bilincine varılan, sezgiyle içine girilen, yani görülenen (anschauen) bir şeydir. Bir felsefe dizgesi olmaktan çok, bir yöntem olan fenomenoloji, özü görüleme, özlüğe geri gitme, salt bilince indirgemedir; bütün bunlar da ayraç içine alma ile başarılır. Duyularla algılanan nesnelerin ötesinde bulunan düşüncel (ideel) özlükler alanına yükselebilmek, nesnenin özünü kavrayabilmek için, bir yığın rastlantı ve özü olmayan niteliklerle yüklü olan olgular dünyasını bir yana bırakmak ve parantez içine almak gerekir. Bu olgular dünyasının varlığını ortadan kaldırma ya da ondan kuşku duyma anlamına gelmez; yalnızca yöntem gereği bir yargıda bulunmama, olgulara bir sırt çevirmedir (epokhe). İşte bu yolu izleyen Husserl, felsefeyi, *"kesin bir bilim"* yapan basamağa çıkaracağına inanır. 1911 yılında yayımlanan *"Pekin Bir Bilim Olarak Felsefe"* (Philosophie als strenge Wissenschaft) adlı yapıtında filozof, bütün bilimleri temellendirebilecek evrensel bir varlık fenomenolojisinin zorunlulu-

ğunu dile getirmiştir. Bu metinde olgucu, deneyci ya da ruhbilimci doğalcılık ile tarihsel göreceliğin yanlışlıkları sergilenir; bundan dolayı söz konusu fenomenoloji, bir ruhbilim değildir ve Husserl'in anladığı anlamda bir bilim olmak ister. Bilim ise, Husserl'e göre, nesnel bir geçerlik öğesi ve tarih dışı bir doğruluk düşüncesi içerir. Bilincin apriori tümelliği, varlığın tümelliğini de kapsar.

Genel olarak peş peşe gelen fenomenlerin ya da bir fenomenler bütününün betimleyici incelenmesi anlamına gelen fenomenoloji terimi ilkin 18. yy.da J. H. Lambert'in *"Neues Organon"* (Yeni Organon, 1764) adlı yapıtında *"görünüşün kuramı"* anlamında kullanılmıştır. Daha sonra farklı anlamlar kazanan terim Kant'ta, tasarımlar arasındaki ilişkilerin incelenmesi; Hegel'de ise, tin'in (bilinç) bireysel duyumdan saltık bilgiye yükselişinin tarihi olarak anlaşılmıştır. Husserl'in anlam, tanım ve içerik bakımından geliştirdiği biçimiyle fenomenoloji (görüngübilim), 19. yy.ın sonlarında ortaya çıkmıştır. Bu dönemde bilim kuramı kuramsal alanda öyle bir düzeye varmıştı ki, bilimsel nesnellik tüm felsefeye egemen olmuştu. Buna koşut olarak psikoloji de, düşüncenin yasalarını, gözlem konuları oldukları ölçüde ele alıyor, aksi takdirde yadsıyordu. Bu kuramsal açmaz karşısında Husserl, salt bilimsel çözümlemeyle yetinmeyip, *"şeylerin kendisine dönmeyi"* (zurück zu den Sachen selbst) önerdi; çünkü bilimsel çözümleme eğer gerçekten dünyanın bir açıklaması ise *"Yaşam dünyası"*ndan (Lebenswelt) doğmuş demekti ve böyle olduğu için de bu ilk deneyimin yerini tutamazdı. Nitekim Heidegger, *"Varlık ve Zaman"* (Sein und Zeit) adlı kitabında, bu noktadan hareket edecekti. Ancak Husserl bu ardılının kendisinin hiç de sadık bir takipçisi olmadığını çok geçmeden gördü. Husserl'e göre fenomenolojik çözümlemenin konusu, bilimsellik yöneliminin, bilim adamının yönelmişliğinin temelleridir. Fenomenoloji'nin görevi, *"yönelimsel deneyimin tip ve biçimlerini sistemli bir biçimde incelemek ve bunların yapılarını basit 'yönelimlere' indirgemektir. Bu bizim, psişik olanın doğası, yapısı hakkında bilgi edinmemizi ve ruhumuzun varlığını kavramamızı sağlar."* (E. Husserl, Was heisst Phänomenologie ?, s: 76 vd).

Husserl çıkış noktası olarak bilincin yönelmişlik ilkesini matematiklerin kaynağına uygularken şu soruları sormuştur: Sayılar bilinç işlemlerine nasıl konu olurlar ve sayısal ilişkilerin bilincimizdeki kaynağı nedir? Bilindiği gibi Husserl'e göre, her bilinç edimi bir şeyin bilincidir; yani yöneldiği nesneyle olan ilişkisini yapıca kendisinde taşır. *"Yönelmişlik"* (intentionalite), ampirik ve psikolojik bir kavram değildir; o, algıladığımız şeylerden sayılara değin tüm bilinç konuları için geçerli, apriori ideal bir yapıyı gösterir. Tüm dünya bilincimizde kurulur ve yapılaşır (Konstitution). Bu yapılaşmayı ise *"indirgeme"* (Reduktion) ile *"ayraç içine alma"* (Epokhe) yöntemleri tamamlar. Bilincin kurucu, yapılaştırıcı etkinliklerinin alanına girilmesiyle de, dünyanın bilinen anlamında varlığından vazgeçilerek, yani dış dünya paranteze alınarak, fenomenlerin saltıklıkları içinde kavranması, ele geçirilmesi fenomenolojinin başlıca bir mantık ve yöntem işi haline getirilmiş olur. Ancak bu yöntem asla biçimsel ve konuya dışarıdan uygulanan bir şey değildir. Fenomenolojik redüksiyon, Husserl'de, bilgi kuramıyla değil, sıçrama ile kendi salt *'ben'*ine geri dönme, yani varlığın ve evrenin bütün karşısındaki salt *'ben'*e dönmedir. Redüksiyon'un iki olanaklı yolu vardır: 1) Dünya fenomeninin transandantal-ontolojik tavır almada açımlanması ve böylece transandantal-öznel oluşumlara geçiş; 2) Ego'nun hemen açımlanması.

Husserl, dünyanın bilim adamının kafasında yapılanmasının temellerinin kendinde hiç de kesinlik taşımayan bir kültür ve değer dünyasında, yani *"yaşam dünyası"*nda (Lebenswelt) bulunduğunu düşünür. Böylece tarih ve toplumla bağlantı kurmayı deneyen filozofun redüksiyon kavramı da her türlü kuram öncesinde yer alan bu yaşam dünyasının bizdeki bilincine geri dönme, onu sorgulama anlamını kazanır. *"Bilgi kuramı"*nın ve genel olarak da kuramsal düşüncenin fenomenolojik temellerine inmeye yönelen Husserl'in amacı, her türlü kuramı, kuramsal bakış açısı ve kuramsal tavır alış olarak bilincimizdeki ortaya çıkışına göre aydınlatmaktı. Heidegger'e göre hocası Husserl bu işi başaramamış, kuramsal tavır almanın özüne ineyim derken kendisi bilinen eski bir kuramın, Descar-

tes'tan beri gelen yeniçağ us metafiziğinin tuzağına düşmüştür.

Yukarıda da değindiğimiz gibi *"yönelmişlik"* (Intentionalität), bir şeye doğru gitme, yönelme demektir. Husserl'e göre, her bilinç yaşantısı bir şeye yönelir, bir şeye doğrudur. Anımsıyorsam, bir şeyi anımsıyorumdur; sevmem, sevdiğim bir şeye yönelmemdir. Her algılama, bir şeyin algılamasıdır. Yönelme, bilincimin dışında hazır olan bir *"şey"*e, örneğin anımsamada, geçmişte olmuş bir *"şeye"* yönelme değildir. Daha çok onu *"kastetme"*, bir *"demek isteme"* içinde ona yönelme, kendi yaşantımdan ötürü onu kendi içimde bulundurma anlamına gelmektedir. Anımsamada anımsadığım gerçek şey, yani belli bir zaman ve yerde olmuş bitmiş olay, anımsama yaşantısının kendi içinde yer almaz, onun bir parçası değildir. Buna karşılık anımsamamın anımsadığım neyse onunla ilişkisi ve bu ilişkinin içinde ortaya çıktığı gibi olan o anımsadığım şey, anımsamanın kendisinde bulunmaktadır. Sevme yaşantısını ele alacak olursak, sevmemin *"intentional"* olarak yöneldiği şey, dışarıdaki, psikofizik varlığıyla *"sevgili"* değildir, ama o sevmenin tam bir karşılığı olan *"sevdiğimdir"*, yani benim tarafımdan sevilen özellikleri neyse onlarla nitelenmiş, sevildiği gibi olan kişi ya da varlıktır. Bu anlamda bilincimizin her yaşantıda yaşadığı; bilmede bildiği, sevmede sevdiği, anımsamada anımsadığı şey o yaşantının *"intentional"* nesnesidir. Husserl buna "noema" adını verir ve *"noesis"*ten, yani yaşantının kendi tarzından ayırır. Örnekle, neyi sevdiğim yaşantının *"noema"*sını, nasıl sevdiğim ise *"noesis"*ini verir. İşte *"fenomenolojik betimleme"* bu *"noema"*ların ait oldukları *"noesis"*le ilişkisi içinde çözümlenmesidir. Böylece nesneler bilincimize verdikleriyle ve verdikleri gibi, yani *"intentional"* nesneler olarak ele alınır ve özsel özellikleri gösterilir. *"Zurück zu den Sachen selbst"* ifadesindeki *"olgular"*, psikolojik ve doğalcı anlamındaki olguları değil, tersine bilinç yaşantılarımıza yapısını ve çatısını sağlayan *"özsel yasaları"* dile getirir. Örneğin sevdiğimi, sevdiğim o varlık olarak bilincimde canlandırmam, onu yaşamam ancak sevginin özüne uygun bir biçimde olup biter. O varlığın *"sevdiğim"* gibi olması sevmekliğimden, sevginin kendi özünden ötürüdür (E. Hus-

serl, Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe, Afa Yay., Önay Sözer'in Giriş'i, s:13 vd). Bu noktada modern bir platonizm ile karşı karşıya geldiğimizi söyleyebiliriz.

Öte yandan Husserl, apriori kavramını Kant'taki öznellikten kurtarmıştır; öznenin kendisi burada *"transandantal-fenomenolojik bilinç"* adı altında apriori'nin elde edildiği yer ya da alan olarak özgünlüğüne kavuşur. Tüm öznellik bu bilincin *'reflexionu'*na konu olduğu ölçüde kendi başına bir nesne olur. Kısacası apriori öznenin değil, öznenin eğildiği, yöneldiği nesnenin mantıksal yapısındadır ve ancak böylece öznededir. Nesne olmak, Husserl'de, apriori bir yapıyla belirlenmek demektir. Yalnız duyusal nesneler değil, duygular da, düşünceler de, kavramlar da kendilerine yüklem yüklenebildiği ölçüde mantıksal anlamında birer nesnedir ve ait olduğu nesne türüne göre değişen apriori bir yapıya sahiptir. *"Ide"*, Husserl'de duyusal bir nesne değil, kendi başına bir nesnedir ve onun nesnelliği belirleyicidir. Husserl'de önemli olan apriori nesneye, ide'ye nasıl varıldığıdır; varıldıktan sonra da ide'lerin, sayılardan her çeşit doğa ve kültür nesnelerine değin ideel ve apriori olan nesnelerin nasıl kurulduğu, yapılaştığı önem kazanmaktadır. Kurulma ve yapılaşmanın apriori'liği, dünyanın ve içindeki varlıkların bilincimize içkin olarak, ama yine de birer nesne olarak nasıl özsel bir yapı kazandığını anlatır. Yapılaşma, fenomenolojik apriori'nin iş başında görülmesi ve gösterilmesidir. Apriori bilgi alanının ise ilkin yöntemle kazanılması gerekir. Yapılaşma (konstitution), *"indirgeme"* (redüksiyon) demek değildir. Burada kavramlar deneyime uygulanmamakta, transandantal deneyimin kendisinden elde edilmektedir. Husserl fenomenoloji'sinde *"aşkın"* kavramı, bilinçte bulunmayan, ama bilincin kendisine yöneldiği nesne için kullanılır. Redüksiyon, dünyanın tüm doğal varlığının bilince içkin bir alana geri götürülmesi, onun orada yapılaşmasına yer açılması demektir. Bunun için de gerçek nesneyle ilgili yaşantı, salt, özsel, içkin yaşantıyı serbest bırakmak üzere ayraca alınır (epokhe). Buna *"transandantal redüksiyon"* denir. Maddesellik ve doğallığı ayraca alınan varlıklar özler olarak, bilinç içeriği olarak yeniden bulgulanır. Bu amaçla da bütün

bilinç bireysel insan bilinci olmanın ötesinde özlerin taşıyıcısı olarak düşünülür. Buna da *"eidetik redüksiyon"* adını veren Husserl'de birçok redüksiyon türü bulmak mümkündür.

Fenomenolojik incelemenin, her şeyden önce, *"öz"* (Wesen) adını verdiği her türlü kuramsal etkinlikte kendiliğinden ortaya çıkan şeyi ele alan araştırmasına Husserl, *"fenomenolojik indirgeme"* der ve şunları söyler: *"...Ancak dünyaya bağlı olarak varolabilen doğal kuramsal tutuma karşı yeni bir tutum ortaya koyabiliriz; öyle ki, bu tutuma göre fiziksel dünyayı, tümüyle devre dışı bıraksak bile gene de geriye bir şey kalır. İşte bu geri kalan şey, saltık bilinç alanıdır. Öyleyse deney dünyasında safdiller gibi yaşamak ve ampirik düzeni, aşkın doğayı kuramsal bir araştırmaya bağımlı kılmak yerine, 'fenomenolojik indirgeme'ye başvuralım."* Bu düşünceleri *"Bir Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe Üzerine Düşünceler"* (Ideen zu einer Phaenomenologie und phaenomenologische Philosophie) adlı yapıtında ele alan Husserl, fenomenolojik bir yöntemi sèrimlemeye girişir. 1913'te yazdığı yapıtın tümü üç kitaptan oluşmakla birlikte bunlardan ikinci ve üçüncüsü ancak 1952 yılında yayımlanabilmiştir. Yapıtın tümü, *"salt ya da aşkın fenomenoloji"* yi, yani olgulara değil de öz'lere ilişkin bir bilimi inceler. Öz'lere ise öze yönelik indirgeme yöntemiyle ulaşılır. Birinci kitap bu fenomenolojik indirgemelerin genel kuramını ortaya koyar. İkinci kitap ise, fizik nesneleri, şeyleri, psikofizyolojik *"ben"*i ve kişiyi, ruhbilimleri açısından inceler. Üçüncü kitaba gelince bu, felsefe kavramına ayrılmıştır. Gerçek felsefe, salt fenomenolojiden kaynaklanır. Böylece filozofların elinde, en sonunda sağlam bir biçimde temellendirilmiş ve sistemli olarak açıklanmış ve gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her türlü metafiziği içeren bir felsefe bulunuyor demektir. "İdeen"de, apriori bir *"özler bilimi"*, yani Husserl'in deyişiyle öze yönelik bir bilim kurma konusunda geniş bir tasarı yer almaktadır. Burada *"logos"* düşüncesi, somut varlığa bağlı olarak ele alınmıştır.

"İdeen" deki fenomenoloji, aşkın bir idealizm tablosu sunmaktadır; yani deneysel dünyanın etkilerinin dışında kalan ve her türlü

bilginin en son temeline yönelmiş öznenin girişimine dayanan bir görüştür. Kantçı bir terim olan *"aşkın"* (transandant) terimini kullanmasına karşın, Husserl'in sorusu, Kant'ın sorusu değildir. Kant, bilindiği gibi, nesnel bir bilincin geçerliliği sorununu, böyle bir bilincin varolup olmayacağı açısından ele alır. Husserl ise, tam tersine, Kant'ın bu *"doğal"* tavrını bir yana bırakır; dünyanın kökeni sorusunu ortaya atar ve bilinci, bir kurucu özne olarak değil, bir sezgi öznesi olarak ele alır. Ona göre sezgi ya da görüleme (anschauung), *"ilk verici"* dir. Böylece aşkın öznenin görüleyen verileri, dünyanın doğal kuruluşunun yerini alır. Husserl'e göre aşkın kuruluşa varabilmek için, doğal dünya kuruluşunun, yani *"dünya tezi"* adını verdiği şeyin, *"indirgenmesi"* ya da *"askıya alınması"* gerekir.

İşte temeller üzerine bu araştırma, Husserl'i kendi felsefesinin temellerini gözden geçirmeye yöneltti ve böylece onu, fenomenolojiye *"aşkın"* adını verdiği bir boyut katmaya götürdü: *"Aşkın felsefenin, bir fenomenoloji olarak en son biçimini oluşturan bu yeni felsefe, daha yüksek bir moment olarak psikolojinin en son biçimini, modern psikolojinin doğalcı anlamından temizlenmiş biçimini de kendinde taşır."* (Husserl, Krisis der euroäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie, 2, 14). Bunun yanında Husserl 1929 yılında yazmış olduğu *"Biçimsel ve Aşkın Mantık"* (Formale und transzendentale Logik) adlı temel yapıtıyla daha o zaman aşkın bir mantık, yani *"bilim için bir son öğreti, ... tüm bilimlerin ilkeleri ve normları üzerine bir öğreti"* kurmanın zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Hocası Brentano'da *"yönelmişlik"* kavramı yalnızca psikolojik düzeyde ele alınmışken, Husserl bu sorunu, önce bilimkuramsal, sonra da tartışmasız apaçıklığı içindeki aşkın düzeyde ve *"cogito"* nun yönelmiş olduğu *"görüntü-dünya"* yı keşfetmekte kullandı. Fenomenolojinin gün ışığına çıkardığı Descartes'ın *"tekbenci"* (solipsist) *"cogito"* su değil, bir *"ego-cogito-cogitatum"* dur, yani *"bir şeyin bilinci olmanın bilinci"* dir. Husserl bu görüşlerini yine 1929 yılında Sorbonne'da *"Introduction à la phénoménologie transcendendale"* (Aşkın Fenomenolojiye Giriş) başlığıyla verdiği dört konferanstan oluşan *"Descartesçı Düşünceler"* de

(Cartesianische meditationen, 2, 14) serimlemiş ve bu yapıtında Descartes'ın felsefe geleneğini canlandırarak özellikle *"aşkın ben"* ve *"epokhe"* kavramlarına açıklık getirmiştir.

Felsefesinin ilk döneminde Husserl'in düşüncelerini kendine özgü biçimde sürdürmeye çalışan Sartre, bu amaçla fenomenolojiyi, *"aşkın bilinç yapılarının, bu yapıların özlerinin sezgisine dayanan bir betimlemesi"* olarak tanımlamıştır (Sartre, Imagination, 4). Husserl gibi Sartre da, *"ben"*in (ego) önemini ciddiye almış, ama somut varoluşa ulaşmak için, onun psikolojik bir bilinç olma özelliğini vurgulamıştır. *"Fenomenolojik indirgeme"* ise Sartre'da değişik bir biçim almış, *"tasarı"*nın başlangıcındaki "hiçleme" (négation) haline gelmiştir; çünkü bilinç, şimdiki durumuyla hiçbir şeydir, her şey onun geleceğindedir. Husserl'de *"fenomenolojik indirgeme"*, yönelmişliğin dönüşüme uğramasıdır; Sartre'ın *"hiçleme"*si ise, dünyayı Marksçı anlamda dönüştürmeye yönelmedir. Oysa Maurice Merleau-Ponty'ye göre fenomenoloji, bizi dünyaya bağlayan yok edilemez ilişkinin bilincine varma ve dünyanın gerçekliğini kavrama aracıdır: *"Fenomenolojinin en önemli başarısı, hiç kuşkusuz aşırı öznellik ile aşırı nesnelliği, dünya ya da ussallık kavramı içinde birleştirmiş olmasıdır... Gerçek felsefe, dünyayı görmeyi yeniden öğrenmektir; fenomenolojinin görevi de dünyanın gizemiyle aklın gizemini aydınlığa çıkarmaktır."* (M.Merleau-Ponty, La Phénoménologie de la perception, Préface).

Felsefeyi sarsılmaz, kesin bir bilim katına yükseltmeyi amaçlayan Husserl, fenomenoloji'nin, deneye dayanmayan zorunlu geçerlilikteki önermeler tabanında yükselen bir bilim olduğunu söyler; bu bilimin yöntemi de *"özü görüleme"*dir. Ona göre felsefenin önceden tasarlanmış, spekülatif bir yönteme ya da sisteme dayanmadan dünya hakkında evrensel, genel geçer ve pekin bir bilgi elde etmesi gerekir. Felsefe ancak bu yolla bağımsız bir araştırma alanına sahip olabilir: *"Varolan felsefelerden ya da onların eleştirilerinden değil, fenomenlerden yola çıkmak gerekir."* diyen Husserl'e göre artık felsefenin yeni alanı *"fenomenler alanı"* olacaktır. Fenomenoloji'nin konusunu oluşturan fenomenler de *"öz"* fenomenleridir. Bun-

dan başka gerçekliğe ait olan, *"burada ve şimdi"* (hic et nunc) karşımıza çıkan fenomenler de vardır ki bunlara *"olgu fenomenleri"* diyoruz. Öz fenomenleri gerçeklikle ilgili bir özellik taşımazlar; bunların ortaya çıkarılabilmesi için özel bir tutumun, fenomenolojik refleksiyona dayanan bir tavrın benimsenmesi gerekir. Olgu fenomenleri, doğal ve naiv bir tavrı gerektirirken, öz fenomenleri bilimsel-felsefi-fenomenolojik bir tavrı gerektirirler.

Salt öz bilgisi ile ilgilenen fenomenolojinin gerçeklik ilgi alanının dışında kalır; onun örneği geometridir. Yalnız özlerle ilgilenen ve apriori, betimleyici bir öz bilimi olan fenomenoloji, özün bilgisini görüleme ile sağlar; çünkü görüleme (anschauung), genel ve düşüncel varlıklarla ilgilidir. Husserl'e göre ruhbilimsel ile mantıksal düşünme biçimleri kesinlikle birbirlerinden ayrılmalıdırlar. Çünkü psikolog, kavramlarımızı ruhsal yaşantılar olarak görürken; mantıkçı, kavramlarda *"düşüncel özsellikler"* (ideale wesentheiten) bulur. Bunlar hiç kimse tarafından düşünülmeseler de varolmalarını sürdürürler. Psikoloji açısından düşünme yasaları bilincimizin olgularıdırlar; mantık açısından ise düşünme yasaları salt gerçekliği olan düşüncel yasalardır. Husserl'e göre iki tür bilim vardır: 1) Olgu ya da gerçeklik bilimleri (Tatsachen Wissenschaften): Bunlar psikoloji, fizik, kimya ve biyoloji ve 2) Öz bilimleri (Wesenswissenschaften): Bunlar da mantık, geometri ve fenomenolojidirler. Öz bilimleri de kendi aralarında ikiye ayrılır: 1) Formel öz bilimleri (cebir, aritmetik, mantık) 2) Materiel-içerikli öz bilimleri (geometri, maddenin matematiksel fiziği, fenomenoloji). Husserl'e göre matematik, aksiyomlardan hareket eden, çözümleyici ve kuramsal bir bilimdir; hem formel, hem konstrüktif, hem de analitiktir. Sayılar, tasarım olmadıkları gibi, kavramlar da ruh yaşantıları değildirler. Görevi özselliklerin niteliğini ve işlevlerini araştırmak olan felsefe, bu bağlamda, bir bilinç çözümlemesi araştırma alanı olarak fenomenoloji adını alır. Bu bakımdan felsefi bir sistem değil, bir yöntem olan fenomenolojinin örneği matematiktir: *"Matematik ve fenomenoloji, katışıksız öz bilimleri oldukları için gerçeklik hakkında, yani gerçek olan varlık hakkında hiçbir fikir ortaya koyamazlar. Bu bilimlerin*

dayanabileceği temelleri, aktüel olarak algılanan ve deney ile elde edilen sonuçlar değil, açık fiksiyonlar sağlar. Bu bakımdan "Fiksiyon", fenomenolojinin olduğu kadar bütün öz bilimlerinin (eidetische wissenschaften) de yaşam öğesini oluşturur ve bundan dolayı da 'sonsuz hakikatler' bilgisi onda kaynağını bulur." (Husserl, Ideen ..., s: 145 vd). Sistemli bilgi anlamına gelen *"logos"*, doğa bilimlerinin kategorik çerçevesini kurar; fenomenler ise, Husserl'deki anlamıyla, bilinçte ortaya çıkan, görünen şeyler olarak olguların karşıtıdırlar. Fenomenlerin özü (wesen, eidos), şeylerin ne'liği ile ilgilidir; olgu bilimleri ise empeiria (duyum) ile ilgili olup, deney ve gözlem temeldedir. Öz bilimleri (matematik, mantık vd.) özün görülenmesine dayanırlar. Husserl, duyumcu bir ampirizmi (sensualism) bilgi için yeterli görmez. Çünkü insanın içinde olup biten şeyler deneyle açıklanamaz; Descartes'tan etkilenen Husserl için de görüleme organı akıldır; özün kavranması ise kategorik bir görüleme (kategorial anschauung) ile olur.

Husserl, varlıkbilim (ontoloji) konusunda, varlığın belli bir kesimine yönelen ve bu kesime ait özelliklerin, yani özlüklerin maddi oluşumunu göz önüne alan *"maddesel varlık bilimler"* ile, *"olabilir tüm varlık bilimleri kendinde barındıran", "biçimsel varlık bilim"* arasında bir ayrım yapar. Biçimsel varlıkbilim, *"maddesel varlıkbilimlere, tümü için geçerli biçimsel bir yasalar bütünü sağlar."* (Husserl, Ideen..., 4). Husserl, metafizik olarak bir yana bıraktığı ontolojiye, *"anlamlı davranışların içeriğini inceleyen"* felsefe dalı adını vermiştir. Buna göre ontoloji, felsefede varolan nesnelere ulaşmayı sağlayan davranışları inceleyen disiplindir. Husserl son yapıtı *"Deneyim ve Yargı"* da (Erfahrung und Urteil), yargının bilinçle olan bağıntısını belirginleştirmeye çalışmış ve şöyle demiştir: *"Bilincin, yükleme öncesi düzeyde de olsa, dikkatini bir varolana ve nesnel olana yönelttiği her durumda, bir yargı söz konusudur."* Öyleyse varlık alanı da, bilinç akışının söz konusu olduğu *"içkin varlık"* ve gerçekliğin söz konusu olduğu *"aşkın varlık"* olmak üzere iki yanlıdır. İçkin varlık, içkin bir kavrayış gücü tarafından görülenen, kavranan ve *"bilinç varlığı"* nın alanına giren şeydir. Aşkın varlık ise

"nesneler varlığı" dır; bu aşkın varlık alanı ancak fenomen olarak kavranabilir. Varlık alanı, içkin ve aşkın varlık olmak üzere ikiye ayrılırken, aynı zamanda salt ve göreli varlık olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bunlara koşut olarak bilinçteki görüleme de içkin ve aşkın olmak üzere iki biçimde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda *"salt varlık"*, kendi kendine olan, varlığı için başka bir varlığı gerektirmeyen varlıktır. Bu varlığın *"kendisinden başka bir dayanağı yoktur."* Evren olmadan da bu varlık olabilir. *"Salt bilinç"*, bu türden bir varlıktır; kendi kendisiyledir ve bütün nesnelerden önce vardır. *"Göreli ya da gerçek varlık"* ise ancak bir nesneye anlam verme temeline dayanır. Onun varolabilmesi için, ondan önce ve ona anlam verecek bir varlığın bulunması gerekir. Bu anlam veren varlık da *"salt bilinç"* tir. *"Salt bilinç"*, saltık varlıktır; bütün varlık türlerinin temelidir. Göreli varlık, salt bilincin dışında kalan, anlam veren bir varlığı gerektiren ve kendi kendisiyle varolamayan varlıktır.

Husserl'de bilinç, Kant'ta olduğu gibi, yalnızca boş formlar, boş kalıplar olmayıp, bir içerikler zenginliğini de gösterir. Öte yandan bilincin yönelmişliği, bilmenin ve farkında olmanın evrensel yasasıdır ve aynı zamanda da her bilinçli edimin anlamlı bir nesneyle zorunlu bağlantısını kurar. Bilinçli edim, bizim bilinçli deneyimimiz olup iki biçimde ortaya çıkar; edim alanında (noetik olarak) ve nesne alanında (noematik olarak). Husserl'in betimleyici bir yöntem olarak önerdiği fenomenolojik yöntem, bilinç verilerinin asıl özünü tanımlama ve betimlemede bir yaklaşım olarak benimsenmiştir. Fenomenolojik betimleme bu yüzden zorunlu *"propaedeutik"* bir yöntemdir. Bir felsefe sistemini değil, bir yöntemi dile getiren fenomenoloji, bu bakımdan fenomenolojik yönteme dayanır. Özü görüleme, özselliğe geri gitme ya da salt bilince indirgeme (redüksiyon) olarak açıklanan fenomenolojik yöntem, *"parantez içine alma"* ile başarılır. Özlere varmak fenomenolojik bir refleksiyon türü olan fenomenolojik redüksiyon ile olanaklıdır. Bunun için de: 1) tırnak ya da ayraç içine alma, 2) epokhe yapma (yargı, kanı bildirmeme) ve 3) refleksiyonda bulunma gerekir. Varlık alanı da, salt fenomenolojik varlık (salt bilinç alanı, içkin varlık) ve göreli gerçek

varlık (aşkın varlık) olmak üzere ikiye ayrılır. Husserl'de *"aşkın"* kavramı, bilinçte bulunmayan, ama bilincin kendisine yöneldiği nesne için kullanılır. Bu bağlamda bilinç ya da "saltık ben" birinci derecede vardır ve içkin varlıktır. Göreli şeylerin alanı olan, nedenselliğin egemen olduğu gerçeklik alanı ise, aşkın ya da dış varlık olarak vardır. Saltık bilinç, dünyaya yönelen saltık ben'dir. Varılan bilgi de saltık ya da göreli olacaktır. Husserl bu konuda şöyle der: *"Bize görülemede kendisini öz olarak veren her şeyi, kendisini verdiği gibi kabul etmek gerekir... Salt bilincin içkinliğinde öz bakımından anlaşılır bir duruma getiremediğimiz bir şeyi istememeliyiz... Saltık alanda karşıtlığın, görünüşün ve başka türlü olmanın yeri yoktur. Bu alan, saltık yargıların alanıdır."* (Husserl, Ideen ..., s: 175 vd).

Salt özselliklere yükselebilmek için duyusal yaşantıları, duyularla algılanan nesneleri paranteze almak gerekir. Husserl'e göre parantez (ayraç) içine alma ise üç biçimde gerçekleşir: 1) *"Tarihle ilgili ayraç içine alma": "Günlük yaşam, toplumsal çevre, bilim, din vb. yollarla nesneler üzerinde edindiğimiz bütün görüşleri, kanıları, kuramları bir yana atmamız gerekir. Önyargılardan büsbütün arınmış olarak konuya yaklaşmamız ve yalnızca nesnelerin kendilerini konuşturmamız söz konusudur." 2) "Varoluşla ilgili ayraç içine alma": "İncelediğimiz nesnelerin gerçekten varolup olmadıklarını da bir yana bırakmamız gerekir. Özbilime (Wesenswissenschaft) adımını atan birinin her türlü varoluşla ilgili sorudan kaçınması ve tasarımlanan bir nesnede de özlüğü araması bir zorunluluktur. Dış dünyanın ve kendi 'ben'imizin varoluşunu bir yana bırakma, yöntem gereği bir yargıda bulunmama ve bir sırt çevirmedir."* Ancak Husserl, daha sonra *"kendi ben"* ini yeniden merkeze koyacaktır. 3) *"İde'lerle ilgili ayraç içine alma":* Husserl'de ide, özü görülemede verilmiş olan salt özdür. Uzay ve zamanla ilgili belirlenimler bakımından nesnede bulunan her şeyi, bütün rastlantılarıyla birlikte gerçek dünyayı, uçup gidici edimleriyle *"yaratıcı ben"* in kendisini öylesine geri götürmeliyiz ki (Redüksiyon) sonunda yalnızca *"salt ben"* ya da *"aşkın bilinç"* kalsın. Böylece fenomenoloji, bu arınmış

bilinçte *"salt görüleme"* (reine Anschauung) ile bulduğu her şeyi sıkıca araştıracaktır. Bu biçimde bulunan özlükler artık zaman ve uzaydan bağımsız, her türlü rastlantısallıktan uzak ve saltıktırlar. Bu özlükler kesin ve genel geçer bir bilimin temelini kurarlar. Böylece felsefe de kesin bir bilim olup çıkar. Bu özlüklere anlam vermeye, onların anlamlarını araştırarak yorumlamaya da çalışmamız gerekir; Husserl buna *"bilinç yorumlaması"* (Bewusstseinshermeneutik) der.

Fenomenolojik yöntemle arınmış bilincin içine sokulduğumuzda farklı anlam katları ile karşılaşırız; bilincin bir nesneye yönelmesi, bir şeyle ilişki kurması demek olan *"yönelmişlik"* kuramı bize bu konuda yardımcı olur. Bilincin bir nesneye yönelmesi, sözcük ya da gösterge aracılığıyla anlam oluşturulması demektir. Anlam da üç biçimde kendini gösterir: 1) *"Yönelinen anlam"* (Bedeutungsintention): Başka deyişle anlama yönelme, düşüncenin görü ile doldurulamayan boş bir yönelimidir; tasarlanan şemadır, x, y, z gibi. 2) *"Doldurulan anlam"* (Bedeutungserfüllung): Boş yönelimin ya da şemanın görü ile doldurulmasıdır, bu da bir bilgidir. 3) *"Yönelimsel anlam"* (Intentionalbedeutung): Boş yönelim ile doldurma ya da gerçekleştirme yöneliminin veya yönelinen anlamla doldurulan anlamın denk düşmesi, örtüşmesidir. Husserl'e göre *"düşüncel özlüklerin"* (ideale wesenheiten) bilgisi, yani matematik, mantık, kuramsal doğa bilimi gibi disiplinlerin bilgisi bir olgudur. *"Duyusal görü"* yanında bir de *"kategorik görü"* ya da *"yüksek özgörüsü"* vardır. *"Duyusal görü"* tek tek nesneleri, *"yüksek özgörüsü"* ise düşüncel özlükleri kavrar. *"Duyusal görü"* ya da *"görüsel bilinç"*, duyusal nesnelerle ilişkili olup temelde bulunur; *"yüksek özgürüsü"* ya da *"aşkın bilinç"* ise yüksek düzendeki nesnelerle bağlantılıdır ve üstte yer alır. *"Yüksek özgörüsü"* şu üç noktayı belirtik kılar: 1) Yönelimsel madde, yani yönelmiş olduğum madde; 2) Yönelimsel nitelik, yani yöneldiğim nitelik: 3) Yönelimsel öz, yani madde ve özün birleşmesinden meydana gelen nitelik. Böylece Husserl, bölgesel varlık bilimlerden biçimsel varlık bilimlere yükselindiğini söyler; biçimsel varlık bilimleri, nesnelerin kategorilerini inceler. Bu yüz-

den de biçimsel varlık bilim ya da formel ontoloji, bilimlerin bilimidir; metafizik de apriori özgörüsüne dayanır.

İçerikli öz bilimlerinden olan geometri ve fenomenoloji, katışıksız salt öz bilimleri olarak gerçek varlık hakkında hiçbir şey öne sürmezler. Bu bilimler için temel olan şey *"fiksiyon"* dur. *"Fiksiyon"* burada, özlerin, yalnızca varolan bir şeyin özleri olması gerekmediği anlamına gelir. Öz alanı çok geniş olup, gerçeklik alanındaki her şeyin olduğu gibi, imgelem alanında kalan şeylerin de birer öz'leri vardır; bu öz'ler aynı zamanda bilincimizin de içerikleridirler. *"Fiksiyon"* kavramı, sanat yapıtlarının da kaynağını oluşturur. Husserl öz'leri, içkin ve aşkın olmak üzere ikiye ayırır; içkin özler, fenomenolojinin elde ettiği özlerdir; burada açık, seçik ve kesin bilgi söz konusudur. İçkin özler, saltık varlık alanının özleridir. Aşkın özler ise göreli varlık alanı olan gerçeklikten çıkarlar. İçkin özlere ilişkin özü görüleme upuygun; aşkın özlere, bireysel nesneye ilişkin ampirik görüleme de uygun olmayan (inadéquat) özelliktedir. Husserl'e göre fenomenoloji, bütün bilimlerin temelidir; her nesne alanının karşılığı olan bir öz ontolojisi vardır ya da her bireysel nesne alanını bir öz ontolojisi karşılar. Böyle bir ontolojinin temeli de fenomenoloji olduğundan, fenomenolojik ontoloji tüm bilimlerin varlık alanını kapsar.

20. yy. felsefesinde Husserl'in övgüye değer başarısı felsefenin, bilimlerden ayrı ve özel bir araştırma alanının olduğunu vurgulamasından kaynaklanır. *"Fenomenlere geri dönelim"* derken o, felsefenin kendine özgü alanını da göstermiş oluyordu. Ancak fenomenolojinin sözünü etmiş olduğu fenomen, bir öz fenomenidir ve öz fenomenleri de gerçek bir nitelik taşımayan, refleksiyonlu bir tavırla elde edilen fenomenlerdir. Zaman ve uzama bağlı olmayan, gerçekliğin üstünde yer alan genel, ideal nesneler, yani öz'ler vardır. Biz bunları fenomen olarak veri haline getirebilir, yani görülenebilir ve kavranabilir kılabiliriz. Öteden beri sanılıyordu ki veri olarak sunulan yalnızca tekil, bireysel ve gerçek olan şeylerdir; genel, ideel olan şeyler veri haline getirilemezler. Burada genel kavramların, nesnelerin, soyut anlamı olan sözcüklerin, gösterge ve simgelerin

varolmadığını savunan *"nominalist"* felsefeye ters düşen bir görüş karşısında bulunmaktayız. Biz yalnız bireysel, gerçek olguları değil, fenomenolojiye göre, aynı zamanda genel olan nesneleri, yani öz'leri de asıl oldukları gibi, nasılsalar öyle, tıpkı bize verildikleri gibi kavrayabilir ve görülenebilir hale getirebiliriz. Öz ya da genel nesne; üçgen, beş sayısı, kırmızı gibi daima tekil ve bireysel bir veriden başka bir şeydir. Herhangi bir şeyin öz'ünü ortaya koymak için, çıkış noktamızı oluşturan bireysel, tekil şeyin gerçekliğine ait olan her şeyi bir yana bırakır, yani ayraç içine alırız. Olgu bilgisine değil de özbilgisine ulaşmak isteyen fenomenoloji, genel obje alanını belirlemek için *"redüksiyon"* yöntemini kullanarak katışıksız öz'e ya da öz genelliğine varır. İşte bu nedenle fenomenolojinin fenomenleri irrealdirler, gerçeklik dışı ve özsel türdendirler; fenomenoloji de apriori bir disiplindir. Matematikler (cebir, geometri, aritmetik) ile mantık da fenomenoloji gibi özbilimleri olup, bu bilimler biçimsel özbilimleri (cebir, aritmetik, mantık) ve içerikli özbilimleri (geometri, fenomenoloji, kuramsal fizik) olmak üzere ikiye ayrılırlar. Biçimsel özbilimleri, formel, kurgulayıcı, belitsel, tümdengelimsel ve kuramsal özelliklere sahip olup, içerikli özbilimleri ise, fenomenoloji de dahil olmak üzere, betimleyici ve apriori özellikler taşırlar. Anlaşılacağı gibi Husserl'in fenomenolojisi karşımıza bir öz'ler metafiziği olarak çıkmaktadır. Metafiziği eğer bir *"önvarsayım"* olarak alırsak, bu dizgeyi o zaman bu açıdan değerlendirmemiz gerekecektir.

Özü görülemeye, özselliğe geri gitmeye, salt bilince indirgemeye dayanan bir yöntem olan fenomenoloji, bu aşamaları salt ben ya da bilinç ile gerçekleştirir. Deneysel ve bireysel olanın görülenmesinden, özbilgisinin dayandığı ve konusu olan varlık alanına geçilir. Öz de göreli varlıklardan sağlanan "aşkın öz" ve salt bilinç alanından sağlanan "içkin öz" olmak üzere ikiye ayrılır. Görüleme ise, bir varlığın, somut bir nesnenin kavranması anlamında, *"içkin görüleme"* ve *"aşkın görüleme"* olmak üzere iki biçimde gerçekleşir. *"İçkin görüleme"* de, algılanan, kavranan nesne ile algılayan, kavrayan bilinç özdeş akış içindedir, yani birliktedir; burada özne ile nes-

ne özdeştir. Kavrayan özne durumundaki bilinç, kavradığını kendi varlık alanı dışında değil, içinde bulur. *"İçkin görüleme"*, kendi nesnesinin varlığını gerektirir; başka deyişle *"bilinç"* ile *"varlık"* özdeştir; bu görüleme biçimi sanat ürünleri için söz konusudur. *"Aşkın görüleme"* de ise, görüleme eylemini gerçekleştiren yetinin aşkın özlere, başka insanların bilinç akışına yönelmesi durumu vardır. Görüleyen bilinç, burada görülenen başka bir bilince yönelmiştir ve özne ile nesne'nin özel bağlantıları vardır. Görüleyen bilincin ya da öznenin kavradığı kendi dışındadır, ama kendisine yabancı değildir. Nesnelere, yani gerçek varlık alanına yönelik algılar da bu türdendir. Öte yandan yukarıda da değinildiği gibi özbilimlerinin temeli *"fiksiyon"* dur. Husserl'e göre bilgi düzeyinde gerçekleştirme iki edim arasında olanaklıdır; bunlar, anlam edimi (signitiv edim) ile sezgi edimdir (intuitiv akt). Anlam edimi nesneyi gösterir ve anlam yönelimini sağlar; sezgi edimi ise birinci derecede önemli nesneyi tasarımlanabilir duruma getirir ve sezgisel yönelimi sağlar. Bilgisel gerçekleştirme, anlam yönelimi ile sezgi yöneliminin birleştiği yerde ortaya çıkar. Bu iki yönelim, yani anlam yönelimi ile sezgi yönelimi bilgide birleşirler.

Felsefenin sağlam, güçlü bir bilim olabilmesi için, Husserl'e göre, bazı gerekliliklerin yerine getirilmesi zorunluluğu vardır. Filozoflar öncelikle bütünsel bir açıklığı ve netliği aramalıdırlar; sonra apaçık kesinliği elde etmeli ve bunu da hiç değilse araştırmalarının başlangıcında sağlamalıdırlar. Filozof aynı zamanda kuşku duyduğu, doğru olmayan hiçbir şeyi kabul etmeyerek radikal bir tutumu benimsediğini göstermelidir. Felsefe ideal bir bilim olmak istiyorsa, önkanılardan, önyargılardan uzak durmalıdır. İyice araştırmadan, doğrulamadan hiçbir önerme ya da deyi'yi doğru diye kabul etmemek; gözlem, deney ve uslamlama ile doğruluğunu denetlemeden hiçbir kavramı kullanmamak felsefenin görevi olmalıdır. Husserl'in ilk felsefe araştırmalarını yönlendiren işte böyle bir açıklık ve doğru anlama kaygısı olmuştur. *"Philosophie der Arithmetik"* adlı yapıtında, mantıksal ve matematiksel bazı temel kavramların psikolojik çözümlemelerine girişmiş ve önemli sonuçlara varmıştır.

Ona göre mantığın ve matematiğin kuruluş temelleri, psikolojide aranmamalıdır; çünkü psikoloji ampirik bir bilimdir. Oysa mantık ve matematik apriori bilimler oldukları gibi, felsefe de ussal kavramlar ve zorunlu doğruluklarla uğraşan apriori bir disiplindir. Husserl'e göre, *"biçimsel matematik", "evrensel alanı, en yüce biçimsel kavramın kaplamı olarak açıkça belirlenen"* bilim dalıdır. En yüce biçimsel kavramın bir *"genel nesne"* ortaya koyduğunu belirten Husserl'e göre, biçimsel matematiğin alanı, aynı zamanda, *"olabilecek en boş genelliği içinde ve apriori olarak üretilebilen ve dolayısıyla ancak bu alanda anlaşılabilir olan bütün türemiş biçimleriyle birlikte düşünülen bir şeyin kaplanı olarak da tanımlanabilir. Öyle ki, bu türeme biçimler, durmadan yinelenen ve daima yeni kalan bir yapı içinde, durmadan yeni biçimler üretirler. Bu türeme biçimler arasında, küme ile sonlu ve sonsuz sayının yanı sıra, bileşim, ilişki, dizi, bağlantı, bütün ve parça vb. gibi biçimler bulunur."* (E. Husserl, Formale und Transzententale Logik, 24).

Pekin bir bilim olarak böyle bir felsefe anlayışı, ampirik doğal bilimin bir kısmı olan felsefeden, apriori ve otonom bir bilim olan felsefeye geçişi dile getirir. İşte bu bilim de fenomenolojidir. Husserl'e göre fenomenoloji ile psikoloji birbirinden ayrılmalıdır. Bu ayrılma sonucunda da, evreni gözlemleyerek onda neyin nasıl olup bittiğini ortaya koyma yerine, önceden kabul ve öngörülerden yola çıkarak evrende neyin doğru, neyin yanlış olması gerektiğini çıkarımlayan yerleşmiş bir felsefe pratiğinden farklı bir fenomenoloji yöntemi doğar. Bütün zihinsel edimlerin yönelimsel olduklarını söylemek şu anlama gelir: Zihinsel bir edimin doğru betimlenişi; *"Husserl, bütün zihinsel edimlerin yönelimsel olduklarını düşündü"* örneğindeki *"zihinsel edimler yönelimseldirler"* önermesindeki yönelimsel nesnenin doğruluğunu ya da varlığını kapsamaz. Başka deyişle, bilinç edimimizin yöneldiği nesnenin doğruluğu ya da varlığı fenomenoloji bakımından önemli değildir. Yönelimsellik veya yönelme öğretisi, bütün zihinsel edimlerin ilkece yanılabilir olduklarını benimser.

Transandantal-fenomenolojik indirgeme, yöntemsel bir işlem

olup fenomenolojiyi uygulamanın ilk koşuludur. Bu indirgeme sıradan bir tutumdan dünyaya ve onun içindeki nesnelere doğru reflektif bir tutuma geçiştir. İndirgemeyi uyguladığımız ilk adımda, varolan her şeyin bir nesne olduğunu bize bildiren *"aşkın ben"* ya da *"katışıksız bilinç"* i keşfederiz. Yine dünyada bulunan her şeyin katışıksız bilincimiz için yalnızca bir nesne olarak varolduğunu bulgularız. Katışıksız bilincin çabalarıyla gerçekleşen bu betimleme görevi de fenomenoloğa düşer. Öte yandan fenomenoloji de karşımıza, daha önce üzerinde pek durulmayan ve deney dünyasının saltık kurucu temelini oluşturan varlık alanının araştırılması, keşfi ve betimlenmesi olarak çıkar. Varlık alanı ise, ampirik gözleme kendisini vermeyen, ancak fenomenolojik betimleme ya da Husserl'in verdiği adla *"eidetik görüleme"* ile sezilip kavranabilen bir alandır. Bu bağlamda *"aşkın ben"* in varlığı kuşku götürmez ve onun bulunuşu, varlığın açınlanmasını üstlenişi fenomenolojiyi deneysel bilimlerden ayırmaya ve araştırma ile incelemelerde de *"Arkhimedes noktası"* ndan yararlanarak hareket etmeyi sağlar. Dünya ile aşkın ben arasında, Husserl'e göre, bir karşılıklılık (kolerasyon) vardır. Öte yandan aşkın ben'lerin özneler arası (intersubjektivitaet der transsendental ego) ilişkileriyle de karşılaşırız. Bu da bireylerin özneler arası bir ortaklığa sahip oldukları anlamına gelir. Böylece Husserl, bilim tarafından bilinen dünya ile içinde yaşadığımız dünyayı (Lebenswelt) birbirinden ayırır ve içinde yaşadığımız canlı dünyanın araştırılması ve deneyiminin yapılmasının da fenomenolojinin ilk ve başta gelen görevi olduğunu söyler.

Öznel yaşantı süreçlerinin (erlebnisse) betimleyici bir çözümlemesi olarak da sunulan fenomenolojinin ele aldığı bu konu aynı zamanda psikolojinin de odağında bulunur. Ancak psikoloji, deneysel bir bilim olarak, açıklamalarda bulunmak için nedensel ya da genetik yasalar ortaya koyar. Oysa fenomenolojinin deney ve gözlem yapmasına gerek yoktur; o yalnızca betimlemelerde bulunur. Zaten onun katışıksız, salt bir bilim olarak nitelenmesi de bu yüzdendir. Çünkü o öznel olanı, nesnel olandan ayırır ve öznel fenomenlerin oluşumlarına ya da onların somut ve çevresel durumlarına bakmak-

tan kaçınır. Ampirik bilgiden bağımsız ve kendine özgü konusu bulunan kuramsal bir bilim olarak fenomenolojinin başta gelen görevi, mümkün doğruluk alanlarında, mümkün olgularda ve bunların karşılıklı bileşenlerinde örneklendirilmiş olan evrensel kategorik formları ortaya çıkarmaktır. Bunun için de *"Şeylerin kendilerine dönmek istiyoruz"* (Wir wollen auf die *'Sachen selbst'* zurückgehen) diyen Husserl'e göre, bu şeyler ya da fenomenler ancak *"eidetik bir bilim"*, bir *"özbilim"* olan fenomenoloji ile bilinebilirler. Salt olanaklar olarak (qua pura possibilitas) öznel süreçlerde örnekleri bulunan, oluşumsal ya da türsel anlamda, içeriksel olanın eidetik bilimi, mantık nasıl katışıksız ise öyle olmak durumundadır. Özbilim ise bilincin yönelimiyle gerçeklik kazanır; yönelmişlik de öznel sürecin temel özelliğidir. Bu bağlamda fenomenolojik betimlemenin *"noematik"* olduğu gibi, *"noetik"* ve *"hyletik"* de olması gerekir. Öznel süreçlerin bilinci içkin, öteki nesnelerin bilinci ise aşkındır. Demek ki aşkın öznelliğin özsel (eidetik) bilimi katışıksız fenomenoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Psikoloji ise dünyadaki aktüel özelliğin ampirik bilimi olarak anlaşılmaktadır. Böylece olgusal olana, özsel olan; psişik olana da aşkın olan karşı gelmektedir. Dünyadaki öznelliklere ilişkin bütün bilgiler psikolojinin alanına girdiğinden iki tür psikolojiden söz edilebilir: 1) Ampirik ya da konusu olguya dayanan katışıksız bir psikoloji; 2) Eidetik salt bir psikoloji.

Fenomenlerdeki özü görüleme de "psikolojik epokhe" ve "psikolojik indirgeme" ile mümkündür. Yalnız ampirik, katışıksız, yönelimsel bir psikolojinin kapsamının aktüel psikofizik organizmaların somut, ampirik bir biliminden daha dar olduğunu unutmamak gerekir. Sonuç olarak özsellik bakımından eidetik, katışıksız fenomenolojik bir psikoloji; eidetik psikolojik bir fenomenolojiye denktir ve bunlar da dünyasal varlığın eidetik evrensel bir bilimidir. Husserl'de aktüel psişik öznellik ile aktüel aşkın öznellik, biri psikolojinin, öteki fenomonolojinin konusunu oluşturan iki öznellik türüdür. Emprik aşkın fenomenoloji ile eidetik aşkın fenomenoloji, farklı iki fenomenoloji olarak karşımıza çıkar. Fenomenolojik salt psikoloji, aşkın fenomenolojiyle karşıttır. Husserl'e göre gerçek fel-

sefe ancak aşkın fenomenoloji olarak olanaklıdır; çünkü yalnız o öznelliğin dünyasal olmayan çekirdeğinin bilgisini verir ve öznelliğin içindeki her şey de içkin ya da aşkın olarak yönelimsel biçimde kurulmuş, üretilmiş ya da türetilmiş ve temel olarak yönelimsel bir nesne biçiminde vardır.

Fenomenolojik çözümleme aslında öznel yapıların aşkın-kurgusal (transandantal-konstitutional) bir çözümlemesidir; bu öznel yapılarda, aşkın öznellik için özneler arası geçerliliği olan bir aşkınlık anlamında, somut bireysel bir dünya kurulmuştur. Böyle bir çözümlemede her yasal felsefi problem kendi kesin çözümünü bulmak durumundadır. Aşkın-fenomenolojik kalkış noktasından hareketle geleneksel bir problem, örneğin bilincin temel nesnelerinin neler oldukları ile bilincin temel nesneleri olmayan *"kendinde şeyler"* arasındaki ilişki, sözde, yapay bir ilişki olarak görülmüştür. Bir yandan bilincin doğrudan sunulan bütün nesnelerinin zihinde içkin olarak bulundukları açık bir biçimde yanlış iken, öbür yanda yönelimsel bir biçimde kurulmuş olmayan aşkın bilincin nesnesine ilişkin bir entite kavramı da açıkça kendi içinde çelişkilidir. İşte Husserl'in *"transandantal-fenomenolojik idealizm"* adını verdiği temel savı da bu noktadan kaynaklanır. Fenomenoloji, öznelin ve onun yönelmiş olduğu nesnelerin bilimidir. Bu bakımdan da fenomenoloji, özsel, aşkın ve kurucudur. Bilindiği gibi özbilim, özlerin görülenmesi ve onlar arasındaki temel zorunlu ilişkiler üzerine kurulmuştur; bu yüzden de içerikli varlıkbilim (material ontologie) kavramıyla özdeştir. Materyal ontolojinin ortaya çıkarılması da Husserl'in transandantal-fenomenolojik indirgeme yöntemi ile olanaklıdır. Onun asıl ilkesi şöyle özetlenebilir: *"Kendisini sunan herhangi bir şeyin görülenmesi, kavranması ve sezilmesi olarak apaçıklık ve kesinlik, bilginin en son ve biricik kaynağıdır."* (Husserl, Ideen..., s: 198 vd).

Bilinç verilerinin doğrudan öncelenmesiyle elde edilmiş ve somut deneyim konusu olmuş fenomenlere ilişkin ve nedensel açıklamalara bağlı kuramlardan ve incelenmemiş önkabullerden bağımsız bir yaklaşım yöntemi olarak felsefeye 20. yy.ın başlarında katılan fenomenoloji yöntemi, kurucusu Edmund Husserl'in çalışmaları so-

nucunda, gözleme ve duyuma ağırlık veren deneycilik ile us ve kurama ağırlık veren usçuluk arasındaki karşıtlığı bir ölçüde gidermiş, böylece Kant'ın bilginin koşullarını ve olanaklarını belirlemede transandantal felsefeyle bu iki akım arasında kurmuş olduğu bağ yenilenmiştir. Bilindiği gibi Husserl'in temellerini attığı fenomenolojik yöntemin ilk adımı fenomenolojik indirgeme ya da *"epokhe"* dir. Epokhe, zihinsel edimlerin, bu edimlerle ya da dünyadaki nesnelerin varoluşuyla ilgili kuram ve ön kabullerden bağımsız, betimlenmesini olanaklı kılar. Fenomenoloji, psikolojinin tersine, zihinsel edimlerin nedenlerini, sonuçlarını ve bu edimlere eşlik eden fiziksel öğeleri dikkate almaz. Ama bu süreçte nesneler bütünüyle de ortadan kalkmaz; çünkü Husserl, hocası Franz Brentano'nun, her zihinsel edimin bir nesneyle ilgili olduğunu belirtmek amacıyla kullandığı *"yönelmişlik"* kavramını geliştirmiştir. Yönelinen nesne, her zaman gerçek bir varlık olamayabilir; uçan atların, peri ve cinlerin varlığına inanılabilir ya da pembe fareler düşlenebilir; nesne gerçekdışı olabilir. Dolayısıyla zihinsel edimlerin betimlenmesi, nesnelerin betimlenmesini de içerir, ama bu nesneler varoldukları varsayılmaksızın yalnızca birer fenomen olarak betimlenir.

Fenomenolojik yöntemin ikinci adımı *"eidetik indirgeme"* olup bu adım, bir nesnenin öz'ünü ya da biçim'ini sezebilmeye, görüleyebilmeye, o nesneyi olasılıklar ve rastlantılar dışındaki değişmez özyapısı içinde kavramaya olanak verir. Böylece yalnızca belirli bir zihinsel edimin değil, onunla karşılaştırılabilir her türlü edimin *"eidos"*u sezilebilir. Örnekle görülen her nesnenin rengi, uzanımı ve biçimi vardır; ama bunlar onun özünü vermezler; o şeyi o şey yapan temel belirleyiciler ağı özü kurar, bütün bu niteliklerin dışında varolan şey özdür. Eidetik indirgeme yalnızca duyusal algının ve nesnelerin incelenmesinde değil; matematiksel nesnelerin, değerlerin, ruhsal durumların ve arzuların incelenmesinde de kullanılabilir. Bu bakımdan sanatlarla da yakın bir bağlantı içindedir. Nesnelerin bilinişi sırasında bu nesnelerin kurulduğu ya da oluştuğu süreçleri de dikkate alan fenomenolojik yöntem, örnekle bir ağacın seyredilmesi sırasında, ağacın değişik zamanlarda, değişik açılardan ve de-

ğişik uzaklıklardan görülmesiyle farklı görsel deneyimler edinileceğini, ama görülen şeyin gene de tek bir kalıcı nesne olarak algılanacağını öne sürer. Resimde izlenimcilik, romanda bilinçaltı akımı, fizikte görelilik gibi yorumlar fenomenolojik yöntem bağlamında düşünülebilir. Husserl ilk yazılarında, nesnelerin, zihinsel edimlerden bağımsız varolduğu konusunda ciddi bir kuşku duymuyordu. İndirgeme yalnızca nesneler üzerinde, fenomenler olarak odaklaşmanın bir aracıydı. Ama Husserl daha sonra *"transandantal fenomenolojik indirgeme"* kavramını ortaya attı. Bu indirgemenin amacı, sıradan bilinçliliği belirleyen fenomenal ben'likten farklı olan transandantal ben'liği bulup çıkarmaktı. Husserl bu aşamada ilk dönemlerindeki gerçekçilik eğiliminden uzaklaşarak bir tür Kantçı idealizme yöneldi. Bu idealizme göre bilinç, nesnelere yalnızca erişebilmekle kalmıyor, nesnelerin algılanan niteliklerini de oluşturuyordu; dolayısıyla nesneler bilince bağımlıydı. Nesnelerin insan bilincinden bağımsız biçimde varolduğu ve eşit konumda çok sayıda ayrı bilinç (ben) bulunduğu yönündeki kendisi de bir fenomen olan yaygın inanç dolayısıyla Husserl, bu yaklaşımın yol açtığı sorunlarla sürekli uğraşmış ve araştırmaları sonucunda, dünyanın tek bir bilinç için değil, bir bilinçler topluluğu için varolduğu görüşüne ulaşmıştır. Öyleyse fenomenolojinin görevi, bilinçler arası bu ortak deneyimi ve özsel yapılarını ortaya çıkarıp betimlemek oluyordu. Husserl'in başlangıçta bilimsel bilgiye duyduğu ilgi, yaşanmış deneyimler dünyasını belirten *"Lebenswelt"* kavramında kendini gösterdi; bilim dünyasının sonul kaynağı işte bu *"Lebenswelt"* idi. Bu nedenle de pek çok psikolog, sanatçı, sosyolog ve filozof kendilerini fenomenoloji akımı içinde saymışlardır (Daniel Christoff, Husserl, Ed. Seghers, s: 110 vd.).

Yukarıda da değindiğimiz gibi Husserl'in en büyük başarısı felsefenin de bilimin dışında kendine özgü bir araştırma alanının varolduğunu göstermek olmuştur. Felsefeyi nesnel bir bilim dalı olarak görmek ve göstermek çabaları birkaç yüzyıl geriye gider. Pek de yeni olmayan ve 17. ile 18. yy.larda başlayan bu çabalar çerçevesinde felsefe çoğunlukla nesnel bilgi diye sunulan doğa bilimlerine ve on-

ların doğalcı yaklaşımlarına öykünmüştür. Nesnellik özlemlerine karşı duran savlar ise göreceli tutumlarını, tarihsellik çerçevesinde sergilemişlerdir. Husserl hem nesnelcilik (objektivizm) hem de görecelilik (rölativizm) gibi her iki tutuma da karşı çıkmış, 1931'den başlayarak, kuşkusuz W. Dilthey ile M. Heidegger'in etkisiyle, yeni bir sorun alanının içine girerek, dünyanın bilim adamının kafasında yapılanmasının temellerinin kendinde hiç de kesinlik taşımayan bir kültür ve değer dünyasında, yani *"yaşam dünyası"*nda (Lebenswelt) olduğunu düşünmeye başlamıştır. Ancak bilimlerin sınıflandırılması, varlığın tümünün anlaşılması gibi temel sorunlar, seçilen tek bir yöntemle ele alınınca içinden çıkılmaz durumlara ulaşılmaktadır. Bilgi kuramı alanında benimsenmiş olan farklı tutumların ortak paydası büyük ölçüde *"doğalcılık"* (natüralizm) başlığı altında toplanabilir. Husserl bu konuda şöyle der: *"Popüler materyalizmden başlayarak, en yeni olan duyu monizmine, energetizme değin, aşırı tutarlı doğalcılığın bütün türlerinde karakteristik olan tutum, bir yandan bilinci doğasallaştırmak ve buna bağlı olarak da bütün içerikleriyle bilinç verilerini doğasallaştırmak; öbür yandan da idelerin doğasallaştırılması, böylece de saltık ideal olanın ve normlarının doğasallaştırılmasıdır."* *"Philosophie als strenge Wissenschaft"* adlı yapıtında Husserl kesin bilimden pozitif doğa bilimlerini anlayan doğalcılara karşı şu görüşü dile getirmiştir: *"Böylece yalnızca olgu bilimlerini kesin bilim sayan ve bilimsel felsefenin ancak bu bilimlerle temellendirilebileceği yaygın düşüncesini taşıyanlarda, bu amaç değerini yitiriyor. Kesin bilim yolundan ayrılmayı bu yüzden istemek, temelde yanlış olur."* Oysa felsefe, yapıca bambaşka ve kendine özgü bir *"kesin bilim"* isteminin peşinden gitmelidir. Çünkü felsefenin yöneldiği alanla, pozitif bilimin, doğal tavrın yöneldiği alan birbirinden çok farklıdır; öyleyse bu alanların *"kesin bilim"* istemleri de farklı olacaktır. Husserl'e göre sıkça karşılaşılan asıl yanlış, farklı yapıların aynı yöntemlerle, benzer yaklaşımlarla ele alınmasında kendini göstermektedir. Tümüyle başka yapıda olanlara tek, aynı yöntemle yaklaşılmasının en iyi örneğini de psikoloji verir; doğal tavrın burada yerinin olmaması gerekir, oysa öteden beri yapılan bu-

dur. *"Asıl anlamında yalnızca zaman-mekâna bağlı madde dünyası doğadır. Bütün öteki bireysel varoluş ile psişik olan, ikinci bir anlamda doğaldır. Bu, doğa bilimleri ile psikolojinin yöntemleri arasındaki temelden başkalığı belirler. İlke bakımından, yalnızca maddesel varlık, doğrudan yapılan birçok deneyimle, yani teklerin özdeş algılamaları ile bilinebilir. (...) Psişik varlık, bir 'fenomen varlığı' olarak, ilke bakımından birbirinden ayrılmış bireysel algılarla bire bir özdeş algılanabilecek bir varlık değildir. Hatta bu algılar aynı bireyin algıları olsalar bile."*

Öte yandan etkileyiciliği, hatta büyüleyiciliği kuşkusuz olan doğal tavrın aynı zamanda çok işlevsel olduğu sanısı da egemendir. İşte en büyük yanılgı da buradan kaynaklanır. Özellikle psişik olan söz konusu olduğunda, onu kavramak çok önemli; peki ama neyle kavrayabiliriz onu? Hiç kuşkusuz kendine uygun düşen bir yöntemle; fenomenolojiyle ya da fenomenolojik tavırla: *"İçkin (immanent) psişik olanın kendisi doğa değil de doğanın karşıtı ise, onda onun 'varlığı' olarak neyi araştıracağız? (...) Bundan anlaşılan bizim saf fenomenolojik sferde kalıp nesnel denen beden ve doğayı saf dışı bırakmaktır. O zaman yanıt şöyle olacaktır: Fenomenler fenomen olarak doğa değillerse, onlar doğrudan görü (anschauung) ile kavranabilen, hem de upuygun (adéquat) biçimde kavranabilen "öz"lerdir." İşte bu öz'ler, özbilimle, yani fenomenolojik tavrı benimseyen fenomenolojiyle kavranacaklardır. Fenomenolojik tavrın sağladığı ise köklü bir us eleştirisidir. "Şey"i değil de "yaşantı"yı kavramaya yönelik fenomenoloji ve onun gerçekleştirdiği "özgörüsü" (Wesensschauung), algılama, anımsama ya da benzer edimler anlamındaki 'deneyim'den ve de anlam bakımından, deneyim alanındaki teklerin bireysel varlıklarını varoluş olarak öne süren deneysel genellemeden daha az olan bir şey değildir. (...) Özbilgisi, hiçbir biçimde bir olaylar ya da olgular bilgisi değildir." (E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, s: 35-60).*

Fenomenolojik bir ontolojiyi benimseyen Husserl, felsefeye bağımsız bir disiplinin alanını açma ve yöntemini kazandırma çabasında doğalcılıkla olduğu kadar, göreceliği içeren tarihselci tutumla da

savaşmıştır. Ancak tarihe ilişkin bilinçle tarihselci tutum birbirine karıştırılmamalıdır; tıpkı doğaya ilişkin bilinçle doğalcılığın birbirine karıştırıldığı gibi. Tarih bilinci, insan düşüncesinin kendi tarihine olan ilişkisinin dile geldiği tarih bilgisidir; bir geçmişimizin olduğunu, bir geçmişten geldiğimizi bilmedir. Tarih bilincinden ayırmamız gereken tarihsel bilinç ise, insanın kendisinin tarihsel bir varlık olduğunu bilmesi, kendi üzerinde bugün de etkisi ve baskısı olan tarihselliğin bilincinde olmasıdır: *"Geniş anlamda ben, filozoflar için tarihin sınırsız değerini tümüyle kabul ederim. Filozof için toplumsal tin alanının keşfi, doğanın keşfi kadar önemlidir. Gerçekten felsefeciye genel tinsel yaşamda derinleşme, doğa alanında derinleşmeden daha özgün ve bundan dolayı da daha temelli araştırma malzemesi sağlar. Çünkü bir öz bilimi olarak fenomenolojinin alanı, kişisel tinden başlar ve hemen sonra, genel tin alanının bütününe değin uzanır (...) Tin felsefesini temellendirebilecek biricik bilim, ancak ve ancak fenomenolojik öz bilimidir."* (Husserl, age. s: 70).

Bir yandan doğalcılığın büyüsüne, öbür yandan da tarihselciliğin tuzağına kapılarak olup bitenleri kavramak ve anlamak mümkün değildir. Yaşamı bütünüyle bir tutumu benimseme, bir tavır alma olarak gören Husserl, bu tavır takınmalarda bilimlerin ister doğa, isterse öteki bilimler olsun, konularıyla sınırlı kalmayan uzanışlarıyla insan dünyasında bazı sıkıntılara, yanlışlık ve bunalımlara yol açtıklarının farkında olduklarını söyler. Tinsel olanın önemini, *"Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe"* de dile getiren Husserl'e göre, aslında tinsel olan bilimsel bakış açısının ürünlerini doğanın kendisinde varmış gibi düşünmek (einfühlug), bilimlerin krizine yol açmıştır. Bilimlerde görülen kriz ise bütün insanlığın krizi demektir. Bu krizin içine Husserl'in içinde yaşadığı I. Dünya Savaşı'nın bunalımları da girer. Topyekûn savaş ideolojisi; dünyanın, bireylerin ve toplumların bütünüyle fizik varlığa indirgenmesi ve indirgendiği ölçüde de yok edilmeye çalışılması 20. yy.ın en büyük sorunudur. Yunan kültür mirasını iyi değerlendiremeyen Avrupa böylece çeşitli *"egoizm"*lerin elinde bölünmüştür; çünkü bilimlerin temeli unutulmuştur. Husserl'e göre bilim ve teknoloji anlayışı tin araştırmalarına,

başka deyişle, insan ve kültür bilimlerine tümüyle egemen olmuş, Avrupa bilincinin içine düştüğü bunalım da buradan doğmuştur. Doğa bilimleri genelde karmaşık bir yapı içinde görünen gerçekliği ve olup bitenler dünyasını, bu gelip geçiciliği; olgular arasındaki ilişkilerin yapısını olabildiğince düzenli, anlaşılır ve kalıcı (genelgeçer) bir biçimde yorumlayıp ortaya koyarak, gerçekliği bu karışıklıktan kurtarmayı ve belli bir düzen içine sokmayı başarma çabasında olan bir insan etkinliğidir ve tabii bunu insanın yararı ve çıkarını gözeterek yapar. Ussal sürece dayalı ölçme ile duyularımıza dayalı deney ve gözlemin ortak bir ürünü olan doğa bilimlerinin bilgisi kuram ile uygulayımın kesiştiği noktada ortaya çıkar. Ancak insanın anlayış ve tutumuyla bu zihinsel-işlemsel etkinliğe müdahale etmesi büyük önem taşımaktadır ve bu da tarihsellik içinde olup bitmektedir. İnsanlığın ve bilimlerin krizi, işte bu doğalcı tutumun, bilimselci yaklaşımın her yanı kuşatmasından ve doğal tavra yamanan usçu ve aydınlanmacı tutumdan kaynaklanmaktadır. Husserl'e göre Avrupa'nın krizi yanlış yoldaki bir usçuluk içinde kök salmıştır ve Batı'nın bu durumu kuşkusuz bütün dünyayı ilgilendirmektedir. Ancak ona göre: *"Avrupa varoluşunun içinde bulunduğu bunalım karanlık bir yazgı, önüne geçilmez bir uğursuzluk değildir; tersine felsefi olarak ortaya çıkarılabilen 'Avrupa tarihi teleolojisi'nin onun arka planında yer almasıyla anlaşılır ve çözülür hale gelmektedir. 'Bunalım', o zaman usçuluğun görünüşteki başarısızlığı olarak anlam kazanabilir. Ama usçu bir kültürün kendisinden beklenileni yapamamasının nedeni, usçuluğun kendi yapısından değil, yalnızca onun yüzeyselleşmesinden, 'doğalcılık' ve 'nesnelcilik'e saplanmasından kaynaklanmaktadır."* (E. Husserl, Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe, Giriş, s: 20; 94).

'Nesnellik'ten (objektivite) çok 'nesnelciliğe' (objektivizm) yönelen ve bürünen, *'doğalcı tutumu'* ile *'göreceliği'* öne çıkaran, *'tarihselci tutumu'* sınırlarının ötesine taşımaktan doğan tutumlar ve tek yanlı olmada ayak diretmeler bilimlerdeki bunalımın nedenleridirler. Bütün bu belirlemelerden sonra, bunalımı insan varlığında, insanın bunalımlı bir varlık olduğu gerçeğinde kavramaya çalış-

mak, antropolojik bir saptamayla konuya eğilmek bir çıkar yol olabileceği gibi; başka türden, özellikle siyasal yaşamla ilgili gelişmeler, siyaset adamlarının tutumları da aslında kendi başına bir krizin kaynağı olmayan bilimleri ve bilimsel tutumu, sonuçları ve kullanım alanları bakımından *"bunalımlı"* görülmeye ya da göstermeye neden olabilir. Özellikle günümüzde teleolojiyi belirleyen etmenin ne bilimin kendisi, ne de usçu ve aydınlanmacı tutumlar olduğu söylenebilir. Amaçlara ulaşmak için seçilen ve kullanılan yöntemler, başta bilimler olmak üzere birçok insan başarısını *"suçlu"* sandalyesine oturtmak için yeterli sayılabilir. Olumsuzluğun faturasının neredeyse tümüyle akla, aklın modern kullanımına ve bilime çıkarılmasının nedenleri ve gerekçeleri yine eleştirel usçu bir yöntemle irdelenmelidir. Usun suçlu sandalyesine oturtulması tümüyle doğru olabilir mi? Günümüzde yaygınlaşan *"şeyleştirme"* (reifikation), bilimlerden çok savaşlara ve yıkımlara karar verenlerin; özellikle de bireysel özneleri ortadan kaldırma yolunda *"şeyleştirme"* çabalarına katkıda bulunan meta fetişizminin bunu körükleyen mass-media dünyasının bir ürünü gibi (eğer buna başarı demek mümkünse), bir başarısı gibi görünmektedir. İşte bu ve buna benzer tutumlar, bilimsellik değil, *"bilimsellik"* içinde takılıp kalan usçuluğun sonuçları gibi algılanabilirler. Her ikisinin de bir tür *"barbarlık"* olduğu kuşku götürmez. Husserl'e göre Avrupa buna benzer veya başka biçimlerde kendini sergileyen *"barbarlığın"* içinde ya yok olup gidecektir ya da aklın, doğalcılığı kesin bir biçimde yenmesiyle felsefenin ruhundan, özünden yeniden doğacaktır. Bu ise gerçek ussal eleştiriyle olanaklıdır ve umutları canlı tutan tinin ölümsüzlüğü de işte bu sürüp giden ussal eleştiride, yani felsefede somutluk kazanacaktır. Husserl'e göre, *"homo sapiens"* üzerinde egemenliğini kurmuş olan *"homo faber"*, değerlerin dünyasından uzaklaşarak nesnenin dublörü olan *"simge"*ye yönelmiş; bu yüzden de *"teknolojik uygarlık"*, çağımızda bir *"kültür krizi"*nin doğmasına neden olmuştur. Yeni bir insan anlayışına ve değerler dünyasına bağlı yeni bir kültüre gereksinimi vardır çağımızın. Ancak *"Avrupa Bilimlerinin Krizi"* adlı yazısında *"nesnelciliği"* yadsıyarak onun

yerine koymuş olduğu "aşkın ben" (transandantal ego) kavramıyla Husserl, yine Avrupa'nın usçu-bilimci geleneğinin sürdürülmesini sağlamıştır. Descartes'ın "cogito", Kant'ın *"transandantal idealizm"* geleneğini Husserl de *"saf ben"* kavramıyla sürdürmüş ve böylece aynı gelenek içinde yerini almıştır. Bu bakımdan *"nesnelcilik-bilimcilik"* anlayışı hâlâ Avrupa'nın egemen ideolojisi ve çözülmeyi bekleyen bir sorunu olarak karşımızda durmaktadır.

Toparlayacak olursak Husserl'in yöntembilimsel fenomenolojisinin kat etmiş olduğu dört aşama şunlardır:

1) Psikolojizmi elemek: Husserl'e göre ampirik bir bilim olarak duyusal-deneysel sonuçlara sahip olan psikolojizmin aynı zamanda önyargıları ve önkavramları vardır; kuşkucu bir göreceliği (rölativizm) de içeren psikolojizmin bu yüzden elenmesi gerekir.

2) Genel kavramların gerçekten varoldukları ve bu nedenle de mantıksal ya da ideal varoluş veya varlık kavramlarının kabulünün zorunluluğunu dikkate almak: Doğruluk kavramı saltık bir niteliğe sahiptir; tümeller de soyut kavramlar olup varlıklarından söz edebiliriz. Bu bakımdan "fiksiyon" da temel bir kavramdır.

3) Franz Brentano'dan daha duyarlı ve ince ayrımlaştırmalarla zihinsel edimlerin çözümlenmesini geliştirmek. Bunun için de yönelmişlik, yargı, bilgi gibi edimlerimizi bilincin fenomenolojisi aracılığıyla incelemek.

4) Yeni bir yöntemle verimli bir araştırma temelinde kalarak *"özlerin fenomenolojik görülenmesi"*ni (Wesensschau) felsefeye kazandırmak: Aşkın bir felsefe ve onun yöntemi olarak fenomenolojiyi kurmak.

Nicolai Hartmann ve Yeni Ontoloji (Varlıkbilim)

Varlık kuramı ya da felsefesi diye bilinen ve N. Hartmann (20 Şubat 1882, Riga - 9 Ekim 1950, Göttingen) tarafından yeniden temellendirilen ontoloji, bir bütün olarak varlığı ele alan ve varolanların en temel niteliklerini inceleyen bir felsefe dalıdır. Yalnızca varolması açısından, varolan olarak varolan üzerine kurulan bu öğreti Parmenides'ten beri varolmakla birlikte, ontoloji sözcüğü çok daha yenidir. Varolanın varlığı ve genel varolma ilkeleri üzerine kullanılan ontoloji terimi ilk kez 17. yy.da (1646) J. Clauberg tarafından *"metafizik"* sözcüğüne yakın bir anlamda kullanılmış, daha sonra D'Alembert, *"Discours préliminaire de l'Encyclopédie"* (Ansiklopedi'nin Giriş Yazısı)'de varlıkbilimden bu anlamda söz etmiştir. I. Kant, varlıkbilim sorununu felsefeden Tanrıbilime geçiş olarak ele almakla birlikte, varlığı olduğu gibi inceleme düşüncesine karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre varlık sorunu, bilginin koşullarının incelenmesine bağlı bir sorundur. Bununla birlikte varlıkbilimin felsefi bir yaklaşım olarak ele alınması Antik Yunan'a, Parmenides ve Herakleitos'a, özellikle de Aristoteles'e değin uzanır. Aristoteles, sonradan *"Ta meta physike"* adıyla derlenen metninde işlediği ve *"ilk felsefe"* (prote philosophia) adını verdiği disiplin için, *"varlığı varlık olarak ele almak; var olanların özü üzerine bilim"* ifadesini kullanmıştır. Ama Platon'un "idea" öğretisi ya da Sokrates öncesi doğa filozoflarının *"arkhe"* arayışları ontoloji alanındaki ilk bilgisel çabalar sayılabilir. Ortaçağda Anselmus, Aquinolu Thomasius; yeniçağda Leibniz-Wolff, Kant ve günümüzde de E. Husserl, Heidegger, Sartre, Jaspers ve Quine gibi filozoflarca değişik açılardan ele alınıp işlenmiş ve farklı anlamlarda yorumlanmıştır.

Günümüz felsefesine, varlık metafiziği karşılığı olarak genellikle metafiziğin temeli anlamında Christian Wolff'un yerleştirdiği bir terim olan ontoloji, bu bağlamda temel ilkeler bilimi anlamına gelmektedir. Çağımızda ontoloji, felsefe öğretimi çerçevesinde ta-

rihsel olarak felsefenin gelişmesinde önemli bir rol oynayan temel bir disiplin biçiminde ele alınır. Bu bağlamda felsefenin bazı temel kavramları işlenirken ontoloji geleneği içinde geliştirilmiş kavramlara da başvurulur. Böylece ontoloji çağımızda bir öz bilimi olarak fenomenoloji ile bir arada işlenmiş, özellikle de değerler alanı içinde olmak üzere varolanların bilgiden bağımsızlığını çıkış noktası olarak alan Nicolai Hartmann tarafından yeniden canlandırılmıştır. Bu bakımdan N. Hartmann'ın yeni ontolojisi eleştirel ve gerçekçi bir metafizik dizge olarak karşımıza çıkar. Nicolai Hartmann'ın başlıca yapıtları şunlardır: Platos Logik des Seins (Platon'da Varlık Mantığı, 1909); Philosophische Grundfragen der Boilogie (Biyolojinin Temel Problemleri, 1912); Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (Bir Bilgi Metafiziğinin Temelleri, 1921); Die Philosophie des Deutschen Idealismus (Alman İdealizminin Felsefesi, 1923-29, II c.); Ethik (Ahlak Felsefesi, 1926); Das Problem des geistigen Seins (Tinsel Varlık Problemi, 1933); Neue Wege der Ontologie (Ontoloji'nin Yeni Yolu, 1942); Philosophie der Natur (Doğa Felsefesi, 1950); Esthetik (Estetik, 1953).

Yirmi beş yaşında felsefe doktorasını tamamlayan Nicolai Hartmann, hocası Paul Natorp'un yerine 1920'de Marburg Üniversitesine profesör oldu. Önceleri yeni Kantçı iken sonra Marburg Okulunun *"varlığı"* bir bütün olarak açıklamaya elverişli olmadığı kanısına vararak, *"bilgi"*, *"değer"* ve *"varlık"* sorunlarına başka bir yöntemle çözüm bulmaya yöneldi. Ona göre felsefenin en önemli işi *"aporia"*larla uğraşmaktır. *"Aporie"* ya da *"aporia"*, çözümü olmayan sorun, bir sorunda çözüme varmanın olanaksızlığı durumu, çıkış yolunun bulunmayışı gibi anlamlara gelir. Antinomiler biçiminde ortaya çıkan problemlerin (aporia), birbirlerine dolanmış, karışmış bağlarını çözmek suretiyle onlara açıklık getirmek amaçlanır; çözüm için lehte ve aleyhteki kanıtlar serimlenir. Yunanca, *"aporetikhos"*tan gelen bu kavram, gidilecek yolun yokluğu, çözümsüzlük karşısında bir yolun, bir geçitin bulunmaması durumunu dile getirir. Genellikle de bu durum, fenomenlerin çözümlenişi sırasında güçlükler, çelişmeler, zıtlıklar, yani aporiler şeklinde ortaya

çıkar. Bunlardan çözümleri olanaksız olanlara halis aporiler denir ve onlar herhangi bir temele sahiptirler ya da aittirler.

Epistemolojiyi ontolojiye indirgemiş olan Nicolai Hartmann, varlığın çeşitlilik içinde birliği olduğunu, yine varlığın tabakalarının (stratum, strata) ve varoluş tarzlarının (modus) bulunduğunu, fakat bunların hepsinin varlığa ait şeyler ve varlığın bir yüzü olduğunu savunmuştur. Ona göre felsefenin yöntemi, *"betimleyici-fenomenolojik yöntem"* ve *"aporetik yöntem"* olmak üzere iki biçimde ortaya çıkar: İlki olguların fenomenolojik bir sunuluşunu, ikincisi de olguların örtük (implicit) çelişkilerinin aporetik bir tartışılmasını, irdelenmesini içerir. Nicolai Hartmann'da gördüğümüz bu *"deskriptif-fenomenolojik yöntem"* ile *"aporetik yöntem"* sayesinde o, betimsel olgular üzerinde fenomenolojik bir vurgulamada bulunarak felsefe sorunlarını ampirik sorunlara yaklaştırmayı amaçlar. Yine aynı biçimde o, antinomiler üzerindeki aporetik vurgulamasıyla varlığa ilişkin antinomileri mantıksal antinomilere yaklaştırmayı denemiştir. Onun ontolojiyi kavrayışının ve felsefe yönteminin çifte değerli *"ambivalan"* oluşu da bu yüzdendir. (Ambivalance: Karşıt değerde iki öğenin, iki bileşenin birliği. Aynı nesneye karşı duyulan, beslenen karşıt duygular: Sevgi ve nefret; öldürme ve yaşatma gibi.)

Nicolai Hartmann'ın felsefesi, *"varlık"*, *"bilgi"* ve *"değer"* sorunlarından yola çıkarak varlığın temelini kuran yasaları, varlık türleri arasındaki bağlantıyı, bu bağlantının oluşumunu; varlık alanının değişik nitelikler taşıyan ve aralarında birbirini gerekli kılan katlardan kurulu bir bütün olduğunu açıklamayı amaçlamıştır. Onun yeni ontolojisi varlığın tanımlanmasından çok açıklanmasına, birbirine bağlı varlık katlarının özelliklerini göstermeye önem verir. Varlık alanları kendi başına vardır, varlığı için kendi dışında bir nedeni gerektirmez. Varlık alanları içinde *"real varlık"* ile ilgili olanı en kapsamlıdır; bu bağlamda Hartmann'ın ontolojisi, reel varlığın sorunlarını içerir (reale ontologie).

Nicolai Hartmann'a göre, değişik nitelikler taşıyan varlık alanlarını kavrayabilmek için evren bir bölümüyle değil, bütünlüğüyle

ele alınmalı; olgular ve olaylar arasındaki varlık bağlantıları araştırılmalıdır. Varlık, kendi bütünlüğüyle ortadadır ve iki temel kategorisi (belirleyici ilkesi) vardır. Birincisi, zaman ve mekân boyutlarının dışında kalan ve değişmeyen "ideal varlık" kategorisi, ikincisi ise mekân ve zaman boyutları içinde yer alan *"real varlık"* kategorisidir.

"Real varlık" değişir, *"ideal varlık"* ise değişmez. Ancak bu iki varlık alanı arasında, gene varlık koşullarından kaynaklanan ortak bir bağ bulunur. Real varlık organı olan *"anlık"*ın, ideal varlıklarla ilgili bilgileri edinmesi bu ortak bağ nedeniyledir. Örneğin gerçek bir varlık olan *"kara tahta"*nın üzerine ideal bir varlık olan üçgenin çizilerek yansıtılması, bu iki varlık kategorisi arasındaki bağlantıdan kaynaklanır. Varlık kategorileri, insanın bir buluşu değildir; varlığın yapısı gereği kendinde vardır ve bir bütünlük içindedir. Her varlık türü, araştırıcıya, hangi ölçülere göre davranabileceğini, sorunlara ne gibi bir tutumla yaklaşılacağını gösterir. Yöntem, araştırma konusu olan varlığın kendisindedir. Daha önceden benimsenen belli bir yönteme, araştırmada öncelik verildiği zaman varlık sorununa kesin bir çözüm bulunamaz.

Hartmann felsefesinin odak noktası varlığın bütün ayrıntılarıyla, türleriyle, genel yasaları ve özel kategorileriyle açıklanmasıdır. Varlık bir bütündür, öznenin karşısındadır ve özneye karşı ilgisizdir. Bütün ilgi varlığı kavrama ereğini güden, özneden gelir (süje---> varlık). Hartmann'a göre varlıkları *"real varlık"*, *"ideal varlık"* ayırımı ile birlikte, varlığın bir "varoluşu" *(dasein existentia)*, yani varlığın *"burada"*, *"şurada"* oluşu; bir de varlığın bir öz'ünün *(sosein assentia)* bulunuşu söz konusudur; bu da varlığın *"şöyle"* ya da *"böyle"* olması demektir. Varoluşla öz birbirine bağlıdır; çünkü her varolan bir varoluştur ve öz'dür. Yani varlık bir yerde ve bir biçimdedir. Varlığın bir de varoluş biçimi (modus) söz konusudur. Varlık modusları (kipleri), *"real"* ve *"ideal"* kipler olmak üzere ikiye ayrılır ve yeni ontolojinin çekirdeğini bu konuların ele alındığı bölüm oluşturur. Varlıkla ilgili bütün betimlemeler, yasalar, tanımlar bu varlık moduslarından, bu kiplerden çıkarılır. Varlığın yapısı sorunu-

na gelince, Nicolai Hartmann'a göre, *"real dünya"* ayrı yasaları ve yapısı olan, birbiri üstüne gelen dört varlık tabakasından kurulu bir bütündür (seinsstufen).

I. Katman: Cansız nesnelerin bulunduğu varlık alanı olup buna *"inorganik tabaka"* ya da *"madde katmanı"* adı verilir. Bu katmanı konu edinen bilim fiziktir; inceleyen ise *"algı"* edimimizdir. Maddeden oluşan bu alan tek katmanlıdır. Burada yer kaplama, düşme, ısınınca genişleme, soğuyunca büzülme gibi olgular geçerlidir.

II. Katman: Canlı varlıkların bulunduğu alandır; bu *"organik tabaka"* biyolojinin konusunu oluşturur. Yaşamın geçerli olduğu bu alanı *"sezgi"* edimimiz irdeler. Bitkiler alanı iki katmanlıdır; bitkilerde yer kaplama, düşme, genleşme, daralma görülür. Yaşam alanında madde ile bağlantı vardır. Yaşam alanının özelliği ise üreme (çoğalma), büyüme, gelişme ve beslenmedir.

III. Katman: Burası bilinçli varlıkların alanıdır ve bu alanla da psikoloji ilgilenir. Hayvanlar üç katmanlı varlıklardır, daha önceki iki varlık alanının özelliğini taşırlar. Bu alanı *"bilinç" edimimiz ile tanırız,* edim türümüz ise *tanıma*'dır.

IV. Katman: Tinsel varlıkların oluşturdukları bu alanla da felsefe uğraşır. Edim alanımız *"tin"* ya da *"us"* tur ve bu alanda *bilme edimi* söz konusudur. İnsanın bulunduğu alan dört katmanlıdır; başka deyişle insan dört tabakalı bir varlık alanı oluşturur. Önceki üç varlık alanının dışında insanda tinsel katmanın nitelikleri de bulunur. Bu, en özgür ama en güçsüz tabakadır.

Bu dört varlık tabakası birbirleriyle karışmış, kaynaşmış olmayıp, nitelik bakımından ayrılıklar gösterirler. Yalnız bu ayrılık, bu varlık alanlarının tümüyle birbirlerinden kopuk, birbirleriyle bağlantısız oldukları anlamına gelmez. En güçlü alan I. varlık tabakasıdır. Bu katman, üzerinde taşıdığı öteki katmanlara gereksinme duymaz; oysa öteki tabakalar birinci katmanı gereksinirler. I. tabaka olan madde alanında *algı,* II. tabakada *sezgi,* III. katmanda *tanıma* ve son tabakada da *bilme* edimleri geçerlidir. Bu da; madde algıyla, yaşam sezgiyle, bilinç tanımayla, tin bilmeyle kavranır demektir.

Tinsel alan en özgür, ancak en güçsüz alan olup, bu tabaka bütün insan başarılarını, uygarlık ürünlerini, insandaki yaratıcı yeteneğin ortaya koyduklarını içine alır ve en geniş varlık ortamıdır. Özgürleşme aşağıdan yukarıya doğru genişler.

Nicolai Hartmann'a göre bilgi sorunu da bir varlık sorunudur. Bilgi kuramının iki temel kavramı vardır: 1) *Kendinde varlık* (obje): Bir nesnenin varolması, ancak kişi için varolmaması demektir. Nesne vardır, kendi kendisiyle bir bütünlük oluşturur; bilen özneye karşı ilgisizdir, çünkü ilgi, bilinçli özneden gelir. 2) *Aşkın varlık* (süje): Geistig (tinsel) ve ideal (düşünsel) varlık alanı olup, bilinci aşan, onun dışında kalan, bir düşünce ya da tasarım gibi yalnız bilincin içinde bulunmayan, bağımsız bir nesneye yönelmedir. Bu nedenle de *"bilgi aşkın bir edimdir"* önermesi; bilginin, özneyi nesneye bağlayan, nesnenin öznece kavranmasını sağlayan bir edim olduğunu açıklar. Burada gerçek özneyle kendinde varlık arasında bir ilişki vardır. Özne bir bilinç varlığıdır, öğrenmek istediği nesneye yaklaşması belli bir amacı içerir. *"Real dünya"* ile *"ideal dünya"* arasındaki boşluğu kapayan varlık *"insan"* dır. İnsan bir yanıyla real dünyaya, öteki yanıyla da ideal dünyaya bağlı bir varlıktır (Kant'ın etkisi).

Nicolai Hartmann'ın ontolojisinin temelini oluşturan *"olgular (fenomenler)", Husserl'de olduğu gibi,* içkin ve *aşkın* diye ikiye ayrılmaz, bir bütündür. Felsefe bu olguları betimlemekle, onların birer varlık olarak sınırlarını saptamakla işe koyulur. *Betimleme* (description), felsefe bakımından, incelemenin birinci basamağıdır. Hartmann'ın *"Phänomenologie"* adını verdiği bu birinci basamak, çözülecek problemin görülmesini, bir bütünlük içinde kavranmasını öngörür. İkinci basamak olan *"aporetik"* ise, bu biçimde kavranan problemin, çözümlenmek üzere ele alınıp, incelenmesi, felsefe bakımından bir kurma oluşturmayı gerekli kılan yerlerin saptanması, metafizik ile ilgili olanın olmayandan ayrılması demektir. Üçüncü basamak ise *kuram (theorie)* basamağıdır. Bu aşamada, çözümlenen soruna son biçimi verecek olan araştırmaya girişilir. Üzerinde durulması, araştırılması gereken ne varsa ontolojinin konu edindiği

doğadadır. Düşünmenin konusu *"yok olan"* değil, *"varolan"*, öznenin karşısında bulunan *"nesne"* dir. Kişiyi varlık sorunu ile yüz yüze getiren, onun ilgisini çeken bu nesnedir. Bütün varlık türlerinin bilinebilen bir yanı vardır; ontoloji, bu bilinebilen yanı konu edinir. Oysa eski metafizik, varlığın bilinemeyen yanıyla ilgilendiğinden, varlığın bilinemeyen yanını bilmeye çalıştığından verimli olamamıştır. İşte bu yüzden Hartmann'ın ontoloji'sine "real ontologie" adı verilmiştir.

Nicolai Hartmann *"ahlak (etik)"* alanına da ontoloji açısından yaklaşmış, Max Scheler'in geliştirmiş olduğu değerler kuramından yararlanmış ve onları yeni bir yorumla düzenlemiştir. Hartmann'a göre, ahlak değerleri bağımsız bir varlık alanı oluşturur. İnsan bir *"kişi"* olarak tinsel varlık alanında ortaya çıkar ve onun bir özgürlüğü vardır. Yalnız insana özgü olan bu alanda tin üçe ayrılır: 1) *Kişisel tin:* Belli bir insanın tinidir. 2) *Nesnel tin:* İnsan bireylerini belli varlık biçiminde toplayan, bireyin üstünde bir toplumun oluşmasını sağlayan *"reel güç"* tür. 3) *Nesnelleşmiş tin:* İnsan yaratmalarının, insan buluşlarının oluşturduğu bir süreç niteliğindedir; diri, canlı değildir, ancak kişisel tini gereksinir. Bütün düşünce ürünleri, sanat yapıtları, kültür varlıkları bu nesnelleşmiş tinle ilgilidir ve o nesne-konu niteliği kazanmış bir bütündür. İnsanın gelişmesini, düşünmesini, yaratmasını sağlayan yalnız *nesnel tin*dir. Dil, hukuk, ahlak, bilim, sanat, din bu nesnel tin ile oluşur. Bütün değerlerin ortaya çıktığı bir varlık alanında kişi, özgür istencine dayanarak özel bir tutumu benimseyebilir. Değerler, bütün varlık türlerinden bağımsızdır. Birey yeterince gelişmiş, güçlenmiş ise, nesnelleşmiş tinin etkisi karşısında kendi öz yapısını korur, bunu başaramazsa, yaratıcı gücü verimsiz bir duruma düşer.

Hartmann'a göre sanat yapıtları da nesnelleşmiş tin ile ilgilidir; sanat varlıklarını içeren alanla ilgili nesnelleşmiş tin iki katmandan kurulmuştur: 1) *"Real ön plan"*, 2) "İrreal arka plan". Sanat ürünlerinde bütün açıklığıyla ortaya çıkan bu varlık katmanlarına göre, sanat yapıtının biri *"iç"*, öteki *"dış"* olmak üzere iki öğesi vardır. Dış öğeyi, sanat yapıtının ortaya çıkmasını sağlayan gereçler oluş-

turur. Yontuda, mimaride taş ya da mermer; yazın türlerinde yazı; müzikte çalgı aleti ve nota bu dış öğeyi oluştururlar. İç öğe ise, yapıtın özünü, anlamını, içeriğini, düşünce bakımından kapsadığı varlık ortamını oluşturur. Bir yapıtın ağırlığı, güçlü öğesi içte olursa onun *"yüce"* liği öne sürülür. Ağırlık dışta kalırsa yapıt sevilen, beğenilen, gönül okşayan bir nitelik taşır. Bu öğelerden biri gereğinden çok abartılırsa gülünç, değersiz, önemsiz bir durum ortaya çıkar.

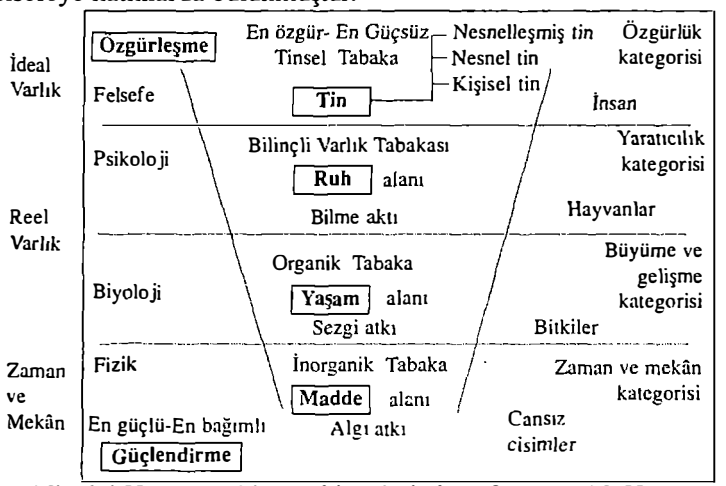
Nicolai Hartmann'ın felsefesini toparlayacak olursak onun realiteye dayandırılmak istenen metafiziğinin yeni Kantçılık (Marbourg okulu) ile fenomenolojiden (Husserl) kaynaklandığını görürüz. Ona göre tasarımsal imge, bilinç aracılığıyla olduğu kadar bilinçdışı aracılığıyla da kavranabilir; çünkü bu imge, gerçeğe yönelen ve ona erişen eksiksiz bir edimin geçit yeridir. Hartmann, bilgi kuramını, şeylerin özü ile varoluşunun birbirine bağlı oldukları bir ontolojiye dayandırır. Betimsel olgular üzerindeki fenomenolojik uygulaması ile Hartmann, felsefe problemlerini ampirik problemlere yaklaştırmış; yine antinomiler üzerindeki aporetik vurgulayışı ile de onları mantık problemlerine indirgemeyi denemiştir. Yeni ontoloji akımının kurucusu olan Nicolai Hartmann, 20. yy.ın ilk yarısında Alman felsefesini geniş ölçüde etkilemiş, *"Neue Wege der Ontologie"* de (1942) (Ontolojide Yeni Yollar), ontolojinin bilgi kuramına değil, bilgi kuramının ontolojiye dayandığını; bir nesnenin düşüncesinin ya da bilgisinin olabilmesi için nesnenin varlığının zorunlu olduğunu savunmuştur. Bu cümleden yola çıkarak varlığı, *"ideal"* ve *"real"* varlık olarak ikiye ayırmış; reel varlığı da *anorganik tabaka* (cansız maddeler alanı; fiziğin konusu), *organik tabaka* (bütün canlı varlıklar alanı; biyolojinin konusu) ve *tarihsel varlık tabakası* (bilinçli varlıklar ve onların ürünleri; psikolojinin konusu) olmak üzere üç ayrı varlık alanına ayırmıştır. İdeal varlık tabakası ise *tinsel varlık alanı* olarak ortaya çıkmıştır; bu alanda insan ve değerleri vardır ve felsefenin konusuna girer.

Hartmann'da bu dört varlık tabakası birbirlerinden kopuk değildir. Tabakalar arasındaki ilişki, zaman, mekân, nitelik, nicelik,

büyüme, gelişme, denge, yaratıcılık, özgürlük gibi *"kategoriler"* aracılığıyla kurulmuştur. Hartmann'da kategoriler, tarihsel ve doğasal varlık alanlarının determinasyon ilkeleridirler. İlk tabakada yalnızca zaman, mekân ve zorunluluk gibi kategoriler işlerken, ikinci tabakada ayrıca büyüme ve gelişme kategorleri etkili olur; üçüncü tabakada yaratıcılık, dördüncü tabakada ise özgürlük öteki kategorilere eklenir. Başka bir deyişle, her yeni tabakada öncekilere yeni kategoriler eklenir ve buna Hartmann *"kategoriel novum"* der. Filozofa göre, tinsel varlık tabakası en özgür, ama en güçsüz olanıdır. Tabakalar arasında, birinciden dördüncüye doğru bir özgürleşme, dördüncüden birinciye doğru da bir güçlenme ilişkisi vardır. İnsan, bir kişi olarak tinsel varlık tabakasında ortaya çıkar. Kişi bu tabakada kendi kendini belirleme özgürlüğü taşır ve öteki üç tabakayı inceleyebilir. Tinsel varlık tabakasında ise tin üçe ayrılır: Belirli bir insanın tini olarak *"kişisel tin"*, bireylerden oluşan, ancak onların üstünde duran toplumun ve kurumların tini olarak *"nesnel tin"* (objektiv geist) ve insanın yarattığı ürünlerin tini olarak *"nesnelleşmiş tin"* (objektivierte geist). İki ayrı varlık alanı arasındaki bağlantı, (real varlık ile ideal varlık) insan aracılığıyla kurulur. Max Scheler'i izleyen Hartmann, bütünüyle kendine yabancı bir dünyada yaşayabilmek için insanın çaba harcaması gerektiğini vurgular. Felsefe araştırmaları onu Husserl'in vardığı noktadan uzaklaştırmış ve farklı bir yola yöneltmiştir.

Nicolai Hartmann, Husserl'in nesnel gerçeklere dayanmadan kurmak istediği fenomenolojik usçuluktan kopmuş, insan ve tarihini anlamak için, insanın koyduğu, yani anlamını kendisinin verdiği değerleri anlamaya çalışmıştır. Fenomenolojik gerçek bu değerlerde olduğu gibi, fenomenolojik yöntem değerlerin bulunduğu alana, yani ahlaka özellikle önem vermiştir. N. Hartmann, fenomenolojik yöntemle giriştiği incelemelerinin sonunda Husserl'den ayrılmış; erdem, yüreklilik gibi değerlerin yalnız ustan değil, duyulardan bile bağımsız olduklarını söylemiştir. Tanrı'nın varolmamasını, insanın varolması için gerekli bulan N. Hartmann'a göre, *"...insan öylesine özgürdür ki, insanın tüm özgürlük içinde bir ruh olarak varo-*

labilmesi için Tanrı'nın varolmaması gerekmektedir. Yoksa özgürlüğü daralır ve insan ruh olmaktan çıkar." İşte varolmasının koşulu Tanrı'sızlık olan insan, kendi değer ve tarihini yaratmakta öylesine özgürdür ki, ne us, ne de duyular onu, yani ruhu (geist) sınırlayabilir. Her ikisine göre de felsefenin görevi, nesnenin temel yapısını, özsel yanını bilebilmenin tek yolu olan nesnenin naiv betimlenmesinden yola çıkarak onu sorgulamak, ona sorular sormaktır. Bilginin objesi kendi başına vardır ve bu bilgiye göre aşkındır. Realist bir metafiziği amaçlayan Hartmann 19. yy. idealizmini ve monizmini yadsımış, ortaçağın doğaüstücülüğüne ve çeşitli teizm biçimlerine karşı çıkmıştır. Felsefi bir hümanizmin öncüsü olarak etik alanına önemli katkılarda bulunmuştur. Ülkemizde N. Hartmann'ın felsefesini temsil eden ve sürdüren Takiyettin Mengüşoğlu, onun düşüncelerini yazılarıyla özgün bir biçimde toplumumuza uygulamış ve bu felsefeye katkılarda bulunmuştur.



Nicolai Hartmann'da *Varlık Tabakaları Öğretisi:* N. Hartmann varlığı, çeşitli tabakalara ayırarak ele almıştır. Her tabaka için bazı ilkeler ve tabakalar arası ilişkiler için de bazı yasalar bulmaya çalışmıştır.

Max Scheler ve Felsefi Antropoloji ya da İnsan Felsefesi

İnsanı hem yaşadığı çevrenin üyesi, hem de kendi değerlerinin yaratıcısı olarak anlamaya yönelik bir felsefe öğretisi olan felsefi antropoloji, Almanya'da Wilhelm Dilthey, Helmuth Plessner ve Max Scheler (Münih, 22 Ağustos 1874 - Frankfurt am Main, 19 Mayıs 1928) gibi düşünürlerin çalışmalarıyla 1920'lerde bağımsız bir disiplin haline gelmiştir. Ancak insanın kendisi, İ.Ö. 5. yy.dan beri zaten Batı felsefesinin belli başlı araştırma alanlarından biriydi. Sofist Protagoras, *"İnsan her şeyin ölçüsüdür"* cümlesiyle felsefi antropolojinin özünü dile getirmişti. Ondan kısa bir süre sonra da Sokrates, Delphoi Bilicilik Tapınağının *"kendini bil"* deyişini, felsefesine temel ilke edindi. 16. yy.ın sonlarında Alman üniversitelerinde insanın fiziksel ve ahlaksal bir varlık olarak incelenmesine antropoloji dendi. 18. yy.da ise fiziksel ve kültürel antropoloji ayrımı ortaya çıktı, ama bu ayrım insanın biricikliğinin ortaya, ön plana çıkmasına; düşünce sistemi içinde ayrıcalıklı bir konuma yükselmesine yetmedi. Daha sonra dünya ve Tanrı karşısında insanın özerkliğinden yola çıkan felsefi antropoloji, insana ilişkin belirleyici bütün kavramların ayıklanması gereğini vurguladı.

Felsefi antropolojinin çıkış noktası olarak, insanın kendisini bir yandan ilahi otoriteden, öte yandan da evrenmerkezcilikten kurtarması gösterilebilir. İnsan bu bağlardan sıyrılarak ilk kez kendi gözünde bir ilgi odağı haline geldi. Rönesans insan merkezli ve dünya merkezli bir düşünceye yol açtı; 16. yy.da da antropolojik düşünce biçiminin ilk örneğini veren Montaigne, insanı merkeze alarak onun bütün önyargı ve dogmalardan bağımsız değerlendirilen bir varlık olması gereğine dikkat çekti. Böylelikle de insanın kendisi üzerine düşünebileceği ve *homo humanus*'un (insani insan) niteliklerini tanımlayabileceği yeni bir dünyanın habercisi oldu. Daha sonra John Locke, David Hume gibi İngiliz ve Condillac gibi Fransız

düşünürleri felsefi antropolojinin gelişimine katkıda bulundular.

18. yy.da aydınlanma dönemi felsefi antropoloji ile öteki insan bilimleri arasında bağ kurulmasına yol açtı. Bu dönemin düşünürleri insanın yalnızca doğal değil, aynı zamanda kültürel bir varlık olduğunu kabul ettiler. Toplumsal yaşamın insanın ürünü olduğunu öne süren Giambattista Vico; tarihsel, hukuksal ve siyasal antropolojinin öncülüğünü yapan Montesquieu ile, Voltaire, Herder, Kant ve G. W. F. Hegel'e bu yolu açtı. İnsanın kendi başına bir amaç olarak ele alınması ve incelenmesi gerektiğini öne süren Kant ise çağdaş felsefi antropolojide dönüm noktası sayılır.

İnsanın geçmişini ve tür olarak geleceğini de araştırma zorunluluğu, 19. yy.ın felsefi araştırmalarının yönünü belirlemiştir. 18. yy.da biçimlenen dönüşüm ve evrim kavramları Lamarck ve Darwin'in kuramlarının temelini oluşturmuştu. Felsefi antropolojinin özgün yanı, insanın bedensel vücut bulmasıyla toplumsal vücut bulmasının zorunlu bileşimini vurgulamasıydı. Bu iki vücut bulma, insan türünün özelliği ve onun biricikliğinin göstergesi kabul edildi. 20. yy.da insanı kültürel bir varlık olarak ele alan görüşler ağırlık kazandı; tarihsel antropoloji, kültürel antropolojinin bir parçası haline geldi. İnsanı simgeler üreten bir varlık (animal symbolicum) olarak niteleyen Ernst Cassirer, insanın bir simgeler dünyasında yaşadığını, günlük yaşamını da belirli bir topluma ve zamana özgü simgelerle sürdürdüğünü savundu.

Felsefi antropoloji, toplumun simgeleriyle kendini ifade etmeye çalışan insanın oluşum sürecini araştırıyor, dolayısıyla da kültür sistemlerinin dökümünü yapan *"kültürel antropoloji"*den ayrılıyordu. Arnold Gehlen, özellikle de Max Scheler kişiyi ön plana çıkardı, ama bu kişi artık bütün insan değerlerini kendinde topluyor ve toplum içinde uzlaştırıcı bir rol üstleniyordu. Max Scheler ile fenomenolojinin kurucusu olan hocası Edmund Husserl, somut gerçekliğin kökeni ve hedefi arasında bağ kuran kişi bilincine ağırlık verdiler. Karl Jaspers, Nikolay Berdyayev, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty ve Jean-Paul Sartre'ın varoluşçuluğu ise bütün somut ilişkilerde bireysel bilince öncelik tanıdı. Öte yandan William Ja-

mes'in pragmatizminde olduğu gibi John Dewey'in araççılık (instrumentalism) görüşünde de antropoloji önemli bir yer tutmuştur. Sonuç olarak felsefi antropoloji, bir yandan insan bilincini önemseyen usçuluğa karşı hümanist düşüncenin çağdaş biçimi, öte yandan da doğa bilimlerinin belirleyici kavramlarının yok olma tehlikesiyle yüz yüze bıraktığı kişinin koruyucusu olarak kabul edilebilir. Felsefi antropolojinin, bilim için bilim değil, insan için bilim; bilimin ve doğanın (çevrenin) insansallaştırılması; bilim ve meslek ahlakı gibi ilkeleri de bize bu konuda bir bilgi verebilir.

Max Scheler'in düşünce gelişimine baktığımızda onun 1901-1913 yılları arasında filozof *Eucken*'in etkisi altında olduğunu görürüz. Yapıtlarında *Saint Augustinus, Bergson, Dilthey* ve özellikle de *Husserl*'in düşüncelerinin izlerine rastlıyoruz. 1913-1922 yılları düşünsel kişiliğini bulduğu dönem olarak kabul edilebilir. Tanrı'ya bağlı olduğu bu dönemde şu yapıtları verdi: *"Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik"* (Ahlakta ve İçerikli Değer Ahlakında Biçimcilik, 1913); *"Vom Umsturz der Werte"* (Değerlerde Altüst Oluş Üstüne, 1915); *"Von Ewigen im Menschen"* (İnsanda Ebedi Olan Üstüne, 1921). 1922 yıllarında Max Scheler'in akılcı ve felsefeye bağlı bir dönemi ortaya çıkar. Bu dönemdeki yapıtları ise şunlardır: *"Die Wissenformen und die Geselschaft"* (Bilgiformları ve Toplum, 1926); *"Die Stellung des Menschen im Kosmos"* (İnsanın Evrendeki Yeri, 1927).

Filozofun bütün felsefe sorularının çevresinde toplandığı odak konusu insandır; ona göre insan, us ve tin'den oluşur. Ancak insanı kuran temel öğeler arasında önce onun *"bitkisel yanı"* (duyusal etki), sonra sırasıyla *"hayvansal yanı" (içgüdü ve bellek)*, sonra da insan ve hayvanda bulunan bir yanı, yani *"anlık"* ve en son olarak da insanda bulunan *'tin'*i gelir. İnsanı öteki canlılardan ayıran yanı onun tinsel yanıdır. Bu sayılan öğelerin hepsine Max Scheler, *"yaşamın nesnel yanı"* adını verir.

M. Scheler'de tin, us-bilinç-öz ve özle ilintili bütün edim ve içeriklerden oluşur; bu edim ve içerikler de iyilik, sevgi, saygı, tiksinme vb. tepkiler halinde duygusal varlıklarda ortaya çıkar. Yine

bu edim ve içerikler, bütün insan eylemlerini değerlendirip yönlendirir ve onlara anlam verir. Tin, bütün varlıkları karşısına alarak onları nesnel duruma getirebilir, onları kendisine konu edinebilir; ama kendisi ne nesnel duruma gelebilir, ne de başka bir varlığın konusu olabilir. Tin, öte yandan, bir nesnenin özünü varlığından ayırabilir; bunu da iki biçimde yapar: 1) *"İdeleştirme"*: Nesneyi duyulur gerçekliklerinden, niteliklerden arındırmakla olur. Max Scheler'e göre, *"ideleştirme"*, gözlemlerin, kanıtlamaların sayısına dayanmadan, dünyanın özüne değgin varlık biçimlerini, onlarla ilgili varlık alanını, kendi koşulları içinde ve duyuların etkisinde kalmaksızın, bir kavram altında toplamaktır. 2) *"Redüksiyon"*: Bir varlığı bütün nesnel niteliklerinden sıyırarak onun salt özünü (essentia) elde etmektir. Burada Husserl'in etkisini açıkça görürüz.

Max Scheler'e göre değerlerin ne tatlı-acıyla, ne de us'la ilgisi vardır. Kuşkusuz insan tadıyor, düşünüyor, davranıyor. Ancak değerlerin yalnız bu sonuncuyla, davranışla ilgisi vardır ve davranışında insan öylesine özgür ve özgüdür ki ne duyu, ne us onu bağlayabilir. Değeri, insanın davranışı yaratır, usu değil. İnsan bütün özgürlüğüyle davrandığına, değerlerini bütün özgürlüğüyle yarattığına göre, bunları ruh (geist) yaratıyordu, us değil. İnsanı insan yapan usu değil ruhudur diyen M. Scheler, Musevi dininden Katolikliğe geçmiş bir kimsedir. Fenomenolojik yöntemi değerler alanına uygulayan filozof bu yöntemin nesnel değilse bile yansızlık anlamında objektif hakikatlere götüreceğine inanmıştı. Ona göre nesnel ya da öznel olmayan hakikat Tanrısaldır. İnsan kendi değerlerini kendisi yaratır, ama bu güç ona Tanrısal olandan gelir; Kant'ın sandığı gibi us'tan değil. Çünkü değerlerin yaratılmasında usun ancak bozucu, soysuzlaştırıcı bir yeri vardır. Ruhun bir parçası olan usun yaptığı cüce işlere bir bakalım: Küçük insanlar, çocuklar ve köleler suçlandıklarında; ama başkaları da öyle yapıyordu, ötekiler de benim gibiydi demez mi? Üzülerek görüyoruz ki Kant, ahlakını bu cüce mantık üzerine kurmuştur. Çünkü Kant ahlakını usa dayanarak işlemiş, ahlak buyruğunun, evrensel olduğunu söylemişti. Onun yaşadığı çağ, Tanrısal ahlakın unutulup usa dayanan bir ahlakın arandığı ve laiklik ile halkçılıkta da soysuzlaşmanın başladığı

bir çağ idi. Us eşitlik ve genel geçerlik istiyordu. İşte soyluluğun yıkılışı, yani yozlaşma, değerlilere saldırı demokrasinin başlangıcıydı. Kant eşitsizliği ahlaksızlık olarak görmüştü. Oysa M. Scheler'e göre asıl eşitlik ahlaka aykırıdır; çünkü Tanrısal düzene aykırıdır eşitlik. Örneğin çağımızın demokrasileri bir değeri toplumun en aşağılık kişilerine de benimsettirmek için oy topluyor ve değerler çoğunluğa benimsetilsin diye yukarıdan aşağı indiriliyor, yayılıyor. Oysa değer, indirilip yayılmaz, yükselir; değer indikçe değersizleşir. Scheler'e göre eşitlik mümkün değildir; oysa us, ırk eşitsizliğini de kaldırmak istiyor. Eski Yunan ve Roma'da kölelik doğal eşitsizlik olarak benimsenmişti. Cezada eşitleştirme ve ölüm cezasının kaldırılması Scheler'e göre doğru değildir. İnsanlık ona göre unutulan Tanrı'nın yerine geçirilmek isteniyordu. İnsanlık adına savaş, şövalyelik, askerlik erdemleri, kölelik, serflik, eşitsizlik, aristokrasi, toprak ağalığı, manastırlar ve işkence kaldırılmak isteniyor ve Tanrı'nın değerliyi değersizden ayıran, yani değerleri yukardan aşağı sıralayan esirgeyici ve ihsan edici düzeni bozularak onun sevgisi yerine, gerçekte ahlak bozucu bir insanlık anlayışı getirilmek isteniyordu. Ona göre, bu anlayış ahlak bozucudur, çünkü gerçekte insanlık ahlakında, Tanrı'nın buyruğuna, onun ahlakına karşı gelen bir ahlaksızlık saklanmıştır. Scheler'e göre gerçekte eşitlik dileği, değerliyi kıskanmaktan, hınçtan kaynaklanıyordu. Fenomenolojik yöntemi değerlerin incelenmesine uygulayan Scheler, ortaçağı fenomenolojik bakımdan yeni çağlara üstün buluyordu. Çünkü ortaçağ, fenomenolojik gerçeğe, yeryüzünün Tanrısal anlamına daha yakındı. Fenomenolojik gerçek nesnel olmadığına göre, ruhu anlamak Bergson'un dediği gibi sezgiyle olabilirdi; onun için Tanrı'nın da lütfunu esirgememesi gerekliydi ve oruç bu konuda yardımcı olabilirdi. Ruhsal gerçeği kavramak için göz, us gibi bir araç gerekli değildir; bunları Scheler'in deyimiyle *"yürek gözü"* denebilecek bir sezgi ile sezebiliriz. Üstün kişiler salt gerçekleri görür, daha aşağıdakiler de ancak bunlara inanabilir. İşte yüksek değerler, bu üstün kişilerin gördükleri hakikatlerdedir; bu değerler kültürün temelleri olarak onlara ilham edilen ve böylece objektif değer kazanan, yaşanmış, fenomenolojik değerlerdir. Oysa demokrasilerde yüksek değerler hınç yüzün-

den, kıskançlıktan, büyüklüğü çekememezlikten, çoğunluğun oyuna sunularak bayağılaştırılır. Usun cüceliği araya karıştırılıp eşitlikten söz edilir. "Bunun arkasında büyüklüğü çekememek vardır." der Scheler. Güçlü olan eşitlik istemez ona göre. Nasıl yüksek matematiği az kişi bilirse, yüksek değerleri de az kişi anlar. Böyle değerleri çoğunluğun onayına sunan çağdaş yönetimler yaşamı en alt katına indirgeyip bayağılaştırıyorlar.

Ona göre değerler, insanın varmayı tasarladığı en son hedefleridirler. İnsan, değerlere yönelen bir varlıktır; amacını bir değere göre yönlendirir. Değer ile ödev aynı olmayan, karşıt kavramlarımızdır. Değer alanında önce bir *erek* (telos) vardır; değerde, gerçekleştirilmek için verilmiş bir içerik olan erek tasarlanmıştır. Sonra *çaba* (eirfert) gelir; değer, çaba'yı gerektirir. Her çaba'nın bir ereği yoktur, ancak amacı vardır. Son olarak değer alanında *amaç* (ziel) ile karşılaşırız; amaç, ereğin bulunduğu akış içinde yer alırsa da tasarlama edimine bağlılığı söz konusu değildir. Her amacın bir değeri vardır; değer, amacın doğrudan doğruya içeriğidir (unmittelbare zielinhalt). Değerler, değişmez birer özellik olduklarından, göreli değil, saltıktırlar. Öte yandan değerler, olumlu ve olumsuz değerler olmak üzere de ikiye ayrılırlar; olumlu değerler, varoluşu olumlu, varolmayışı olumsuz değerlerdir. Olumsuz (negativ) değerler ise, varoluşu olumsuz, varolmayışı olumlu olan değerlerdir. Max Scheler, değerlerin sıralanışı kuramında, kendine özgü bir biçimde, değerleri şu öbeklere ayırmıştır: *"Dış değerler"*; arzu, *"vital değerler"*; sağlık, soyluluk, *"tinsel değerler"*; güzel, iyi, *"kutsal değerler"*; ululama, kutsama, alçakgönüllülük. Bu sıralı düzene *aşk* (sevgi) sıralaması karşılıktır (ordo amoris); yani vital sevgi ya da tutku, kendinin bireysel psişik sevgisi ve kişi'nin tinsel sevgisi, hepsi birden *"ahlaklı varlıkların dayanışması ilkesini"* oluşturur. Bu ahlaksal değer alanında, *"her bir kimse herkesten, herkes de her bir kimseden sorumludur."*

Max Scheler'de değerler kuramından başka kişilik önemli bir yer tutar; tinsel bir varlık olarak *"kişi"*(lik), olgunluk, seçme gücü, eksiksiz düşünebilmek gibi özelliklerin bir toplamıdır. Bunun yanında, *"ideleştirme eylemi"*, yani özle varoluşu birbirinden ayırma yeti-

si, kişi'de bulunan tin'in temel özelliğidir. Her insan tekil, biricik varlık ve değerdir. Kişi, Scheler'e göre, bir *"mikrokosmos"*, Tanrı ise bir *"makrokosmos"* tur. Kişi, aynı zamanda, hem bir *"homo naturalis"*, hem de *"yakaran ve Tanrı'yı arayan"* (gottsucher) bir varlıktır. Scheler'e göre, insan inanan bir varlıktır da. Filozof, *"insanlık sevgisi"* yerine *"insan sevgisi"*ni koyar ve ona göre sevginin en üst aşaması da *"Tanrı sevgisi"* dir. Max Scheler'in felsefi antropoloji öğretisi, insanı somut bütünlüğü içinde ele alan, düşünce bakımından gelişim evrelerini açıklamaya, insanı anlamaya çalışan bağımsız bir felsefe niteliği görünümündedir. Bu bakımdan Max Scheler, felsefi antropolojinin kurucusu sayılır; o, insanın değerlerini, evrendeki yerini, özünü konu edinen antropoloji felsefesinin ya da insan felsefesinin bağımsız bir öğreti (disiplin) olmasına çalışmıştır. Edmund Husserl'in *"epokhe"* sinden yola çıkan Max Scheler, akılla kavranılabilir olan ile *"öz"*ü birbirinden ayırmış ve böylece, öncesiz-sonrasız ve değişmez *"değerlerin"* bağımsız varlığı düşüncesini savunmuştur. Ancak, insan tarihsel bir varlıktır; apriori ve nesnel değerlerin karşısında kendi duyarlığını zamanla değiştirir. Scheler, Durkheim'ın toplumbilimciliğine karşı çıkmış, Marx'ın toplumculuğunu eleştirmiştir. *"Kişiselcilik"* (personnalisme) terimi henüz ortada yokken *"kişiselci"* olan Scheler'e 1925 yılında Katolikliği kesin olarak terk etmesine karşın *"Katolik Nietzche"* denmiştir.

Değerler kuramının yanında Scheler, felsefesinin odak noktasına *"insan bilgisinin farklı formları kuramı"* nı da koymuştur. Ona göre bilginin üç formu vardır: *Pratik bilgi,* pozitif bilimlerin bilgisi olup, araçları gözlem ve deneydir; duyumlara, ihtiyaç ve yönelimlere bağlıdır. Amacı doğaya egemen olmaktır. Zihnin (zekâ) bir işlevi olan pratik bilgi, nesnelerin varlığını dönüşüme uğratır; bu bilgiye sahip olan kimse, bilgin ve teknik adam tipine karşılıktır. *Kültür bilgisi* ise, bütün itilimlere ve yönelimlere karışmaktan uzak durmaya çalışır; amacı, varlığın ve şeylerin temel yapısının bilgisine ulaşmaktır; aklın bir işlevi olan kültür bilgisi, insan kültürünü dönüşüme uğratır; ona bilgenin bilgisi de denebilir. Üçüncü tür bilgi olan *metafizik* ya da *meta-antropolojik bilgiye* gelince, onun ere-

ği de insanın kurtuluşudur; bu bilgi sonunda saltık bilgiye dönüşür ve kutsal kişilerin, azizlerin bilgisidir.

Bilgi ya da bilimler felsefesini üç noktada ele alan Scheler açıklamasını şöyle sürdürür: *Pratik bilgi,* bilimleri ilgilendiren, tümevarıma dayanan bilgidir; bu bilginin nesnesi gerçekliktir ve nesnelere egemen olmaya bağlıdır. *Kültürün bilgisi* ise, varolan bütün nesnelerin temel yapısına, özüne, varlıkların nedenine, niteliğine ve ne'liğine (washeit) yönelik bilgidir. Bu bilginin nesnesi *apriori*'dir, duyularla sağlanamaz. Apriori varlığı kuran önermeler değil özlerdir. Burada deney ve tümevarımdan bağımsız olan içerikler düşünülmelidir. Üçüncü tür bilgi ise *metafizik bilgidir.* Birinci tür bilgilerimiz olguları işlerler ve bilimlerle ilgilidirler; ikinci öbekte yer alan bilgilerimiz ise *"öz"*ü ararlar ve felsefe'nin konusuna girerler. Üçüncü sırada yer alan bilgilerimiz ise, Scheler'e göre, bilimsel ve felsefi bilgilerimizin sentezlendiği metafizik bilgiler olup, bunlar da metafiziğin alanına girerler.

Max Scheler'in son çalışmaları bilgi sosyolojisine ilişkindir. Ona göre bilgi, sosyal bir grupça ve sosyal bir grubun yapısına göre belirlenir ve bireyler de bilgi topluluğu tarafından sosyal bir grup içine yerleştirilir. İnsan tıpkı tarihin olduğu gibi, topluluğun da bir öznesidir. İnsanın yapıp etmeleri, edimleri, tarihin ve toplumun temelini oluşturur. İnsan eyleminin içeriksel ve tinsel bir yanı vardır. Bu bağlamda Scheler, ırkı, kan birliğini ve ekonomiyi tarihin ya da toplumun real faktörleri (realfaktoren) olarak; dini, bilimi ve metafiziği de ideal faktörler (idealfaktoren) olarak ayırır. Scheler bu kuramını, uygarlıklar tarihinin tarihsel evrelerinin incelenmesine de uygulamıştır. O aynı zamanda, insanda temel motifler oluşturan *"utanma", "sıkılma", "hınç", "alçakgönüllülük", "dinsel deneyim", "acı çekme"* gibi edimler üzerinde de kılı kırk yaran titiz ve derin çözümlemeler yapmıştır. Ona göre, *"hınç"* ya da *"kin"* (ressentiment), *"psikolojik olarak kişinin kendini zehirlemesinden başka bir şey değildir (autoempoisonnement psychologique). Psikolojik açıdan kendini bu zehirleme öyle süreklilik gösteren bir eğilim, sistemli bir içe atma ve baskı altında tutmadır ki buradan başka duygular ve heyecanlar (kin tutma, öç*

alma, kötülük yapma, kıskanma vb.) serbest kalarak ortaya çıkar ve değerler alanıyla yargıda bulunma yetisinde az çok sürekli bir bozulmaya yol açarlar."

İnsanın çağımıza gelinceye değin hiç bu kadar sorun olmadığı saptamasından yola çıkan Max Scheler'in felsefi düşüncesi, saltık değerlerin gerekliğine olan inanç ile insanlık durumunun yapısının göreli anlaşılışı arasındaki bir çatışmanın; güçlü ve içtepisel yaşam eğiliminin itişi ile ince, aydınlık, tinsel bir özgürlük arasındaki yarışmanın üzerinde odaklanır. Onun temel sorunu insanın varoluşu ile onun dünyadaki durumu üzerinedir. İnsan dünyaya gelen ve bu dünyada yaşayan bir varlıktır. O, yalnız kendinde varlık olabilir; yani dünyanın ve kendisinin üstünde yer alabilir; yaşam itilimlerine hayır diyebilir ve onları yönetebilir. İnsanı belirleyen, nitelendiren *"tin"*dir ya da *"kişilik"*tir ve bunlar da onun özgürlük alanıdır. Scheler'e göre, *"yüreğin bir mantığı"* vardır ve kişiden ayrılmayan şey onun eylemidir. Eylem, değerlerin duygusu ve değerlerin keşfidir. Değerler, *"duygunun yönelimsel (entansiyonel) nesneleridir"*; apriori, nesnel ve sonsuzdurlar, değişmezler. Scheler, düşüncelerini emosyonel sezgiciliğin ve içerikli (materyel) apriorizm'in terimleriyle açıklamış; değerlerin sıralı düzenlenişi kuramını geliştirmiştir. *"Wesen und Formen der Sympatie"*, adını taşıyan ve 1923'te yayımlanan yapıtında Max Scheler kavramsal çözümlemeyi bir yana bırakıp; sempatinin zihinsel temasa yaklaştığı ve ondan ayrıldığı noktaları belirler. Sempatinin en basit biçimi birleşme duygusu (einfühlung) ya da canlı bir katılımla özdeşleşmedir. Başkasına ilişkin ve kendini başkası yerine koyabilme yeteneğine dayanan sezgisel bilgi biçimi olarak özdeşleyim kavramı Max Scheler'de önemli bir yere sahiptir. Düşünce düzeyindeyse artık özdeşleşme anlamında bir ortaklık değil, başkasının varlığını kabul etmek söz konusudur. Buna göre gerçek anlamda sempati ya da *"mitfühlen"* üç biçim kazanır; *miteinanderfühlen*, yani aynı duygunun aynı anda paylaşılması; *mitgefühl*, yani başkasının bir duygusunun bizde yankı uyandırması ve *nachfühlen*, yani başkasının duygularının bir yankı uyandırmaksızın bizim tarafımızdan anlaşılması.

Katolik Alman düşüncesini bir süre için temsil etmiş olan Max

Scheler, çağdaş büyük filozoflardan biri olarak kabul edilmiştir. Başlangıçta Rudolf Eucken'in bir izleyicisi iken Münih Üniversitesi'nde Husserl'ın fenomenologlar çevresine girmiş ve burada kısa zamanda ön plana çıkmıştır. Kantçılık ve Eucken'in personalizminden hareketle fenomenolojiye varan Scheler, daha sonraları çeşitli evrelerde ve farklı aşamalarda fenomenoloji ile Katolik felsefesinin, sosyolojik dinamizm ile ideo-realist hümanizmin bireşimini yapmayı denemiş; bir psikolog, etikçi, din ve toplum filozofu olarak, fenomenoloji hareketi içinde sivrilerek öne çıkmıştır. Öteki fenomenologlara benzer bir biçimde Scheler'in öğretisi de, nesnelerin özleriyle yönelimsel deneyimin özlerinin içten bir karşılıklılığa sahip olduklarını benimser. Onun felsefeye biricik katkısı görüşünün kuşatıcılığında yatmaktadır. Şöyle ki onun varlığın, değere ilişkin nitelikleri (değer-niteliklerini) yorumu; duygusal (emotion) deneyime ilişkin ve özellikle de varlığın çözülmesinin ve açılışının anahtarı olarak *"sevgi"*nin yorumu; somut değerlerin sıralı düzeninin yorumu (formel değerlere karşı *"materyel"*-içerikli-değerler); yaşam değerlerine doğru uzanan duygusal davranışın bir sapması olarak koyu bir *"kin ve hınç"* ın çözümlenmesine ilişkin yorumu; yapıp etmelerinin tam bir birliği olarak *"kişi"*yi tanımlamasına ilişkin yorumu; bireysel kişilerin ötesinde *"total kişilik"*i tanımasına ilişkin yorumu; herhangi spesifik bir düşünce formunun geçerliliği için belirleyici değerlerin tercih edilir bir sistemi olarak *"ethos"*u tanımlayışının yorumu; kültür sosyolojisi içinde ayrı bir disiplin olarak bilgi sosyolojisini geliştirmesinin yorumu ve nihayet varlığın bütünü içinde ve tüm varlığa karşı insanın yerini gösteren bir felsefi antropolojinin ortaya koyduklarının yorumu gibi pek çok çözümlemesiyle Max Scheler gerçekten 20. yy.ın felsefesine önemli katkıları olmuş bir filozoftur. O, katolik felsefesinin yerine daha sonraları *"pananteist-kişilikçi bir metafizik"* (panentheistich-personalistische metaphysik) koydu ve bütün *"meta-bilimler"*in temeline de felsefi *"antropoloji"*yi yerleştirdi. Kant'ın formel etiğinin karşısında o, içerikli bir değer öğretisinin temellerini attı; değerlerin yasalılığını araştırdı.

B) Varoluş Kavramından Varoluşçuluk Düşüncelerine

Varolmak eylemi ya da biçimini dile getiren, varolma ya da bir gerçekliğe sahip olma olgusunu anlatan *"varoluş"* sözcüğü veya kategorisi, felsefe tarihinde, Sokrates öncesi filozoflara değin uzanır. Örneğin varlığın *"arkhe"*si olarak *"apeiron"*u gösteren Anaksimandros (İ.Ö. 610 - İ.Ö. 547), şeylerin, doğup ortaya çıkmakla, tikel, somut ve güncel varlıklarına ulaşmak için ilksel ve Tanrısal birliklerinden kopmakla, dine aykırı bir şey yaptıklarına ve dolayısıyla yok edilerek cezalandırılacaklarına inanıyordu. Dolayısıyla varoluş, ona göre, Tanrısal ilksel kökenin terk edilmesi sonucu meydana gelen bir kayıp demekti. Parmenides (İ.Ö. 540 - İ.Ö. 450) ve daha sonra da Platon (İ.Ö. 427 - İ.Ö. 347) ile ortaya çıkan düşünceye göre, şeylerdeki bu *"kayıp"* olma ve asıl varlığın dışına düşme düşüncesinin yerini, varlık ve gerçekten varolan (idea'lar, özler) üzerine düşünmekten pek farklı olmayan, varoluş üzerine düşünme çabası aldı. Nitekim Yunanca *"ousia"* sözcüğü, örneğin Platon için, hem özü, hem de varoluşu belirtmektedir. Ama Platon felsefe yapmaya, varolan bir gerçeklikten, bir varolandan, yani Sokrates'in düşüncesinden hareketle başlamıştı.

Varoluş kavramına ortaçağda, Aziz Augustinus'ta da, yeni Platoncu felsefeden miras kalmış bir varlıklar hiyerarşisi kuramıyla karşılaşırız. Bu hiyerarşinin tepesinde, varolan tek varlık, yani Tanrı bulunur. Buna karşılık insan bu varoluştan başka bir şey değildir. Burada bir varoluş felsefesinden çok, bir öz felsefesi söz konusudur. Bununla birlikte Aziz Agustinus (İ.Ö. 354 - İ.Ö. 430), Tanrı'nın varolduğunu kanıtlama sorununa hiç değinmez; onun başlıca sorunu, Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktır; bu bilgi insana da kendi varlığının sınırını gösterecektir. Ortaçağda varoluş üzerinde düşünme, öncelikle Tanrı'nın varolduğu ya da varoluşu sorunu üzerinde yoğunlaştı. Bu anlayış Descartes'a kadar sürdü; Descartes, *"Düşünüyorum*

ve düşündüğüm ölçüde varım" (Yöntem Üzerine Konuşmalar, 1. ilke) demekle, düşünen varlık olarak varoluşunu da öne sürüyordu ve bu, onun için şu anlamı taşıyordu: "*Ben düşünen bir özden ya da ruhtan başka bir şey değilim*" (age.). Descartes ruh ile bedenin birliğini, ancak Tanrı'nın varoluşunu yetkin varlık olan Tanrı'nın tasarımına başvurarak kanıtladıktan sonra öne sürecektir. Kant ise, Tanrı'nın varlığını onun yetkinliği fikrine bağlayan bu görüşü eleştirmiştir. Ona göre bilgisel temellendirmeden yoksun her şey güvenilmezdir. Leibniz'e göre, varlık bütünüyle etkinlik demektir; olabilir her özsel şey varolmaya belli bir eğilim duyar (praetensio ad existentiam); yani yetkinliğiyle ya da sahip olduğu özlük oranıyla orantılı bir güçle varolmaya çalışır. Özellikle de Tanrı, saltık yetkin varlık olarak, varolmaya en büyük eğilimi duyar ve dolayısıyla da zorunlu olarak vardır; başka deyişle Tanrı'nın sahip olduğu öz miktarı sonsuzdur.

19. ve 20. yy.da, varoluş kavramı, giderek metafiziğin etkisinden kurtulmuş, canlı ve yaşanmış bir gerçeklik anlamı kazanmıştır. Yaşanan, canlı gerçeklik anlamında varoluş, insana özgüdür ve nesneler için söz konusu olan "*varlık*"a karşıttır. Hegel, varoluş ve yaşam kavramlarını birbirinden ayırmıştır; yaşam kavramı yalnızca organizmanın yaşamasını dile getirirken; varoluş, "*yaşamın bilinci*" demektir. Ona göre, "*varoluş*" (existenz) terimi, yalnızca dış dolayımsızlığı içinde değil, özün dolayımı sonucu doğmuş biçimiyle ele alınan varlığı belirtir. Çünkü "*varlığın gerçeği, bir ilk dolayımsız olmak değil, dolayımsızlık içinde doğmuş öz olmaktır*" (Mantık bilimi, Öz, 2, 1). Dolayısıyla Hegel'in varoluş tanımını en kesin biçimiyle düşünmek gerekir: "*Varoluş, özsel varlıktır (...), olumsuzluk ve içsellikten doğmuş bir varlıktır*" (age.). Varoluşun daha sonraki belirlenimleriyse, somut gerçeklik, kavram, idea'dır.

Varoluşu, metafiziğin ve Hegel'inki gibi kapalı felsefi sistemlerin dışına çıkarak kavramamız, şaşırtıcı bir biçimde, Kierkegaard gibi tam anlamıyla dindar bir düşünürün savlarıyla mümkün olmuştur. Ona göre varoluş, aşkınlığa yönelen boğuntulu varlık (Fr. angoisse; Alm. angst) ile bir gerilim anlamı taşır ve boğuntu ile yaşanan

an birbirine karışır. Nitekim Kierkegaard son günlerinde *"Yaşanan an"* (objeblikket) başlıklı bir günce tutmuştur (1855). Yani varoluşu, saltıklaştırdığı için aynı zamanda güvenilir hale getiren sistemli bir felsefi düşüncede değil, ancak yaşanan anda, süreksiz olanda kavrayabiliriz ve bu anlamıyla da varoluş, boğuntunun ta kendisidir. Hegel için Tanrı saltık idea'dır; Kierkegaard içinse Tanrı, insanın tutkulu ve boğuntulu varoluşunun her anında birlikte olduğu ve tartıştığı bir kişidir, İsa'dır.

İşte bu boğuntu teması, daha sonraki varoluş felsefelerinde ya da çeşitli *'varoluşçuluk'*larda sürekli karşımıza çıkar. Örneğin Sartre'da, görüldükleri biçimleriyle nesneler karşısında (Bulantı, 1938), başkaları karşısında (Kapalı Oturum, 1944), bağlanımın gerektirdiği seçim karşısında duyulan boğuntu söz konusudur: *"İnsan bu seçimi yapmakla yükümlüdür. Seçme özgürlüğü diye bir şey yoktur: İnsan bağımlıdır (...), çekimserlik de bir seçimdir."* ("Temps Modernes" dergisinin Sonuç yazısı, 1945; Situation II'den). Yerinde olmayan bir nitelemeyle *"varoluşçuluk felsefeleri"* diye adlandırılan varoluş felsefeleri, insan ve insanın durumu üzerine somut bir düşünme çabası ortaya koymaya çalışırlar. J. P. Sartre'ın anladığı anlamda, *"Varoluş, özden önce gelir"* sözü (Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır, 1946), Tanrı ya da yazgı diye bir şey varolmadığına göre, bireyin öznelliğini ve eylemini göz önünde tutmayı öngörür. Gerçekten de Sartre'a göre, *"İnsan yalnızca vardır, yalnız kendini kavradığı biçimde değil, olmak istediği biçimde de vardır ve kendini varoluştan sonra kavradığına göre, bu varoluşa yönelik bir atılımla kendini ortaya koyduğuna göre, insan kendini ne yaparsa ondan başka bir şey değildir"* (age.). İnsan kendi yazgısını kendi özgür iradesiyle yaratır; bilinçli olarak ve sorumluluğu bütünüyle kendisine ait olarak hareket eder, seçer, bağlanır ve bu seçim de tüm insanları bağlar: *"Her birimiz, kendimizi gene kendimiz seçeriz, ama bununla, herkesin kendini seçerken tüm insanları seçtiğini de söylemek istiyoruz. Aslında, olmak istediğimiz insanı yaratırken, aynı zamanda olması gerektiğini beklediğimiz insanın bir imgesini de yaratmış oluyoruz ve hiçbir edimimiz bu sonucu doğurmaktan kurtulamaz"* (age.) ve bu

durum *"dünyaya fırlatılmış"* olduğumuz; yaşama, dolayımsızlığa fırlatılmış olduğumuz andan başlayarak böyledir.

Varlıktan çok insanın yaşantıları üzerinde duran ve varoluşun özden önce geldiğini savunan bir felsefe öğretisi olarak varoluşçuluk 20. yy.ın bir felsefe akımıdır. Varoluş kavramından yola çıkan bu varoluşçuluk akımı, varoluşçu felsefe düşüncesini temel alan bütün düşünsel uğraşılara verilen bir ad olmuştur. Varoluş kavramı, yukarıda da değindiğimiz gibi, varolan, gerçeğe dayalı olarak varolan, gerçek varlık anlamlarına gelir ve özün karşıtıdır; bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu değil, varolduğu olgusuna dayanır. Varoluş, şöyle ya da böyle biçim almış her türlü özelliklerin dışında burada olma, nitelikçe belirlenmemiş salt varolma olgusudur. Bu bağlamda da, skolastik felsefede, Tanrı'dan kum tanesine değin her varolanın, her gerçek olanın gerçekliği anlamına gelir. Dar anlamdaki varoluş ise, uzay ve zamanca, burada ve şimdi (hic et nunc) varolan anlamındadır ve düşüncel nesneler ile Tanrı'ya uygulanmaz.

İnsanın bu dünyadaki varoluşunu, somutluğuna ve sorunluluğuna ağırlık vererek yorumlayan felsefe görüşlerinin ortak adı olarak Varoluşçuluk özellikle 1930'lu yıllardan sonra başlı başına bir akım olarak yaygınlaşmıştır. Varoluşçuluk daha başından, en önemli amaçları bilgi felsefeleri (epistemolojiler ve gnozeolojiler) ve evreni anlamaya (ben, dünya, Tanrı) yönelik genel sistemler ortaya koymak olan filozoflara da; çözümlemelerinde yalnızca bilimler ve bunların yöntemleri (bilgi kuramları) üzerinde duran filozoflara da karşı çıkmıştır. Varoluşçuluğa göre her iki kesim de somut insanı, onun sorununu ve sorumluluğunu, yaşamını ve ölümünü göz ardı etmektedir. Varoluşçuluğun doğduğu kabul edilen dönem, yani Kierkegaard'ın (1813 - 1855) yaşadığı dönem göz önüne alınırsa, bu felsefe, varoluşu özsel varlık olarak gören Hegel'in saltık sisteminin karşısında yer alır. Bu felsefenin haklı olarak yararlandığı öncüleri arasında Nietzsche (1844 - 1900)'yi de anabiliriz. Ancak Danimarkalı düşünür Kierkegaard'ın büyük ölçüde başlattığı, aynı zamanda felsefenin öteden beri ele aldığı sorunları kökten yenilemeye çalışan günümüz Avrupa'sının birçok düşünürünün (M. Heideg-

ger, K. Jaspers, Jean-Paul Sartre, G. Marcel, M. Merleau-Ponty) yöneldiği bir akım olmuştur varoluşçuluk. Varoluş felsefesinde, varlık sorunu insan olma sorunuyla bir bağlantı içine sokulmuş ve bunun yanında da felsefe yapmanın kaynağı olarak insan, varoluşu, sonluluğu, zamana bağlı oluşu ve tarihselliği içinde, yeni bir düşünme tutumu ile ele alınmıştır. Burada özellikle insan varoluşunun anlamı ve değeri sorgulanmakta ve bu dünyada yaşayan insanın varoluşundan yola çıkarak onun kendisine yabancılaşmasına ve etiğin dışına çıkmasına engel olma amaçlanmaktadır. Yine bu felsefede, özgürlüğü içinde insanın varoluşu ve insanın kendini gerçekleştirmesi söz konusudur; çünkü bu anlayışa göre, insan bütünüyle bağımsızdır ve onun *"seçme özgürlüğü"* vardır.

Örneğin varoluş düşüncesinin öncülerinden sayılan Kierkegaard'a göre varoluş, bütün varolanlardan, bütün doğal ya da düşünsel olarak verilmiş varlık düzenlerinden ve varlık bağlarından sıyrılarak tek başına kalmayı, Tanrı ya da hiçlik önünde yapayalnız olmayı göze alan insanın varoluşu demektir. Bunun yanında hiçbir zaman bir nesne gibi verilmemiş olan, hiçbir zaman olmuş bitmiş bir varlık olarak hazır bulunmayan; tam tersine yalnız özgürce bir kendi kendini gerçekleştirme yoluyla gerçek ve yaşanabilir olan, insan varoluşunun kendi kendisi olma ya da olmama olanağıdır; çünkü kişinin kendi kendisi olarak, kendisi ya da Tanrı önünde, saltık bir sorumluluğun ciddiyetiyle eylemesine ve düşünmesine yol açan bir kaynaktır varoluş.

Varoluşçuluk II. Dünya Savaşı'ndan sonra ve her biri farklı biçimde gerçekliğin özel bir deneyimine dayanan çeşitli biçimlere bürünerek gelişmiştir. Nitekim bir yanda Tanrıtanımaz bir varoluşçuluktan (Hiedegger, Sartre), öte yanda da Hıristiyan bir varoluşçuluktan (Kierkegaard, Jaspers, Marcel) söz edilir. Varoluşçuluğa göre, madde türündeki şeyler ne iseler, o oldukları (*"kendinde"* oldukları) halde; insan, olduğu haliyle örtüşen ve çakışan bir varlık değildir; *"kendi için"* varlıktır. Şeylerin *"durağan"* varoluşu, insanın *"durağan-dışı"* varoluşu ile karşıtlanır (Heidegger, Sartre); insan cansız nesnelerin durağanlığından *"kurtulan"* ya da bazılarına göre

onlardan *"ortaya çıkan"* (projection) varlıktır. Bu ortaya çıkma, *"fırlatılma"* eylemi, bilimsel nedenselliğe bağımlı nesnelerin *"üstüne yükselme"* olarak da anlaşılabilir. İnsanın *"durağan-dışı"* durumu ona, başkasının bakışının (karşısındakinin bakışı, bir bilim adamının bakışı vb.) onu dönüştürdüğü şeyden farklı bir şey olma özgürlüğünü verir. Dolayısıyla insan, belli bir *"durumun içinde"* dir. Demek ki bu koşul, ona bağlı olmayan bir sonluluk içinde yer almaktadır. Öyleyse varolmak, *"dünya içinde olmak", "başkası vb. için olmak"* tır. İmdi varoluşçuluk bir yandan öncesiz sonrasız töz olarak tasarlanan varlığın eleştirisine, öte yandan da tarihsel varoluş tarzlarının somut betimlemelerinin araştırılmasına yönelir. Böylece varoluşçuluk tamamlanmış bir sistem olmaktan kaçınır.

Varoluşçu düşünceye göre, varoluş her zaman tek ve bireyseldir. Bu görüş bilinç, tin, us ve düşünceye öncelik veren idealizm biçimlerinin karşıtıdır. Öte yandan varoluş öncelikle varoluş sorununu içinde taşır ve dolayısıyla *'varlık'*ın anlamının araştırılmasını da içerir. Bu görüş insanı verili, eksiksiz bir gerçeklik olarak gören ve anlaşılabilmesi için parçalarına ayrılması gereken bir birim olarak algılayan nesnelcilik biçimlerinin ve bilimselciliğin de karşıtıdır. Bunun yanında varoluş, insanın içinden bir tanesini seçebileceği bir olanaklar bütünüdür. Bu görüş de her türlü gerekirciliğin karşıtı olmaktadır. Bundan başka insanın önündeki olanaklar bütünü, öteki insanlarla ve nesnelerle kurduğu ilişkilerinden oluştuğundan, varoluş her zaman bir *"dünyada var olma"* dır. Bir başka deyişle insan her zaman seçimini sınırlayan ve koşullandıran somut tarihsel bir durum içindedir. İşte bu yönüyle de varoluşçuluk yalnızca tek bir *"ben"*in varlığını vurgulayan *"tekbenciliğin"* (solipsizm) ve bilgi nesnelerinin zihinsel olduğunu vurgulayan epistemolojik idealizmin karşıtıdır. Bu temeller varoluşçuluğun farklı birkaç yönde gelişmesine olanak verir. Varlık'ın, varoluşu aşan yönünü vurgulaması onun Tanrıcı bir biçim almasına yol açarken, kendisini bir sorun olarak ortaya koyan insan varlığının tam bir özgürlük ve sorumluluk içinde kendi kendini yarattığını ileri sürerek ve Tanrı'nın işlevini yüklenerek Tanrıtanımaz bir biçim alabilir. İnsan varlığının son-

luluğunu, yani tasarım ve seçim olanaklarının içinde taşıdığı sınırları vurgulayarak bir tür hümanizm olarak da ortaya çıkabilir.

Varoluşçuluğun yöntembilimsel sorunlarına gelince, varoluşçu düşünürlerin yorumlarında uyguladıkları yöntem, yorumlayan ve yorumlanan, sorgulayan ve sorgulanan, varlık sorunu ile varlık'ın kendisi arasındaki ilişkinin dolaysızlığını kabul eder. İki terim varoluş içinde hep birbiriyle çakışır; çünkü *"Varlık nedir?"* sorusunu soran insan, bu soruyu kendine sormak ve kendinden yola çıkarak yanıtlamak zorundadır. Bu ortak temele karşın her düşünür varoluşu açıklayabilmek için kendi özgün yöntemini kullanmıştır.

Önce Almanya, sonra Fransa'da bir felsefe-yazın akımı olarak biçim kazanmış bulunan varoluşçuluk, J. P. Sartre'a göre insanın bütün boyutlarını ele alan bir felsefedir; *"Varoluş özden önce gelir"* ve her bir kimseye bir öz kazandırmayı sağlayacak özgürlükle özdeştir: *"İnsan ne ise o değildir, ne olmuşsa odur."* İnsan kendini yalnız kendi kurar ve yapar, daha önce kazandığı bazı edinimlerin, belirlenimlerin elverdiği ölçüde kendine biçim verir, kendini oluşturur. Varoluşçuluğun Fransa'daki öteki temsilcileri de şunlardır: A. Camus, Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir ve Hıristiyan varoluşçu Gabriel Marcel.

Almanya'da varoluşçuluğun başlıca temsilcileri arasında Martin Heidegger ile Karl Jaspers gelir. Heidegger'e göre, *"İnsanın özü varoluşundadır"*; yani *"dünyada-olma"* sındadır. Yalnızca insan *"gerçek varoluş"* tur; çünkü yalnız insan varolanın, kendisinin sınırlarını aşıp varlığa adım atabilir. Yalnız insan varolan olarak kalmaz, kendini varolan olarak anlayabilir ve bütün öteki şeyleri anlayabilmesinin temeli de budur. Böyle olunca ontoloji bütün öteki bilimlerin dayanağıdır; Heidegger, ağırlık noktasını ahlak felsefesi ve antropoloji ile ilgili sorunlar oluşturan her varoluşçu felsefenin karşısına bilinçli olarak bir varoluşçu ontoloji koymak ister; böylece de varlığı varoluşta arayarak felsefenin temel sorunu olan varlık felsefesine dönmüş olur. Varlığın (Sein) araştırılması gereken yer varoluştur (Existenz). İnsanın özü varoluşunda bulunduğuna göre, varoluştan yola çıkarak varlık sorusu yeniden düzenlenmelidir. Ancak

Heidegger bir ontoloji değil de, yalnızca gelecekteki tümel, evrensel ontolojiye olanak sağlayacak bir hazırlık olmak üzere bir *"temel ontoloji"* (Fundamentalontologie) kurmak ister. Varoluş da (Existenz) Heidegger'e göre, insanın varlık sorusunu sormakla doğrudan doğruya bir bağlantı kurduğu kendi varlığıdır. Buna karşılık Jaspers, her ontolojide, varoluşsal olanın bir katılaşması ve yozlaşması tehlikesini görür; onun yöntemi varoluşu açma, aydınlığa çıkarma yöntemidir ve buna da *"varoluş aydınlanması"* (Existenzerhellung) der. Bu *"varoluş aydınlanması"* felsefesi kavramından, filozof yalın deneyi, deneyimi yani yaşantıyı aşıp insanın kendine özgü varlığını aydınlığa çıkarmasını anlar. Bu kavramla, insanın gerçekte ne olduğunu ve ne olabileceğini anımsatmaya ve canlandırmaya çalışır; giderek insan, nesnelleştirici ve saptayıcı ilkelerden yüz çevirerek özgür olmaya çağrılır; çünkü bu tür ilkeler, varoluşun asıl gerçekliğini, tarihselliğini ve özgürlüğünü zorunlu olarak yozlaştırırlar. Ne var ki Jaspers, kendi felsefesinin salt bir varoluş felsefesi olduğunu öne sürmekle birlikte, kendisi de bilincin ötesine geçen (transsendens) bir metafiziğe yönelişiyle varoluş felsefesinin dışına çıkar.

Heidegger'in varoluş felsefesinin önemli kavramlarından biri *"varoluş biçimleri"dir* (existenzialien): İnsan varlığının ya da varoluşunun varlık (varlık olma) belirtileri ya da temel yapıları anlamına gelir. Bunlar nesnel düşünce belirlenimleri olan kategorilerin karşıtı olarak, insan varoluşuyla ilgili belirlenimlerdir (ör. dünyada olma, birlikte olma, anlama, durum, kaygı, korku). İnsanın dünyası nesnel ölçeklerle ölçülemez, niteliksel belirlenimler olan varoluş biçimleriyle ölçülebilir ancak. Dünyada olma uzayla ilgili bir belirlenim değil, bir varoluş biçimidir. Heidegger'in koymuş olduğu başka bir varoluşçuluk felsefesi kavramı da *"varoluşça"* (existenzial) kavramıdır: Bu, insan yaşamının varlığına (varolmasına) ilişkin olan, varoluşunu kuran şey anlamına gelir; insanın varolma biçimi ya da insan varoluşunun yapısını dile getiren şeydir. Başka deyişle, *"existenzial"* kavramı, varoluşsallığı içindeki kendi varoluşunu anlama olarak varlığı anlamaya ilişkin ya da varoluşsallığa ilişkin de-

mektir. *Varoluşsal* (existenziell) ise varoluşa ilişkin anlamına gelir ve varoluş felsefesinin bir kavramı olarak, yalnız varolmayla açığa çıkarılan, yalnız varolmada kavranan ve yaşanılan, insanın kendi varoluşunu kavramasına ilişkin bir anlayış olarak kullanılır. Heidegger'in bir başka kavramı da *"varoluşsallık"* tır (existenzialitaet); varoluşun varlığı, var olması, insan varoluşunu kuran ve belirleyen temel yapıların bağlamı anlaşılır bu kavramdan.

Ontolojik kaygılardan yola çıkan Heidegger'e göre olgular (fenomen) yalnızca görünüşler değil, kendi içinde varlık'ın dışa vurumlarıdır. Fenomenoloji varlık'ın yapısını ortaya çıkarabilir; dolayısıyla da onun çıkış noktası varlık hakkında soru soran varlık, yani insan olan bir ontolojiydi. Psikopatoloji alanında uzman olan Jaspers, varoluşun ussal olarak açıklanması yöntemini benimsedi ve varoluşun ussal yollarla insanın kendini anlama çabası olduğunu ileri sürdü. Bu yaklaşım, varoluş ve usun insan varlığının iki uç noktası olduğu varsayımına dayanıyordu. Sartre'a göre genel olarak felsefenin yöntemi varoluşsal psikanalizdi. İnsanın varoluşunu kapsayan *"temel tasarım"*ın çözümlendiği varoluşsal psikanaliz de Freudcu psikanalizin tersine, insanın dünyasını, üzerinde kurduğu ve öteki seçimlerini dayandırdığı *"ilk seçimi"* belirlemeye çalışıyordu. Hıristiyan varoluşçu Marcel için felsefenin yöntemi varlıkın gizeminin kabul edilmesine bağlıydı. Varlık'ın ussal ya da nesnel çözümleme ve tanıtlamalarla keşfedilemeyeceği kabul edilmeli, felsefe insanı vahyin aydınlatıcılığına yöneltmeliydi. Hümanist varoluşçuluğun temsilcileri Abbagnano ve Merleau-Ponty'e göre ise, felsefenin yöntemi, bilinen bütün tekniklerden yararlanarak varoluşu oluşturan yapıların çözümlenmesi ve belirlenmesiydi. Bu yapılar insanı öteki varlıklara bağlayan, dolayısıyla da yalnız insanın değil, öteki varlıkların da oluşumunda yer tutan ilişkileri kapsıyordu.

Varoluşçuluk düşüncesini, tarihsel gelişim içinde ele alacak olursak insanın ne olduğu sorusunu, *"kendini bil"* diye yanıtlayan Sokrates'in düşüncesiyle başlatabiliriz. İlk kez Sokrates'te belirginleşen insan üstüne düşünme ile felsefe de gökten yere inmiş oldu. Marcel ve Sartre gibi varoluşçu düşünürlerin görüşlerinde yer alan

insanın kendi tinsel iç yapısına dönmesi ve onun yargısına başvurması düşüncesinin bir kaynağı da Aziz Augustinus'un öznellik anlayışıdır. Varoluşçuluğun habercilerinden sayılan Pascal ise insanın varlık ve hiçlik arasında güvensiz bir durumda bulunduğunu ileri sürmüştü: *"Doğa içinde insan nedir ki? Sonsuzluğun karşısında bir hiç, hiçliğin karşısında her şey; hiçbir şeyle her şey arasında bir orta"* (Pensées). Son döneminde Hegel'e karşı çıkan Schelling, varoluşun usa indirgenemeyeceğini savunmuş ve onun bu görüşü varoluşçuluğun babası olarak kabul edilen Sören Kierkegaard'ı önemli ölçüde etkilemiştir. İnsanı kendi tikelliği içinde anlama gereğine işaret eden Wilhelm Dilthey de bilimin yöntemlerinden farklı bir yaklaşım olan anlama yöntemine yöneldi. 20. yy.a özgü biçimiyle varoluşçuluk, II. Dünya Savaşı'nın yarattığı maddi ve manevi yıkımın içinden yeni bir etik arayış biçimi olarak çıktı. İnsan varlığının büyük bir tehlike içinde olduğunu, insanın dengesiz ve kararsız bir dünyada yaşamak zorunda bırakıldığını ve *"dünyaya atılmış"* olduğunu vurguladı. Varoluşun olumsuz yönleri olan acı, sıkıntı, hastalık ve ölüm 19. yy. iyimserliğinin tersine, insan gerçekliğinin temel özellikleri haline geldi. Hegelci gerekircilige karşı Kierkegaard varoluşun yorumlanmasında olanaklılığı temel aldı ve varoluşa egemen olan *"kaygı"*yı (anksiyete) olabilirlik duygusunu dile getiren bir kavram olarak ortaya attı. Kaygı, bütün hesaplarını yapıp önlemlerini alan insanın bile olabilecekleri bilememe duygusuydu. Kierkegaard'ın bu kavramının yanı sıra Marx ile gelen *"yabancılaşma"* (Entfremdung) kavramı ile Nietzsche'nin ortaya attığı *"yazgısını sevme"* (amor fati) kavramı çağdaş varoluşçuluğun temelinde yer alırlar.

Bütün 20. yy. varoluşçularına göre insanın varoluşu, olanakların sınırları içinde geleceğe dönük bir tasarımdı. Bunlardan Heidegger ve Jaspers kökleri geçmişte yer alan varoluş olanaklarının geleceğe dönük her türlü tasarımı geçmişe yönelttiğini, dolayısıyla da seçilebilecek olanın zaten seçilmiş olanın dışına çıkamayacağını öne sürmüşlerdir. Sartre ise sunulan olanakların sonsuz ve eşit olduğu, herhangi birini seçmenin de bir fark yaratmayacağı görüşündey-

di. Merleau-Ponty ve Abbagnano ise, varoluş olanaklarını durumun sınırlandırdığını, ama bunların seçimi belirlemedikleri gibi farksız da kılmadıklarını savundular. Bununla birlikte bütün bu düşünürler varoluş tasarımının ya da olanaklar içinden yapılacak seçimin, tehlike, yadsıma ve sınırlamaları içerdiği konusunda birleştiler. Bu tehlikelerin başında, insanın her nesneye dönüştürülerek özgün varoluşunu yitirmesi ve kendine yabancılaşması geliyordu. Tanrıcı varoluşçular bu tehlikenin Tanrı'ya iman yoluyla giderilebileceğini savundular. Bazı varoluşçular insanın öteki insanlarla kaçınılmaz ilişkisini kendine yabancılaşma ya da lanetlenme olarak görürken (Sartre; "Başkaları cehennemdir.") bazıları da kişisel iletişime dayanan bir ilişkinin insanın özgün varoluşunu olumlu yönde etkileyebileceğini savundular.

İnsanın varoluş sürecini odak noktası alan varoluşçuluk akımı 1950'li ve 1960'lı yıllarda doruğa çıktı, geniş bir etki yaptı. Özellikle çeşitli sanat dallarında bu etkiler görülebilir. Kierkegaard'ı izleyen Franz Kafka, Şato (1926) ve Dava (1925) adlı yapıtlarında insanın varoluşunu, bir türlü ulaşamadığı kararlı, güvenli ve parlak bir gerçeklik arayışı olarak betimlemiştir. Çağdaş varoluşçuluğun özgün temaları Sartre'ın oyunlarında ve romanlarında, Simone de Beauvoir'in yapıtlarında ve Albert Camus'nün roman ve oyunlarında, özellikle *"Başkaldıran İnsan"* (1951) adlı denemesinde işlendi. Camus bu yapıtında *"metafizik başkaldırma"*yı insanın kendi içinde bulunduğu koşullara ve yaratılışın tümüne karşı bir eylem biçimi olarak tanımladı. Sanatta varoluşçuluğa benzer ve koşut gelişmeler ise, gerçeküstücülük, dışavurumculuk ve genel olarak sanat yapıtını insanın dışındaki bir gerçekliğin yansıması olarak değil, insan gerçekliğinin dolaysız ve özgür bir ifadesi olarak gören akımlar biçiminde ortaya çıktı.

Martin Heidegger ve Varoluşçu Ontoloji

20. yy. Alman felsefesinin önemli temsilcilerinden biri sayılan ve felsefesi üzerindeki tartışmalar hâlâ süren Heidegger (Messkirch, Baden, 26. 9. 1889 - Freiburg, 26. 5. 1976), Freiburg Üniversitesinde Edmund Husserl'in öğrencisi olmuş, onun yerini almadan önce de Heinrich Rickert'in yanında doktorasını yapmıştır (Duns Scotus'da Kategoriler ve Anlam Öğretisi, 1916). Heidegger'in felsefesi, her şeyden önce, varlık problemi ya da insanın varlıkla ve varlığın da insanla olan ilişkisi üzerine derin ve çetrefil bir düşünlemeden ibaret metafizik bir konstrüksiyondur: *"Felsefi eğilimlerimin varoluş felsefesi (existenzphilosophie) adı altında sınıflandırılamayacağını hemen söylemeliyim. Beni her şeyden önce uğraştıran soru, insanın varoluşu sorusu değil, nasılsa öyle varolan olarak kendi bütünlüğü içindeki varlık sorusudur."* Sorgulamaya yetili ve varlıkla bağıntısı bulunan tek ve biricik varolan insandır. Varolanın *varolan olarak* bu kavrayışı, aynı zamanda varlığın da kavranışı olur. Çünkü varlığını araştıran, soru konusu yapan varolan yalnızca vardır: *"İnsan dağılan, parçalanan bir varolandır."* Bu dünyaya bağlı olduğu için de varolan insan bir kaygıdır; kaygının ise üç boyutu vardır: Bir başınalık (terk edilmişlik) ya da olgusallık (faktizität), varoluş (buna yorumlama ve proje de katılır) ve yanı başında varlık (buna da kopmuşluk, dağılmışlık bağlanır). Bir başına bulunma, dünyaya atılmış, fırlatılmış insan varlığının terk edilmişliği ve yalnızlığı durumudur. Bir başınalık, *"Bütünselliği içindeki varolanda bulunan ilk ve özgün durumumuzdur."* Kaygı (Sorge) aracılığı ile varlığın kavranışı *"burada varlık" (Dasein)* ile biçimlenir; başka deyişle, *"tek ve somut varoluş olarak insan varoluşunun varlığı"* içinde, ancak biz varlığı ortaya çıkarabiliriz. *Dasein,* kendi varlığını kavramıştır; bu varlık dünya-içinde-varlıktır (Das-in-der-Welt-Sein) ve varolan olarak yalnızca varlığı anlayan ve varoluştur. Biz, *önceden buradayızdır;* insan kendi doğuşuna katılamaz. İnsan varo-

luşunun varlığı ya da varolan insanın varlığı, kendisi olmak için kendisini dışlaştırması, kendisini bir başkasına açması demektir: *"Varolmak, kendisini kendisinin dışına ve kendisinin önüne atarak gerçek olmak demektir."* Üç *varoluş biçimi*, yani *"insanın varlığına bağlı üç kategori"* şunlardır: Başlangıçtaki duruma geriye dönüp bakış, varoluş sürecindeki (ex-istans) kendinin tasarımı ve başkasında bulunma, ortaya çıkma. Başlangıçtaki durumun salt bir biçimde açımlanması bize tedirginlikten başka bir şey getirmez. Tedirginlik (Angst), *'Hiç'* liğin tehdidi altındaki insan varlığının güvensizliği sonucunda ortaya çıkan sıkıntı ve tasalılık durumudur. İster bir başına bırakılmış olsun, isterse dışarı konulmuş (ex-istere) ya da dışarda görünen (aperité) olsun, *Dasein* (burada varlık), etkin biçimde her varolana açıktır. Böylece şeyler karşısında hazır bulunan insan, aklı ve dili belirlemiş olur. Heidegger'e göre sözcükler gizli (saklı) bir hakikati içerirler. İnsan, varlığı daima bir bahis, iddia ya da kumar konusu olan bir varolandır ve onun birliği sürekli biçimde yinelenen ve belirginlik kazanan kendinin dışsallaşması içindedir. İnsan varoluşu ya da varolan insan, dışarı-konulmuş (ex-istant) bir durumdadır, *ex-(i)statik"* tir. *"Ex(i)statik"* konum, kendi "dışına" yerleştirilmiş varolanın durumudur. Zamansallığın kendi dışına konmuş (ex-stase) üç durumu şunlardır; geçmiş, gelecek ve şimdi. Bu aynı anda da zamansallaşma sürecini dile getirir. Zamansallık, *Dasein*'ın çabası ve uğraşısı sayesinde, geçmişinin ve geleceğe yönelen tasarımın (pro-jet) birbirine bağlanması ve işbirliğidir. Varlık zaman ile ve zaman da varlık ile anlaşılır. Varolan'ın kendine uygunluğu (authenticité), *"ölüm-için-varlık"*ın (zum tode sein) durumunun kabullenilmesidir, bu duruma boyun eğilmesidir. Bu bağlamda kişiliğin, sorumluluğun bulunmadığı *"das Mann"* alanı inotantiktir, aslına uygun değildir: *"Günlük yaşamdaki sıradanlığın ve bayağılığın kendisi, yığınlar tarafından yapılıp edilen yorumlarla ve bu yorumlar içinde oluşan "das mann" alanına aittir."* İnsan, nesnelerin varlığını öne çıkarır, şeyleri tasarımlar (projection); varolan'ın örtüsünün kaldırılması yani, *"günlük varoluşun uğraşlarıyla saklanmış/gizlenmiş olmaktan kurtulan ve gün ışığına çıkan va-*

rolanın kendini göstermesi", konulmuş bir perspektife bağlanmıştır. Bu bağlamda bilim bir anlama perspektifi olup, *"özne bu alanda kendisini bir varolmayış olarak seçer ve şeylere salt bir bakış fırlatır"*; nesneler üzerinde de daha fazla bir ağırlığı yoktur. (Varlık ve Zaman, Giriş)

Heidegger zamanı *tarihsel* (historisch) ve *tarihi* (historial) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Dasein, önce tarihsel, sonra da tarihidir; çünkü dasein zamansallaştığı ölçüde varolan dünyanın durumuna benzer. Tarih, *"bu-dünya-içinde-olma"* olayı olduğuna göre, Dasein'ın bu olayın yapısını ortaya çıkarması tarihselliğin (geschichtlichkeit) kavranılmasını gösterir. Heidegger'in felsefesi, bir *varolan'ın felsefesi*, yani insan varoluşunun felsefesi (existentiale philosophie) değil, ama bir varolan olarak *varlığın felsefesidir* (existentielle philosophie). Varolan olarak varlığın felsefesi demek (existential), *"varlık olarak bütünlüğü içindeki varlık"* demektir: *"Varlık problematiği, Dasein'ın varlığının ontolojik yapısını açıklığa/aydınlığa kavuşturmaya yönelir."* Her tür metafiziğin olanaksızlığı sonucuna varan Heidegger'in kendisi de bu çıkmaz yola sapmış; araştırmasının belli bir aşamasında karşısına çıkan felsefi güçlükler nedeniyle öne sürmüş olduğu ontolojiyi yenilemeye ve geliştirmeye niyet etmesine karşın buna bir türlü fırsat bulamamıştır yaşamının son günlerinde. Felsefenin/metafiziğin bittiği yerde şiirin başladığına inanmış olacak ki bu son günlerinde Hölderlin ve Trakl gibi ozanların şiirlerinin ve Parmenides gibi bir filozofun şiirli düşüncesinin yorumlarına verdi kendisini. Çağımızın önemli bir Heidegger yorumcusu olan Waelhens onun felsefesini şöyle özetliyor: *"Heidegger'in felsefesi üç plan üzerinde yükselir... O önce, genel olarak varlık kavramının yapısının anlamının incelenmesine hazırlık olmak üzere kuramsal bir felsefe geliştirmiştir... Bunun yanında, 'Varlık ve Zaman' adlı temel yapıtında, bu varlık felsefesine (existentialphilosophie) karşıt olarak, bir varoluş ya da varolan felsefesi (existentielphilosophie) buluruz. Bu daha çok fenomenolojik bir insan felsefesidir (antropoloji)... Son olarak da Heidegger bizlere, Nietzsche'den esinlendiği bir felsefeyi, aşkınlık içinden çıkıp yeryü-*

züne doğru inen bir araştırma yaparak, yaşamın her türlü katlanılmazlığına ve dayanılmazlığına karşın bu sonlu ve sınırlı varlığa bir ilaç sunar... Bu protesto, bu uyarı ve karşı çıkış bizlere göstermektedir ki insan varoluşunun olumsuzluğu ya da zorunsuzluğu (kontingenz) sonsuzluğa dek sürer ve bunun hiçbir bedeli de yoktur. Ama bu durum, insan tarafından kabul edilemez bir durumdur. Çünkü sonluluk, sınırlı yaşam insan için katlanılmaz bir deneyimdir ve insan onu herhangi bir yerde ve anda aşmak ister ve aşmalıdır." (Waelhens, Philosophie de Heidegger, s: 175 vd.).

Heidegger, son metafizikçilerden biri olarak, Avrupa filozoflarının, Alman felsefecilerin olduğu gibi Fransız felsefe kuşaklarının da bir düşünme ustası olmuş ve olmaya devam etmektedir. Ona karşı çıkan, eleştiri yönelten, hatta Heidegger'le alay eden *"analitikçi"* filozoflar bile onun felsefesiyle ilgilenmekten kendilerini alıkoyamamışlardır. Jean-Paul Sartre, filozofun bazı temel konularını roman ve tiyatrolarında işlemiş; Albert Camus ve Simone de Beauvoir gibi yazarlar da onun bu temalarına ilgisiz kalamamışlardır. Böylece geniş bir aydın kitle, oldukça gerilimli bir düşünceyle ve onu dile getiren bir o kadar da kapalı ve içsel bir söylemle karşılaşmış oldu. Heidegger kendisini bir metafizikçi olarak tanıttığı için, felsefesi *"metafizik üzerine bir refleksiyon"* olarak tanımlanagelmiştir. Ona göre metafizikçi her şeyden önce *"sıradan insanı/yığın insanını"* içine itildiği uyuşukluktan çekip çıkarmasını ve soru sorma/sorgulama sıkıntısına sırtını dönen bu insan için *"hakikat"*in kendisine örtük kalmasından, *"maskelenmesi"*nden onu kurtarmasını bilen bir kimsedir. Sıradan insanı ökseotu tuzağı gibi çeken bu uyuşukluğa Heidegger *"günübirlik yaşam"* (Zutäglichkeit) adını verir. Metafizikçi yine bilim adamının tersine *nesne*'yi (objekt) sorgulamayan ve nesnenin kendisini ona açımlaması ya da yapısını tanıtması için hizmetine girmesine izin vermeyen bir kimsedir. Çünkü bilim, nesne'nin *söylemidir* ve o insana *"varolanlar"*ın arasında, yalnızca verilmiş bilimin konusunun aydınlatacağı belli belirsiz bir yer edinmesini sağlar. Öte yandan metafizik başka açılımlara da izin verir ve hatta bu açılımları vaat de eder. Burada soru konusu olan şu ya

da bu biçimde varolan (varoluşu olan) olarak doğa değil, *varlığın* kendisidir. Varolan hangi yolla varolur? İnsan, kendisinden başka bir şeye doğru açılıp dağılan biricik varolandır. İşte burada fenomenolojideki *"yönelmişlik"* kavramı devreye girmektedir. Kendi varlığını soru konusu yapabilen, varoluşunu sorgulayabilen tek varolan insandır. Metafizik, insan aracılığıyla, bu soruyu olduğu gibi ele alacak, buradavarlığı (Dasein) ya da dünyada-varlığı (In-der-Welt-Sein) sorgulayıp irdeleyecektir; çünkü insan başkası'na yönelmedikçe, başkalarına açılmadıkça kendisini kavramayı bilemeyecektir. Buradan çıkan sonuç da insanın dünyayı içine alıp kuşattığıdır. İşte *"Günübirlikyaşam"* dan (Alltäglichkeit) bu kökten sökülüp atılmaya/çıkarılmaya bir duygu neden olur; o da *"tedirginlik"* tir (Angst). Bu tedirgin bir bilinçlenmedir; rastlantının, geçiciliğin, varolanın yerine Hiçlik'te yer alan olasılığın bilincine varılmasıdır. Varolan bu temel üzerinde ayrılmaya ve bağlarını koparmaya başlar. İşte bu geçicilik ya da kararsızlık insanın sonluluğuna ya da ölümlü oluşuna gelip dayanır; bu durum özünde *geçici* ve *zamansal* olup (temporaire) kendisini *"tedirginlik"* (Angst) *"kaygı"* (Sorge) içinde silip ortadan kaldırmalıdır. Bu kaygı, geçmişimizi yeniden kavramamıza bağlı olan varlığa doğru uzanan bir gerilim olup bizlere varoluşun, bu dünyada bulunmanın (Befindlichkeit) o dopdolu duygusunu verir. Bu problemleri ele alan metafizik de bu yüzden bir "düşüntüleme" (spekülasyon) olmayıp, bu-dünyada-varlığını dolu dolu ve hakiki bir biçimde yaşamaktır.

Yer yer değinmeye çalıştığımız felsefesinin ana savlarını açıkladığı ve 1927'de yayımlanan *"Sein und Zeit"* adlı yapıtında Heidegger varlığın anlamını, ontolojiyi belirlemeye çalışmış; bunu yapmak için de, fenomenolojik çözümlemeden yararlanmış; varlığın kendisinden onun özel yanlarını ayırt etmiştir. Bunlar, *tek-varlık (Seiende)* ve aynı zamanda varolan olarak varoluş, yani burada varlık'tır (Dasein). Tekvarlığı ve onun dünyadaki çeşitli durumlarını uzun uzun incelemiş, beri yandan da tekvarlığın özünün dünyada-oluş olduğu düşüncesine varmıştır. Bu, kendisinde kavranmış, yani dünyaya fırlatılmış ve boğuntu duygusu içinde her zaman ek-

siklik ve yetkinliksiz olarak yaşanan varoluştur, insanın varoluşudur. Varoluş, tamamlanışına ve ereğine ancak ölümle kavuşur. Varoluşun varlığı, ölüm-için-varlık'tır. Kendi dışına çıkma ve başkalarına karışma konusundaki çabalarına karşın varolan, her zaman yalnızdır, boğuntu içindedir ve ancak yazgısını kabul ederek bir anlam yaratabilir. Bunu da, zamanın (tarihçilik), içinden çıktığı hiçliğin ve dünyayı aşabilecek tek şey olan özgürlüğünün bilinciyle gerçekleştirir. Heidegger Hiçlik'i (das Nichts) yokluktan (Unsein) ayırmış, onu ayrıcalıklı bir yere oturtmuştur. Ona göre, hiçlik sorunu varlık sorununa sıkı sıkıya bağlıdır. Heidegger'de dünyasallık (Weltlichkeit) kavramı, dünyanın varlığı, dünya kavramı anlamını taşır. Dünyasallık, *"dünyada-varlık"* ya da çevresellikten (Umweltlichkeit) ayrılır, ama gerçekte onunla tamamlanır.

Konuyu irdelemeyi sürdürdüğümüzde, *"Varlık nedir? Varolmak ne demektir? Varlığın ve varolmanın anlamı nedir?"* gibi soruları 20. yy.ın gündeminde en kararlı biçimde dile getiren filozofun Heidegger olduğunu görürüz. Onunla birlikte çağımızda varlığı temele alan bir düşünme, felsefedeki metafizik geleneğin gözden kaybettirdiği varlıkbilimsel bir sorgulama başlamıştır. Heidegger'e göre varlık, varlığın varolanı kat kat aştığı kabul edilse bile, her zaman varolandan hareketle düşünülebilir. *"Varlık, varoluşa, öze, gerçekliğe, sürekli varolan varlığa, sürekliliğe, değere, burada-varlık'a (Dasein), 'vardır'a dayanır. Varlığın anlamını hangi varolandan çıkarabiliriz? (...) Burada-varlık'ın varlıkbilimsel analitiği, aynı zamanda temel varlıkbilimdir ve burada varlık, varlığı konusunda öncelikle ve köklü olarak durulması gereken bir varolan olduğunu ortaya koyar."* (Varlık ve Zaman, 2 ve 4). Heidegger'e göre, Burada-varlık, varlığın kiplerinden yalnızca biridir; çünkü varlığın başka kipleri de vardır. İnsanların varolduklarını söylediğimiz gibi, hayvanların varolduğunu, bitkilerin varolduğunu da söylüyoruz. Dolayısıyla her şey varlığın kapsamı içindedir. Varlık (Sein), düşünmek zorunda olduğumuz şeydir ve düşünce de varlığın ve onun özünün bir düşüncesinden başka bir şey olamaz; çünkü bu ikisi sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. Varlık ile öz, varolan varlık içinde sıkı bir ilişkidedir.

Heidegger'e göre varlıkbilimi (ontologie) kurarken iki türlü çözümlemeye gereksinim vardır: 1) Existentiel çözümleme: İnsana ilişkin varoluşsal çözümleme, yani burada-varlık'ın, insanın çözümlenmesi, 2) Existential çözümleme: Varlığa ilişkin varoluşsal çözümleme, varlığın analizi. Varlıkbilim, asıl bu "existential" çözümlemedir ve bize genel olarak varolanın ne olduğunu bildirir. Ancak "existentiel" çözümleme olmadan bunu yapmanın olanağı yoktur. İmdi varlıkbilim yalnızca varolan olarak insanın ele alınması ile başlayabilir. Çünkü varolanlar arasında, kendi üstüne dönen düşünce (reflexion) sahibi yalnızca insandır. Varlıkbilime ya da *"existential"* çözümlemeye neden insanla, yani *"existentiel"* çözümlemeyle başlamalıyız? Heidegger'e göre, felsefe şimdiye değin, varlığı kavramak için usavurmaya, dedüksiyona, klasik anlamda mantığa başvurmakla düşünmeyi kısırlaştırmıştır. Böylece varlığı elde edeceği yerde, kupkuru bir soyutlama elde etmiştir. Oysa varlık, soyutlama ile değil, onu yaşama ile, canlı bir biçimde görme ile kavranır. İnsan ise öyle bir varlıktır ki kendine dönük düşünceye yetilidir; yani insan, kendinin varlık olarak ne olduğu üzerinde düşünmekle, varlığın ne olduğunu kavrama işine geçebilen biricik varlıktır. Fakat bu kendine dönük düşünme, hiçbir zaman bir usavurma (Vernunftschluss) zincirlemesi değil, doğrudan doğruya yaşanan üzerinde işleyen bir düşünmedir. Aynı zamanda bu bir psikolojik içe bakış (introspektion) da değildir; *"existentiel"* bir kendine dönük düşünmedir.

İnsana ve varlığa ilişkin varoluşsal çözümleme kavramı Heidegger'de önemli bir terim olup, varoluşun varlıkbilimsel yapısını meydana getiren her şeye denir. Ona göre varlığı kavramak, ancak varoluşsal analitikle mümkündür: *"Temel varlıkbilim (Fundamentalontologie) burada-varlık'ın (Dasein) varoluşsal analitiğinde aranmalıdır."* (Varlık ve Zaman, 4). Burada-varlık, insan varlığı olarak şeyleri aşıp, kendini *"Dasein"* olarak ortaya koyar; aynı zamanda da şeylere anlam verir, yani onlara bir varlık (Sein) yükler. İnsan, şeyin tersine, *"Dasein"* sahibi, *"kendisi"* (selbst) ve *"ben"dir* (ich). İnsanın özü, onun Dasein'lığından ibarettir. Burada

öz hiçbir zaman zorunlu değildir; yani Heidegger'e göre insan, olasılıklı olmayabilir bir varoluştur da. Burada-varlık'ın yanında bir de kaba anlamda varolan, her türlü kavrayıştan kaçan varlık anlamındaki *"tek-varlık"* (das Seiende) da söz konusudur. Taş, toprak vb. birer tek-varlık olup, buna insan da girer. İnsan da bir *"Seindes"*tir; ancak o kendini aşarak *"dasein"* olur. Heidegger'e göre, burada-varlık (dasein), mevcuttur (existiert): Tek-varlık (Seindes) ise *"dır"* (ist); ama mevcut değildir. *"Dasein"* mevcut olmak; *"seiendes"* ise olmak, kendi başına bulunmak demektir. İnsanı kuşatan her şey ve insanın kendisi *"tek-varlık"*tır. Heidegger, varlık (das Sein) ile tek-varlık (das Seiende) arasında bir *"varlıkbilimsel fark"* belirlemiş ve tek-varlık olarak varolanla, yani şu ya da bu tikel varolan adını verdiği şey ile varlığı birbirine karıştırdığı için metafiziği eleştirmiştir (Metafiziğe Giriş, 1,2). Heidegger'e göre aslında, olan her şey tek-varlık olarak varolandır ve varlık bu her varolanda bulunur. Filozof şöyle der: *"Üzerinde konuştuğumuz, düşündüğümüz, karşısında şu ya da bu biçimde davrandığımız her şeyin yanı sıra, bizzat bizim olduğumuz şey ve o şeyi oluş tarzımız da tek-varlık olarak varolandır."* (Varlık ve Zaman, 2). Heidegger'e göre, düşüncenin alanına ait olan varlığın tersine, dünyanın karmaşası içinde yer alan bir de varlık-olmayan (Unsein) vardır. Heidegger, düzenden yoksun olan dünyayı, bir dizesinde, bir "gübre yığını"na benzeten Herakleitos'un bir yorumu üzerinde oynar. Varlık-olmayan, Heidegger'in Yunanca *"logos"* sözcüğüne verdiği etimolojik anlama göre hem düzenli nesneler *"topluluk"*u, hem *"akıl"* anlamındaki, düzenli olanın tersine, düzensizliğe bulaşmış olandır. Dolayısıyla Heidegger'e göre varlık-olmayan'ın Hiçlik (das Nichts) ile hiçbir ilgisi yoktur (Metafiziğe Giriş, 4, 4).

Heidegger'in felsefesi "burada-varlık" (Dasein) kavramına dayanır. Dasein, temel varlıktır, ontolojinin ana konusudur: Burada-varlık'ın özünü, içeriğini ortaya koyarak, tanımlama olanağı yoktur; onun özü varoluşundadır. *"Varlık ve Zaman"*da Heidegger varoluşçulukla ilgili düşüncelerini serimlerken fenomenolojide benimsenen çözümleme yönteminin aslında varoluşçulukta da uygulanması

gereğini vurgular. *"Varlık nedir?"* sorusundan yola çıkan varoluşçuluk için önemli olan, varoluşun yorumu, temel çizgileri içinde açıklığa kavuşturulmasıdır. Varlık sorunu üzerinde durması nedeniyle varoluşçuluk bir varlıkbilim (ontoloji) niteliğindedir. Fenomenoloji ise, varoluşun betimleyici, sınırlandırıcı bir ontolojisidir. Görüngübilimin ya da fenomenoloji disiplininin benimsediği çözümleme bütün bilimlerin temelini oluşturur. Fenomenolojik ontoloji, varlığı göründüğü biçimde kavramaya çalışır. Bu yöntemin temelindeki önerme şudur: Varlık görülenendir, yani zihinsel olarak algılanandır. Bu ifade de Husserl fenomenolojisinin bir ifadesidir. Örneğin Tanrı'nın varolması için fenomen olarak verilmesi gerekir; oysa buna olanak bulunmadığı için ateizm sonucuna varılır Heidegger'de. Nietzsche'de ise antiteizm (Tanrı düşmanlığı) ile karşılaşırız.

Bilimin konu edindiği varoluş, kendi niteliklerinin oluşturduğu bütünlük içinde vardır; onu kavramak için, önce insan varoluşundan başlamak, insanı anlamaya çalışmak gerekir. İnsanlığı kendi varlığında bir bütün olarak yansıtan insanın özü varolmaktır. Bu varolmayı konu edinen *"...felsefe, insan varlığının betimleyici yorumundan yola çıkan, kendi ilgi alanı içine giren odakları bu varlığın doğduğu ve sonunda döneceği yerde bulan, fenomenolojiye dayalı bir ontolojidir."* Varoluşçuluğun benimsediği çözümleme, insan varlığını, yalnız kendi özel varoluşuyla ve doğrudan doğruya aydınlığa çıkarmaya çalışır. Öte yandan, insan varoluşunun fenomenolojiye dayalı yorumlanışının bir yöntem olduğu da unutulmamalıdır. Bu yöntem varoluşu, kendi akışı içinde kavramayı amaçlar, ona dıştan bir gözlemci gibi bakmaktan kaçınır. İşte bu varoluş yaşamla bağlantılıdır; yani yaşam bu varoluşun içkin bir sürecidir. İnsan yaşamı karşımıza iki aşamalı olarak çıkmaktadır:

I) Günlük yaşam (Alltäglichkeit) (sıradan, silik yaşam)

II) Kararlı yaşam (Entschossenheit) (bilinçli, kişilikli yaşam)

Heidegger'in *"günlük yaşamı"*, Kierkegaard'ın *"estetik yaşamı"*na karşılıktır. Burada insan *"ben"* (ich) değildir; onun ancak toplumsal bir işlevi vardır. O bir gezgin, bir tacir, bir işçi ya da ben-

zerleridir ve yalnızca budur. Hem yalnız başkalarının gözünde değil, kendi gözünde de budur. Bu aşamadaki insan, yine insandır; ancak tam hayatını yaşamayan bir varlık, bu yüzden de adsız bir gücün etkisi altında kalan bir insandır; bu güç ona hareketlerini dikte eder. Burada hareket en geniş anlamda, yani hem iç, hem de dış hareket olarak anlaşılmalıdır. *"Kararlı yaşam"* ise, Kierkegaard'ın *"ahlaksal yaşamı"*na karşılıktır. Bu yaşama bir kararla geçilir; bu karar da Kierkegaard'ın bir yaşamdan, öteki yaşama geçişine benzer. İnsan, bu yaşama ani bir kararla ve kültürden, ussal düşünüşten vazgeçerek girer. Heidegger'de *"kararlı yaşam"*, ahlaksal değildir ve ahlaksallık anlamında anlaşılmamalıdır; bu aşama da, öteki gibi, varlıkbilimsel anlamda alınmalıdır. Üçüncü bir aşama yoktur; çünkü Heidegger'e göre, dinsel yaşam, günlük yaşamın sınırlarını aşmaz. Din, insana kendini maskelemek, kendi gerçek durumlarını göstermemek için uydurulmuştur. *"Günlük yaşam"* dan *"kararlı yaşam"*a her zaman geçilebileceği gibi, *"günlük yaşam"* dan öteki yaşam gözlenebilir de. Bundan başka *"günlük yaşam"*da birtakım pratik etkinlikler vardır. Bunlar gösterir ki, şeyler araç olarak kullanılmaktadır. Bu pratik etkinliklerin olup bittiği bir çevre (Umwelt) vardır ve bu çevre içinde şeyleri araç olarak kullanan bu yaşam, çıkarlar yaşamı olup, aslında anlamsızdır. Burada boş merak, boş laflar geçerlidir; daha doğrusu, bu yaşamda asıl önemli olan varlıktan çok, *"sözcük"* lerdir. Fakat bu günlük yaşamı daha derin olarak yaşamak da mümkündür. O zaman, varlığın belirli bir anlayışı ya da belirli bir varlık anlayışı, yorumu söz konusu olur. Günlük yaşam aşağı türden ve dereceden olunca, o zaman bu yaşamda asıl varlığın herhangi bir yorumu söz konusu olamaz. Birinci aşamanın bu yüksek derecesinde, bazı ciddi sorunlar ortaya çıkar. Bunlar bilim, felsefe ve din sorunlarıdır. Ancak birinci aşamanın hangi derecesinde olursa olsun, şeylere anlam veren insan, söz konusu şeylere bu anlamı o biçimde verir ki, bu sayede kendi varlığından kaçmış olur. Örneğin felsefedeki realizm-idealizm sorunları, varlık bakımından yapay olan birtakım *"kurma"*ları (konstrüksiyon'ları) meydana getirir; fakat bu gibi konstrüksiyonların aslında varlığı insana ve insa-

nı kendisine maskelemekten başka bir işlevi yoktur. Heidegger'in ünlü metafizik düşmanlığı denilen anlayışı da işte budur. *"Varlık ve Zaman"* adlı yapıtında Heidegger, varlık sorununu anlamak için, metafiziği ve tarihini yıkmanın zorunlu olduğunu öne sürer. Ama bu da metafizik yapmaktan başka bir şey değildir. Bu sorgulamayı, böyle bir metafiziğe başvurmayı Maurice Merleau-Ponty ve Sartre gibi düşünürler de sürdürmüşler, ancak bu filozoflar sorgulamayı gündelik yaşam düzeyinde ele almışlardır. Jean-Paul Sartre şöyle der: *"Metafizik, deneyin dışında kalan soyut kavramlar üzerine kısır bir tartışma değil, insanlık durumunu bütünüyle içerden kucaklamak için harcanan canlı bir çabadır."* [(Qu'est-ce que la littérature?); Situations II].

24 Temmuz 1929 yılında Freiburg im Breisgau Üniversitesinde verdiği açış dersinin bir araya getirilmesi olan *"Metafizik Nedir?"* (Was ist Metaphysik?) adlı yapıtında Heidegger, varlıkla ilgili soruşturmasına, bilimlerin durumundan ve bunların varolanla ilişkisinden yola çıkarak girişmiştir: *"Temeli oluşturan özsel varlık, aşkınlık sorununa kapı açar. Temellendirme edimi, kurucu niteliği, bir esas, bir temel oluşturması bakımından, aşkınlık içine kök salar. Gerçekte, temelin temeli özgürlüktür; çünkü o, tabanın, zeminin (Grund) uçsuz derinliğidir (Abgrund)."*

Heidegger'e göre insan varlığı, en yüce görünüş aşamalarında bile sonlu, sınırlı, aşağı nitelikte bir varoluştur. Çünkü insan varoluşu köklü bir kaygıyı (Sorge) içerir. Bu kaygı da insanın evren içinde yitmişliğinin bilincine varışından kaynaklanır. İnsan önce evrende yitmiş, sonra kendini bu varoluşun içinde bulmuştur. İşte bu evrende yitmişliğin anlamının kavranmasıyla ortaya çıkan sarsıcı durum korkudur (Furcht). İnsan varlığının kendi kendini bırakması, kendinden çözülüşü ise sıkıntıdır, tasadır, endişedir (Angst). İnsan kararlı yaşama geçince endişeyi kabul eder. Ancak korkunun belirli bir konusu olmasına karşın, endişenin böyle bir konusu yoktur. Endişede o zamana değin alışık olduğumuz çevre, korkunçlukla dolar; kendi varlığımızın sallantıda olduğunu, *"Hiç"*e (das Nichts) doğru gittiğini duyumsarız. Böylece insanı kaygı (Sorge), korku (Furcht)

ve sıkıntı (Angst) gibi üç varoluşsal öğe kuşatmış olur. Ancak gerek kaygı, korku ve sıkıntı'nın, gerekse varoluşun varlığının anlam ve temelini oluşturan zaman'dır (Zeit). Şimdi Heidegger felsefesinin bu temel kavramlarına bakalım:

ZAMAN (ZEIT): Zaman, kendi gelişim evreleri olan geçmiş, şimdi ve gelecek içinde bir bütün olarak kavranabilir. Ona *"zaman"* niteliği kazandıran bu üç boyutlu süreçtir; o ancak *"bunların birliği içinde zamanlaşır."* Gerçekte zaman, kendi kendinin üzerine yığılarak uzayıp giden bir akıştır; o yalnız gelecekte kendini aşar, aşkın bir nitelik kazanır. Zaman kavramını oluşturan, ilk anlamda, zamanlılığın belli boyutlar içinde zamanlaşmasıdır. Zamanlaşma ise kendine özgü özü içinde kendi kendisinden çıkışın en önceki sürecidir. Varoluş zaman içinde yerleşmiş olmadığı gibi zaman da varoluşun açık bir belirtisi değildir: *"Zaman yoktur, o kendi kendini boyuna zamanlaştırır."* Zamanlılığın ya da zamansallığın (zeitlichkeit) temelini gelişme oluşturur. Bu nedenle, zaman ilkin gelecek aracılığıyla *"zamanlaşır."* İşte, felsefenin konu edindiği varlığın yapısı olan kaygının çatısı da bu yolla kurulabilmiştir.

İnsan zamansal bir varlıktır; buradaki zaman, fizik zaman değil, ontolojik zamandır. Başka deyişle insan, zaman içinde değildir, zamansallaşma sürecinin ta kendisidir. Bu zamansallığı da şöyle anlamamız gerekir: İnsan etkin olarak dağılan bir varlıktır; daha doğrusu varlığın etkin olarak dağılmasıdır. İşte bu etkin dağılma, zamansallıktır. Ve bu varlık, tabiatı gereğince, kendisinin dışına çıkar (ausser-sich-sein), coşu (extase) haline girer. Burada da *"extase"* sözlük anlamında, yani eks-tase (dışa koyma) anlamında alınmıştır.

Zaman ile varoluş arasındaki bağlantı, insanı kaygı sorunuyla karşı karşıya getirir. İnsan, yaşadığı evreni tanımadan, kendini onun içinde bulur; varlığı da varlık kavramını edinmeden yakalar. Bu tanınmayan, gereğince bilinmeyen evren, içinde yaşayan insanı tedirgin eder, ona bir kaygı konusu olarak görünür. Bu da, insan için her görünen olay alanının kendini üstün kılan, bir kaygı sorunu üzerinde kurulmasından kaynaklanır. Bu kaygı kişinin nesnel evrende duyduğu derin, sarsıcı bir ürküntüdür. Evren insanı korkutunca, bu

korkudan doğan kaygı da onu evrenle ilgilenmek zorunda bırakır. İnsanın evrenle ilgilenmesi, özgül istencinin değil, varlığının içinde bulunduğu doğanın yapısı gereğidir. İlkin evrene duyulan ilgi sonrasında sırasıyla topluma, ulusa, uygarlığa yönelir. Öte yandan, evren karşısında duyulan tedirginliğin yarattığı kaygı, insanı soydaşlarıyla yüz yüze getirir; onlarla ilgilenme gereğini yaratır. Böylece insan varoluşunun ilk varlığı, arınmış bir kaygı içinde somutlaşır. Bu nedenle varoluş insandan öncedir, onunla ilgili kaygı da iki türlüdür. Birincisi, günlük yaşamın içinde ortaya çıkan ve belli bir bireyde odaklaşmayan kaygı; ikincisi ise, varoluş karşısında, evrene atılmışlığın, bırakılmışlığın ve insanlığı kuşatan uçurumun bilincine varıştan doğan kaygı.

KAYGI (SORGE): Kaygının birinci türünde fenomenolojinin incelemesi gereken kişi, belli bir kimse, belli bir özne değildir; *"herkes"*tir, adı sanı saptanmamış, gelişigüzel, kimliği ve kişiliği belirsiz bir insandır, *"das Mann"*dır. Bu belli olmayan özne, toplumda ortalama bir kişiyi, sıradan bir varlığı yansıtır. Bu nedenle, toplumda her birey, bir başkası olur da kendi kendisi olamaz. Bu belirsiz özne varlığın yapısını, bunun daha önceden bilindiğini ve bütün bireylerce kavranabileceğini ortaya koyar; böylece kendi kendini de, başkalarını da sorumlu olmaktan kurtarır. Ancak bu durum, evrensel bütünün kavranmasına engel olur. Ayrıca bu belirsiz özne bütün değerleri yadsır, gerçeğin önemini küçümser, bilinçli bir çabayla kazanılan ne varsa hepsinden tiksinir. Onun başlıca tasası, *"varoluşun olabilirliğini dümdüz bir duruma getirmek"*, toplumda bir değerler aşamasının oluşmasını önlemektir. Bu yüzden insan kendi kendini yitirir, evrendeki gerçek yerini bulamaz, evrene yabancılaşır. Oysa varoluşun başlıca niteliği *"evren içinde varlık"*tır.

SIKINTI ya da ENDİŞE (ANGST): Kaygının ikinci türünde, genel olarak, ahlakla ilgili sorunlar, vicdan ve ölümün görüntüleri ortaya çıkar. Burada uyulması gereken ve bireyi aşan yargı, kural, üzüntüyü sıkıntıya dönüştürür. Sıkıntı (Angst), kendi yapısı gereği, yeni bir sorun ortaya çıkarır; öznesi ve eylemi belirsiz kişi, *"das Mann"*, bu yeni sorun karşısında kendine özgü tutumunu takınır;

evrende, toplumda yaşayan bütün canlı ve bireylerin öleceklerini düşünerek avunmaya çalışır. Bir başka açıdan bakıldığında ise sıkıntı ya da endişe (angst), *"Hiç'in (Nichts) yaşanması ('Hiç'in deneyimi)* olduğundan varlığın da yaşanmasıdır aynı zamanda. Çünkü varolmak, burada bulunmak (existieren), sözcük anlamında *"existere"*, yani *"dışarıda bırakılmış olmak"*, *"kendi dışına konulmak"*, *"fırlamak"* anlamına gelir. Peki nereden fırlamak? *"Hiç"* ten (ex nihilo). Fakat bu, varlığı *"Hiç"* meydana getiriyor demek olmadığı gibi, *"Hiç"* varlığın nedenidir demek de değildir. Heidegger'in burada demek istediği şudur: *"Hiç, ontolojik bakımdan varlıktan önce gelir."* Ama buna karşın "Hiç" etkindir. Bu etkinlikle ne kastedilmektedir? Hiç, varlık bakımından ne anlamda etkindir? *"Hiç, hiçleşerek varlığı içten kemirir"* (das Nichts nichtet). (Nusret Hızır, Felsefe Yazıları, s: 145 vd.).

Böylece her insan sıkıntı ya da endişeyi tanımış olur. Günlük yaşam ondan kaçar, onu maskeler; kararlı yaşam ise onu bekler. Demek ki kararlı yaşam için, açık görüşlülük, hatta kahramanlık gerekmektedir. Kahramanlığa erişmiş olan insan görür ki sonunda:

– İnsan varlığı *"tasalı"* bir varlıktır; yani daima tehlikede, daima *"söz konusu"* dur ve belki de hiçbir zaman erişemeyeceği olanaklara yönelmektedir;

– İnsan varlığı *"olumsaldır"* (Kontingent), yani olmayabilirdi de. Çünkü Hiç'in kendisini yüreğinde taşımaktadır;

– İnsan varlığı *"kabahatli"* dir; normal anlamda kabahatli değil, ama metafizik anlamda elemle dolu bir varlıktır. Yani insan sonlu bir varlık olduğunun bilgisini bir yaşantı, bir deneyim olarak içinde taşır. Kararlı yaşamı seçmiş olan insan için, sakin olmak olanaksızdır; o, zorunlu olarak mutsuz bir varlıktır.

ÖLÜM (Das TOD): Heidegger ölüm sorununu kaygı'dan yola çıkarak açıklamaya çalışmıştır. Ölüm, *"varlığın olanağı"* durumundadır; öyle bir varolma tarzıdır ki, insan onu doğar doğmaz üzerine alır. Ölüm, varlığın tümüdür; varlığın olanağı olarak o, çok kişisel ve aşılmaz bir niteliktedir. İnsan, birtakım olanaklara doğru atılımlarda bulunur; ölüm, bu atılımlar toplamının altına çizgiyi çeker,

ama varlığı da ortadan kaldırır. İnsan, ölüme en yüksek olanağa yönelmiş olarak yönelmiştir (zum-Tode-Sein). Ölümün de nedeni yoktur; o, yalnızca bir olaydır. İnsan bu olayı kabul eder; fakat yapay olarak ona sebebiyet veremez. Gerçekte ölüm, *"evren içindeki" "varoluş"* un bir olayı değildir; varoluş ancak ölümün aracılığıyla bütünlüğe ulaşır. Ölüm, varoluşun varlığı diye nitelenen kaygı üzerine kurulmuştur. Bu nedenle ölüm için varlık, varoluştan ayrılamayan bir öğedir. İnsanların birbirlerinden ayrılmaları, kendi kendilerine düşmeleri ölüm nedeniyledir. Ölümün varoluş bakımından yorumlanması gene ölüm aracılığıyla olur ki bu durum da insanı yüreklendirir; ölüme isteyerek, bilerek boyun eğmesini sağlar. Bu ise gerçek sıkıntının "ölüm için özgürlük"e dönüşmesidir (Freiheit-zum-Tode).

ÖZGÜRLÜK (FREIHEIT): Heidegger'e göre, doğruluğu (hakikat; Wahrheit) temellendiren özgürlük, her şeyden önce kişinin kendini olduğu gibi ortaya koymasına ve göstermesine olanak vermektir: *"Özgürlük yalnızca (...) tercihimizi, yeğlememizi şu ya da bu aşırılığa doğru yöneltmek konusunda bazen kendimizi kaptırıverdiğimiz heves değildir. Özgürlük, eylem ya da eylemsizlik olanaklarımıza ilişkin basit bir kısıtlama yokluğu da değildir. Hepsinden önce (...) özgürlük, varolanın varolan olarak ortaya çıkmasına olanak vermektir."* (vom Wesen der Wahrheit). İmdi insan, dünyaya atılmış olmasını ve ölümü, yani kaçınamadığı bu durumunu üstlenmeye, kabullenmeye hazırdır. Bunun yanında insan geçmişe bakarak, gelecekteki olanakları seçmekte özgürdür.

İnsan dünyaya atılmış (Geworfenheit) ve bu dünyada olan (in der Weltsein) bir varlıktır. Bununla dış dünyanın varlığı sorunu temellendirilmiş değildir; bu sorun Heidegger'e göre uydurma (pseudo) bir sorundur ve onu günlük yaşamın üst derecesi gerçek bir sorun sayabilir. Fakat insan gene de bir dünyayla ilişkide bulunan bir varlıktır; ama bu ilişki, günlük yaşamın sandığı gibi bir uzay ilişkisi değil, ontolojik bir ilişkidir. Yani insanın dünyayla ilişkide olması, onun varlığını oluşturan bir öğedir. Dünyada bulunmaklığımız, duyarlığımızın kaynağıdır; işte *"Dasein"* (burada olmak) sözcü-

gündeki *"Da"nın* (burada) anlamı da budur. Dünyaya atılmış olmanın ise hiçbir nedeni yoktur; biz salt bir rastlantı sonucunda bu dünyaya atılmışızdır.

BİLGİ (WİSSEN): İnsan sorununu varoluşla birlikte ele alan Heidegger'e göre bilgi bağımsız bir konu değildir, insanla ilgili çözümlemelere dayanır. Bu çözümlemeler, varlık konusunda bilgi edinmeyi sağlayan yöntemi ortaya koyar ve biçimlendirir. İnsan çevresinden soyutlanarak ele alınırsa onunla ilgili bilgileri edinme olanağı ortadan kalkar, birtakım boş kavramlar üretilir. Ancak, somut varlığıyla ilgili özelliklerin çözümlenmesinde son amaç kendi başına ele alınan insan değil, bu insanın bütün davranışlarında açığa vurduğu *"burada olan"*dır (Dasein). İşte insanı ve gerçeği kavramayı sağlayacak bilginin kaynağı bu *"burada olan"*dır. Bütün yaşantıların anlamını ve bu anlamın arkasından varlığın gerçeğini ortaya çıkaran özel bir yöntem vardır. İç düşünmeye dayanan bu yöntem, gerektirici bir fenomenoloji yöntemidir. Ancak bu yöntemin çözümlemeye çalıştığı *"fainomenon"*, sözcüğün alışılmış anlamında bir görünüş değildir, kendi kendinde ortaya çıkan nesne, *"kendi kendinde görünen"* (das sich-an-ihm-selbst-zeigende) varlık demektir. İşte edinilmesi gereken bilgi, bu tür bir varlığın bilgisidir. Heidegger, bilgi konusunu bir yöntem sorunu bağlamı içinde görerek varoluş kavramıyla ilişkili kılmıştır. Sonunda bu ilişki, *"insan-varoluş-nesne-olay-yöntem"* bağlantısına dönüşerek bütünleşir. Çünkü içinde insanın da bulunduğu varolma olgusu, varoluş sorununun kavranmasını sağlayabilir. Bilgiyle bağlantısı bulunan bu kavrayış türü varoluşa özgüdür, varoluşsaldır. Demek ki bilgiyi ancak ontoloji ile temellendirebiliriz.

EVREN (WELT): Heidegger'in felsefesinde evren, varoluşla birlikte incelenen temel sorunlardan biridir. Evrenin başlıca özelliği varoluşu içermesidir. Çünkü *"Dasein"*, bir varlık türünün örneği değildir, evrende varolmaktır (in-der-Weltsein). Bu *"evrende varlık"*, ne özneyle nesne arasında bir ilişkidir, ne de uzay-zaman bağlantısından kaynaklanır. Evren nesnelerden oluşan bir varlık değildir, özü gereği, kendi kendisi için olan araçlardan kurulu bir varlıktır. Bu araçların

başlıca özelliği de her zaman elde bulunmaları, el altında olma (Zuhandenheit) niteliği taşımalarıdır. Her araç, sürekli olarak, başka bir araçla ilişki içindedir; bu nedenle aracı kullananla da bağlantılıdır. Bundan başka bütün araçların birer yeri vardır; bu yeri sağlayan da yakınlık kavramıdır (Gegend). *"Burada olan"* (Dasein), özü gereği araçla yakınlık kurma eğilimindedir; bunu sağlayan da ilgidir. Evrenin, bu *"burada-olan"* ın ontolojiye özgü bir belirlenimi diye tanımlanmasının nedeni bu ilgidir. Bundan dolayı evren yalnız *"burada olan"* da vardır. *"Burada olan"* evreni bir birlikte olmadır (Mitwelt). Onun içeriğini oluşturan, *"iç-varlık"* denen de birlikte varoluş (Mitdasein) adını alır. Öte yandan *"burada olan"*, kendi özü gereği, bir ortaklaşa varlıktır (Mitsein) da aynı zamanda.

Heidegger, bütün felsefesinin odağını oluşturan ve çözümlenecek sorunun içeriğine göre yorumlanan *"Dasein"* dediği kavramdan dil alanında da yararlanmıştır. Belli bir varlık ve varoluş biçimini sergileyen bu kavram dil sorununda anlayan, kavrayan ya da tam algı (Ausbildung) nitelikleriyle ortaya çıkarak açıklığa kavuşturma (Auslegung) adını alır. Bu tam algı, kendi bütünlüğü içinde ve Dasein ile olan ilgisi dolayısıyla, açıklığa kavuşturmadır. Ancak bu açıklığa kavuşturma, bir anlatım demek değildir. Heidegger, Dasein'a yüklediği bu tam algı ve açıklığa kavuşturma olgularından sonra üçüncüsüne, *"söz"* e (Rede) geçmiştir. Ona göre söz, dilin temelini oluşturur; *"dil de varlığın evidir."* İnsan bir *"konuşan varlık"* tır; onda söz dinleme, anlama ve anlatma gibi yetiler bulunur. İnsan bu yetilerini, çevresini kuşatan ve kendi 'ben'ine yabancı olan bireylerden kurtulmak için kullanabilir. İşte bu başkalarından kurtulma, ayrılma, eylemi bir *"seçme"* dir. *"Seçme"*, kişinin kendi kendisini kavraması, gerçek bir 'ben' olabilmesi için giriştiği eylemdir. Bunu başarmak için kesin bir yargıda bulunmak, yapılacak işi belirlemek gerekir. Heidegger'e göre bu *"ben"* olabilme ereğini güden yargı, vicdanı oluşturan, onun varlığına tanıklık eden tek etkendir. Ancak vicdanın dirimsel bir işlevi yoktur; daha doğrusu vicdan biyolojik bir olay diye açıklanamaz. Seçme-yargı bağlantısından yola çıkarak varılan vicdanın başka bir tanımı daha vardır, o da suskun-

luk içinde bütünleşen bir iç daralması biçiminde ortaya çıkan eğilimdir. Ama her şeye karşın kendini kurma yolunda bir varlık olan insan, yine kendisinin tasarladığı bir taslaktır.

Heidegger, varlığı çözümlemeyi amaçladığı ve felsefesinin asıl merkezini oluşturan bölümü diye nitelediği *"existential"* analitiğe girişmeden önce bu felsefenin ancak bir girişi sayılabilecek olan insanın çözümlenmesini, yani *"existentiel"* analitiği ele almış ve bizlere bu bölümü serimlemiştir. Ona göre ontoloji (varlıkbilim) bilgiyi temellendirir: *"Demek ki varlık sorununun amacı, varolanı yalnızca şöyle ya da böyle oluşuna göre inceleyen bilimlerin değil, (...) deneysel bilimlerden önce gelen ve onları temellendiren tüm varlık bilimlerin de olabilirliğinin önsel koşulunu belirlemektir. Her varlıkbilim (...), varlığın anlamını gerektiği gibi aydınlatmakla işe başlamadığı ve bu aydınlatmayı, temel görevi saymadığı zaman, körelir ve gerçek amacına ihanet etmiş olur."* (Varlık ve Zaman, 3). Heidegger bir anlamda Aristoteles'e dönüş niteliğindeki *"ilk felsefe"* anlayışını daha da geliştirmiştir. Varlığın temel bir varlıksal anlam taşıdığı bir varlık türünü arayarak buna, insan ya da kişi yerine, *"burada-olmak"* (Dasein) adını vermiştir. Bu varlık türünün zamansallık ile ilişkilerini araştırarak geleneksel ontoloji kavramlarını yepyeni anlamlarda yorumlamıştır. Böylece geliştirdiği yeni ontolojik yaklaşımın yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu cümleden yola çıkarak Heidegger, insanın evrenle, başka insanlarla, nesnelerle, toplumla olan bağlantılarını ve inanç, dil, sanat sorunlarını açıklamakta kullandığı fenomolojik antoloji yöntemiyle varoluşçuluk akımına yeni bir içerik kazandırmış; yazar, ozan, düşünür, bilgin, ressam, yontucu, tiyatrocu, sinemacı ve müzisyen gibi çok değişik uğraş alanlarında çalışan kimseleri etkilemiştir. Heidegger'in felsefesi yine de kendisini tam olarak ele vermeyen ve gizemini koruyan felsefelerin başında yer alan görkemli son metafizik olarak 20. yy.a damgasını vurmuştur. Bu kurgusal dizge üzerindeki yorum ve tartışmaların daha bir süre sürüp gideceğini söyleyebiliriz. (Bu konuda daha fazla bilgi için Bkz. Nejat Bozkurt, Çağdaş Felsefelerden Kesitler, Sosyal Yayınlar, İst. 1990.)

Jean-Paul Sartre ve Fenomenolojik-Ontolojik Varoluşçuluk

Fenomenolojik bir idealizmden yola çıkarak bir praxis maddeciliğine varan Sartre (Paris, 21 Haziran 1905 - Paris, 15 Nisan 1980), felsefesine, klasik dünya ve ben ilişkileri görüşünün Husserlci bir eleştirisiyle başlar; *"Ben'in Aşkınsallığı"* ile (La Trancendance de l"ego) 1936), yönelmişliğin (intentionalité) aynı zamanda bir olumsuzluk da olduğunu öne sürerek, bilincin bir şeyin bilinci olduğu yolundaki Husserlci düşünceye öncelik verir. Dolayısıyla bilinci nesnelerinden kurtararak ve bilinci dünyanın kurucu ilkesi olarak ele almak suretiyle, Husserl'in aşılması gereğine inanır. Sartre'a göre, aşkın ben, bir bilinç verisi olmadığı gibi, bilincin konu edindiği bir düşünce nesnesi de değildir. Felsefeye ilişkin ilk denemesi sayılan *"İmgelem"* (L'Imagination, 1936) ile daha sonra yayımladığı *"İmgelemsel"* (L'Imaginaire, 1940) adlı yapıtlarında, imgenin yönelimsel niteliği üzerinde durarak, imgeyi bir şey olarak değil de, bir edim olarak ele alır. İmgelemsel bilincin başlıca ayırt edici özelliği olumsuzluğudur; böylece, yönelmişliğin kökleştirilmesi, yaşantı fenomenolojisinin bir özgürlük varoluşçuluğuna doğru aşılmasını sağlar. Bilinç dünyaya iki biçimde bakabilir: Algı olarak dünyayı kendi gerçekliği içinde; imgelem olarak da kendi gerçeksizliği içinde ele alır. Bu sav, *"Duygulanımlar Kuramının Bir İlk Taslağı"* (Esquisse d'une théorie des émotions, 1939)'nda daha da geliştirilmiştir. Ona göre tutku, heyecan, Freud'un tersine, dürtü değil, yönelimsel bir bilinçtir. İnsan varoluşunun saçmalığı teması etrafında gelişen *"Bulantı"* (La Nausée, 1938), *"Duvar"* (Le Mur, 1945), *"Özgürlüğün Yolları"* (Les Chemins de la Liberté, 1949) gibi yapıtları, bu bilinç ve özgürlük kuramı çerçevesinde yazılmışlardır.

"Varlık ve Hiçlik" (L'Etre et le Néant, 1943) adlı yapıtı, fenomenin, kendinden başka hiçbir şeye gönderme yapmadığı ve dayanmadığı düşüncesinden kaynaklanan ve bir artdünya yanılmasını ke-

sinlikle yadsıyan *"bir fenomenoloji denemesi"* dir. Böylece *"bulantı"* da varlığa ilişkin bir ontoloji-öncesi sezgi haline gelir. Felsefe sistemini Sartre, varlığın saydamsızlığı olarak gördüğü *"kendinde varlık"* (l'être en soi) ile bir hiçleme gücü olarak ele aldığı *"'kendi için varlık"* (l'être pour soi) kavramlarına dayandırmıştır. Bilincin kendi için varlığını sürekli bir aşkınlık olarak görür ve aşılan şey de ortada bulunan varlığın *"olgusallığı"* dır (facticité). Demek ki bilinç, bütünüyle özerktir ve özgürlüğün özünü de bilincin bu edimi belirler. Öyleyse, *"varoluş özden önce gelir"* sözü, insan varlığını önceden belirleyen herhangi bir Tanrı ya da insan doğası bulunmadığı anlamına gelir; bir bireyin kişiliği, o birey için bir alınyazısı değildir, değişebilir; çünkü yaşam bir dizi özgür seçimlerden oluşmaktadır. Yani insan, kristalleşmiş bir özgürlüktür ve özgür olmaya da yargılanmıştır; o, *"kendini ne yapabilmişse ancak odur."* Bu saltık özgürlük anlayışı ise, insanın nedensiz ve her türlü nedenden önce seçmeye, yaşamına ilişkin istediği kararı vermeye *"mahkûm"* olduğunu dile getirir. Özgürlüğün ontolojik temelini, *"kendi için"* in (pour soi) zamansal yapısı sağlar. *"Kötü niyet"*, olgusallık alanında aşkınlığın varlığını öne sürerek özgürlükten, yani özgürlüğün içerdiği bunalım duygusundan kaçan insanın tutumudur. Bir varlığın ne olduğu, o varlığın kendisi olmadıkça bilinemez; varlık, onu tanıyan özne o varlığın kendisi olmadığı için, kendinde olduğu gibidir. Demek ki gerçek, ancak insansal bir gerçek olmaya yargılıdır. Dolayısıyla bilgi ya da söylemin tamamlanması diye bir şey söz konusu olamaz. Tümleştirim ya da bütünselleştirim (totalisation, integration), bir aldatmaca olmaktan kurtulamaz; çünkü Tanrı'dan başka bir şey olmayan bir *"kendi için kendinde varlık"* (lêtre en soi pour soi) düşüncesi bir çelişmedir.

Sartre'a göre, verilmiş ve donmuş bir insan doğasından söz edilemez; *"bir başka deyişle, gerekircilik ya da belirlenimcilik yoktur; insan özgürdür, insan özgürlüktür."* Ancak Sartrecı özgürlük, maddi gerçeklik içinde yer aldığı için, somut bir özgürlük olmaya yönelir. Sartre, insanın içinde bulunduğu durumların özgürlük için bir engel oluşturmadıklarını, tersine, özgürlüğün kaynaklandığı te-

mel olduklarını düşünür: *"Saltık engel yoktur; ancak engel, özgür olarak yaratılan ve özgür olarak edinilen tekniklerle kendi karşıtlık gücünü gösterir; o da bunu özgürlüğün ortaya koyduğu ereğin değerine göre açığa vurur. Böylece özgürlüğün çelişkisini sezmeye başlarız: Özgürlük, ancak "durum" içinde vardır; "durum" da ancak "özgürlük" le vardır."* (Sartre, L'Etre et le Néant, 4, 2). Sartre'ın varoluşçuluğunun en önemli özelliği, özgürlüğü, insanın ancak *"kötü niyet"* le unutabileceği bir temel olarak ortaya koymasıdır. Yazgımız bir *'dogma'* dan belirlenmiş değildir; yazgımızı biz kendi özgür *istencimizle yaratırız; çünkü bu irade yalnızca* varoluşunun bilincinde olan insanda bulunur. Yaptıklarımızın sorumluluğu gene bize aittir. Demek oluyor ki varoluşçuluk, her şeyden önce, öteki insanların durumlarıyla, ne olduklarıyla ilgilenen bir varlık olması bakımından insanı toplumsal sorumluluğa çağıran ahlaksal bir bakış açısı, bir *"hümanizm"* dir. Pascal, *"elimiz kolumuz bağlı"* diyordu; Sartre da aynı anlamda, insanların *"fareden farklı"* olmadıklarını söyler. Bizler ancak gerçek dolayımsızlığı temsil eden varoluştan hareket ederek düşünebiliriz. Sartrecı varoluşçuluk bu anlamda, Marksçı gelenek içinde yer alır. Ancak belirlenmemiş olduğunu düşündüğü bireye verdiği yerle ve insana şu ya da bu olmak veya olmamak özgürlüğünü tanımasıyla da Marksçılıktan köklü bir biçimde ayrılır. Bu bakımdan varoluşçuluğun toplumsal statüsü, belirgin olmaktan hiç kuşkusuz uzaktır. Varoluşçuluk ama yine de hem üniversitelerde okutulacak ya da siyasal bir partinin programıyla bütünleşebilecek yeni bir felsefe, hem de öğretici olmayan bir pratik ve savaş sonrasında bazı Parisli ve burjuva aydınların yaşam tarzı olabildi. Bu yüzden Sartre bile Kierkegaard'a dönmeyi önermiş ve Danimarkalı filozofun şu sözünü sıkça anmıştır: *"Somut ve salt gerçeklik olarak yaşam bilgi-olmayandan başka bir şey değildir."*

Ne var ki "Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir" konulu konferansında onun varoluşçuluk anlayışının, *"sorumluluk"* (responsabilité) ve *"yan tutma ya da yükümlenme"* yi (engagement) temel değer olarak kabul eden bir ahlak anlayışına doğru yöneldiği izlenimini edi-

niriz. *"Çağımızın düşünürü, aynı zamanda bir eylem adamı olmak zorundadır."* diyen Sartre'ın, varoluş karşısında duyulan "tiksinti"den yola çıkarak "yan tutma ve yükümlenme" tavrına bağlanan *"Özgürlüğün Yolları"* roman dizisinde de aynı yönelimi izlediğini görürüz. Çeşitli tiyatro yapıtlarında olduğu gibi denemelerinde de, insanın sorumluluğu ve her zaman bir tutum ve konum içinde oluşu, temalarını işleyen Sartre, son yapıtı olan *"Diyalektik Usun Eleştirisi"*nde, Marksizme pek yakın düşen bir tarih felsefesini benimsemiş ve bireyin haklarını gözetmek koşuluyla, varoluşçulukla Marksizmin bir bireşimini önermiştir. Ona göre, insanın özgür yapıp etmelerini, girişimlerini tarihsel zorunluluğa indirgemenin olanağı yoktur: *"İnsan, tarihin içindedir; evet ama, bireysellik de tarihin kıyısında kalır. Dolayısıyla insanın bireyselliği onun tarihsel rolüne indirgenemez."*

Yaşamdan ve varlıktan ayrı olarak genelde yaşamın ve varlığın bilincini dile getiren varoluşçu felsefeye göre, yaşanan canlı gerçeklik anlamındaki *"varoluş"*, yalnızca insana özgüdür ve nesneler için söz konusu olan *"varlık"*a karşıttır. Varoluş ve yaşam kavramları birbirinden ayrı olup, yaşam kavramı yalnızca organizmanın yaşamasını dile getirir. Oysa varoluş, *"yaşamın bilincidir"*; varoluşçuluk da, insanın varoluşunu somut gerçekliği içinde ve toplumdaki bireyselliği açısından göz önünde bulundurur. Usçu felsefelerin karşısında yer alan ve kendisini insanın felsefesi olarak tanımlayan Varoluşçuluğa göre, insan başlangıçta, usla donanmış belli bir *"varlık"* meydana getirmekten uzaktır; başlangıçta *"hiçlik"*tir insan ve varoluş *"saçma"*dır. Yani, *"insanın varoluşu, onun özünden, varlığından önce gelir"*; o zaman insanın kendi yaşamına anlamını, dışardan bir varlık değil, yine insanın kendisi verir. Çünkü insan, yapıp etmelerinin bir toplamıdır; kendi için ve kendi başına ne yapabilirse o olacaktır. İmdi varolmak, özgür bir biçimde kendi kendini seçmektir ve bu özgürlükten kaçınmak da olası değildir; çünkü bu özgürlük, saltık bir öznelliğe ve özelliğe sahiptir. Sartre'a göre varoluş, yaşamın ve varlığın bilinci olup, bu bilinç, varlığın varolduğunun bir kanıtı ise, aynı zamanda ve dolayısıyla Tanrı'nın varol-

madığının da bir kanıtıdır. Ama olumsuzluğundan başka bilinç aynı zamanda bedenseldir. İşte *"özneler ya da öznellikler arası"* (intersubjectivité) sorunu da kendini burada gösterir; başkası, *"kendi için"*in dünyasında, bir başka bedene bürünmüş kendi için olarak ortaya çıkar. Bakış (regard), başkasının aşkınlığını açığa vurur ve çatışma, başkasıyla ilişkiyi bir yapıya kavuşturur.

Ben ile başkası arasındaki çatışma, özgürlük ile bağlanma ve toplumsallık arasındaki çatışmaya dönüşür; başkası, bakış ve beden ile ortaya çıkar. Beden ise, yaşadığım kendisi için varlık olarak beden; başkası tarafından bilinen, başkaları için beden ve başkası aracılığıyla bilinen varlığına başvurmakla yaşadığım beden olmak üzere üç biçimde kendisini tanıtır. Ben ile başkası arasındaki çatışma, sadizmi, mazoşizmi, sevgiyi, dili, kayıtsızlığı, istemeyi, nefreti ve yabancılaşmayı açığa çıkarır. İlk kez Eski Ahid'de *"putlara yabancılaşma"* biçiminde geçen yabancılaşma kavramını, Marksistler bireyin bilincinden bağımsız, nesnel bir durum olarak görmüşlerdir. Sartre'da gerçek yabancılaşma ise, *"insan praxis'inin apriori olanağıdır."* Ona göre yabancılaşma, yaratıcı olmanın bir sonucu, hatta vazgeçilmez bir koşuludur. Gerçekten de sonlu bir varlık olduğu için insan, evreni saçma olarak algılamıyor mu? Başına gelen tüm belalar yaşamının metafizik bir bedeli ya da yabancılaşmasının sonucu değil mi? İnsanlar, yabancılaşmayı, çevre kirliliğini, tükettiği kaynakları yenileyememeyi (recyclage), tüm çıkar çatışmalarını daha iyi yaşamak, daha çok kazanmak, daha uzun yaşamak, yani ölümsüz olmak için yapmıyorlar mı? Bu dünyada yaşamanın borcunu ya da hesabını insanlar yabancılaşarak, savaşarak, kıtlık, kirlilik, hastalık ve sonunda ölümle ödemiyorlar mı?

Sartre'ın *"başka ben"* (başkasının varoluşu) kavramı bize Yunus Emre'nin şu iki dizesini anımsatıyor: *"Beni bende demen, bende değilem / Bir ben vardır bende, benden içeru."* Burada ben'in dışındaki başka ben, Tanrı'dır (yeni Platoncu eğilim); oysa filozofun başka ben'den anladığı, öteki insanlardır. Ona göre beden, hem biricik ruhsal nesne, hem de dünyadaki durumun temelidir. Öyleyse kendi için beden, ancak başkası için beden dolayımıyla bilinebilir;

çünkü kendi için, başkasının bedenini de, kendi bedenini de aynı zamanda kavrar; demek ki o aynı zamanda hem özne, hem de nesnedir. "Özneler ya da öznellikler arası" sorunu böylece, *"cehennem başkalarıdır"* formülünün dile getirdiği bir *"kapatma"* kuramına varır. Sartre'ın hemen tüm tiyatroları bu kuramın bir uygulaması olup; gerçekten de oyunlarında, olanaksız bir "özneler ya da öznellikler arası" ilişkiden kaynaklanan bir trajediyi ve kendisiyle diyalektik değil de, dairesel bir ilişki içinde olduğumuz başkasının bakışı karşısındaki ezilmişliği duyumsarız.

Sartre, *"Fenomenolojik Ontoloji Denemesi"* alt başlığını taşıyan *"Varlık ve Hiçlik"* adlı yapıtında serimlediği ontolojinin alanını belirginleştirerek bunu bir ahlak anlayışı tasarısı ile tamamlar. Freudcu bilinçdışı'nın yerine, belli bir durumdaki kişinin varoluşsal psikanalizini ele alarak praxisle ilgili buyruklardan birtakım fenomenolojik sonuçlar çıkarır: *"Fenomenolojik ontolojinin amacı, varlığın, nesnel dışsallığın varlığından başka bir şey olmadığını göstermektir... Ontoloji bize şunu öğretir: 1) 'Kendinde şey'in, kendini temellendirmesi gerekseydi, bunu ancak bilinç haline gelerek başarabilirdi; yani 'causa sui' (kendinin nedeni) kavramı, bilinçli olma kavramını, yani hiçleyici varlığın genişlemesi kavramını da beraberinde getirir; 2) Aslında bilinç, kendini kurma tasarısı, yani 'kendi için kendinde şey'in ya da 'kendinin nedeni kendinde'nin saygınlığına ulaşma tasarısıdır."* Daha sonra Sartre, düşüncelerini daha da belirginleştirmiştir: *"Öyleyse ontoloji, şunu belirtmekle yetinecektir; sanki her şey, kendinde, kendini kurmaya yönelik bir tasarı gereği, 'kendi için'i elde ediyormuş gibi gerçekleşir."* (L'Etre et le Néant, Sonuç).

Sartre'ın felsefesinin Descartesçı istenççiliği yeniden canlandıran idealist bir hümanizm olduğunu söyleyebiliriz. O, düalizm anlayışını sonuna kadar sürdürmüş; bir yandan özne, kendi için varlık ve varoluş (ex-istere) dururken; öbür yanda nesne, kendinde varlık ve varlığın (l'être) bulunduğunu kabul etmiştir. Ona göre insan, bir varoluş olarak tasarıdır (projet); kendi dışına çıkan (ex-istere), kendi dışında varolan insan, varlığını dışarda varolmasıyla kazanır. İn-

sanın bir tasarı, bir varoluş olarak her atılımı bir başarısızlıktır; başarısızlık ise yaşamın her evresinde görülür. Bilinç demek, kendinin ne olduğunu bilmemek, kendini tanıyamamak demektir. İnsan, bilinç olarak, eylemsiz olarak, kendisi için düşünce olarak yalnızca bir kendisi için varoluştur, başka hiçbir şey. Varlık, varoluşa dönüşemediği gibi, varoluş da varlık olamaz. Bilinç, kendinde varlık ile birleşemediği gibi ondan ayrılamaz da. Bilinç olarak kendi için varlık (insan) ile kendinde varlık (evren) ne birleşebilirler, ne de ayrılabilirler. Bilinç, özellikle bir şeyin bilinci olup, bu dünyada bir varlıktır. Bilinç için olan dünya da bilincin içindedir. Kendisi için bilinç ile bilinç içinde dünya ikiliğini benimseyen Sartre'a göre, bilinç, nesnel gerçeklerde değil, nesnel gerçekler bilinçte aydınlanır. Bilinç kendi dışında hiçbir şeyi (Tanrı, hakikat) bulamaz. Buradan çıkarabileceğimiz sonuç ise fenomenolojik bir agnostisizmdir (görüngülerin bilinemezliği). Öte yandan başkası, benim engelim, özgürlüğümün sınırıdır; benim için cehennem bir başkasıdır, çünkü *benim dünyamı paylaşmaya kalkan, daha doğrusu benden çalmaya* kalkan bir başka bilinç, bir kendi için varlık söz konusudur. Bilinçler arasında ilişki ve bağıntı yoktur; *"özneler ya da öznellikler arası"* bir iletişimden söz edemeyiz. Sartre'a göre kötülüğü başkası getirmiştir: *"Herkes kestanesini sıcak yemek için, onu ateşten çıkaracak birinin gelmesini bekler; elini başkaları yaksın ister."* Çünkü insanlık, umutsuzluğun karşı yakasındadır. Bir varoluş olarak insan özgürlüktür; varoluş demek, kendi dışında varolmak demektir; kendi dışında varolmak da olduğu gibi olmamak ve olmadığı gibi olmak demektir. Sartre'a göre felsefe, toplumun gidişinde tarihe verilen anlamdan ayrılamaz. Felsefe, yapıldığı dönemde, insanlığın tarihsel durumuna verilmiş anlam demektir. Marksizm içinde bir ideoloji sayılan Sartre'ın varoluşçuluğuna göre, tarihin maddesel bir temeli ve bilimsel bir yanı yoktur.

Bu felsefi ön dayanakların tümü Sartrecı yazın görüşünü de etkilemiştir; bütünselleştirimin (totalisation) olanaksızlığından, yazın yapıtının kendi üzerine kapalı bir bütün oluşturamayacağı sonucu ortaya çıkar. Bununla birlikte, *"...yazar, her ne kadar kendi çağını*

seçemezse de, kendisini o çağın bir insanı olarak seçebilir." (Sartre, Baudelaire, 1947). 1952'de yayımlanan *"Saint Genet, comédien et martyr"* adlı incelemesi, varoluşsal bir psikanaliz çözümlemesine eklemlenen bir ahlak kitabıdır: *"Deha bir yetenek değildir, umutsuz bir durumda keşfedilen bir kurtuluş yoludur."* Çağımızda ahlaksal bir istencin, toplumsal bir kuramdan ayrılamayacağını savunan Sartre, varoluşçu düşüncesini, *"yüzyılımızın aşılması olanaksız felsefesi"* diye benimsediği Marksçılık ile bağdaştırmaya çalıştığı *"Diyalektik Usun Eleştirisi"*nde(1960) yeniden değerlendirmiş ve bu yapıtında tarihsel bir antropolojiyi temellendirmeye girişmiştir. *"Varlık ve Hiçlik"*te bilincin bir etkinlik kuramını öne süren filozof; Flaubert üzerine bir inceleme olan *"L'Idiot de la Famille"*de (Budala, 1972), bir edilgenlik kuramını ortaya koymuştur. Bu yapıtta düşüncesini bütün boyutlarıyla yansıtan Sartre, Heidegger'in şu görüşünü açımlar: *"İnsan donmuş bir özne değildir, nesne hiç değildir; ama bitmez tükenmez bir gelecek ve tasarıdır."* Bu yapıt hem yaşamöyküsel bir roman, hem tarihte özgürlüğü ele alan sosyolojik bir inceleme, hem de varoluşçuluğun antropolojik yönünü vurgulayan felsefi bir yapıttır.

Görüleceği üzere Sartre, insana ilişkin tüm kavramlarını psikoloji terimlerine başvurarak açıklamaya çalışmış, felsefesini, psikolojik temelli bir insan davranışları fenomenolojisi biçiminde kurmuştur. Onun varoluşçuluğu için bu bakımdan *"fenomenolojik bir psikoloji"* betimlemesini yapabiliriz. Çağın hemen tüm sorunlarının dökümünü yapmış, ancak çözüm önermemiştir. Yabancılaşma normatif bir kavram mıdır, yoksa psikolojik ya da toplumsal bir olgu mudur? Bu soru içine *"insan doğası"*, *"doğa yasası"*, *"ahlak ilkeleri"* gibi kavramları da sokabiliriz. İnsanın özgürlüğe mahkûm oluşuyla yabancılaşmış bir varlık oluşunu Sartre nasıl bağdaştırdığını açıklamıyor. *"İnsan praxis'inin, yapıp etmelerinin apriori bir olanağı"* olarak yabancılaşma ona göre kaçınılmaz; o zaman insan nasıl başarılı bir eylemde bulunabilir? Öte yandan onun aynı bağlamdaki *"praxis"*, *"practico-inert"*, *"seriyal"*, *"karşıt ereklilik"*, *"kıtlık"*, *"grup"* gibi felsefesinin önemli terimleri de açık ve aydın-

lık bir biçimde (lucidité) betimlenmiş değil. Felsefede sorunları irdelemek kadar, çözüm üretmek de gerekir; bu nedenle sorun mu, yoksa çözüm mü ikilemini, hiçbirine öncelik vermeden, felsefede bir arada ele almamız söz konusudur.

Çağımızda özellikle Heidegger, Jaspers ve Sartre tarafından temsil edilen varoluşçuluk akımı başlıca iki anlayış içinde sürmüştür: Hıristiyan varoluşçuluk (Jaspers, G. Marcel) ve Tanrıtanımaz varoluşçuluk (Sartre, Camus, Heidegger). Sartre'ın saltık özgürlük ve sorumluluk ahlakı onu çoğunlukla Marksçı ve ilerici (avant-gardiste) hareketler yanında yer almaya sürüklemiştir. Sartre, varoluşçu düşüncenin etkisinde kalan ünlü Fransız yazarı Camus'nün *"bir tek önemli felsefe sorunu varsa çağımızda, o da intihar sorunudur"* sözüne karşı çıkar. Çünkü Sartre'a göre intihar özgür bir eylem değildir. Özgür olmamasının nedeni, özgürlüğün ancak geleceğe ilişkin bir tasarı ile birlikte ortaya çıkmasıdır. Oysa, ölmeyi tasarlamak, yani ölüm tasarısını kurmak ve gerçekleştirmek, bütün tasarıların ortadan kaldırılmasıdır; yokluk tasarısı, tasarıların yokluğuna varır; işte bundan dolayı intihar, özgürlüğün olumsuzlanmasıdır.

Fransız filozofları ve özellikle de Sartre aracılığıyla ülkemizde de geniş bir yayılım alanı ve yandaş bulan varoluşçu felsefeler genelde çağımızda yaşayan insanın ve onun içinde bulunduğu toplumun sorunlarını yansıtmaya, kişisel durumunu yorumlamaya çalışan bir akımdır. Sartre'a göre dünya düzensizdir, pistir ve insana karşı duran bir şeydir; *"dünyada iyi gitmeyen bir şeyler vardır."* Dünya, insana göre, onunla uyum kuracak bir biçimde kurulmamış; tam tersine, acımasız, düşmanca ve saçmadır. İşte dünya karşısında duyulan bu bulantı yalnızca insanı varoluşa götürür. İnsan gerçekleştirebildiği olanaklar toplamıdır; ama insan anlamsız bir dünyada kaygılı bir korku ve endişe içinde şaşkınca dolaşır ve boşuna bir barış arar. Oysa özlediği barışı hiçbir zaman bulamayacaktır. Barış onun bu dünyaya gelmesiyle birlikte yitip gitmiştir çünkü. İnsan uyumsuzluktan uyuma geçmeyi boşuna dener; onun için tek avuntu ancak bu durumunun bilincine varması olabilir. Yüzyılımızın en belirgin özelliklerinden biri de insanın tam bir güvensizlik içinde bu-

lunuşudur; onun dayanacağı, sığınacağı, güveneceği hiçbir temel yoktur; sanki bastığı, dayandığı her şey ayaklarının altından kaymaktadır. İşte bu durumdaki insan bir nesne olmayı; şöyle sağlam, kendi içinde huzurlu, sorunsuz ve sorumsuz olarak yaşamayı özler. Ama böyle bir isteme, aslında bilinç ve özgürlük olan insanın kendi özüne bir ihanettir. Böylece insan kendini aldatma içine sığınır. Sartre'a göre, bilincin varoluşu, şeylerin varoluşunun güvencesidir; başka bir deyişle, nesnelere bilinç tanıklık eder. Bu bağlamda 'başkası' da, ben-olmayan bir bendir.

Özel yaşamında özgürlük anlayışını son sınırlarına değin uygulayan filozof çağımızın renkli tiplerinden biri sayılmıştır. Politik konulara karşı kayıtsız kalmamış, toplum sorunları karşısında da daima sorumlu bir kişi olarak tavır almıştır. Picasso'nun resimde, Şostakoviç'in müzikte, Le Corbosier'nin mimaride yaptıklarını Sartre felsefede yapmıştır diyebiliriz. Fransız toplumunda o tek başına bir kurum olabilmiş, toplumunu etkilemiş çağımızın büyük düşünürlerinden biridir. O, insan alınyazısının karanlığı ile onun bilinç içeriklerinin, yani bilinçli seçimlerinin aydınlığı ikiliğinin yardımı aracılığıyla insanı betimlemiştir. Burada karanlık ile aydınlık arasında aşılmaz bir uçurum vardır ve bunlar, hiçbir zaman birbirlerine indirgenemezler. Bu bakımdan Sartre'ın felsefesi karamsar bir felsefedir. Fransa'da geniş halk kitlelerine kadar yayılan varoluşçuluk; Almanya'da pek ilgi görmedi. Bunun nedeni Fransa'da Sartre ve onun yakın arkadaşı Simone de Beauvoir'ın bu felsefeyi roman, hikaye ve tiyatro yoluyla da yaymaya çalışmış olmalarıdır. Felsefe alanında ise Sartre'ın varoluşçuluğu betimleme yöntemleri sınırlarını pek aşamamıştır. Bu yöntemlerin en önemlilerinden biri, insanın tarih içinde görünmesini ele alan, öbürü ise, ahlak problemlerini inceleyen yöntemdir.

Varoluşçu felsefenin yazın alanında dile getirildiği çarpıcı yapıtların sahibi Albert Camus'nün de (1913 - 1960), ister düşünce alanında, ister yazın alanında olsun, yapıtlarının ana konularını yaşamın saçmalığı, insan zekâsının dünya olayları karşısındaki güçsüzlüğü ve ölümün yenilmezliği olgusu oluşturur. İlk varoluşçu dö-

neminde de aynı temaları işlemiş olan Sartre'a göre Camus, daha iyimser sayılabilir. Camus, insanoğlunun ancak kendi kendine güveni ve en yüksek ahlaksal ve tinsel değerlere bağlanma istenci sayesinde, yaşamın saçmalığını aşabileceğini öne sürmüştür. Ona göre, *"En yüce yapıt, gerçekle insanoğlunun bu gerçeği reddedişini dengeleyen yapıttır."* Gerçeği görmesini bilen bir ciddiyetle çağımız insanının vicdanına ilişkin sorunları aydınlatan, sürekli eleştiren, felsefi anlatımla yazan Camus, yapıtlarında çağımızın saçma (absurde) dünyasında yaşayan bir başına bırakılmış, hiç kimseden yardım görmeyen, umutsuz ve Tanrı'ya uzak insanı betimler ve yeryüzündeki pek çok olayın anlamsızlığını serimler. Bu açıdan bakıldığında hem bir nihilist, hem de varoluşçudur. Ancak Camus bununla kalmaz ve nihilizmi aşar; yeni bir hümanizma kurmayı dener.

Albert Camus'nün düşünce ve sanat yaşamının temelini *'saçma', 'anlamsızlık'* kavramlarının oluşturduğunu gördük. *"Absürd"* kavramı, birey ve dış dünya arasındaki kapatılması olanaksız uçurumu, ikiliği belirler. Bilinmeyen bir gücün dünyaya fırlattığı insanlar, bu duruma karşın o dünyanın bir parçası değildirler. Yerleşmek istediklerinde yurt diye nitelendirebilecekleri bir yer bulamazlar. Yaşamlarını anlamlı bir biçimde sürdürmek, güvenlik altında olmak isterlerken, varoluşun türlü rastlantılarının elinde oyuncak olduklarını algılarlar. Özgür olmak isterlerken doğanın nedensellik bağlantısından kurtulamadıklarını görürler. Sonsuza değin mutlu yaşamak isterlerken, kendilerini her şeye son veren ölümün karşısında bulurlar. Yaşam sevgisinin karşısına, yaşam karşısındaki çaresizlik duygusu dikilir. Yaşamını türlü çelişkiler içerisinde geçiren insanoğlu, ne denli uzun yaşarsa, kendini dünyaya o denli yabancı bulur. Camus sanki çift yönlü bir kişiliğe sahiptir. Bir düşünür olarak tutumu olumsuzdur ve tüm değerleri yadsır. Bir eylem adamı olarak ise o, adalet, düzen ve tüm insanların daha iyi bir yaşama kavuşmaları için çalışır. Her şeyi yıkma isteğinin nedeni, her şeyin yeni baştan ve daha iyi yapılması isteğine dayanır. Camus, yaşamı boyunca insanın özgürlüğünü kısıtlayan güçlere karşı çıkmıştır; insanın yaşamını geliştirmek hakkına sahip olduğunu ve onun engellenemeye-

ceğini savunmuştur. Bu da ancak insan tam bir bilinçlenmeye ulaştığında gerçekleşebilir. Başlıca yapıtları: Yabancı (1942), Veba (1947), Sisifos Efsanesi (1942), Başkaldıran İnsan, İsveç Söylevi ve Günceler. Camus yazın alanında, bunalan ve kaygılı insanın güzel betimlemelerini vererek kalıcı yapıtlar bırakmış, çağımızın büyük yazarları arasında yer almıştır.

J. P. Sartre'ın yakın çevresinde yer alan bir başka varoluşçu yazar da Simone de Beauvoir'dır. Birlikleri ömür boyu süren bu iki sanatçı-düşünür evlenmemişlerdir. Felsefe öğrenimini tamamladıktan sonra Beauvoir bir süre öğretmenlik yapmış, 1943 yılından sonra kendisini bütünüyle yazarlığa vermiştir. Yapıtlarının kökenlerini baba evinin tutuculuğuna başkaldırışı ve Sartre ile karşılaşması oluşturur. Beauvoir hemen tüm yapıtlarında Sartre'ın en yüksek değer olarak savunduğu *'özgürlük'* ve *'sorumluluğu'* kabul eden varoluşçuluk felsefesine dayanmaktadır. Ona göre insan yeryüzünde kendisini yapayalnız bulmaktadır. Varlığımızın gerekli ve anlamlı olması için de başkalarının varlığına gereksinim duyarız. En ünlü yapıtı olan *"İkinci Cins"*, feminizmi savunması, cinsel eğitim konularına yer vermesi, kadının ailede ve toplumdaki bağımsızlığını (emansipasyon) savunması nedeniyle bazı çevrelerce övülmüş, bazı tutucu çevrelerce de yerilmiştir. Kadın erkek eşitliğini savunan bir yapıtında yazar, meslek eşitliğinin yanı sıra kürtajın serbest bırakılmasını, serbest aşkı savunması gibi pratik çözüm önerileri yüzünden, kısmen de cinsel sorunları çok açık biçimde ortaya koyduğu için büyük tartışmalara yol açmış ve saldırılara uğramıştır. Yapıtlarında varoluşçu felsefeyi kadınlığın tüm boyutlarını ele alarak vermeyi deneyen Beauvoir, Sartre'ın düşünce çizgisinde yol almış bir yazardır. Onun hemen tüm eylemlerine ve etkinliklerine katılmış, deyim yerindeyse Sartre'ın felsefesini halka tanıtmaya çalışmıştır. Evlilik kurumuna karşı olan her iki yazar da yaşamlarını bir arada sürdürmüşler ve bu durum Sartre'ın ölümüne kadar devam etmiştir. Başlıca yapıtları şunlardır: Konuk Kız (L'Invitée), Başkalarının Kanı (Le Sang des Autres), Les Mandarins.

Gabriel Marcel ve Varoluşçu Din Anlayışı

İnsan duygularının ve durumlarının betimlenişi üzerine temellendirilen bir varoluşçuluk anlayışına bağlı bulunan Gabriel Marcel (Paris, 1889 - Paris, 1973), bu tutumunu, kendisini Kierkegaard ile Jaspers'e yaklaştıran bir Hıristiyan bakış açısı ile gerçekleştirir. Her şeyden önce onun düşüncesi, *"sadakat"* kavramı gibi temel bir kavrama dayalı insan ilişkileri ile bireyi Tanrı'ya götüren *"başkası"* kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır. Hakkında bir kitap hazırlayan Pietro Prini'nin bu çalışması için yazdığı mektupta şöyle der: *"Beni tehlikeli varoluşçuluk etiketi ile sınırlamadığınız için teşekkür ederim. Çünkü ben asıl çağımızda, dinsel yaşam, din olgusu, inanç ve hakikat, dinsizlik gibi kavramları yeniden gözden geçirmek; bunu yaparken de çıkış noktası olarak varoluş felsefesinden hareket etmek ve ele aldığım sorunları 20. yy.ın koşulları içinde değerlendirmek amacında olmuşumdur."* Yine de onun öğretisini, Sartrecı anlamdaki varoluşçu düşünceden uzaklaşan, *"Hıristiyan bir varoluşçuluk"* olarak anmak gelenek haline gelmiştir. Fransa'da Kierkegaard'ı en iyi yorumlayanlardan biri olarak, soyut özne kavramıyla savaşmış ve bütün ilgisini somut bireye yöneltmiştir. Ona göre, *"Yalnızca özel yaşam sonsuzluğun yansıyabileceği bir ayna sunabilir bizlere."* Gabriel Marcel'in felsefe dizgesini, *"gizin, diyaloğun ve bir bedene bürünmenin (incarnation) felsefesi"* olarak özetleyebiliriz. Varoluş, bir bedene bürünmedir; yani insanı kendi bedenine bağlayan bir bağdır: *"Bedene bürünmek, bir gövde olarak görünmektir ve bu gövde kendisiyle özdeşleşmeksizin ve kendisinden de ayrılmaksızın görünüm kazanır. Özdeşleşme ile ayrımlaşma, birbirinin karşılıklı işlemleri olup yalnızca nesneler alanında uygulanabilirler."* Tanrı, bir nesne olmayıp, *"saltık bir doğrulanamaz"*dır; O, bir *"problem ötesi"* (méta-problématique) konudur. Ancak diyalog ve iletişim ile *"Tanrı"* ve *"başkası"* bizlere açımlanabilirler, açık kılınabilirler. Gabriel Marcel, *"problem"* ile *"giz"* (mystère)

arasında bir ayrım yapar: *"Giz, kendi verilerine el koyan bir problemdir."* Ontolojik bir gizi, varlığın bir gizini ortaya koyar ve onda bireyin bilgisine bir yaklaşımı görür; *"Varlığı varlık olarak kavramaya doğru yöneldikçe ve yol aldıkça, bireyin varlığını da birey varlığı olarak bilebiliriz."* İşte bu giz, içe dalış, derin bir saygı ve dindarlık aracılığı ile aydınlanır ve dine bir açılışı sergiler. Gabriel Marcel, salt, soyut ve evrensel bir düşünce olarak idealizmle savaşır; çünkü insanı, insanlıktan çıkaran teknik ona dayanmakta ya da ondan kaynaklanmaktadır. Bedene bürünme ona göre, bütün öteki durumların kökeni olan temel bir olgudur; yaşamımızın psişik bir bedendeki asıl birliğidir: *"Ben bir gövdeyim diyebilir miyiz? Bu soru, ben bedenime eşitim anlamındaysa kabul edilemez. Çünkü ben, bir bilinç öznesiyim; psişik bir kişiliğim ve yalnızca yaşayan bir organizmadan ibaret değilim." "Hıristiyan Varoluşçuluk"* (Existentialisme Chrétien) adlı yapıtında Marcel şöyle der: *"Bedene bürünme, kendini özdeşleştirmeden, hatta ondan farklılaştırmadan beden biçiminde ortaya çıkmaktır. Aslında insan bedenini, psişik yaşamla özdeşleşmemiş olarak düşünemiyorum. Psişik yaşam, gelişmiş ve bütünleşmiş insan ruhunun işlevleri ve yetileri olarak adlandırılabilir. Bu yetiler ve işlevler zaten gövdenin aracılığı olmadan ortaya çıkamazlar. Yine bunların değişik olgular ve işlevlerle bir ilişki halinde olması gerekir. Bu yolla canlı varlığın bütünlüğü ortaya çıkar."*

Marcel'e göre, *"Dinsel inançlar, bilimsel doğruların yerini almamak koşuluyla kişiseldirler."* İnsan bu dünyada belirli bir konumdadır, bunlar; bedene bürünme (incarnation), zihinsel yaşamımızın uyumu ve bütünlüğü ve bir bedenimizin olduğuna dair bilincimiz'dir. Bedenimizden itibaren sırasıyla; içinde yaşadığım alışılmış çevre, beni çevreleyen nesneler ve dünya ile evren gelir. Öyle ise ben, dünyaya ve bedenime bağlıyım. Bedenim ise, ne çok iyi bildiğim, dolayısıyla da istediğim gibi kullanabileceğim bir çalgıdır, ne de *"benim"* tanımımdır. Benim ve dünyanın salt varoluşu, Tanrı'nın yaratmasının sonucudur. *"Ben"* kişi olarak özgürüm, ancak ne kendimi bulunduğum konumla tamamen özdeşleştirmek, ne

de onu yadsımak zorunluluğum var. Ben öncelikle kendime sadık olmak zorundayım; sonra da başkasına, özellikle de her biri sevilen bir varlık olan ve hatta benim için yalnızca bir "o" olmak yerine, bir *"sen"* olan başkasına sadık olmak zorundayım. Tanrı, en yüce *"sen"*dir ve yalnızca Tanrı ile olan bağ ve uyum ile insan gerçek varlığa erebilir. G. Marcel, Tanrı inancını, *"Metafizik Günlük"* (Journal Métaphysique) adlı yapıtında şöyle açıklıyor: *"Varsayalım ki ben ve arkadaşım bir manzaraya bakıyoruz ve arkadaşım bana ilerideki şeyin bir dağ olduğunu söylüyor. Olabilir ki ben ondan daha iyi gördüğüm için ya da bölgenin topoğrafyasını ondan daha iyi bildiğimden şöyle diyorum: 'Senin dağ diye gördüğün şey bir bulut.' Aynı yanıt dinsel alana da uygulanabilir. Ancak bana öyle geliyor ki inanan bir kişiye hiçbir zaman 'senin Tanrın bir bulut' diyemem. Gerçekten de birinci durumda arkadaşım ve benim için ortak olan bir dünya söz konusu. Kesinlikle karşılaştırmalar yapabileceğimiz aynı şeyden konuşuyoruz. Sonuç olarak daha doğru değerlendirmeler yapabilmek için ben arkadaşımın yerini alıp cep dürbününü ödünç isteyebilirim. Dinsel düzeyde ise bu yer değiştirme olanaksızdır. Kendimi arkadaşımın yerine koyamam. Bunun haklı nedenleri var ve en çarpıcısı da şudur: Arkadaşım kendi yerinden başka bir yerde değil ve zaten o bu yerin kendisi."*

Institut üyesi olan Gabriel Marcel aynı zamanda iyi bir dramaturg ve tiyatro eleştirmenidir de. Hıristiyan varoluşçuluk düşüncesi açısından Kierkegaard ve Jaspers'e yakın duran bu filozofa göre tiyatro, kendi düşüncesinin en uygun ifade aracıdır. Kendi varoluş düşüncesini soyutlamaktan hep kaçınmıştır; bu yüzden de kavramlaştırmalara ve ussallaştırmalara düşmandır. Duyarlı ama iğneleyici bir kaleme sahip olan filozof, her zaman insanca olmaktan çıkarılmış bir düzendeki insanın duygularını dile getirmeye çalışmıştır. Metafizik kaygıyı, iç daralmasını (angoisse) derinleştirmek için psikolojik çözümleme düzeyini aşarak varolma bilincinin derinliğinde Tanrı'nın bulunup bulunmadığını keşfe çıkan Marcel'e göre, *"Açıkça konuşmak gerekirse varoluş, ne konabilir, ne kavranabilir ne de bilinebilir; o ancak keşfe çıkılan bir bölgede yeniden tanınabilir."*

Varoluş, varolanla özdeşleşir ve aynı zamanda varolan özneyi ortadan kaldırmaya varan bir kavramda varolanı nesnelleştirir. Varolanın nesnelleşmesi ise şimdiki toplumu, insanı yıkan bir topluma dönüştüren bir tür ussallaştırmadır; yitirilmiş özgürlükler, horlanma teknikleri, fanatikleştirilmiş bilinçler ve vicdanlar, savaş kışkırtıcısı soyut zihinler, insan ilişkilerinin kişiliksizleştirilmesi vb. tüm bunlar anonim bir kitlenin ya da kollektivitenin, belli bir şebekenin çıkarına ve yararına varolanın unutulması ve aşağılanmasına tanıklık ederler. Bu, yanlış ussallığın bir dünyasıdır ve orada baskı altına alınan düzensizliklerin ve yine bastırılan düzenlerin cehenneme benzeyen ortamı içinde usdışı patlar. Varlığın gizine, sahip olmanın açgözlülüklerine ve usun problemlerine karşı çıkan Gabriel Marcel, yine de varoluşun gizi içinde sahip olma içgüdüsü ile aşırı ve aykırı akıl yürütmelerde silinip giden aşkınlığın kurtarıcı yanını ortaya çıkarır. Felsefesini Hıristiyan bir Sokratizm olarak niteleyebileceğimiz Marcel, Sartre'ın disipline edilmemiş ahlak anlayışı ile insan ruhunun temel yalnızlığı üstündeki ısrarını eleştirir. Ona göre varoluşçuluk, Hıristiyan öğretileriyle uzlaştırılabilir. Yaşamın amacı da insanlar arasında olduğu gibi insanla Tanrı arasındaki *"iletişim"* dir; ancak bu ilişkiler ve bağıntılar, amaçların ve kuralların ortak kabulü üzerine dayanmamalı, bireylerin özgürlüğü ve biricikliği üzerinde temellenmeli ve onlara dayanmalıdır. *"İnsanlığa karşı İnsanlar"* (1951) adlı yapıtında, filozof, gerçekliği ve özelliği olan insan varlığı için soyutlamaların (*faşizm, komünizm*) birbirinin yerine geçmesinin ve genelleştirmenin etik sonuçlarına karşı her kesimi uyarmıştır.

Gabriel Marcel'in felsefesi, yukarıda değindiğimiz gibi, varlığa ulaşmayı amaç edinen, temelinde *"ben"* ve *"başkası"* gibi iki kavram bulunan bir düşünce dizgesidir. Ona göre insan, bir *"umut"* varlığıdır; geleceğe, yaşama, çevresine, kendi *"ben"* inden *"başkaları"* na karşı bir bekleyiş içindedir. Bu bekleyiş onu salt gerçekliğe (hakikate) götürecek, ereğine ulaştıracak olan bir varlık koşuludur. Umut, insanda varoluş duygusunu oluşturur; kendi bedeniyle bir ilişki içinde bulunduğunun bilincine varmayı sağlar. Bu bilinç in-

sanda *"ben"* den başka *"ben"* lerin, başka nesnelerin varlığına ulaşmak, onları kavramak için gerekli bir araç niteliğindedir. İnsanı kendi bedeni, kendi bedeni dışında kalan başka varlıklarla karşı karşıya getiren, başkalarıyla bağlantı kurarak kendi *"ben"* ini daha açık bir biçimde anlamaya olanak sağlayan yalnız bu bilinçtir.

İnsanın temel varlığı "ben"dir, onun karşısında bulunan nesneler *"ben-olmayan"* dır. İşte, bir insan başka bir nesnenin, *"ben-olmayan"* ın varlığını onaylarsa, o nesneyi kendi bedenine uyduruyor, ona dokunuyor, onu kendi *"Ben"* inin karşısında, dolaysız bir başka varlık olarak anlıyor demektir. Bu olayda, kişinin bedeni başka nesnelerin varlığını kavramada temel öğe durumundadır. Çünkü kişinin *"Ben"* i ile bedeni arasındaki bağlantının gizemli bir niteliği, onu, varoluş konusunda vereceği yargıya götürmektedir. Gabriel Marcel'e göre, insanın ne olacağı daha önceden belirlenmiş, son biçimini almış değildir. Her kişinin ne olacağını, kendi *"ben"* i dışında bir varlık değil, ancak kendi bireysel özü belirleyebilir. Çünkü insanın varoluşu, belli ve değişmez koşullara bağlı bir gerekliliği içermez; varolan kişi varolmayabilirdi de. Gerçekte insan, kendi istenciyle varolmayı seçen, yeğleyen bir varlıktır. Marcel, kişinin varolmayı yeğlediğini açıklarken, yaşanmış bir olaydan yola çıkar: *"Bir dükkânın önünden geçerken, yere yatmış bir köpek gördüğüm zaman kendi kendime şöyle dedim: Ben varolmayı yeğledim."* İşte bu yeğleme, kişinin kendi *"ben"* i karşısında, başka bir nesnenin bulunmasından doğan onaylamadır. Kişi kendi bedeni dışında, kendinden ayrı bir nesnenin varolduğu bilincine ulaşıyor; varolmayı yeğlemesinde başka nesne bir basamak durumuna geliyor. Çünkü *"varolmak, kendini aşarak, kendini ortaya koymaktır."* Kişi, yaratıcı bir varlıktır, *"ancak onun yarattığı nesne kendi dışında bulunan ve bağımsız bir varlık biçimi almaya elverişli bir yapıt değil, gerçekte kişinin kendi kendisidir."* Yaratıcılık, kişiyi Tanrı ile karşı karşıya getirir. Çünkü kişi, kendini aşarak, yaratıcılığının yöneldiği kaynağın ne olduğunu sorarsa, bu soru onu Tanrı ile karşılaştırır. Burada kişinin kendini aşması ile saltık bir varlık olan Tanrı'ya yönelmesi arasında bağlantı vardır. Saltık olana yönelmek, ona doğru yükselmek,

kendini aşmaktır; kişi kendini aşınca yaratıcı gücünü doğuran kaynağın bilincine varır.

Tanrı vardır, ama onun varoluşunu kanıtlamak için, önce varoluş kavramının anlamını açık seçik olarak bilmek gerekir. Öte yandan nesnel varlıkla varoluş özdeş olmadığı gibi *"ben"*le *"beden"* de özdeş değildir. *"Ben"*le *"beden"* ayrılığının en açık kanıtı bedene bürünme (incarnation) olayıdır. Bu olayda biri *"sorun"* (problème), öteki *"giz"* (mystère) olmak üzere iki konu bütün açıklığıyla belirir. *"Problem"*, kişinin karşısında olduğundan, onu nesnel olarak izlemek kolaydır; ancak *"giz"*, kişinin bağlandığı bir öğedir; onun kişi dışında varolduğu düşünülemez. İşte felsefe için önem taşıyan bu gizdir; yine bu nedenle de felsefe, nesnel alanların ötesindedir, yani kişiseldir. Gabriel Marcel'e göre, insan varlığını anlamak için, insan ilişkilerinden yola çıkma gereği vardır. Bu da *"ben"*in karşısında ikinci bir kişinin, *"sen"in* bir gerçek olarak bulunduğunu yeterince kavramaya bağlıdır. İnsan kendini öldürebilir; işte bu olay metafiziğin başlangıcıdır. Ancak bu ussal ya da sezgiye dayanan bir metafizik değildir; bu alanda derin bir düşünlemeye (refléxion) gerek vardır.

Farklı bir hümanizmin habercisi olan Gabriel Marcel, bireyin varoluşunu bir anlamda adanmış olmak diye anlamaktadır. Bedeni de bu adamada araç olarak ele almaktadır. Onun ahlak felsefesinde, *"sadakat"* ile *"hazır bulunmak"* kavramları temel iki öğe olup; bu iki kavramdan, hem sevilen insanla öncesiz ve sonrasız kurulacak bir bağ sağlamada, hem de Tanrı'ya kendini adama görevinde yararlanır. Öğrencisi olduğu Bergson'un *"sezgi"* düşüncesinden farklı biçimde yararlanan Marcel; inanmayı nasıl anladığını açıklarken de *"'Ben inanıyorum' denildiğinde söz konusu olan şey sevgi ile karışmış sezgisel bir şeydir"* der ve Bertrand Russell'ın şu metnini kendisine çok anlamlı geldiği için sıkça anar: *"İnsan ister bilemediği nedenlerin bir ürünü olsun; ister kökeni, büyümesi, umutları ve kaygıları, sevgileri ve inançları atomların rastlantısal birleşiminden başka bir şey olmasın; ister hiçbir güç, enerji, kahramanlık, hiçbir düşünce ve duygu yoğunluğu yaşamını mezardan daha öteye götü-*

remesin; ister bütün çağların eseri olan, özveri ve esin kaynağı, insanın en tepedeki görkemli, parlak ürünü, güneş sisteminin toptan ölümü içinde sönmeye yüz tutmuş olsun ve ister insanlığın gerçekleştirdiği bütün tapınakları, kaçınılmaz biçimde çökmekte olan evrenin yıkıntıları altında gömülmek zorunda olsun; bütün bu tartışmalar kesinliğe o denli yakındırlar ki onları yadsıyan hiçbir felsefe akımı varlığını sürdürmeyi umut edemez."

Küçük yaştayken annesinin ani ölümü Marcel için çok acı bir kayıp olmuş; böylece ölüm ve geri getirilemeyecek şeylerin kaybı gibi konular çok erken yaşta ilgisini çekmeye başlamıştır. Başlangıçta gündelik dünyayı aşmaya yönelik, büyük ölçüde soyut bir düşünme biçimi anlamına gelen felsefe anlayışını; zamanla ve uzun süren bir araştırma döneminin sonucunda, insanın özel yaşantısını derinleştirmeye ve yeniden kurmaya yönelik somut bir felsefeye dönüştürerek bu konudaki anlayışını geliştirmiştir. Bu yöndeki düşüncelerini I. Dünya Savaşı sırasında Kızılhaç Örgütü adına kayıp askerlerin izini araştırırken olgunlaştıran Marcel, kayıt fişlerinde yazılı bilgiler yerine, gerçek, ama görünmeyen kişileri ya da varoluşları görmeye ve bu kişilerin yakınlarının acısını paylaşmaya başlamıştır. Ayrıca telepati, geleceği görme, ruhlarla ilişki kurma gibi olası iletişim yollarıyla ilgili araştırmalara da girerek bunlara "metapsişik" deneyler adını vermiştir. Dönemindeki felsefenin yaygın olarak benimsenmiş doğalcı ve maddeci çizgisinden kesin biçimde ayrılmış, felsefi görüşlerinin oluşmasında, alışılmış duyulara dayalı deneyimlerin ötesinde bir alanın varlığını varsayan bu çalışmaların da önemli rolü olmuştur.

Başta müzik, oyun yazarlığı ve felsefe olmak üzere çalışmalarını üç alanda sürdürmüş olan Marcel'in küçük yaştan başlayarak müzik dinlemek, çalmak ve beste yapmak yaşamında önemli bir yer tutmuştur. Onun ruhsal gelişmesinde J. S. Bach ile Mozart gibi besteciler, Augustinus ve Pascal gibi ünlü dinsel yazarlardan çok daha etkili olmuştur. Besteci olarak en sevdiği tarz piyanoda doğaçlamalar yapmaktı ve bu onun için yalnızca duygu ve izlenimlerini ifade biçimi değil, aynı zamanda aşkın bir gerçeklikle bütünleşmek anla-

mını taşımaktaydı. Bu yüzden doğaçlamalarının pek azı kayda geçirilmiş olan Marcel, ancak 1945'ten sonra alışılmış anlamda bir besteci olmuş ve Charles Baudelaire'den Rainer Maria Rilke'ye değin birçok şairin yapıtlarını bestelemiştir. Müzik yapıtlarındaki aşkın bir uyumu yansıtabilme çabasını, oyunlarında insan yaşamının karmaşık ve tatsız yanlarının dramatik anlatımıyla tamamlamaya çalışan filozofun bu temalar sonradan düşüncelerinin ana konularını oluşturmuştur. *"La Grâce"*, *"Le Palais de Sable"*, *"Le Coeur des autres"* gibi oyunlarında tinsel özgünlük ve sahtelik, bağlılık ve ihanet, kişisel ilişkilerdeki mutluluk ve düş kırıklığı gibi konuları işlemiştir.

Kişisel varoluşun ve inancın anlamı ve koşulları üzerine uzun yıllar süren felsefe araştırmalarının sonucunda Marcel, yaşamının en önemli olayı olarak Katolikliği benimsemiş; bunu da genel inanç diye bir olgunun olmadığı ve insanın belli bir inancı seçmek zorunda olduğu sonucuna vardığı için yapmıştır. Onun çağdaş felsefeye katkısı, yaygın felsefe anlayışlarınca felsefi irdelemeler için uygun olmadığı öne sürülen *"güven"*, *"bağlılık"*, *"söz vermek"*, *"tanıklık etmek"*, *"umut"* ve *"umutsuzluk"* gibi insan yaşantısının çeşitli alanlarını irdelemesi, sorgulaması ve aydınlatması biçiminde ortaya çıkar. İnsan varoluşunun gizemli, karanlık ve olumsuz yanlarını dikkat çekici bir düşünce gücü ve derin bir metafizik kavrayışla ele alıp araştırmış ve aydınlatmıştır. Gençlik dönemlerinden beri temel bir kavram olarak kullanmış olduğu *"katılma"* ya da salt gerçeklik ile dolaysız bir bütünleşme (intégration/totalisation) anlayışını geliştirerek, kişinin ilksel düzeyde kendi bedeninin ayrımına varışından ve duyu algılarından insanlarla saltık varlık arasındaki ilişkiye değin her konuyu bu temelde açıklamaya çalışmıştır. Varlıklar arasında bu biçimde kavranan ilişki temelinde bir *"ben"* ile bir *"sen"* arasındaki, yani bir kişinin kendi bütünlüğü ile onun karşısında bulunanların tamamı arasındaki karşılıklı ilişki, özünde bir diyalog niteliğindedir. *"Ben"*in karşısındaki de bir *"nesne"* değil, bir *"varlık"*, bir *"gizemli varlık"*tır. Böyle bir ilişki kişinin hem kendisi olmayana açılmaya hazır olmasını, yani hazırlıklı, ulaşılabilir olması-

nı (disponibilité), hem de kendisini tam olarak vererek ilişkiye katılmasını, yani kendisini bağlayabilmesini gerektirir. Bunun tersi, kendini açarak bağlanmayı yadsımayı, güven ve umut vermemeyi, olumsuzluğa eğilim göstermeyi belirtir ve çaresizliğe, giderek intihara ulaşır. Marcel için intihar, insan varoluşunun temel bir niteliğidir. İnsan, kendi varlığını onaylayabileceği gibi, onu yadsıyabilir de; varlığa katılımını gerçekleştirebildiği gibi onu boşa çıkarabilir de.

Düşünce ve anlatımda açık ve sezgiye önem veren bir yöntem kullanmış olan Marcel; *"umut"*, *"bağlılık"*, *"tanıklık"* gibi belli terimlerin anlamlarını irdeler ve sorgularken; bunların ait oldukları gerçeklikleri ve insan durumlarını da ele almıştır. Bu terimlerin bağlandığı kişilerde, yani umut eden, bağlanan, tanıklık eden kişilerde görülen zihin durumunu, dilsel anlatım biçimlerini ve tutum ile eylemleri belirtmiştir. Somut eğretilemelerden (metafor) yararlanan Marcel, gerçek yaşam durumlarını örnek vererek, araştırmış olduğu dile getirilmesi güç deneyimleri ve gerçeklikleri açık bir biçimde ortaya koymuştur. 20. yy felsefesinde görülen önemli bir eğilimin, fenomenolojinin, kendine özgü bir biçimde temsilcisi olan Marcel; Edmund Husserl'den bağımsız olarak geliştirdiği *"sezgi yöntemi"* ile, bu felsefe anlayışının önemli bir örneğini vermiştir. Aynı biçimde, *"ben"*, *"sen"* ilişkisi konusundaki görüşlerini, bu konuyu ele almış olan Martin Buber'in çalışmalarından bağımsız olarak geliştirmiş bulunan Marcel'in, varoluşçuluğa yakın konuları ele alışı da, Kierkegaard'ın yazılarını okumasından ve 20. yy. ortasında gelişen varoluşçuluk modasından çok öncelere rastlar. Yazımızın başında değindiğimiz gibi *"Varoluşçuluk"* teriminden hoşlanmadığı halde Gabriel Marcel, ilk Fransız fenomenoloğu ve ilk Fransız varoluşçusu olarak tanımlanagelmektedir.

C) Frankfurt Okulu ve 20. yy.a Yeni Marksizm Açısından Bakış

1930'lu yılların başında Almanya'da, Frankfurt am Main kentindeki Frankfurt Johann Wolfang von Goethe Üniversitesine bağlı Sosyal Araştırma Enstitüsü (Institut für Sozialforschung) çevresinde Max Horkheimer, Theodor W. Adorno ve Herbert Marcuse gibi kuramcı Alman aydınlar topluluğunun geliştirmiş olduğu bu bağımsız Marksist düşünce akımı, "üst-yapısal" etkenleri ve Hegelci diyalektiğin önemini vurgulamasıyla geleneksel "Marksizm"den ayrılan görüşleri nedeniyle "Eleştirel Toplum Kuramı" olarak da bilinmektedir. Bu çevrenin bir araya gelme amaçları, öncelikle Marksçılığı eleştirel bir bakışla yenilemek; fenomenoloji, varoluşçuluk ve yeni olguculuk diye bilinen akımları eleştirmekti. Onlara göre yeni olguculuğun temsilcileri sayılan Wittgenstein, Popper; Viyana Çevresi ve Anglosakson deneyciliği ya da çözümleyici felsefe toplum ve siyaset sorunlarından uzaktı. Sosyal Araştırma Enstitüsü, kurucu üyelerden Felix Weil'in ailesinin yardımlarıyla 1923 yılında kuruldu; örgütsel bakımdan üniversiteye bağlı olan kurumun ilk yöneticisi, işçi hareketi tarihi üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Marksist profesör Carl Grünberg'di. Onun döneminde enstitünün asıl çalışma konuları siyasal iktisat (ekonomi politik) ve sosyalist hareketin tarihiydi. Bu dönemde György Lukács ile Karl Korsch gibi komünist kuramcıların yazıları da enstitü dergisinde yayımlandı.1930'da emekliye ayrılan Grünberg'in yerine, akademik açıdan en kıdemli üye olan Marx Horkheimer atandı; onun döneminde, enstitünün çalışma alanı, siyaset ve hukuk kuramlarını, felsefeyi, psikoloji ve toplumbilimi, kültür ve sanat eleştirisini de kapsayacak biçimde genişletildi. Ayrıca Horkheimer çevresinde yeni bir kadro oluştu; Marcuse, Erich Fromm, Friedrich Pollock, Adorno, Leo Lowenthal gibi adlardan oluşan bu çekirdek kadroya daha sonraki yıllarda Franz Neumann, Otto Kirchheimer ve Walter Benjamin de katıldı. Hork-

heimer'in yönetimi altında enstitünün siyasal çizgisinde başlangıçta bir değişiklik olmadı. Kurumun yeni yayın organı "Sosyal Araştırmalar Dergisi"nin (Zeitschrift for Sozialforschung) ilk sayısına (1932) yazdığı önsözde, kuramsal çalışma ile siyaset arasında kaçınılmaz bir bağ olduğunu belirten Horkheimer, amaçlarının, *"çeşitli bilimlerin yöntemlerini bugünün toplumunun çelişkilerine uygulamak ve toplumsal yaşamın değişimi açısından önem taşıyan bir kavramsallaşmaya ulaşmak"* olduğunu açıklar. Ona göre bilim, tarihsel olarak koşullanmıştı ve toplumsal sonuçlarından bağımsız olarak kendi başına bir amaç taşımıyordu. Gene de kuramsal çalışmanın uymak zorunda olduğu siyaset dışı bilimsellik ölçütleri vardı ve bu ölçütler her zaman günlük siyasetin gereklerine denk düşmeyebilirdi. Derginin ilk sayısında Horkheimer'in *"Tarih ve Psikoloji"* ile *"Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar"* adlı yazılarının yanında iktisatçı Henryk Grossmann'ın Marksist siyasal iktisatta *"kapitalizmin çöküşü"* sorunu üzerine bir incelemesi, Erich Fromm'un Marksizm-psikanaliz ilişkisi üzerine bir yazısı, Lowenthal'in edebiyat sosyolojisiyle ilgili bir denemesi de bulunmaktaydı. Derginin en ilginç yazısı Adorno'nun kendi alanında bir ilkörnek olan müzik sosyolojisine ilişkin yazısıydı. Frankfurt Okulunun siyasal ve felsefi programı böylece Max Horkheimer'in kuramsal çalışmalarının ışığında *"Eleştirel Toplum Kuramı"* adıyla belirlenmiş oldu. Horkheimer, F. Pollock ile birlikte enstitüyü uzun süre yönetti. Herbert Marcuse ve Erich Fromm daha çok Freudcu-Marksçı bir antoropolojinin temellerini ortaya koymuşlar; ancak psikanalizi okulun görüşleriyle bütünleştirmek tüm üyelerin ortak eğilimi olmuştur. Öte yandan psikanaliz, Walter Benjamin'in düşüncelerinde de önemli bir yer tutmaktaydı. Okulun üyeleri arasında Gershon Scholem ile Karl August Wittfogel'i de anmak gerekir. Nazizmin ve Yahudi düşmanlığının yarattığı tehlike karşısında enstitü, sırasıyla Cenevre'ye ve Paris'e taşındı; 1933'de Naziler Almanya'da iktidarı ellerine geçirince de okul üyeleri ABD'ye geçtiler. Enstitü, burada ABD'nin savaşa katıldığı 1941'e değin, Colombia Üniversitesinde çalışmalarını sürdürdü. Enstitü dergisi bu tarihe değin *"Felsefe ve Sosyal Bilim İn-*

celemeleri" (Studies in Philosophy and Social Science) adıyla yayımlandı. II. Dünya Savaşı nedeniyle ABD'de radikal girişimlerin kısıtlanması sonucunda Frankfurt Okulu üyeleri dağıldı. Yalnızca Horkheimer ve Adorno, kuramsal çalışmalarını birbirleriyle yakın ilişki içinde kalarak sürdürmüşler; ikisinin de ortak ürünü olan ve bugün de okulun başyapıtı sayılan *"Aydınlanmanın Diyalektiği"* (1947) bu dönemde yazılmıştır. Okulun dağılmasında ve Neumann ile Kirchheimer'in uzaklaşmasında belirleyici olan faşizm tartışması da bu yıllara rastlar. 1940'lı yıllarda Yeni New York Enstitüsü üyeleri, *"olgucu"* olarak nitelenen görüşlerin eleştirisini sürdürerek, Amerikan toplumbilimine özgü yöntembilimsel deneyciliğin bazı katkılarını da benimsemiş; böylece ırkçı önyargılar ve özellikle Yahudi düşmanlığı sorunuyla "otoriter kişilik" vb. üstüne toplumsal psikoloji çalışmaları yapmışlardır. Neumann Nazi ekonomisi ve devlet sistemi üzerine bugün de en sistemli çalışmalardan biri olan *"Behemoth: Nasyonal Sosyalizmin Yapısı ve Uygulaması"* (1942) adlı yapıtını yazmış; enstitü üyelerinin ortak ürünü olan *"Önyargı Üzerine Araştırmalar"*ın ilk cildi olan *"Otoriter Kişilik"* de 1950'de yayımlanmıştır.

1950'lerin başında Horkheimer, Pollock ve Adomo, Federal Almanya Hükümetinin çağrısı üzerine Frankfurt'a dönmüş; Marcuse, Neumann, Kirchheimer, Fromm ve Lowenthal ise ABD'de kalmıştır. Enstitü 1953'te Frankfurt'ta yeniden kurulmuş, Horkheimer Enstitüsü müdürlüğünün yanı sıra Frankfurt Üniversitesi rektörlüğüne getirilmiştir. O ve Pollock 1958'de emekliye ayrılınca, enstitünün yönetimi Adorno'ya kalmış; bu dönemde Alfred Schmith, Jürgen Habermas, Claus Offe, Oskar Negt, Albrecht Wellmer gibi genç kuşaktan kuramcılar da enstitünün çalışmalarına katılmışlardır. Bunlardan Habermas ile Offe, eleştirel kuramın günümüzdeki en etkili temsilcileridir. 1960'larda Frankfurt Okulu üyeleri arasında beklenmedik bir çelişki ortaya çıkmış; öğrenci hareketleri eleştirel kuramda yeni bir esin kaynağı ve kuramsal temel bulurken, Adorno ve özellikle de Horkheimer, görüşlerinin gündelik siyasete karıştırılmasına karşı çıkmışlardır. Horkheimer, öğrenci hareketine açıkça cephe almış, Ba-

tı'daki liberal demokratik sistemin, *"totaliter rejimlere karşı bir evheni şer"* olduğunu savunmuştur. ABD'de Lowenthal ile Marcuse ise yeni köktenci ve devrimci hareketlerle bağlarını güçlendirmişler; özellikle Marcuse'nin görüşleri 1960'ların sonunda ABD ve Batı Avrupa'daki yeni sol gruplar üzerinde çok etkili olmuştur.

Eleştirel toplum kuramının tarihinde üç evreden söz edilebilir. 1930'lardan 1939'lara (II. Dünya Savaşı) değin süren ilk evrede daha çok Horkheimer ve Marcuse'nin yazıları etkili olmuş, hem Marksizmin ekonomi ağırlıklı yorumundan, hem de idealist *"burjuva"* düşüncesinden ayrışmaya çalışılmıştır. Horkheimer'in deneyci-duyumcu Anglosakson felsefesini ve Almanya'da etkili olan vitalist felsefeyi eleştiren yazıları, Adorno'nun Kierkegaard eleştirisi, Marcuse'nin liberalizm ile faşizm arasındaki sürekliliğe işaret eden yazıları bu dönemin ürünleridir. Horkheimer'in deyişiyle bu dönemdeki görüşleri kısaca *"maddeci"* dir. Eleştirel kuram, mutluluk ve özgürlüğün ancak bu dünyada bulunabileceğini ve bundan başka bir dünyanın da bulunmadığı görüşünü savunmaktadır. Okulun üç önemli düşünürü de Kierkegaard tarzı bir *"içselciliğe"* (immenestisme) karşı çıkar; tinsel yaşantının dış dünyadaki eksiklik ve çelişkileri aşamayacağını savunurlar. Öte yandan eleştirel kurama göre tinsel ve kültürel olgular bütünüyle maddi gerçekliğe de indirgenemez; göreli bir özellikleri vardır. Bu, özellikle sanat yapıtları için geçerlidir. Adorno'ya göre sanat yapıtı, içinden çıktığı toplumun bütün çelişkilerini taşır; bu çelişkileri aşamaz, ama aşma ya da değişme potansiyelinin "bekçiliğini" yapar.

Frankfurt Okulunun ikinci evresi savaş yıllarından 1960'lara değin uzanır. Bu dönemde, eleştirel kuramın daha çok Adorno'nun katkılarıyla geliştiği söylenebilir. Adorno, *"Minima Moralia: Örselenmiş Yaşamdan Yansımalar"* (1951) ve *"Olumsuz Diyalektik"* (1966) gibi yapıtlarında, Hegel'in *"belirlenmiş olumsuzlama"* kavramını felsefesinin merkezine yerleştirir. Bir düşüncenin yadsıdığı, olumsuzladığı, aştığı düşünceler tarafından belirlenişini anlatan bu kavram Adorno'ya göre, Marksizm ile kendinden önceki düşünce sistemleri arasındaki ilişkiyi de anlatmaktadır. Horkheimer ile

Adorno, *"Aydınlanmanın Diyalektiği"*nde, toplum ile doğa arasındaki ilişkiyi incelerken de aynı kavramdan yararlanmışlardır: Aydınlanma, bilimsel düşünce ve teknolojik gelişme, insanın özgürleşmesinin önkoşullarını yaratır, ama bunu yaparken yeni bir tutsaklığa da yol açabilir. Toplumsal özgürlüğe giden yolda araçların mutlaklaştırılması, amaçların unutulmasına ve tersine dönmesine yol açar. Eleştirel kuram bu noktada Hegel'in ve György Lukács'ın geliştirdiği bir düşünceden yararlanır: İnsanlar, doğanın baskısından kurtulmak için, en az birincisi kadar baskıcı olan bir "ikinci doğa" yaratmışlardır. Toplumsal kurumlardan ve denetlenemeyen teknolojiden oluşan bu ikinci doğa, insanın kendi içindeki doğayı yok etmesinin bedelidir. Bu dönemde, özellikle Horkheimer'in yapıtlarında karamsar bir eğilimin egemen olduğunu görürüz. Buna karşılık Adorno, pratik alanda değilse de düşünsel düzeyde çıkış yolları arar. Adorno, olumsuz bir diyalektiğin, körlük ve tutsaklığa karşı düşünceye bir direnme gücü sağlayacağına inanır. Horkheimer'den farklı olarak, yalnızca faşist ve komünist rejimleri değil; ABD ve Batı Avrupa'daki liberal demokratik sistemleri de *"totaliter toplumlar"* kategorisine sokar. Bu totaliterlik, her şeyin kavramsallaşmasında, bütün evreni açıklayan ve içeren kavramsal sistemlerin kurulmasında ifadesini bulmaktadır. Olumsuz diyalektiğin görevi, felsefeyi kendine karşı kullanmak, nesnel gerçekliği kilitleyen kavramsal kabuğu gene kavramların yardımıyla çatlatmaktır. İmdi alternatif bir felsefe tek çıkar yoldur.

Frankfurt Okulunun üçüncü evresi 1960'larda başlar; bu dönemde ABD'de Marcuse, eleştirel kuramın 1930'larda biçimlenen ana gövdesi üzerinde, dönemin devrimci gelişmelerini ve toplumsal dönüşüm olasılıklarını kavrayabilecek yeni ve daha somut bir yaklaşım oluşturmaya çalışmış; psikanaliz kuramı üzerindeki araştırmalarından da yararlanarak özgürlük felsefesine biyolojik-psikolojik bir temel kazandırmayı denemiştir. Ama eleştirel kuramı asıl yenileyen, Almanya'da Habermas ve Offe'nin siyasal çözümlemeleri olmuştur. Habermas, bir yandan iktisat ve siyaset bilimini yeniden eleştirel kuramın gündemine getirirken, öbür yandan da okulun da-

ha önce yeterince önem vermediği bir alana, iletişim ve dile yönelerek Frankfurt Okulunun çalışma konularında iki önemli değişiklik yapmıştır. Kapitalist toplumun kendini kitlelerin gözünde meşrulaştırmasını sağlayan ekonomik, siyasal, ideolojik ve psikolojik mekanizmaları inceleyen Habermas, Offe'yle birlikte, dönüşüme yol açacak bunalımın ekonomik değil, siyasal ve ideolojik düzeyde bir *"meşruluk bunalımı"* olarak patlak vereceğini ileri sürmüştür. Frankfurt Okulunun "yeni kuşağı" olarak bilinen Oskar Negt ve Hans Jürgen Krahl gibi pek çok temsilcisi, eleştirel kuramın entelektüel geleneğinden pek çok alanda etkilenmiş olan yeni Batı Alman soluna katılmışlar; Habermas'ın da 1971'de Frankfurt'tan Starnberg Enstitüsüne geçmesi sonucu Frankfurt Okulu son bulmuştur. Ancak bu akımın düşünceleri hâlâ etkilerini sürdürmektedir.

Düşünce tarihinde eleştiri Kant'la başlar; ona göre eleştiri, us bilgisinin gücünün ve sınırlarının bilimidir. Kant'tan önce 17. yy.da eleştiri, bütün alanlarda (sanat, mantık, bilim ya da siyaset) herhangi bir ilkeyi ya da olayı derinlemesine incelemeye girişen sağduyulu bir insanın yaptığı iş olarak anlaşılmaktaydı. Kant'ın, salt usu (teorik ve pratik) bu tür bir serbest ve açık incelemeden geçirmesinden sonra; onun bu girişimini benimsemiş olan birçok filozof, bir şeyin düşünülebilmesi ya da genellikle bilginin olabilmesi için gerekli koşulların neler olduğu sorusunu soragelditer. Kant'ın felsefesine *"Eleştiricilik"* (Kritisizm) denilmesinin nedeni budur. Kant bu konuda şöyle der: *"Salt usu, onun kaynaklarını ve sınırlarını, salt us sistemine bir girişi, bir başlangıcı (propedeutik) ele alıp incelemekle yetinen bir bilim düşünebiliriz. Böyle bir bilime, bir öğreti denilemez; olsa olsa salt usun bir "eleştirisi" denilebilir ve onun soyut düşünce bakımından yararı, gerçekte ancak negatif bir yarardır; bu bilim, usumuzun sınırlarını genişletmemize değil, yalnızca onu aydınlatmamıza hizmet eder; ama bu bile çok büyük bir şeydir."* (Kant, Kritik der reinen Vernunft, Einleitun). Demek ki eleştiri, herhangi bir nesneyle ilgili her türlü dolaysız bilgiyi yadsır; yalnız ahlak konusu bunun dışındadır, çünkü burada bilinç, özgürlük demek olduğundan, ahlak yasasının bilgisi dolaysız bir bilgidir.

20. yy.ın ilk yarısında kültür ile uygarlık (bilim ve teknoloji) arasındaki çatışmayı bir ölçüde aşmayı deneyen ve pek çok yönelimi içinde barındıran, genellikle de Modernizm adı verilen bir akım ortaya çıktı. Bu akımın özgün yanı, tinsellik ve öznellikle teknik gelişmeyi, başka deyişle, tinselliğin bir ürünü olan kültürle, uygarlığın bir ürünü olan bilim ve tekniği birleştirerek hem bireye, hem de topluma seslenebilecek; hem duyarlığı, hem de dış dünyayı yenileyebilecek salt biçimlerin yaratılabileceğine olan inançtır. Ancak Nazizm ve II. Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkileri bu akımın gelişmesini durdurmuştur. Felsefe düzleminde Marksizm içindeki eleştirel konumunu korumaya çalışan Frankfurt Okulu olmuştur. Bu okulun kurucularından Horkheimer ile Adorno'nun gözetiminde hazırlanan *"Soziologische Exkurse"*de (Sosyolojik Gezintiler, 1956), Frankfurt *"eleştirel kuram"*cılarının temel görüşleri özetlenmektedir: *"Ruhsallığın ya da tinselliğin bir ürünü olarak kültürü, uygarlığın dışsallığından ayırma; kültürü uygarlığın karşısına dikme ve mutlaklaştırma noktasına gelenler, gerçekte insanca bir dünyayı özgürce ve bilinçli olarak yaratmaktan umudu kesen ve bu yüzden de dünyayı bitkisel gelişme modelleriyle betimlemeye çalışanlardır. Bugün uygarlığa karşı kültürü yüceltenlerin asıl amacı, insanlığı savunmak değil, kültürel ayrıcalık bölgelerini savunmaktır... Uygarlığın bu dünyada açlık sömürü ve savaş hiç kalmayana dek yaygınlaştığı ve kendini özgürleştirdiği zaman, kültürün bugüne değin hep boşuna vaat ettiklerini, uygarlığın kendisi gerçekleştirecektir."*

Karl Marx'ın *"Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi Üstüne"* adlı yapıtında sorduğu şu soruyu, *"Eleştirinin silahı, silahların eleştirisinin yerini alamaz mı?"* sorusunu göz önünde bulundurarak şimdi Frankfurt Okulunun *"eleştirel kuram"*ının tarihçesine kısaca değinelim. *"Eleştirel teori"*nin kökeninde kapalı felsefi sistemlere karşı duyulan güvensizlik ve karşıtlık yer almaktadır. Eleştirel teori kendisini diğer düşünürlerin ve felsefi geleneklerin eleştirilmesi yolu ile ifade etmiştir. Yöntemi ise diyalektik olmuştur. Eleştirel teorinin kökenlerini bulmak için 1840'lı yılların düşünsel yapısını irdelemek gerekmektedir. 1840'larda "Sol Hegelciler" denilen Hegel'in

ardılları hızlı bir modernleşme süreci içine girmiş bulunan Almanya'daki toplumsal ve siyasal olaylara, sorunlara felsefi bir düşünce çerçevesi içinde bakan ilk kuşağı oluşturuyorlardı. Bunların ardından Karl Marx tarih sahnesine çıkmıştır. Bir süre sonra da sol Hegelcilerin Marx'ın da paylaştığı felsefi düşünce tarzlarının yerine, toplumsal gerçekliğe bakışta daha bilimsel, hatta bazen pozitivist bir yaklaşım oluşmaya başlamıştır. Bir bakıma Frankfurt Okulunun 1840'lardaki Sol Hegelcilerin ilgilendikleri konu ve sorunlara bir kez daha yönelmiş olduğu ileri sürülebilir. Frankfurt Okulunun üyeleri çalışmalarını eleştirel teorinin bu ilk kuşağı gibi felsefe ve toplumsal analizlerin birbiriyle bütünleştirilmesi sorunu üzerinde yoğunlaştırmışlardı. Frankfurtçular da Sol Hegelciler gibi Hegel'in geliştirdiği diyalektik yöntemi kullanıyorlar, öncülerinin yapmak istediği gibi, diyalektiği maddeci bir yöne doğru geliştirmek istiyorlardı. Bu arada toplumsal düzenin praxis aracılığıyla insan tarafından dönüştürülmesinin olanaklarını araştırıyorlardı. Onlara göre *"praxis"*; kişinin kendi denetimi dışındaki güçlerin oluşturduğu ve dışardan yönlendirilen davranışlardan farklı olarak, kişinin kendisinin yönlendirip, oluşturduğu eylemler olarak anlaşılmaktaydı.

İki dönem arasında toplumsal, siyasal ve ekonomik koşullarda önemli değişiklikler yaşanmış, bu da iki kuşak arasındaki teorik çalışmaların büyük farklılıklar göstermesine neden olmuştur. İlk eleştirel teorisyenler toplumda negatif gücün (yani olumlayıcı olmayan) -proletaryanın- ortaya çıktığı ve bu gücün onların felsefelerini hayata aktaracak güç olarak görüldüğü bir dönemde ortaya çıkmışlardır. 1930'lu yıllarda ise, proletaryanın negatif bir güç olma özelliğine ve ondaki devrimci potansiyele karşı gitgide güvensizlik duymaya başlamışlardır. (Phil Slater, Frankfurt Okulu, Kökeni ve Önemi, BFS, İst. 1989).

Eleştirel kuram, Kant ve Hegel'den türetilen bir akıl nosyonuna bağlanmayla başlar. Bu akıl nosyonu toplumun eleştirel teorisinin epistemolojik temelini oluşturmaktadır. Bu temellendirme geleneksel felsefenin koyduğu kayıtların yadsınması ve teorinin pratik ile birleştirilmesiyle yapılmaktadır. Başlangıçtaki eleştirel teori, öz-

gürleştirici bir sosyalizme doğru yol açan bir işçi sınıfının pratiğini bilgilendirecek bir teori yaratma amacındaydı. Faşizmin yükselmesi, işçi sınıfının faşizme başkaldırmaması, II. Dünya Savaşı sonrasında kapitalizmin kendi iç çelişmelerine rağmen istikrar kazanması ve işçi sınıfının kitle kültürü, metafetişizmi ve diğer nesneleştirme biçimleri yoluyla pasifleştirilmesi karşısında, eleştirel teorisyenler artık işçi sınıfının evrensel kurtuluşu tam anlamıyla gerçekleştirme olarak tanımlanabilecek tarihsel görevini başarabileceğine inanmaz oldular.

Eleştirel teorisyenler devrimci eylemin kaynağının proletarya olduğu yolundaki Ortodoks Marksist görüşü kabul ettikleri için pratiğin diğer biçimlerine yönelemezlerdi. Böylelikle teorisyenler, kendi kendini gözden geçiren, düşünen özneye yani, aklın kendisine döndüler. Bu teorik dönüş hem kitle kültürünün irrasyonelliğinin eleştirisine, hem de felsefenin ve revizyonist psikolojinin eleştirisine ilgi duymalarını güçleştirdi. Başlangıçtaki eleştirel teori diyalektik, materyalist ve pratiği bilgilendirmeye yöneliktir. Doğruluğunun onaylanması için geleneksel felsefi ölçütlere değil, tarihe bakar. Max Horkheimer, ilk başlarda eleştirel teoriyi şöyle tanımlamıştı: *"Bütünselliği içinde eleştirel teori, varoluşa ilişkin tek bir yargının açılıp ortaya dökülmesidir. En genel çizgileriyle ifade edecek olursak bu teori, çağdaş tarihin dayandığı, tarihsel olarak belirlenmiş temel meta ekonomisi biçiminin, çağdaş dönemin içsel ve dışsal gerilimlerini kendi içinde barındırdığını; bu gerilimleri, giderek yükselen düzlemlerde tekrar tekrar doğurduğunu; bu ilerleme, insan yetilerinin gelişmesi ve bireyin özgürleşmesi döneminin ardından, insanın doğa üzerindeki denetiminin muazzam ölçüde arttığı dönemin ardından, sonunda gelişmenin devamını engellemeye ve insanlığı yeni bir barbarlığa itmeye vardığını söyler."*

Bu paragrafta eleştirel teorinin temel noktalarını görmek mümkündür; bütünsellik fikri, gerilimin ve çelişmenin önemi, toplumun mevcut koşullarına gösterilen ilgi ve koşullara bağlı kılınmanın reddi, insan yetilerinin ve potansiyelinin özgürlüğe kavuşturulmasına adanmışlık. Frankfurt Okulu toplumsal ve maddi koşulların bütün-

lüğünü ve aralarındaki ilişkileri kavramanın önemini her zaman vurgulamıştır. Horkheimer, *"Bu teorinin tarihsel olarak değişen, ancak bütün değişmeler ortasında aynı kalan bir nesnesi vardır."* diyerek Frankfurt Okulunun uzun yıllar boyunca, en önemli iki kategorisinin klasik Marksist anlamıyla üretim tarzı ve toplumsal üretim ilişkileri olduğuna inanıyordu. Bu konuda Marcuse *"Gerçeklik üretim ilişkilerinin bütünüdür."* diyerek Horkheimer'in düşüncelerini desteklemiştir. Eleştirel teori varolan ilişkilerden hareket etmekle birlikte, o anda derhal ve dolaysızca veri olan koşullarca bağlı kılınmayı reddeder. Diyalektik yöntemle görüntü ile öz arasında, dolaysızca veri olanın dayatmalarıyla bu veriselliğin içsel doğası arasında bir gerilimin bulunduğunu öne sürer. Bu gerilimin yalnız düşünsel değil, bizzat toplumsal gerçekliğin çelişmeli doğasının bir ürünü olduğu sanılır. Özgürsüzlük hâlâ varolduğu ölçüde, gerçekliğin kendisi çelişmelidir. Teori şimdiki durumun yalın veriselliğinin altında yatan özgürlük potansiyelini kurcalamak zorundadır. Eleştirel teori, madde ötesi bir alanı kabul eder, ama bu alan da tarihseldir; insan öznelerinin gerçekleştirilmemiş potansiyellerinden oluşmaktadır. Eleştirel teori, dışarıdan alınacak ütopyacı idealler olarak değil; insan faaliyetlerinin içinde bulunan eğilimlerin güncelleştirilmesi ve çözümlenmesi ile uğraşır. Eleştirel teori, baskının çoğu kez gizli işleyiş biçiminin maskesini indirerek baskının üstesinden gelme amacındadır. Eleştirel teorisyen, ezilen sınıf ve toplumdaki bastırılmış özgürleştirici potansiyeller adına konuşmak zorundadır. Eleştirel teorinin akılcı bir toplumsal örgütlenme fikri, insan faaliyetinin içinde yer alır; ancak bu, bireyler ya da sıradan kafalar tarafından doğru olarak kavranmamaktadır.

Eleştirel teori, bir anlamda, özgürlük, özerklik ve mutluluk gibi burjuva ideallerini ölçüt olarak kullanır, ancak bu kavramları köktenci bir değişime uğratır. Kuram, bu kavramları bireylerin içlerinin özel mülkü olarak kavramlaştırmaktan çok, gerçekleşmelerini akılcı biçimde düzenlenmiş bir toplumsal sisteme bağımlı kılarak toplumsallaştırır. Bu idealleri ciddiye alır ve hem üretim biçimi, hem de üretim ilişkilerini belirlemelerini onlardan ister. Eleştirel te-

ori, pratik ve teorik uslamlama arasında kesin bir ayrım yapmaz. Bu teorisyenlere göre, bütün akıl biçimleri bu dünyada bulunmanın sorunlarından doğarlar; düşünceden önce eylem vardır ve düşünce eylemden kaynaklanır. Hem uslamlamada bulunan özne, hem de algılanan nesne, aklın herhangi bir aşkın yetisi tarafından değil, tarihin kendisi tarafından önceden biçimlendirilmiştir.

Gerek özne ve gerekse nesne toplumsal emeğin ürünleri olduğuna göre, akıl her ikisinin asli doğasını ve ilişkilerin doğasını kavrayabilir. Ama kapitalizmde toplumsal emek ürünlerine kendi üreticileri tarafından değil de kâr amacıyla özel olarak el konulduğu için, söz konusu ilişkiler örtülü kalır. Dolayısıyla özne aşkın bir özne olarak gizemleşirken, öznenin içinde yaşadığı dünya da asli doğaları özne tarafından bilinemez olan bir şeyleşmiş nesneler ve süreçler yığını olarak gizemleşir. Frankfurt Okulunun araştırmalarında yöntem, geleneksel yöntemden farklı olacaktır. Bu nokta (1937'de) Horkheimer'in *"Geleneksel Teori ve Eleştirel Teori"* adlı yazısında belirtilmiştir.

Horkheimer, bu yazısında geleneksel teorinin hedefinin dünyayı betimleyen, genel ve kendi içinde tutarlı ilkelere varmak olduğunu öne sürmüştür. Geleneksel teorinin kapsamında yapılan araştırmalarda amaç, eylemden çok, saf bilgi olmuştur. Baconcı bir yol izleyip etkinliğe yöneldiğinde ise, bilim olarak, Praxis'ten tamamen ayrı, dünya üzerinde teknolojik bir egemenliği amaçlamış bulunuyordu. Geleneksel teori her zaman ve her durumda düşünce ile eylem arasına kesin bir sınır koymuştu. Eleştirel teori ise, geleneksel teoriden birçok açıdan farklıydı. Öncelikle bilgiyi eylemden ayrı ve eylemden üstün sayıp fetişleştirmiyordu. Bununla beraber henüz insanın özgür ve bağımsız olmadığı bir dünyada özgür ve hiçbir çıkara bağlı olmayan bilimsel araştırmaların yapılabileceği görüşüne katılmıyordu. Horkheimer'e göre araştırmacı, inceleyip araştırdığı nesnenin bir parçası olma durumundaydı. Araştırmanın incelediği toplum hâlâ özgür ve rasyonel bir insan tercihinin ürünü olmadığına göre bilim adamı da bu dışsal gücün bir kısmı olmak durumundaydı. Yani bilim adamının algılamaları da bilim adamının aşıp ar-

dına geçemediği toplumsal kategorilerin dolayımı ile olmaktaydı.

Horkheimer toplumsal bilimcinin geleceği önceden görebilmesinin ancak daha rasyonel bir toplumun gerçekleştirilmesinden sonra mümkün olabileceğini öne sürüyordu. Bugünkü toplumdaki entelektüelleri, *'boşlukta dolanıp duran'* saymak da yanlış olurdu. Hokheimer'e göre, topluma varoluşundan farklı bir gerçekliğin olanaklı kılınabilineceğini işaret eden negatif güçleri ve eğilimleri göstermek ve anlatmak, aydınların yüklenmeleri gereken bir işlev olmaktaydı.

Geleneksel teoriye özgü saf bilgiye erişme amacını, olanaksız bir amaç saymakla beraber Horkheimer genellikle, doğrulayan ya da reddeden örneklere varma amacını da olanaksız sayıyordu. Eleştirel teorinin kendisine ilgi alanı olarak aldığı genel doğrular ise, yalnızca farklı bir düzenin olanağını içerdikleri için varolan verili topluma göndermeler yaparak doğrulanamaz ya da reddedilemezdi. Ama, bunların doğrulanmasına ilişkin dinamik bir moment de vardı ve bu yaşamakta olan realitenin içinde *'negatif'* değerlerin de varolduğunun gösterilebildiği durumlardı.

Eleştirel teori çoğunlukla, bütünü anlamak için bütünün somut tikellerde yer almış bulunan halini incelemekteydi. Leibniz'den farklı sayılmayacak bir biçimde, genel olanları, tıpkı monadlar gibi, aynı anda hem evrensel hem de tikel olma özelliğine sahip bulunan belirli tarihsel fenomenler aracılığı ile kavrayıp görmek istemekteydi.

Enstitünün bütün çalışmalarındaki amacı, toplumsal değişime katkıda bulunmaktı. Yapılan araştırmaların praxis ile bir bağlantısı olabilmesi için Enstitü yöntembilimsel yaklaşımın pragmatistlerinkinden farklı olmasına dikkat ediyordu. Pragmatizme duydukları antipati Amerika'da kaldıkları yıllarda aynı şiddette sürmüştür. Horkheimer, Löwenthal'e bir mektubunda, pragmatizmin ve pozitivizmin *'felsefe ile bilimciliği bir ve aynı saydığını'* yazmıştır. Pragmatistler hakikatin insan etkinlikleri ile ilgili olduğu düşüncesinde haklıydılar; ama hakikat ile insan etkinlikleri arasındaki ilişkinin nasıl ortaya konulabileceği konusunda yüzeysel kalıyorlardı: Hakikatin (bilimde hakikatin aranmasının) hayatı zenginleştirmek amacından kaynaklandı-

ğı; ya da, daha doğrusu, her *'yararlı'* düşüncenin aynı zamanda doğru olduğu yolundaki epistemoloji görüşünde; eğer bunu diyen epistemoloji gerçekten hayatı daha iyi, daha zengin kılacak koşulların oluşması yönünde eğilimlere kendi içinde yer verebilen bir totaliteye ait değilse, uyumcu bir aldatmaca vardır. Herhangi bir teorinin bütün bir toplum ile bağlantısını görmeyen her epistemoloji formel ve soyut kalmak durumundadır. Horkheimer'e göre pragmatizm, bazı teorilerin realiteye ters düştüğü, onun yönünde işlemediği; ama bu böyle olduğu için *'yanlış'* sayılamayacakları gerçeğini göz ardı etmektedir. Pragmatizmin işlevi, eleştirel bir yaklaşım olmaktan çok, uzlaşmacı bir işlev olmakta; pozitivizm gibi pragmatizm de varolan *'olguların'* ardındaki gerçekliği anlayabilecek donanımdan yoksun bulunmaktadır. (Horkheimer, Akıl Tutulması, Metis Yay.).

Eleştirel teori, düşüncelerle gerçeklik arasındaki açıklığı ölçme çabasındadır. Kullandığı yöntem de içkin (immanent) eleştiridir. İçkin eleştiri, Akıl Tutulması'nda söylendiği gibi *"tarihsel bağlamı içinde, varolanın karşısına kendi kavramsal ilkelerinin iddialarıyla çıkmak, böylece ikisi arasındaki ilişkiyi eleştirmek ve onları aşmak"* demektir. Bir olguyu kendi ilkesiyle eleştirmektir bu. Horkheimer ile Adorna'ya göre Marx'ın ekonomi politik eleştirisinde kullandığı yöntem de içkin eleştiridir. Marx, eleştirisine meta kavramıyla başlar. Bu görünüşte bir özdeşliktir: Metanın değeri, kendi içindeki birikmiş ortalama emek süresine eşittir. Ekonomi politik bunun bir meta olarak emek gücü için de geçerli olduğunu söyler, doğrudur; ama Marx, ekonomik kategorileri sonuna kadar zorlayarak gizlenmiş eşitsizliği göstermiştir; emek gücünün değeri, kendi yeniden-üretim için gerekli olan emek süresine eşittir, ama kendi ürettiği değere eşit değildir; daha azdır, sömürü vardır. İşte bu eşitsizlik özdeş olmayandır, yene sığmayan, fırlayan dirsektir.

İçkin eleştiri, bir nesnenin kendi kavramsal ilkeleri ve ölçüleriyle işe başlar, bunların uzantılarını ve sonuçlarını geliştirir. Sonra nesneyi yeniden bu sonuçlar açısından değerlendirir. Eleştiri, nesnenin dışındaki bir ölçüte dayanmaz, *'içeriden'* hareket eder. Araştırıcının karşısındaki nesne çelişkilidir. Nesnenin kendisi hakkındaki

görüşü nesnenin gerçekliğiyle olumsuzlanır. Ancak kullanılan bu ölçütlerin de kabullenilmesi gerekmez. Kavramla nesnenin karşılıklı eleştirisi yoluyla, nesnenin gizli kalmış boyutlarının, kullanılmamış seçeneklerinin varlıkları duyurulur.

İçkin eleştirinin en geniş tanımını Adorno, pozitivistler ile bir tartışma sırasında vermiştir. Adorno, *'öznel aklın'* yöntemi nesnenin dışından getirmesine karşı çıkar. *"Nesnenin yapısını izlemek ve onu kendi içinde hareket sahibi olan bir nesne olarak kavramsallaştırmak isteyen kişi, nesneden bağımsız bir yöntemi olmadığını bilmelidir."* İçkin eleştirinin karşıtı aşkın eleştiri, dışsal ölçütlere, özellikle de varolan gerçekliğe dayanır. İster içkin, ister aşkın hiçbir eleştirinin kendi başına dünyayı değiştirme gücü yoktur. Horkheimer, *'bunu varsaymanın felsefeyi tarihin idealist yorumuyla karıştırmak ve ideal ile gerçek arasında, teorik ile pratik arasındaki temel farkı gözden kaçırmak anlamına geldiğini'* söyler. (David Held, Introduction to Critical Theory, s: 178 vd.).

Horkheimer'in mantıkçı pozitivizme karşı ilk saldırısı 1937 yılında Zeitschrift'deki yazısı ile olmuştur. Horkheimer'e göre, ilk ortaya çıktığında bilginin kaynağı olarak bireyin algısı üzerinde önemli vurgulamada bulunduğu için, Locke ve Hume'un anlayışındaki deneyciliğin dinamik, hatta eleştirel bir yanı vardı. Aydınlanmanın deneycilik taraftarı düşünürleri, gözlemlerini varolan toplumsal düzeni çürütmek için kullanıyorlardı. Çağdaş mantıkçı pozitivistlerin felsefeleri ise bu karşıtçı özelliklerini yitirmişti. Çünkü başlangıçta algılardan çıkarsanan bir şey olsa bile, çağdaş mantıkçı pozitivizm bilgi'nin gerçekte *"protokol tümceler"* de bu algılama ile ilgili olarak yer alan yargılarla bağlantılı olduğuna inanan bir felsefeydi. Deneycilerin algılama üzerinde önemle durmaları tüm bilişteki etkin öğeyi göz ardı ediyordu. Her ne çeşitte olursa olsun bütün pozitivizm anlayışları eninde sonunda düşünceden vazgeçilmesine varıyordu. Sonuç ise olguların mutlaklaştırılması ve varolan toplumsal düzenin şeyleştirilmesi oluyordu.

Olguların fetişleştirilmesine karşı olan Horkheimer, mantıkçı pozivistlerin özü ihmal etmeyen bir alternatifi dışlayarak formel

mantığı esas almalarına da karşı çıkıyordu. Bütün gerçek bilginin bilimsel, matematiksel kavramsallaştırmanın koşullarına uygun olmaya çalışması gerektiğini savunmak, pozitivistlerin reddettikleri metafizikten geri kalmayan bir başka metafiziğe teslim olmak demekti.

M. Horkheimer, özellikle toplumsal bilimlerle ilişkili olarak bir bilim felsefesi ya da bilgi kuramı anlamındaki pozivitizm eleştirisini üç noktada ortaya koydu:

1- Pozivitizm etkin insan varlığına, mekanik bir belirlenimcilik şeması içerisinde, çıplak olgular ve nesneler olarak yaklaşır.

2- Dünyayı yalnızca deneyde dolaysız olarak verilen biçimleriyle algılayarak, öz ve görünüş arasında bir ayrım yapmaz.

3- Olgu ve değer arasında mutlak bir ayrım koyarak bilgiyi insan istemlerinden ayırır.

Pozivitizm ve ampirizm eleştirisi, toplumsal kuram için alternatif bir epistemoloji ve metodoloji geliştirme girişimi, Horkheimer'in 1937'deki geleneksel ve eleştirel kuram üzerine denemesinden, 1969'daki pozivitizm tartışmasına kadar, yalnızca temel sunmakla kalmayıp, Frankfurk Okulunun otuz yıllık toplum kuramının geniş bir parçasını da oluşturmuştur. Frankfurt Okulunun öğretisinin bu merkezi öğesinin eleştirisi üç ayrı boyuta sahipti; öncelikle pozivitizm toplumsal hayatın doğru bir şekilde kavramsallaştırılmasını, anlaşılmasını sağlayamayan yetersiz ve yanlış yönlendirici bir yaklaşımdır. İkincisi, pozivitizm yalnızca varolana katılmakla varolan siyasal düzeni kutsallaştırır, radikal herhangi bir değişikliği engeller ve siyasal bir dinginciliğe sürükler. Üçüncüsü, pozivitizm içsel olarak, yeni bir egemenlik biçimini, yani *'teknolojik egemenliği'* destekleme ve üretmeye bağımlıdır. Bu süreçlerde temel bir etmen olmaktadır.

Pozivitizmi bir bilgi kuramı ve bir bilim felsefesi olarak eleştirirken, Frankfurt Okulu düşünürleri belirsiz ve değişken bir eleştiri nesnesi düşüncesiyle hareket ettiler. Marcuse, dikkatini Comte'un pozivitizmi üzerinde topladı. Horkheimer, pozivitizmi çok daha kapsamlı bir şekilde Viyana Çevresi'nin *'mantıksal pozitivizm'*i biçiminde eleştirdi. Horkheimer'in eleştirisi genel olarak *'bilimciliğe'* ve *'bir*

birleşik bilim' tasarısı şeklinde Viyana Çevresi üyelerince ifade edilen doğal ve toplumsal bilimlere ortak evrensel ve bilimsel bir yöntem düşüncesi, özel olarak da pozivitizmin, bilimin [tek] bilgi ve [tek] kurum olduğu iddiası ve felsefenin, *'yani bilime yönelik eleştirisel tavrın'* alçaltılmasına yöneltilmiştir. Horkheimer *"...açık olarak belirli bilimsel görüşlerle uzlaşmaz olan her konunun yanlış olarak değerlendirilmemesi gerekir... Ancak yapıcı düşünce çeşitli disiplinlerin kavramlarını bir araya getirir, bunları verili konumun gerçek örüntüsüne yerleştirir. Bilimle kurulan bu olgusal bağ bilim dilinin tam ve doğru bir bilgi biçimi olduğu anlamına gelmez... Yalnızca bilimin dilinde düşünmek ve konuşmak, çocuksu ve yobazcadır."*

Horkheimer'in mantıksal pozivitizm eleştirileri, Frankfurt Okulunun genel olarak tutulan ilkeleri olmuştur; öncelikle algılama yoluyla doğrulama yetersiz bir ilkedir ve *'burjuva düşüncesinin artan sığlığını'* gösterir. Pozivitizm *'tikel olguların'* bir birikimini içermektedir; şeylerin yüzeysel görünümü ve onların 'özleri' arasında ayrım yapmaz. Horkheimer, söylediklerini *'bilime ilişkin olgular ve bilimin kendisi toplumun yaşam sürecinin bölümlerinden başka bir şey değildir; genel olarak bilimin veya olguların anlamını kavramak için tarihsel durumu açıklayabilecek bir anahtara, doğru toplumsal kurama sahip olunmalıdır.'* şeklinde açıklamıştır.

1940'larda eleştirel teori için içsel ikilem, belki de; kesiklik sorunu oluyordu. Enstitü, çeşitli disiplinlerin sentezine yönelik bir bilimsel çalışma anlayışı ile kurulmuştu. Kurucularının hedeflerinden biri spekülasyon ile, ampirik araştırmayı bütünleştirmekti. Ortodoks Marksizmi yetersiz bulup eleştirmekle birlikte, onunla aynı hedefe yöneliyor ve sonul olarak eleştirel teori ile devrimci pratik arasında bir birliğin oluşturulmasını amaçlamış bulunuyordu. Ancak 1940'lara gelindiğinde, Frankfurt Okulu bunların kendi aralarında bir senteze sokulabileceklerinden eskisi kadar emin olmamaya başlamıştı. Çalışmalarında disiplinler arası bir inceleme ve analizi esas almaya devam ediyordu, ama teori ile ampirik araştırma ve siyasal praxis arasındaki dolayımlama gitgide daha sorunsal bir görünüm kazanmaya başlamıştı.

İlk gününden beri eleştirel teorinin özelliklerinden biri, Marksizmin önceden kabul edilmişleri kapalı bir doğrular sistemi olarak görmesine tepki duyulmasıydı. Enstitü üyeleri somut toplumsal gerçek değiştikçe, anlamlılığını koruyabilmek için kurumsal yapıların da değişikliklerden geçirilmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Savaşın sona ermesi ve faşizmin yenilgiye uğratılması ile yeni bir toplumsal realite oluşmuştu ve kuramsal düzeyde de yeniliklerin yapılması gerekiyordu. Enstitü kuramsal çalışmalarında bu nedenle değişiklikler yapmıştı. Frankfurt Okulu üyelerinin düşüncesinin geçirdiği değişikliğin en açık ifadesi, Marksist kuramın temel taşını oluşturan sınıf çelişkisinin yerine, tarihin motorunu bir başka yerde aramaları olmuştur. Tarihin motor gücünü bir başka çelişkide, insan ile doğa arasında, hem birbirinden ayrı iken, hem de iç içe iken söz konusu olan çelişkide aramaya başlamışlardır.

Horkheimer ve Adorno'ya göre baskı günümüzde daha doğrudan nitelikte; ekonomik olmayan nitelikte bir baskıya dönüşmekteydi. Bu dönüşüm Batı insanının kuşaklar boyunca doğa karşısındaki acımasız ve yıkıcı sömürüsünün zorunlu sonucuydu.

Horkheimer'e göre doğal dünyayı insanın işleyebileceği ve denetim altında tutabileceği bir alan olarak gören yeni anlayış, kendini boyun eğmenin bir nesnesi olarak gören insan anlayışına denk düşüyordu. Siyasi alandaki bu koşut gelişmenin en açık görünümü ise Machiavelli'nin savunduğu siyasal düşüncelerde olmuştur. Machiavelli'nin görüşlerinde Horkheimer'e göre insanı doğadan ayıran diyalektik-olmayan bir anlayışın ve insanın doğadan ayrı ve üstün olduğu bir sayıltının, bu siyasal felsefenin bütününü oluşturduğu görülmektedir. Hokheimer ise, Machiavelli'ye karşı çıkarak, doğanın iki yolla insana bağımlı olduğunu ileri sürmüş bulunuyordu. Birincisi, uygarlık doğayı değiştirmektedir; ikincisiyse, insanın doğadan anladığı şey de, insanın bu konudaki anlayışının kendisi de değişmektedir. Bu nedenle tarih ve doğanın önlenmesi olanaksız bir ters konum içinde görülmemesi gerekmektedir.

Hobbes ve Aydınlanmanın son dönem düşünürleri insanı doğanın içine özümseyerek onu tümden bir nesneye indirgemişlerdir.

Hobbes'a göre insan da, doğa da bir makineden başka şeyler değildi. Bu anlayışın sonucu olarak, doğanın hep kendini yinelemekten ibaret bir sözde değişim süreci içinde olduğu anlayışı, tarihi değiştirerek gelişmeye olanak sağlama potansiyeline sahip insanda yansıtılmıştır.

Vico'da da insanın doğal dünyaya oranla tarihi daha iyi kavrayıp anlayabileceği, çünkü tarihi insanın kendisinin yaptığı görüşü var. Ona göre, praxis ve doğayı baskı altına almak birbiriyle bağdaşması zor şeylerdir. Vico, insan ve doğayı ayırmakla beraber birini diğerine üstün tutmaz. Horkheimer, Vico'nun Aydınlanma felsefesine yönelttiği eleştirileri paylaşıyordu.

1940'larda Enstitünün Aydınlanmaya ilişkin görüş ve anlayışları temelden değişmeye başlamıştır. Frankfurtçular, 1940'lardan itibaren Aydınlanmayı, yükselen burjuvazi olgusunun kültürel alanda birlikte değişkeni olarak görmeyip, Batı düşüncesini bir tüm olarak Aydınlanma felsefesinin mirasçısı olarak düşünmeye başlamışlardı. Görülüyor ki Horkheimer ve Adorno hâlâ Marksizmin geliştirdiği *'dil'* içinde yazıp çizmekte iseler de artık kültürel sorunlara, toplumun maddi altyapısına yanıtlar aramada bu terminolojiyi bir tarafa bırakmışlardır.

Frankfurt Okulu, Ortodoks Marksist anlayıştaki ideolojik kavramını bir yana bırakmakla kalmamış, örtük bir biçimde de olsa, Marx'ın kendisini de Aydınlanma geleneğinin içinde bir düşünür olarak görmeye başlamıştır. Bunu ileri sürerken en önemli dayanakları, Marx'ın insanın kendini gerçekleştirme tarzının çalışma ve üretme olduğunu söyleyip bunu fazlasıyla vurgulaması olmuştur. Horkheimer'e göre insanın böyle bir tür *"animal laborance"*a indirgenmesinde örtük bir biçimde doğanın insanın sömürüsü için yaratılmış bir alan olarak şeyleştirilmesi öngörülmekteydi. Eğer dünya Marx'ın kafasındaki gibi yapılanabilseydi, tüm dünyanın *'koskoca bir düşkünler evi'* olması gerekirdi.

Aydınlanmanın egemenlik programının kökeninde Horkheimer ve Adorno'ya göre dünyaya Tanrı'nın egemen olduğu inancının özgünleştirilmiş bir biçimi yer almaktaydı. Bu inancın bir sonucu ola-

rak insan doğaya ait olan nesneleri ve doğallıkları, kendinden daha alt kısımda ve dışardaki *"değerleri"* olarak görmeye başlamıştı. Oysa ilkel canlıcılık (animisme), insanın kendisi için bilinçlilikten yoksun olmasına karşın bu iki kesimin birbiri içine sızıp girmiş bulunduklarını sezinleyebilmişti. Aydınlanmada ise bu durum ortadan kalkmış, yitirilmişti. İnsanın kendinin varlığını kavrayabilmesi, zaman içinde kendini bilmesi, onun kavramsal yetisinin ürünüdür. Aydınlanmanın en önemli epistemolojik eğilimi ise, kavramların yerine diyalektik olmayan dolayımsızlığın ilerisine geçmeyen formülleri geçirmek olmuştur.

Aydınlanma geleneğinde mitik 'mitos'a özgü zamanın durağan yinelenmeleri esas alınmakta, tarihsel değişim ve onun dinamik olanağı bir yana bırakılmaktaydı. Daha da olumsuz etkisi ise, Aydınlanmanın doğa üzerindeki egemenlik anlayışının insan ile insan arasındaki karşılıklı iletişim ve ilişkilerde geçerlilik kazanmaya başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Aydınlanmanın doğa anlayışının temelindeki birbiri yerine geçebilir atomlar görüşü, modern toplumlardaki insanın gitgide atomlaşması sonucunda totalitarizmin baskı altına alıcı eşitlik anlayışına varılmış bulunuyordu. Doğanın araçtan ibaret görülüşü araçsal bir güdümleme ve biçimlenme süreci içine kapatılmasına yol açan Aydınlanma düşüncesinin temelindeki değişim ilkesi, bu olgunun ardından, insanlar arasındaki toplumsal ilişkinin de yalnızca aynı araçsal güdümleme ve biçimleme süreci içinde algılanıp yaşanmasına yol açmaya başlamıştı. Aydınlanmada özne-nesne arasındaki kapatılamaz mesafenin bir benzeri, modern devletlerdeki yöneten ve yönetilenlerin göreli statüleri arasındaki benzemezlikte ortaya çıkmış bulunmaktaydı.

Enstitü, artık sınıf mücadelesini vurgulamaktan çok, insan ile doğa arasındaki çatışma ve çelişkiyi vurgulamaya başlaması ile birlikte devrimci bir çağın tarihi dönüştürecek öznesi de tarihsel bir olanak olmaktan çıkmış bulunuyordu. Çoğu düşünürün Enstitünün teorik dönemi dediği, başlangıçtan kuramsal bir kopmaya kadarki dönemde eleştirel teorinin vazgeçilmez yanı olan praxis anlayışı, bu noktadan itibaren, eleştirel teorinin tümünde yer alması zorunlu gö-

rünen bir düşünce olmaktan çıkmış bulunuyordu. 1969'da Adorno'nun söylediği *"Kuramsal modelimi oluştururken, insanların günün birinde bu modelimi Molotof Kokteylleri ile gerçekleştirmeye kalkışacaklarını düşünmemiştim."* deyişinin yalnızca düşüncelerinin pratikteki sonuçları karşısında üzülen birinin döktüğü bir ağıt olduğunu düşünmemek gerekir. Adorno'nun bu sözleri, kuramın bizzat kendisinin temel nitelikteki varabildiği sonucun ne olduğunu anlatmak için söylenmiş gibidir: Olumsuzlama hiçbir zaman gerçek anlamda olumsuzlanamamaktadır.

Frankfurt Okulu ne tip bir praxis'e olanak bulunduğunu açıklıkla ortaya koymuş değildir. Horkheimer'e göre rasyonalite, günümüzde siyasal etkinlik için hiçbir yol gösterememektedir. Eleştirel teorinin radikalleşmesi arttıkça, genel olarak kabul edilen radikal praxis'e karşı duyduğu soğukluk da artmıştır. Frankfurt Okulu, zorunlu bir alternatif diyerek, liberalizme ya da tutuculuğa da yönelmemiştir. Özdeş olmamayı ve olumsuzlamayı koruyabilmek, liberal çoğulculuk anlayışına yönelmeyi gerektirebilirdi diye düşünülebilir. Ancak Enstitü liberal toplum realitesine güven duymuyordu. Başka bir boyutta da Enstitünün liberalizmi olumlu bulması olanaksızdı; onu Aydınlanmanın *'çocuğu'* sayıyordu. İnsan ile insan ve insan ile doğa arasındaki ilişkileri göz önünde tutmayan bir ilerleme anlayışı, teknik aracılığı ile doğa üzerinde egemenlik kurmak, kendi başına bir amaç olarak hoşgörü ve diğer tüm liberal değer ve inançlar Horkheimer ve arkadaşları için inanılacak şeyler olmaktan çıkmıştı (Martin Jay, Diyalektik İmgelem, s: 156 vd.).

Horkheimer'e göre, pozivitizm, içsel olarak yeni bir egemenlik biçimini, yani *"teknokratik egemenliği"* destekleme ve üretmeye bağımlıdır ve bu süreçlerde temel bir etmendir. Horkheimer, pozivitizmi, *"gerçekliği kendi bütünlüğünde kavrama peşinde olan"* ve *"tikel olguların her zaman tanımlı bir bağlantı içinde gözüktüğü"* diyalektik kuramla karşılaştırır. Ona göre *"diyalektik düşünce, kendisinin bağlı olduğu tarihsel istemler için önemli olan deney yapıları içerisine ampirik kurucular yerleştirir. Sağduyu sahibi etkin bir birey dünyanın iğrenç durumunu kavradığında bunu değiştirmeye*

yönelen tutku, bireyin verili olguları örgütlediği ve onları bir kuram içinde biçimlendirdiği yol gösterici bir ilke olmaktadır. Doğru isteme doğru düşünmeye bağlı olduğu kadar, doğru düşünme de aynı şekilde doğru istemeye bağlıdır."

Frankfurt Okulu içinde ontoloji ve özdeşlik teorisine en tutarlı eleştirileri yönelten Adorno olmuştur. Pozivitizmi derinlikli düşünceden yoksun, kendine özgü bir metafizik olduğunu söyleyerek yadsımış; hakikatin zemini olarak görüngüsel dünyayı tamamen reddetmediği gibi, hemen kabullenmemeye de dikkat eden diyalektik düşüncenin tam karşıtı bir düşünce tarzı olarak görmüştür.

Soyut bir bireyciliği savunanlara karşı, Adorno, öznelliğin dolayımlanabilmesi için önünde sonunda gerekli olan toplumsal öğenin unutulmaması gerektiğini vurgulamıştır. Pozivitizme yönelttiği bu eleştirilerle, Adorno, bireyin bir totalite içine sürüklenip erimesine, bu totalite halk da olsa, sınıf da olsa aynı şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre *"Bütün doğru değildir"* (das Ganze ist nichtwahre).

Adorno, özdeşlik düşüncesinin, her şeyi genel kavramların içine sokma çabasına karşı, felsefenin görevinin özneye karşı nesnenin haklarını savunmak olduğunu söyler. Ona göre felsefe, şimdi Hegel'in kayıtsız kaldığı şeylerle ilgilenmek durumundadır, yani kavram dışı, bireysel tikel olan her şeyle. Çünkü bireysel ve indirgenemez olanın fetişleştirilme olanağı yoktur. Bugün toplumun yaptığı da budur: Her şeyi dümdüz ederken, bir yandan da kitlelerin kültürel üretimi için seyirlik alanlar yaratıp, tuhaf mizaçlı, özgün kişileri piyasaya sürer. Böylece de farklılık yanılsamalarını güçlendirir. Bu durumda yapılması gereken şey kavramla içeriği, özneyle nesneyi birbirinden koparmak değil, bunların giderilemez gerilimini korumaktır.

Marcuse 1933 yılında Enstitüye katıldıktan sonra, daha önceki fenomenoloji ağırlıklı çalışmalarından ve Heidegger terminolojisinden uzaklaşıp, Marksizmi pozitif bir felsefe olmaktan çıkarıp, tarihi açıklamakta yararlı olabilecek eleştirel ve diyalektik bir yöntembilim olarak görmeye başlar. Marcuse'nin Enstitüye katıldıktan sonra yaptığı önemli incelemelerinden biri de *"Felsefe ve Eleştirel*

Teori" başlıklı incelemesidir. Bu incelemede şu açıklamalarda bulunur: *"Bir filozof, toplumsal mücadelelerde ancak profesyonel bir felsefeci değilse, üstelik ne kadar değilse o kadar yer alabilir. Bu 'işbölümü' de üretimin maddi araçları ile zihinsel araçları arasındaki modern ayrılığın ürünüdür ve bunu felsefenin tek başına alt etmesi de beklenemez. Felsefenin ve felsefe çalışmasının dünkü ve bugünkü soyut karakteri de felsefenin varoluşunun toplumsal koşullarından kaynaklanmaktadır."*

İşte böyle olduğu için Marcuse'ye göre eleştirel teori geleneksel felsefe kadar hırsa kapılmamak kararındaydı. Eleştirel teori çağlar boyu sürüp giden, insanın içinde bulunduğu duruma ilişkin yanıtlanmamış temel sorunlara yanıt bulmamak, kendi kendini yeterli saymamak kararındaydı. Tersine, bunu yapmaktansa, eleştirel teori felsefenin bu sorunları çok daha anlamlı bir biçimde ortaya koyamayışının temelindeki belirli toplumsal koşulları göstermeyi ve eğer bunlara bir çözüm bulunacak ise, bu işi bugünkü felsefenin sınırlılıklarını aşan felsefelerin yapabileceğini amaç edinmiş bulunuyordu. Sorunun felsefi düzeyde, aşkın biçimde ele alınışındaki sahtecilik, felsefeye, felsefenin dışından gelmekteydi. Böyle olunca da bu durumu ancak, felsefenin dışına çıkabilen felsefeler sona erdirebilirdi.

Bunun böyle olmasının nedeni, belki de, *'somut'* deyince *'genel/evrensel'* olanı anlayan geleneksel teoriden farklı olarak eleştirel teorinin, *"soyutun 'tek-yanlı', yeterince ilintilendirilmemiş, yeterince gelişkin düzeyde dolayımlanamamış oluşuna karşılık 'somut' demek, 'çokyanlı' ele alınabilmiş olan, yeterince ilintilendirilebilmiş, gelişkin bir düzeyde dolayımlanabilmiş demektir."* görüşünü savunan Hegel'i izlemiş olmasıdır.

Enstitü her şeyden önce, yaptığı bütün çalışmalarda, toplumsal değişime katkıda bulunmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda yapılan araştırmaların praxis ile bir bağıntısı olabilmesi için, Enstitü, kendi yöntembilimsel yaklaşımının pragmatistlerden farklı olmasına dikkat eder. Bu nokta, yani Estitünün ABD'deki yıllarında, yakından inceleyip tanıdıkları pragmatist geleneğin eleştirisi, Horkheimer ve

Adorno'nun yazılarında açıkça ortaya konulur. Örneğin Horkheimer bu konuda şunları söyler: *Pragmatistler hakikatin insan etkinlikleri ile ilgili olduğunu söylerken doğru düşünüyorlardı, ama, hakikat ile insan etkinlikleri arasındaki ilişkinin nasıl ortaya konulduğu konusunda düşünceleri yüzeysel kalıyordu. Hakikatin -bilimde hakikatin aranmasının- hayatı zenginleştirmek amacından kaynaklandığı; ya da, daha doğrusu, her 'yararlı' düşüncenin aynı zamanda 'doğru' olduğu yolundaki epistemolojik görüşte, eğer bunu diyen epistemoloji gerçekten hayatı daha iyi, daha zengin kılacak koşulların oluşması yönünde, eğilimlere kendi içinde yer verebilen bir totaliteye ait değilse, uyumcu bir aldatmaca vardır. Herhangi bir teorinin bütün bir toplum ile bağlantısını görmeyen her epistemoloji formel ve soyut kalmak durumundadır."* Pragmatizm, bazı teorilerin varolan realiteye ters düştüğü, onun yönünde işlemediği, ancak böyle olduğu için *'yanlış'* sayılamayacakları gerçeğini göz ardı etmektedir. Pragmatizmin işlevi, kendini nasıl göstermek isterse istesin, sonunda, eleştirel bir yaklaşım olmaktan çok, uzlaşmacı bir işlev olmakta; pozitivizm gibi pragmatizm de varolan *'olguların'* ardındaki gerçekliği anlayabilecek bir donanımdan yoksun bulunmaktadır.

Horkheimer, diyalektik materyalizmin de praxis ve tarih açısından sınanmaya dayanan bir doğrulama teorisi olduğunu ileri sürer: *"Hakikat, doğru praxis'in içinde bir momenttir. Hakikati başarı ile özdeşleştiren, tarihi kendine sorun edinmiyor demektir; bugün egemen olan realitenin kabullenilmesine özür arıyor demektir."* Enstitü, teori ile praxis arasındaki birliği kurmak isterken, bugün hâlâ bu ikisini birbirinden ayıran mesafeyi, aceleci bir tutumla unutmak yanılgısına da düşmek istemiyordu. Bu ikisi arasındaki mesafe, günümüzde en çok felsefe ile proletarya arasında görülmektedir.

Marks ve Engels için proletarya yeni düzenin tek oluşturucusu durumundaydı. Marks şöyle yazıyordu *'Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştiriye Katkı'* isimli çalışmasında: *"Amaçlanan kurtuluşun başı felsefe, kalbi proletaryadır. Proletarya ortadan kaldırılmadıkça felsefe gerçekliğe kavuşturulamaz; felsefe gerçekliğe kavuşturulma-*

dıkça proletarya ortadan kaldırılamaz." Ancak 20. yy.ın ileri sanayi toplumlarında maddi koşullar o hale gelmiştir ki, işçi sınıfının bu rol için artık uygun olduğu söylenemez. Bu nedenle entelektüellerin yüklenmeleri gereken görev, bugünkü düzeni aşabilmenin olanaklarını arayıp görünür hale getirmektir. İşçi sınıfı bugün neyi istiyor görünüyorsa bir tutsak gibi, yalnızca, bunun bir yankısı olmakla yetinmesi entelektüellere düşen görevin bir yana bırakılması olacaktır. Bunun içindir ki, proletaryanın uzlaşmacı eğilimleri ile başa çıkabilmek için, bugün işçi sınıfı ile entelektüeller arasında yaşanan gerginliğin yaşanması gerekir. Bu yüzdendir ki, eleştirel teori, yukardan *'doldurulabilecek'* bir şey gibi tasarlandığı günlerde bile, sınıf bilincinden söz edip duran Ortodoks Marksistler ile arasındaki anlayış farkını açıkça ortaya koymakta; yalnızca işçi sınıfının bilincinin bir ifadesi olmak yerine, *'hakikati arayıp anlatmaya'* çalışan bütün *'ilerici'* güçler ile geniş bir ittifak kurmayı daha doğru bulmakta idi. Enstitü; işçi sınıfını, tarihsel işlevlerini yerine getiremeyecek durumda görür. Bu görüş daha sonraki yıllarda daha da artarak devam edecektir.

Enstitü, zamanla, asıl dikkatini, yaşadığımız bugünün dünyasında *'negatif'* eleştirel güçlerin ortadan kalkmakta oluşu sorununu anlamaya yöneltmiştir. Artık Enstitü Ortodoks Marksistlerin ikinci derecede önem taşıdığını söyledikleri modern toplumun kültürel üst yapısına ilişkin sorunlara eğilmeye başlamıştır. Örneğin otoritenin yapısı, gelişmesi ve kitle kültürünün insan hayatındaki olumsuz rolü vb. gibi.

Eleştirel teori düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi ölçme ve çözme bağlamında *'içkin eleştiri'*yi kullanır; içkin eleştiri: *"Tarihsel bağlamı içerisinde, varolanın karşısına kendi kavramsal ilkelerinin savlarıyla çıkmak, böylece ikisi arasındaki ilişkiyi eleştirmek ve onları aşmaktır."* İçkin eleştiri, bir nesnenin kavramsal ilke ve ölçülerini, bunların uzantı ve sonuçlarını geliştirir. Sonra nesneyi bu sonuçlara göre değerlendirir. Eleştiri bir dış ölçüte dayanmaz, tamamen içeriden hareket eder. Araştırıcının karşısındaki nesne çelişkilidir. Nesne hakkındaki görüş, nesnenin kendisiyle olumsuzla-

nır. Ancak kullanılan bu ölçütlerin de kabullenilmesi gerekmez. Kavramla nesnenin karşılıklı eleştirisi yoluyla, nesnenin gizli kalmış boyutlarının, kullanılmamış seçeneklerinin varlıkları duyurulur (Tom Bottomore, Frankfurt Okulu, Eleştirel Kuram, Ara Yay.).

Frankfurt Okulunun konularını ve problemlerini toparlayacak olursak, öncelikle onun *"saltık hakikat"*i yadsıyan antimetafizik bir tutuma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Olumsuz bir süreç içinde yol alan diyalektik (negative Dialektik), körlük ve tutsaklığa karşı düşünceye bir direnme gücü sağlar. Bir düşüncenin yadsıdığı, olumsuzladığı, aştığı düşünceler tarafından belirlenişi demek olan *"belirlenmiş olumsuzlama"* (bestimmte Negation) kavramını (Hegel felsefesinin bu temel kavramını) ondan devralan Adorno, Lukács ile birlikte, insanların doğanın baskısından kurtulmak için, en az birincisi kadar baskıcı olan bir *"ikinci doğa"* yaratmış olduklarını; toplumsal kurumlardan ve denetlenemeyen teknolojiden oluşan bu ikinci doğanın, insanın kendi içindeki doğayı yok etmesinin bedeli olduğunu öne sürer. Bilimsel düşünce ve teknolojik gelişmenin itici gücü olan Aydınlanma, insanın özgürleşmesinin önkoşullarını yaratmış; ancak bunu yaparken yeni bir tutsaklığa da neden olmuştur. Toplumsal özgürlüğe giden yolda araçların mutlaklaştırılması, amaçların unutulmasına ve tersine dönmesine yol açmıştır. Negatif diyalektik, olumsuzlamalardan (negasyon) doğruluğa geçiş sürecini izler; doğruluk, gerçeklik ile düşünce arasındaki çatışma, savaşım sürecinde oluşur. Doğru, varolanın olumsuzlanması ile ortaya çıkar. Frankfurt Okulu filozoflarının sıkça başvurdukları *"içkin eleştiri yöntemi"*ne göre, her kavram, doğru ve yanlışı birlikte içerir; saltık doğru yoktur. Aydınlanmanın ürünü olan endüstri ve teknoloji ile insanın doğaya egemen olması bir ilerleme sayılmaz. Çağımızda kültür endüstrisi tek tek bireyleri kuşatmış olup; sistem, bireysel enerjinin değil, toplumsal enerjinin açığa çıkması için izin verir; tüm bilinç alanı düzenlenmiş, denetim altına alınmıştır. İnsan, *"topluntu"*nun (yabancılaşmış, şeyleşmiş insan grubu) bir parçası haline getirilmiştir. Kendisinden uzaklaştırılan insan, tek boyutlu olmaya doğru itilmekte ve tek boyutlu bir toplumun üyesi yapılmaya

zorlanmaktadır. Usdışı bir toplum içinde birey gelişememekte ve tek boyutlu insana dönüşmektedir. Günümüzde soru soran gerçek bilim adamı değil, teknisyen; çözüm üreten düşünür değil, uzmandır ve bireşimci değil çözümleyiciler gözdedir. Frankfurt Okulu düşünürlerine göre liberal demokratik rejimler, totaliter rejimlere, onlar da faşizmlere yol açmaktadır. Totaliterlik, Adorno'ya göre, her şeyin kavramsallaştırılmasında, bütün evreni açıklayan ve içeren kavramsal sistemlerin kurulmasında ifadesini bulur. Olumsuz diyalektiğin işlevi, felsefeyi kendine karşı kullanmak, nesnel gerçekliği kilitleyen kavramsal kabuğu gene kavramların yardımıyla çatlatmaktır. Felsefenin görevi, nesnenin hakkını özneye karşı; bireyin hakkını topluma karşı ve doğanın hakkını da insana karşı korumaktır. *"Yetkinliğe doğru bir ilerleyişten söz edemeyiz."* derler Frankfurt Okulu filozofları ve doğayı, insandan ve toplumdan korumayı başta gelen bir görev olarak sayarlar. Onlara göre tarih negatif bir süreç izlediği için, ileri teknolojinin ideolojisi, insanın kendisine zaman ayırmasına ve bu zamanı değerlendirmesine izin vermez. Çünkü insanların bilinçleri, reel toplum sistemlerinin mantığı ile belirlenir. İlkçağ mitolojisinin *'Zeus'*unun yerini, çağdaş ileri teknolojinin *'Superman'*i alır. Adorno'ya göre, kültür olguları ve sanat yapıtları bütünüyle maddi gerçekliğe indirgenemez; onların göreli bir özerklikleri vardır. Sanat yapıtı, özellikle, içinden çıktığı toplumun bütün çelişkilerini taşır; bu çelişkileri aşamaz, ama aşma ya da değiştirme potansiyelinin *"bekçiliğini"* yapar. Frankfurt Okulunun son temsilcilerinden olan Offe ile Habermas, ileri kapitalist toplumun kendini kitlelerin gözünde meşrulaştırmasını sağlayan ekonomik, siyasal, ideolojik ve psikolojik mekanizmaları incelemişler ve dönüşüme yol açacak bunalımın ekonomik değil, siyasal ve ideolojik düzeyde bir *"meşruluk bunalımı"* olarak patlak vereceğini öne sürmüşlerdir.

Theodor Wisegrund Adorno ve Eleştirel Toplum Kuramı

Çağdaş Alman felsefesinin önde gelen düşünürlerinden biri olan Adorno (Frankfurt, 1903 - Visp, İsviçre, 1969) yaşamöyküsüne ilişkin şu bilgileri veriyor: *"Felsefe ve müzik öğrenimi gördüm. Bu ikisi arasında bir seçim yapmaktan çok, bütün yaşamım boyunca farklı iki alandaki özdeş bir şeyin araştırmasını sürdürmek varoluş duygumu besledi. 1924'te bir felsefe tezi hazırlayarak doktoramı aldım; 1933'te Kierkegaard üzerine yaptığım bir incelemeyle de doçentlik derecesine yükseltildim. 1933 yılında Naziler tarafından görevimden uzaklaştırılıncaya değin Frankfurt'ta felsefe dersleri verdim."* Adorno'nun yaşamı çağının felsefesi, politik ve kültürel çatışmaları ile iç içe girmiş zorlu bir sürecin derin yoğunluğunun izlerini taşır. Onun adı *"Toplumsal Araştırma Enstitüsü"* (Institut für Sozialforschung) ile Frankfurt Okulunun öteki kurucularının adlarından ayrı tutulamaz; Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Walther Benjamin gibi birbirinden önemli temsilciler bu çevrenin kurucuları olmuşlardır. Çoğu Yahudi kökenli olduğu için göçe zorlanmış bulunan Alman üniversitelerindeki bu bilim adamlarının ve bazı aydınların akademik eğitim ve öğretimleri, aşırı bir yansızlık ve sakınmacı tutum içinde değil; tam tersine belirli bir ideolojik yükümlülük ve toplumsal pratik ile sıkı bağı bulunan bir işleve sahip olmuştur. Eleştirel kuramın -Frankfurt Okulu adı II. Dünya Savaşı sonrasında verilecektir- çevresinde toplanan bu düşünürler, bir yandan Avrupa sosyalist devrimlerinin başarısızlıklarının neden ve sonuçlarını çözümlerken; öbür yandan siyaset kuramcıları olarak, Nasyonal Sosyalist ideolojiye karşı savaşmışlar ve daha genel olarak da totaliter yönetimin her türlü biçimine karşı direnmeyi temel düşünce olarak benimsemişlerdir. Burada şu noktaya açıklık kazandırmamız gerekir; Frankfurt Okulu aslında ne bir mezhep, ne bir klik, ne bir uyumlu topluluk, ne de sözcüğün tam anlamıyla bir *"okul"*dur.

1930'lu yıllarda daha çok kuramsal yanları gelişmiş bazı öngörülü kimselerin ortak bir temele dayanmalarıyla kurulmuştur bu çevre. Max Horkheimer'in *"Geleneksel Kuram, Eleştirel Kuram"* (1937) ile *"Us Tutulması"* (1937) gibi yapıtları bu çıkış noktası açısından belirleyici olmuşlardır. Kendisini Marx'ın diyalektik maddeci kuramının kalıtçısı olarak gören eleştirel kuram, *"Ortodoks"* kuramlara karşı belli bir uzaklık içinde bulunmuş ve Marksizmin tarihsel gerçekliklerce, özellikle de Stalinci yorum biçiminde çarpıtılıp etki altına alınmasına asla izin vermemiştir.

Adorno'nun düşünsel gelişiminin izleri, döneminin tarihsel olaylarıyla bir koşutluk içindedir. Düşünürün felsefe alanındaki ilerleyişini, onun daha sonraki dönemlerde karşılaştığı önemli olay ve anlar etkileyecektir. Ünlü bir şarkıcı olan annesi Adorno'nun sanatsal duyarlığını daima ayakta ve canlı tutmuş; müzik ile siyasal ve kuramsal çözümlemelere duyduğu aşırı ilgiyi de tümüyle bu tutku belirlemiştir. Ortaöğrenimi sırasında kendisinden on dört yaş büyük olan, *"Caligari'den Hitler'e"* adlı kitabın yazarı Siegfried Kracauer ile tanışmış; onunla uzunca bir süre cumartesi öğleden sonraları Kant'ın *"Salt Usun Eleştirisi"*ni okumuştur. 1964 yılında Adorno şöyle diyecektir: *"Akademik ustalarıma olduğu kadar, bu okumalara da çok şey borçluyum."* Bununla birlikte 1923'te tanıştığı ve düşüncelerinin hemen etkisi altında kaldığı Walther Benjamin'e karşın, seçenekleri arasında müzik başta gelmekteydi. Eduar Jung ve Bernhard Sekles ile kompozisyon ve piyano çalışmak üzere Frankfurt'tan ayrılıp Viyana'ya gider. Orada sanatsal ve kültürel yaşamın görkemli zenginliği içine dalan Adorno, başta Alban Berg, Eduard Steuermann, Rudolf Kolisch ve Anton von Webern gibi müzik ustalarının önce öğrencisi, sonra da dostu olur. Bu arada da Schönberg'in müzikal kompozisyon tekniğini yakından inceleyerek, 1928-31 yılları arasında yayımlanan *"köktenci"* modern müziğe adanmış *Anbruch* dergisine yazdığı yazılarla bu yeni müziğe etkin biçimde katkıda bulunur. Gerçekten de müziğe olan tutkusu, Adorno'nun felsefeye duyduğu ilgiye sürekli *"eşlik"* etmiştir. Ona göre teknolojik ussallığın giderek egemen olduğu bir toplumda, modern

kültür ve sanata özgü bir yazgının bu iki disiplinde de birbirinden farklı olmadığını araştırmak yerine getirilecek tek görevdir. Böyle bir kültürün geleneksel, alışılmış biçimde taşıdığı ideallerin çarpıtıldığı bir toplum, Nazizm ya da Stalinci totaliter bir barbarlık içinde çöküp gitmeye yazgılıdır.

1931 yılında Kierkegaard üzerine yazdığı tezde Adorno, felsefenin ve estetiğin gelecekte alacağı yönü de kesin biçimde göstermiştir. Ona üniversitede akademik kariyer yolu açıldığında, Hitler iktidara gelmiş, yapıtlarının yayımlandığı günlerde de üniversitede ders verme yetkisi (venia legendi) elinden alınmış ve göçe zorlanmıştır; bütün bunlar yaşamının ironi dolu yanlarıdır. Dört yıl gibi bir süre Londra'da kaldıktan sonra, zamanının bir kısmını ABD'ye taşınan Institut für Sozialforschung'da, öteki kısmını Princeton Radio Research Project'te geçireceği ABD'ye göç eder. Yoğun bir araştırma dönemi başlamıştır artık; bazı yazılarını Enstitünün dergisi olan ünlü Zeitschrift für Sozialforschung'da (ABD'de, Studies in Philosophy and Social Science adını alacaktır) yayımlar. Bazı kitapları da birlikte hazırlanmış olduğu için ortak adlarla yayımlanır; örneğin *"Aydınlanmanın Diyalektiği"* Max Horkheimer ile birlikte, *"Otoriter Kişilik"* ise Berkeley Opinion Study Group'un yönettiği antisemitizm üzerine yapılan soruşturmalar çerçevesinde yazılmıştır. Hem stratejik, hem de dil anlayışı ve Almanca'nın kuramsal konuları işlemedeki üstünlüğüne olan inancı nedeniyle Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün Frankfurt'ta yeniden kurulması zorunluluğunu dile getiren Adorno, 1949 yılında Almanya'ya döner. Ona göre, *"Alman dili özellikle felsefeyle seçici bir yakınlık içinde olup felsefenin spekülatif evrelerinin her biçimiyle daha bir kaynaşmış durumdadır."* Bundan sonraki dönemde de Adorno'nun kişisel çalışmaları yazın, müzik, felsefe, sosyoloji ve epistemoloji gibi çok farklı alanlarda çeşitli verimlilikler gösterecektir. 1950'li yılların sonunda Frankfurt'ta Johann Wolfgang von Goethe Üniversitesi'ndeki dersleri, Federal Almanya Cumhuriyeti'nin kültür ve politika yaşamını canlandıran tartışmaların tükenmez kaynağı olarak algılanmıştır. Sosyal bilimlerdeki olguculuk çekişmesi, Karl Popper ile girişi-

len bilim tartışması, Federal Almanya'daki yüksek öğretim reformu çalışmaları bu konular arasında sayılabilir. 1968-69 yıllarında yanıbaşında patlak veren üniversite öğrencilerinin başkaldırı hareketlerine karşı çıkan Adorno, hasımlarınca, eleştirel kuramda varolduğu öne sürülen *"Bekle gör", "Eylemi en uygun zamana bırak"* (attantizm) görüşleri nedeniyle çok eleştirilmiş ve kurulu düzenle uyum içinde olduğu iddia edilmiştir. Oysa Adorno kendi adına yalnızca Alman Yeni Solu'nun bir fraksiyonunun eylem anlayışına karşı çıkmıştır. Toplumsal ilişkilerin yapısal dönüşümünün kaçınılmaz bir zorunluluk olduğuna inandığı an geldiğinde o; gerçek devrimci bir eylemin, şiddet kullanmayan bir eylem olması gerektiğine olan sarsılmaz inancını her zaman vurgulamıştır. 1969 yılı yaz tatilinde, geçirdiği yoğun ve gerilimli bir akademik yıl sonunda, 6 Ağustos'ta İsviçre'deki Zermat yakınlarında bir kalp krizi geçirmiş ve ani biçimde bu dünyadan ayrılmıştır. Geride çok önem verdiği, ancak bitiremediği iki değerli çalışması kalmıştır: Estetik Kuramı ile Beethoven'ın bir monografisi. *"Gelecekten bütünüyle umudu kesmek doğru değildir. Çünkü ışıklar söndüğünde sinemalarda hâlâ öpüşenler var."* diyen Adorno, ölçülü ve sınırlı bir iyimserlikten yanadır. Ona göre, *"En baskıcı, totaliter yönetimlerde bile insanın yalnızca toplumsal boyutuna indirgenemeyeceği görülmüştür."*

Theodor W. Adorno'nun felsefesinin sistemli bir serimlemesini yapmak en azından iki güçlüğü aşmayı gerektirir; bunlardan birincisi, tek bir disiplinle sınırlı olmayan yapıtlarının kendine özgü yanlarından kaynaklanır. Müzikolog, piyanist ve besteci olan Adorno, aynı zamanda bir filozof, sosyolog, estet ve yazardır. Öte yandan otantik bir felsefeyi özetlemenin güçlüğünün ayırdında olan yazar; izleyici ve yorumcularına sanki meydan okuyor gibidir. Felsefe önermelerinin geleneksel zincirlenişlerinin yerine, Adorno, taktik bir uygulamayla, merkezdeki bir temanın çevresinde kümelenerek yer almış ve bilerek parçalara bölünmüş söylemin fragmanlarının düzenlenmiş biçimini koymuştur. Bütünsel bir sisteme karşı olan felsefesiyle o, kendine uygun ifade tarzını modellerin çokluğunda ya da aforizmlerde bulmuştur. Böylece okuru, yapıtın bütünlüğü al-

tında uzayıp giden ana düşünceye varmak için gözle görünür çelişkilerle dolu formüllendirmelerin ve kavramların birbiri içine geçmiş girift yolunda ilerlemeye zorlar. Durum bu olunca da bitiş teması, yani Adorno'nun *"Negatif Diyalektik"* inin sonunda ortaya koyduğu *"kısımlara ayırma"* (dekompozisyon; zerfall) teması, felsefesinin en eski fikirlerinden biri olarak tanınan bu özellik, Adornocu düşüncenin anahtarlarından birini oluşturur. Adorno metinleri bu yüzden, üstü kapalı ya da açık bir tükenip gitmenin, yadsımanın, anlam krizinin (ör. sanatta), giderek ortadan kalkmanın (ör. felsefenin kendisinin), şeylerin parçalara bölünmesinin (dekompozisyon) metinleri imiş gibi görülürler. Aslında farklı biçimlerde ele alınan bu gerileyiş, çöküş temasını, evrenin ya da şeylerin düzeninin metafizik kavranışı ya da görülüşüne indirgemek yanıltıcıdır. Her defasında söz konusu olan şey, tarihsel, somut ve sosyal pratiğe ilişkin olup; bu kaygı Adorno'nun daha ilk yazılarında, özellikle de Frankfurt Üniversitesinde *"Felsefenin Güncelliği Üzerine"* verdiği ders nedeniyle ortaya çıkmıştır. Genç Adorno felsefeye ilişkin problemini en yetkin ve kesin biçimde bu konuşmasında betimlemiş; idealist dizgelerin bunalım döneminde felsefenin kendisini aşarak yaşamını sürdürmesi gerektiğini vurgulamıştır. Çağdaş düşünme biçimini açıkça kendisine eleştiri hedefi olarak alan Adorno bunu bir göz boyama olarak yapmamıştır. Onun başlıca büyük felsefe kuramlarına yöneltmiş olduğu eleştiri, her türlü çift anlamlılıktan ve ödünden uzak olmuştur. Adorno, Marburg Okuluna ve yaşam felsefesine (vitalizm) olduğu gibi, Heidegger'in varoluşçuluğuna ve Viyana Çevresinin olguculuğuna da aynı eleştiriyi yöneltmiştir. Çünkü ona göre bu kuramsal kurmalar (konstrüksiyon) farklı yollardan benzer bir çelişkiye düşmektedirler; idealist dizgelerin gerilemesinden sonra bu felsefeler otonom bir usa, zorlayıcı bir varlık düzenine bağlanmaya yönelmişler ve bu zorlama sonucunda evrensellik ve özdeşlik kavramları bireyin üstüne bir yük gibi çökmüştür; bunlar devlet, iktidar, kurumlar, yönetimler ve bürokrasidir. Demek ki Adorno için felsefeyi artık gerçekliğin sistematik ve apriori bir kategorileştirilmesi olarak anlamamak gerekmektedir; tersine somut bir felsefe

için gerçekliğin *"maddeci"* bir yorumunu yapmak söz konusudur. Nitekim Enstitünün kurucu ve yöneticilerinden Carl Grünberg *"maddeci çözümleme"* anlayışını şöyle açıklar: *"Materyalist analiz daha çok tümevarımcıdır; elde edeceği sonuçların zaman ve mekân içinde evrensel bir geçerlilik iddiası yoktur. Yalnızca göreli ve tarihsel olarak koşullara bağlı bir anlamlılık taşıyabileceğini bilir."* Eğer felsefe ayakta kalmak ve yaşamını sürdürmek istiyorsa, nesnelerin önceden belirlenmiş anlamının araştırılmasına karşı koymak zorundadır. Bunun için de onun parçalara bölünmüş bir varoluşun sayıları ve göstergeleri olan adlara olduğu gibi, yazınsallığa ve sözcüklere de kendini bağlamak zorunluluğunu duyumsayacağı yeni bir terminolojiye gereksinimi vardır. Bundan böyle felsefenin gelenekselleşecek tutkusu, gerçekliğin anlamını tasarımlayarak ortaya koymak ve onu yasalaştırmak olup bireyin karşısına çıkan şeylerin bütünselleştirilmesi, genelleştirilmesi ve mistifiye edilmesi girişiminden kaçınmak olacaktır. Adorno'ya göre modern toplumda atomize olmuş bireyin acıları ile varoluşundaki zedelenmeler ve yarılmalar zaten böyle bir mistikleştirme girişimini engeller; çünkü, *"..felsefeye okunması için sunulan her metin henüz tamamlanmamış bir metindir; çelişkilerden ve fragmanlardan ibarettir."* Bu bağlamda *'Minima Moralia'*da da *"yaşamın sakatlanışı"*ndan söz edilmektedir. İmdi Adorno'nun *"Felsefenin Güncelliği"* adını taşıyan yazısı bir anlamda programatik bir özelliğe sahip olup onun başlıca yapıtları arasında sayabileceğimiz *"Aydınlanmanın Diyalektiği"*, *"Negatif Diyalektik"* ve *"Estetik Kuramı"* gibi büyük metinlerinde geliştirilmiş problematiğin temelinde de işte bu programatik özellik bulunmaktadır.

1947 yılında yayımlanan *"Aydınlanmanın Diyalektiği"* adlı yapıt, aklın çağdaş toplumda tam olarak yine akıl ile kendisini yıkışını nasıl gerçekleştirdiğini, dönemin sona erişi anlayışı içinde ele alır. Bu paradoksu iyice anlayabilmek için de bazı soruların baştan yanıtlanması gerekir. Kantçı felsefenin tam ortasında yer alan bu kavram, Aydınlanma felsefesinin büyük ümitlerle içine yerleştiği bu yeti, yani us, nasıl oluyor da nesnel bir ölçüt olma değerini yiti-

riyor? Ussallığın gelişmesine, özellikle de bireyin ahlakça ilerlemesine ve maddi zenginliğin artmasına büyük ölçüde bel bağlayan bütün Batı toplumlarının, yaklaşık yüz elli yıl sonra, usu, kendi çıkarları doğrultusunda ekonomik, politik ve toplumsal gerçekliği örgütleyen egemen bir sınıfın öznel ölçütüne dönüştürmelerini nasıl yorumlamak gerekir? Akla yatkın tek bir açıklama yalnızca olanaklıdır: Bacon ile Descartes'ın projelerinde daha önce yer almış bulunan insanın doğaya egemen olması ile insanın insana egemen olması temelden aynı şey diye görülmüş ve bu iki farklı anlayış teknokratik bir bilincin doğmasına neden olmuştur. İşte bu bilinç yalnız Aydınlanmanın vaat ettiği özgürleşme evresine geçmeyi ve hümanist ideallerin dile getirdiklerinin yaşama geçirilmesini engellemekle kalmamış; ama aynı zamanda başlangıçtaki hedeflerinden sapan usun sayesinde, yani bu araçla (instrument) neler yapabileceğini de görmüştür. Adorno ve meslektaşı Horkheimer, bu fenomenin, yani usun diyalektik bir kavrayışı zorunlu kıldığını sürekli vurgulamışlardır. Böyle diyalektik bir us kavrayışı, idealist türdeki bütün nostaljilerin genelleştirici ve zamanı aşılmış bir geçmişten ardakalana, geçip gitmiş bir dönemin kalıntılarına indirgenmiş bir "us"un yerini alacaktır. Özden yoksun kılınmış ve acımasızca gerçeklikten saptırılmış böyle bir us düzeninde adalet, özgürlük, eşitlik, insan hakları artık yalnızca demokratik liberalizmin kandırmalarına ve göz boyamalarına hizmet etmekten başka hiçbir işe yaramayacak ve bunun sonucu olarak da tanımı gereği, bir tek kendi reklamını yapmak zorunda kalacaktır. Öte yandan ileri endüstri toplumlarının o *"soğuk ve umursamaz kentsoylu"* sunun bağrında yer alan ve kendi adına *"devrimci"* idealleri eriten aynı us, teknokrasinin ayrıcalıklı bir gereci (outil) ve vazgeçilmez bir aracı (instrument) olması nedeniyle susmayı yeğler.

Us'un bu gerileyişi, Max Horkheimer'in benzetmesiyle, *"tutulması"*, yani gölgeye düşüp kararması, sanat ve kültür alanında ortaya çıkan pek çok sonucun nedeni olmuştur. On yıl göçmen olarak yaşadığı ABD'de Adorno, medya, basın, disk, film, radyo gibi yayın ve yayım alanlarındaki olağanüstü gelişmelere tanık olmuş;

kitle iletişim teknolojisinin sosyal, politik ve ekonomik rolünü Avrupa'nın utanıp sıkılarak ve gönülsüzce keşfettiği bir dönemde o, endüstri yoluyla üretilen, programlanan, belli tip ve düzene sokulan (standardize edilen) bir kültürün ideolojik etkileri üzerinde sorgulamalarda bulunmuştur. Horkheimer ile Adorno'nun yaratmış oldukları *"kültür endüstrisi"* kavramı, onlara göre, bireylerin gerçekten varolan gereksinimlerine yanıt vermekten uzak olduğu gibi, ne tepki veren (retroaktif), ne de besleyen (feedback) bir güce yetki tanımayan; zihinleri koşullandıran ve yönlendiren bir girişimden başka bir şey değildir. Demokratik ya da demokratikleştirilmiş olduğunu savunan bir kültür etkinliği hiç de böyle olmamalıdır. Kültür pazarlamasında (marketing) çalışan uzmanlar, kültürün yeni işgüderleri (managers), geleneksel burjuva kültürünün kırıntılarını tanıtıp dağıtmaktan çok memnundurlar. Oysa geriye kalan yalnızca *"kitlelerin aldatılması"*, görkemli bir yutturmacadan başka bir şey değildir.

İleri düzeyde endüstrileşmiş Batı toplumları, içine düştükleri bu *"yabancılaşma"* nedeniyle, özgürleştirici potansiyellerinin temellerini de yıkmışlardır. İşte bu araçsallaştırılmış ussallığın, içinde bulunulan bunalımın oluşmasında önemli bir payı vardır. Us, özdekçi ve sentetik bir us'a (Vernunft) dönüşüp, daha çok analitik olan us'tan (verstand, intellekt) uzaklaştıkça, Horkheimer'in deyişiyle, gölgelenmekte, tutulmaya uğramaktaydı. Ussallık, insanı mitsel düşünceden kurtarmayı amaç edinirken, kendi kendisinin tutsağı olup çıkmıştı. Aydınlanma, iki temel nedenden dolayı tam da kendi beklentisinin tersi bir durumun ortaya çıkmasına yol açmıştır: 1) Araçsal us (instrumentalle vernunft), her şeyin evrensel bir alış-veriş, değiş-tokuş hizmetinde olduğu ve her şeyin bir başka şeyin soyut eşdeğerine indirgendiği değişim ilkeleriyle yakından bağlantılıdır. Başka deyişle, niteliksel olarak farklılıklar ve özdeş olmayan varlıklar, zorla, nicel bir özdeşliğe sürüklenmiş bulunmaktadır. Bu olgunun başta gelen kurbanı ise, burjuvazinin yükselişi sırasındaki kahramanlık döneminde oluşmuş bulunan biricikliğe sahip *"birey"* dir. Bireyliğin eriyip yok oluşunun yerine konmak istenen *"kolektif sözde öznellik"* formlarının hiçbirisine de fazla umut bağlanamaz. 2)

Araçsal us, doğayı egemenliği altına alarak, kendi isteğine ters düşen bir yıkıcılığa varmıştır. Doğa dünyasının niteliksel farklılıkları, bilimsel denetim adına, yitip gitmeye uğratılmış sınıflamaya uygun varlıklara indirgendikçe, nesneler üzerinde kurulan öznel baskı, öznelerin şeyleşme (reifikation) aracılığıyla baskı altına alınmasının da yollarını açmıştır. İnsanın dışındaki doğal dünyanın baskı altına alınması, insanın kendi içindeki doğal yanların ve giderek bütün bu toplumsal dünyanın da denetim altına alınmasına olanak sağlamıştır. Horkheimer ile Adorno bu bağlamda, faşizmin insanın baskı altına alınmış mitsel geçmişinin yeniden yüzeye çıkışı olduğunu; faşizmin, doğanın öç alışı olarak da yorumlanabileceğini ileri sürmekteydiler. Faşizmin, araçsal usun, doğa ile insanın içindeki doğal yanlar üzerinde egemenlik kurarak geliştirip kullandığı araçların çoğunu kullanmakta olduğuna dikkat çekmekteydiler. İşte bu yüzden Aydınlanma felsefesinin savunduğu *"gelişme"*, *"ilerleme"* ilkeleri, kendisinin antitezi denebilecek bir durumun oluşumuna yol açmış; modern denetim tekniklerini kullanabildiği için de, gelmiş geçmiş bütün barbarlıklardan daha acımasız ve daha kaba bir barbarlığa gelip dayanmıştır. Adorno'ya göre artık *"İlerleme, gerilemedir."* Walter Benjamin'in dediği gibi, *"Uygarlığa özgü tek bir belge yoktur ki, aynı zamanda barbarlığa da ait olmasın."* Çünkü bilim ve teknoloji, insanın daha da insanca olmasına yardım edecek benzersiz bir güç olacağına, *"yeni insan"*ı yaratacağına; insanın insanlıktan çıkmasının, insanlığını yitirmesinin (dehumanization) tohumlarını ortaya atmıştır. Bütün bu olumsuz değişimlerin önkoşullarından biriyse, doğanın araçsallaştırılmış usun henüz baskısı altına alınmadığı o eski dönemleri anımsayabilmemiz için gerekli olan belleğimizin silinip yok edilmesidir; gerçekten de, Adorno'ya göre, *"Bütün bir şeyselleştirme, bir unutmadır."*

Kant'a göre insanın toyluk çağından çıkması, kendi aklını kullanmak cesaretini gösterdiği Aydınlanma döneminde olmuştur. Bu dönem, usçuluğun yüceltildiği, bir us dininin yaratıldığı dönemdir. Ne var ki, Adorno'ya göre, şeyler üzerindeki egemenlik, insanlar üzerindeki egemenliğe dönüşmüş; toplum; egemenlik, güç ve bas-

kıyla özdeşleşmiştir. Toplum, egemenlikle birlikte düşünülünce, bu kez düşünsel, kültürel yaşam standartlaşmakta ve tutucu olmaktadır. Toplumdaki sürekli güç yoğunlaşması, gelişimi sınırlayan bir etmen olup çıkmaktadır. Toplumdaki üretkenliği artırmak için teknolojinin araç ve gereçlerini ellerinde bulunduranlar, bu kez halkı baskı altına almak için aynı araç ve gereçleri kullanırlar (nükleer silah teknolojisindeki gelişmeler vb.).

Bu durum Aydınlanmanın eşitlik, özgürlük ve adalet kavramları ile çelişir. Gelişme, ilerleme gibi Aydınlanmanın temel ilkeleri tersine döner; bir tür gerileme ve barbarlık gündeme gelir. İnsanlık gerçekten daha insansal bir duruma geçmek yerine, acaba yeni bir barbarlık durumuna niçin düşmüştür? Usun somut verimleri olan bilimsel başarılar niçin kuşku verir olmuştur? Çağımızda kölelik niçin Aydınlanma dönemi öncesinden daha da fazladır? Bilim ve teknolojinin her geçen gün daha da gelişmiş olmasına karşın, insanlık niçin mutlu olamamıştır? Adorno'ya göre teknolojik aydınlanma bilimin özüdür; ancak çağımızın ulaştığı bilgi birikimi ve çeşitliliği kavramlara, ilkelere dönük, aydınlanmanın amaçladığı mutluluğa yönelik bir bilgi olmayıp, başkalarının emeklerini sömüren, sermaye birikimine yönelik bir bilgidir. Aydınlanma, toplumları usdışından usçuluğa yöneltmeye, mitoslardan kurtarmaya çalışırken, bir yüzyıl sonraki çağı adeta bir sayılar, bir teknik araçlar mitosuna indirgemiştir. Eskiçağın animizmi şeylere ruh verirken, endüstri çağı ruhları şeyleştirmiştir. Tüm bu süreçler, Adorno'ya göre, negatif bir diyalektik yöntemi ile anlaşılabilir. Onun yöntemsel ilkesi negatif bir diyalektiktir; bu bakımdan da sisteminde bir bireşime ulaşmak olanaksızdır. İmdi Aydınlanmanın diyalektiği, usu mitolojilerden kurtarmak isterken, yine us aracılığıyla yeni bir sayılar, hesaplar, bilim ve teknik mitolojisi yaratmıştır. Çünkü *"Teknik usçuluk ya da araçsal usçuluk, egemenliğin kendi usçuluğudur. Teknoloji toplumda bir güç olmaya başlarken, toplum da kendi içindeki egemen bir sınıfın ekonomik açıdan güçlenmesiyle onların elinde bir güç olur."* Başka deyişle araçsal ussallık, güçlülüğün ussallığı olup toplumda bir etkinlik kazanmaya başladığı anda, bu gücü ele geçirenler de

toplum içinde bir güç olurlar. Modern toplumda özgürlüğün olmadığına inanır Adorno; kendi gibi düşünmeyenleri toplum kendi sınırları dışına atar, onu bir yabancı olarak görür ve bütün olanakları ondan esirger.

Endüstri toplumunun bir türevi olan kültür endüstrisi de çağımızda bir eğlence, zamanı boşa harcama endüstrisi olup çıkmıştır. Eğlence işin bir uzantısıdır; ancak iş ve eğlence endüstri koşullarınca belirlenmekte ve yönlendirilmektedir. Güç ile eşanlamda kullanılan bilgi, insanları baskı altında tutmak için bir araç haline getirilmiştir. Araca dönüştürülen bilgiye sahip olan, öteki insanları baskı altında tutma hakkını da elde eder. Herkes için bir güç olması gereken bilgi, sınırlı bir kesimin elinde kötüye kullanılamaz mı? Acaba bilgi her zaman bir güç kullanma, bir baskı aracı olma potansiyeline mi sahiptir? Adorno'ya göre mekanik bir dünyadan (iş alanı) kaçmak isteyen insan, yine mekanik bir dünyaya dalıyor (eğlence endüstrisi); böylece insanın bireyselliği ve kişiliği çağımızda tehdit altına girmiş oluyor; sözde bir bireysellik ve kişilik gündeme geliyor. Çünkü bireyin özgürlüğü, artık toplumsal ve ekonomik *"araç"*ın (apparatus) bir ürününden başka bir şey değildir. Negatif bir diyalektiği yöntem olarak benimseyen Adorno'ya göre günümüzde gözlenen ilerleme aslında bir gerilemedir. Aya gitme ya da ileri düzeyde bilgisayar ağları ile donanma, teknolojinin mitoslaştırılmasıdır; bu yüzden böyle bir gelişmeyi istememe, bir anlamda gelişme sayılır. Bilgi, kendi içinde olumlu olduğu gibi, olumsuz da olan bir gizil gücü taşımaktadır; onu taşıyan insan, bilgiyi iyi amaçla olduğu gibi kötü amaçla da kullanabilir. Ama her durum ve koşulda ona sahip olmak güçlü olmak demektir ve bilgi çoğu kez olumsuz anlamda güç ile at başı gitmektedir. Oysa bu her zaman böyle olmayabilir; yani bilgi ile gücün hep olumsuz bir anlamda birleşmesi genel geçer bir ilke olamaz. Bilgi çoğunlukla iyi amaçlarla da kullanılabilir. Eğer tersi doğru olsaydı, bugüne değin ne toplumlar, ne de uygarlıklar varlıklarını sürdürebilirlerdi. Bir şey kendiliğinden değil, kullanım amacından dolayı iyi ya da kötü olabilir; bilgiyi de hangi amaçla kullandığımız önem taşır. İnsanlığın

yararına ya da zararına kullanılması, bir amaç değil bir araç olan bilginin niteliğini belirler. İşte bu nitelik bilgiyi kullanan insana göre değişir. Adorno'ya göre bilgi saltık ölümsüzlüğü amaçlar ve ona yönelir; ölümlülükten ise nefret eder. Negatif bir diyalektik örneği olmak üzere o şöyle der: *"Tanrı'ya kim inanırsa, bu inancından ötürü Tanrı'ya inanamaz."* Ernst Bloch da bu konuda şöyle der: *"Tanrı tanımaz olarak Tanrı'ya inanmak gerekir; yalnız ateist olan Tanrı'ya inanabilir."*

Adorno'nun köktenci olduğu kadar aşırı da görünen olumsuzlayıcı tutumu onun *"Estetik Kuramı"*nın önemli yanlarından birini oluşturur; bu yapıtın öteki önemli yanı da daha önceleri Baudelaire tarafından tanımlanan ve daha sonra da 20. yy.ın başlarında *"öncü"* (avant garde) akımlarca desteklenen sanatsal modernliğin savunulmasıdır. Bilindiği gibi *"Aydınlanmanın Diyalektiği"*nde Homeros'un Odisseia'sının özgün bir yorumu yapılırken, bu anlayışın güzel bir serimlenişini buluruz. Destanın "Sirenler" bölümü, modern sanatın serüvenini sanki önceden biçimlendiriyormuş gibi yorumlanmaktadır. Bu yapıt, Adorno'ya göre, modern romanın bir öntasarımı (prefigürasyon) olup çağdaş dönemdeki modernliğin kendine özgü varoluş biçimini müjdeler. Sirenlerin o benzersiz sesleriyle söyledikleri birbirinden güzel şarkıların ölümcül tuzaklarına düşmeden onları dinleme zevkine, ancak kendini gemisinin direğine bağlayarak kavuşan Odisseus ile bu seslerin onları kandırıp yoldan çıkarına riskine engel olmak için kulaklarını tıkayan ve kendilerini gemiye zincirleyen adamları; aslında günlük yaşama deneyimi ile sanatın otantik deneyimini köklü biçimde birbirinden ayıran bir sistemin istemdışı suç ortaklarıdır. Efendi ile köleleri; biri bilinçli, ötekiler her şeyden habersiz; biri ilerlemenin dinamiğine tutsak olmuş, diğerleri doğaya dönüşün tehlikesini başlarından savuşturmak amacıyla daha fazla ileri gitmemek için direnen insanlardır bunlar. Demek kahramanın yalnız bireysel ve tek başına yaşadığı deneyimi otantiktir. İşte yalnız Odisseus bu eşsiz şarkının güzelliğini algılama ve büyüleyici etkisinin ötesinde onun gerçek anlamını başkalarına iletemeden, kendi başına yorumlayabilme, deşifre edebilme ayrıcalığına sahiptir.

Adorno, sanatın ve kültürün endüstrileşmesi; sanat yapıtlarının bir endüstri ürünü, giderek bir ticari meta haline sokulması eğilimini, sanatın kentsoylu otonomisinin bir krizi ve usun ideoloji içindeki geri dönülmez bir gerileyişi olarak değerlendirmektedir. Ona göre, gereksinimlerin ve yönlendirmelerin çemberi, sistemin düğümlerini giderek sıkıştırdıkça ve tekniğin gücü ekonomik bakımdan ona egemen olanların gücü haline dönüştükçe, biçimsel planda çok gelişmiş, ama oldukça kapalı bir sanat, yani yalnız modern bir sanat doğruyu dile getirebilir. Böyle sıkı bir gizli kapalılık (hermetizm) sonunda sanat, bir yükümlülük biçimine dönüşür; başka deyişle bu, sanatçının, kültür endüstrisince programlanmış tüm gösterilere katılmaktan kaçınması anlamına gelir. Adorno'ya bu yüzden çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bu konudaki uzlaşmaz tutumu nedeniyle ve sanata en üstün düzeyde seçkinci (elitist) bir statü vermeyi amaçlayan ve onu dış etkilerden sakınmayı gözeten bir eğilimin eleştiriye açık olması doğaldır. Öte yandan *"Aydınlanmanın Diyalektiği"* ndeki köktencilik de kısmen yapıtın doğuşunun tarihsel koşullarından kaynaklanmıştır. Bilindiği gibi Adorno, Marksçı kuramın *"yabancılaşma"* (alienasyon) ile *"şeyleşme"* (reifikasyon) kavramlarını yeni baştan yorumlamaya girişmiş ve Marx'ın kapitalist toplumun çözümlenmesinde kullanmış olduğu bu kategorileri o, Batı uygarlığının tarihine uygulamıştır. Durum böyle olunca Adorno'nun *"Estetik Kuramı"*, Adornocu ölçütlerin gereklerini yerine getirmeyen çağdaş sanatsal ve kültürel her türlü ürünün şematik ve toptan bir yadsınışı riskini de beraberinde getirmiştir. Böylesine genelleştirilmiş bir görmezlik ile araçsal bir ussallık içinde varolagelen her şeyden, doğaldır ki hiçbir şeyi çekip kurtaramayız.

1966'da yayımlanan ve Adorno'nun ustalık dönemi yapıtı sayılan *"Negatif Diyalektik"*te, başlığına karşın, ussallığın eleştirisinin biraz olsun yumuşatıldığını görürüz. *"Aydınlanmanın Diyalektiği"*, usun kendisini sorgularken, *"Negatif Diyalektik"*, usun tarihsel bir biçimini yargılamayı sınırlandırır. Eğer *"bilincin gerileyişi"*, yani usun mitosa doğru geri gidişi ve *'ben'*in soyut kimliğinin ya da özdeşliğinin gerçekleştirilişi; onun bir refleksiyon eksikliğinin ya

da yokluğunun sonucu ise, kimliğin ya da özdeşliğin çıkıp görünmesini engelleyen güç, *"kendini düşünme"*nin, başka deyişle, ussal düşüncenin gücüdür. *"Negatif Diyalektik"*i harekete geçiren dinamik, usun kendisi sayesinde yine usla savaşmak için gereksindiği *"ikinci bir refleksiyon"*un başarı gücüne dayanır. Sanat yapıtının biçimsel yapılanışı, *"mantığı"*, onun araçsal ussallıktan (instrumentale rationalität) farklı bir ussallık olduğunu kanıtlar. *"Negatif Diyalektik"*, estetik sorunuyla doğrudan hesaplaşmamakla birlikte, Adornocu estetik kuramın aynı ilkelerini paylaşır. Bu yapıt, idealist bir ontolojiyi ya da fenomenolojiyi tümüyle yadsıyan *"kurmacamsı (konstrüktif) bir öznellik yanılmasını ortadan kaldırma"* yeteneğindeki bir öznenin gücüne iyice inanır ve yine kabul eder ki sanat yapıtlarının yorumu ile felsefe çalışması birbirine çok benzer. Her ikisinde de Bergsoncu ya da Husserlci türde öznel bir içkinlikten kaçınmak gerekir. Adorno'nun yine bu yapıtta, *"felsefeye, onun kavramı kavramla aşma gücüne, böylece kavramsal olmayanın kendisine varmak için hem geliştiren, hem de güdükleştiren karşısında başarılı olan gücüne, problematik de olsa, güven duymanın"* önemini vurguladığını görürüz. Özdeşliğin içindeki bir çelişki düşüncesi olarak *'negatif diyalektik'*, önceliği ve üstünlüğü olan düşünmenin, ontolojik statüsüyle bir kopuşunu dile getirir ve o bu statünün egemen olduğu ussallık döneminde nasıl ideolojik bir örüntü kazandığını serimler. Bu olgu nedeniyle de özdeşliğe ya da kimliğe uygulanan baskının tarihselliği üzerinde ısrarla durur. Adorno'nun *"ikinci refleksiyon"* dediği etkinlik böylece tarihsel bir zorlamayı kırıp parçalamayı ve kavramsal soyutlama çağlarının baskı altına aldıkları ya da ortadan kaldırdıkları şeyin içine yeniden girmeyi amaçlar. Adorno'ya göre *"somatik itki"*yi, *"gövdeselliğin anı"*nı göz önünde bulundurmak; salt bilinç olarak istemin Kantçı kavranışının ters yönünde adım atmak ve gerçek bir pratiğin koşullarını belirlemeye koyulmak demektir; bu gerçek pratik ise başka bir öğeye, usa bağlı ve *"niteliksel olarak ondan farklı"*, bedensel bir şeye gereksinim duyar. Ancak Adorno'nun, negatif diyalektiği, Hegelci sistemi açıkça görülmeyen eleştirisi ve estetik kuramı arasındaki bağıntıları de-

rinleştirmek için olduğu gibi; onun gövdesellik öğesine, mimesis'e ve modern iletişim teknolojilerine yüklediği işlevi anlayabilmek için kendisinin de sıkça hesaplaşmak durumunda kaldığı Lukács'ın tezlerine başvurmak gerekir. Eleştiride beklenmeyen değişiklik, Adorno'nun tanımladığı biçimiyle *"ikinci refleksiyon"* un, ütopyanın somut olanağına izin vermesidir; başka deyişle, usun hakiki ereklerinin gerçekleştirilmesini amaçlayan bir *"praxis"* in oluşabilmesine imkân sağlamasıdır. Bilindiği gibi Lukácsçı mimesis (öykünme) anlayışı, sanatta yansıma kuramının işleyişini yumuşatmaya ve toplumcu gerçekçiliğin *"Ortodoks"* ve dar kabulüne karşı çıkmaya yönelmiştir. Çünkü ona göre mimesis, gerçekliğin aracısız, doğrudan, salt ve yalın bir tıpkıçevirimi (transkripsiyon) olmayıp, tersine özne ile nesne arasındaki, bireyin öznelliği ile nesnel dünyanın gerçekliği arasındaki dolayımların zenginliğini göz önünde bulunduran bir etkinliktir. Bilimin, *"insansızlaştıran, insansallaştırma dışına çıkaran"* (désanthropomorphisant) özelliğine tepki olarak, mimesis, Lukács'a göre, sanata *"insansallaştıran"* (anthropomorphisant) işlevini geri verir ve otonom estetik olgunun sonsuz karmaşıklığını anlamamıza yardımcı olur. İnsanın çok küçük bir yanına ilişkin kısmi bir görüş (vision) kazandırdığı için avant garde sanatı suçlayan Lukács'a göre, sanatın tek bir misyonu vardır, o da; *"İnsanların özlem ve beklentileriyle uygunluk içindeki bir perspektif altında görülen dünyanın nesnel bir tasarımını vermektir."* Böyle bir öneri ise doğaldır ki Adorno'nun tutumuyla hemen büyük bir uzlaşmazlığa düşecektir. Çünkü Lukács'ın kanıtlama biçimi birtakım önsanılar, önvarsayımlar dizisini izlemekte olup; özellikle de onun *"yanılsamalar ve önyargılarla hiç bozulup değişmemiş"*, kendinde dünyanın nesnelliğinin önkabulü, Adorno'nun geliştirmiş olduğu eleştirel metnin içeriğiyle kesinlikle bağdaşmaz. Bilindiği gibi Adorno gerçekten de kendinde nesnel bir gerçekliğin apriori'liğini ya da önceliğini yadsımış; tersine o, tarih boyunca sözümona nesnel olduğu öne sürülen bir gerçekliğin ortaya çıkışını aynı anda hazırlayan öğelerin bir aradalığını göstermek ve baştan sona hem şeyleştirilmiş, hem de ideolojik hale getirilmiş gerçeklik kavramını belirle-

yen araçsal ussallaştırma sürecini gözler önüne sermek gerektiğini vurgulamıştır (Adorno, Théorie Esthétique, Önsöz ve Giriş, Ed. Klincksinck, Paris, 1990).

1970'lerde yayımlanan ama tamamlanmamış olmakla birlikte kendi estetik anlayışını ayrıntılarıyla serimleyen sonuncu büyük yapıtı *"Esthetische Theorie"* de Adorno, burjuva liberal kapitalizminde artık söz konusu olmayan bir döneme ilişkin avangartçı öncesi ya da avangartçı sonrası (pré-ou post-avant-gardistes) gibi tanımlara indirgenemeyen bir sanatta modernite anlayışını temellendirmeye ve geliştirmeye girişmiştir. Adorno'nun başvurduğu sosyopolitik yapının özelliği, 30'lu ve 40'lı yılların kapitalizmiyle ilgili olup, bu dönemde, en son teknolojik gelişmeleri bütünleştiren ileri bir endüstri toplumu aşamasına geçilmekte ve sisteme yeni bir yasalılık sağlamak için kurumları yeniden biçimlendirme yoluna gidilmekteydi. Demek oluyor ki onun modern sanat anlayışı, 1947'de *"Aydınlanmanın Diyalektiği"* nde çözümlediği gibi, yalnızca kültürün endüstrileşmesi (industrialisation) olgusuna bağlı değildi. *"Estetik Kuram"* ın ilk yayımı tamamlanana değin Adorno, sanat ile çağdaş toplumun köklü bir eleştirisi üstüne sürdürdüğü düşünlemeleri (refleksiyon) birbirleriyle bağlantılandırmaktaydı. En gelişmiş teknolojik süreçleri de içinde barındıran ve yüksek teknolojileri bütünleştiren sanatsal bir modernizme dayalı bu sorgulayıcı tutumu, her şeye karşın kültür endüstrisi eleştirisiyle çelişkili değildir. Çünkü bu eleştiri yalnızca sanat ve kültür alanlarını, kapitalist üretim biçimi içinde bütünleştirmeye karşı yapılmıştır. Marx'ın daha önceden görebildiği gibi, Adorno da 1969'da, bireylerin gereksinimlerini karşılamanın üretim araçlarının işlevi olduğunu söylemekteydi. Aynı biçimde Adorno, devrimci her pratiğin de zaman içinde farklılaşmalar göstereceğini öne sürmüş ve Marx'ın tersine, dünyayı yorumlamak yerine onu dönüştürmenin daha az bir ivediliği gerektirdiğini düşünmüştür. Paradoksal görünse de Adorno, toplumun aktüel dinamiğini ele geçirme becerisine sahip bir kuramı temellendirme olanağından kuşku duymuştur hep. Ona göre kuramsal çalışma orta düzeydeki girişimlerle yetinmeli ve ileri kapitalizmin giderek artan us-

dışılığını dikkate almayı bir yana bırakmalıdır. Birbiri ardı sıra kör bir biçimde sökün eden ve gezegenimizin yok oluşunu serinkanlılıkla gözler önüne seren koşulların içinde bir tek estetik deneyim, bireyin mümkün direncinin en son biçimini sunar. Ama bu deneyim, içeriğinin tarihsel olgunlaşmasına uygun biçimde, en gelişmiş teknolojinin düzeyindeki bir sanatın deneyimiyle mümkündür ancak. İşte geçmişin salt ve yalın onarımı ile kültür endüstrisinin standartlarının uygun hale getirilerek benimsenmesi arasındaki biricik yol budur. Katı ve sıkı bir kapalılığın (hermetizm) riski böylece, sanatın ve sanat yapıtlarının, varolan gerçeklik karşısında, eleştiri ve polemik işlevlerini ihmal etmeden yerine getirmeleriyle ortadan kalkar. Adorno'ya göre modern olmak, her koşulda çağından hoşnut olmak anlamına gelmediği gibi; modernizmin içindeki her tür soysuzlaşmaya yatkın, gelip geçici bir modernliğin zevk ve mutluluklarına kendini kaptırarak, bu dönemin içine rahatça yerleşmek de değildir. Modernite'ye gerçekten meydan okuyan, onu hiçe sayan çağdaşlığın gereği, Adorno'nun deyişiyle, *"sanatsal direnme gücü"*nü yeniden ele geçirme istencinin yaşama yansıtılmasıdır. Modernite konusunda hiçbir yan tutmayan ve önyargısı bulunmayan Adorno, onun kötüye kullanılması olasılığına dikkatleri çekmiş ve aynı kuramsal refleksiyon sonucunda modernizmin, teknolojinin abartılı bir biçimde övülüp büyütülmesi ve göklere çıkarılması riskini taşıyabileceğini gözler önüne sermiştir. Yolundan sapan bu biçimlere karşı "Estetik Kuram" kendi bütünlüğü içinde, özellikle de müzik alanında uyarıcı tutumunu sürdürmeyi elden bırakmamıştır. Ona göre sanatçı, yapıtının ustası olarak kalmak zorundadır. Ancak modernitenin bu kutsanışı aynı zamanda içinde, Adorno'ya göre bir miktar uyandırma, gözü açma, kötü ve yanlış yoldan çevirme, dahası biraz da acı ve üzüntü saklamıyor değildir. Çünkü modernite, *"kendisine karşı dönen bir mitos"*tur da aynı zamanda; onun bu gelenekçilik karşıtlığı (antitradisyonalizm), her şeye karşın, *"gözü doymaz bir burgaç"* olup, kendisini yine kendisiyle yok etmekle (otodestrüksiyon) tehdit eder. Bununla birlikte, her zaman yenilenmiş ve tarihsel sınırlarına indirgenmemiş tek bir modernite projesi;

araçsal us tarafından hem hazırlanmış, hem de saklanmış bir çöküşün kaçınılmaz niteliğinin gizlerini açığa çıkarır.

Oysa bunun tersi negatif bir modernizme dayalı kültür endüstrisinin oluşturduğu kitle bilinci, insanların eleştirel düşünebilme yeteneğini tümüyle ortadan kaldırır; popüler eğlence uygulamaları, kitleleri beğenice geriletip seviyelerini düşürür. Böylece kitle kültürü standartlaşarak, kültürün metalaşması olgusu ortaya çıkar; baskı altına alınmış bir dünya, tek boyutlu bir insan ya da toplum söz konusu olur. Başka biri olma, farklı kalma yerine, araçsal ussallığın totaliter nitelikteki ilkesi geçer. Adorno, dünyayı aldatıcı bir dizge olarak betimlemişse de onun anlaşılabilen, ama yadsınamayan bir dünya olduğuna da kesinlikle inanmıştır. Kültür eleştirisinin, kültür ve barbarlığın diyalektiğinin en son aşaması ile yüz yüze gelmek zorunda kaldığını söyleyen Adorno, kendi köktenci kültür eleştirilerini bir Sisiphos ya da Prometheus gibi usanmadan sürdürmekten de geri kalmamıştır. Ona göre ampirizm, kuramı tamamlamak için olup, onun yerini almak için değildir. Çünkü kuramsal nitelikteki argümanlar ile ampirik nitelikteki argümanların aynı düzlemde ele alınıp, birbiri peşi sıra eklemlenebileceği kanısı bir yanılgıdır. Reel dünyadaki ayrılıkların ve karşıtlıkların varlığı nedeniyle, kendi içinde uyuma kavuşturulmuş bir yöntembilim anlayışı yetersiz ve işlevsizdir.

Adornocu anlayışın tersine formüle edilmiş bir seçkinciliğin (elitizm) yadsınması ile köktenci bir modernitenin gerekliliği üzerine temellendirme yapılabileceğine olan inanç karşıt bir anlam taşır. Oysa Adorno, kendi niteliklilik ölçütlerini cesurca uygularken, zor dönemlerinde başarı kazanmış ünlü yapıtların ayrıcalığa sahip olduklarını kabul eder. Bunlar müzikte Schönberg, Berg, Webern; daha sonra Stockhausen, Boulez; yazında Hölderlin, Mallarmé, Proust, Valéry, Kafka, Beckett, Celan; resimse ise Klee, Kandinsky vb.dir. Ancak modernitenin yanında yer almak, sözde hermetik yapıtların yaratılmasının kendi içinde geniş bir halk kitlesinin deneyimiyle uzlaşamayacağını düşünmek demektir; çünkü bu kitle bir gün gelecek, kültürün bir *"bit pazarı"* özelliğindeki endüstrileşmiş fark-

lı biçimlerini geri çevirecektir: *"Herkese özgü ve herkesin tekelinde olan bir ayrıcalık gibi görünmeyi sürdürebilen bir şeyi hiçbir güç yasaklayamaz."* İşte bundan daha açık olamayacak olan görüşüyle Adorno, seçkinciliğin sorumluluğunu, sanatın kendisine değil, sanatçıya da değil, ama yalnızca sosyal ve ideolojik mekanizmaya bağlama arzusunu açıkça belirtmiş oluyordu.

Müziğin insanın kendi içinde nesnel olarak içkin bulunan eğilimlerin dile getirilişini serimlediğini söyleyen; yani müziği karmaşık ve dolaylı yollarla toplumsal yönelişleri pekâlâ ortaya konulabilecek olan eğilimlerin bir gelişimi sayan Adorno; burjuva tonalite ilkesini yadsıdığı ve tıpkı diyalektik düşüncenin burjuva ekonomisinin sözde doğalcılığının içyüzünü ortaya koyması gibi, tonalite anlayışının doğallık savının asılsızlığını teşhir ettiği için, Schönberg'i diyalektik bir besteci olarak değerlendirdi. Bu bakımdan Adorno'nun felsefesini, Schönberg ekolünün besteleme tekniklerinden çok şeyler alan *"atonal"* bir felsefeye benzetebiliriz. Öte yandan Adorno, bilinçaltının içeriğini, ussal bir düşünme eylemine konu kılabilecek bir yöntem olarak, müziğin bilmeye ilişkin içerik ve sonuçlarına da önem vermiştir. Varoluşçuluğun sorgulanması gereken siyasal içeriklerini ilk fark edenlerden biri de Adorno olmuştur. Husserl'in metinlerinde açıklanamaz gibi görünen boşlukların ve antinomilerin altındaki toplumsal temelleri ortaya çıkarmaya çalışan Adorno, bu girişiminde yalnızca epistemolojik düşünce ile sınırlı kalmayan bir *"metakritik"* kavramını kendisine çıkış noktası olarak almış; Husserl'in fenomenolojisinin, burjuva idealizmindeki çöküşün en gelişkin örneği olduğu sonucuna vararak; onun tarihsel ilgi konularını evrensel ve aşkın hakikatlere erişme amacıyla ele almaktaki ısrarını ise, Avrupa'daki orta sınıfın kendine özgü bunalımının bir türevi saymıştır. Özellikle Husserl'in en son felsefi temellere, aşkın ilk ilkelere varma arzusu ile eski öğrencisi Heidegger'in insanın varlık'a açılışının yeniden gözden geçirilerek onarılmasına duyduğu özlem arasında bir bağlantı olduğunu ileri sürmüştür. Her ikisini de, toplumsal gerçekliği görmemek ve niyetlerinin de bu olmadığı halde, örtük bir biçimde özneye öncelik vermekle suçlamış-

tır. Bununla birlikte Adorno'ya göre, epistemolojik arayışını tam bir ontolojiye vardırmadığı için Husserl'in kendisi, öğrencisi Heidegger'den daha üstündür. Öte yandan varoluşçu irrasyonalizm ile faşizmin önündeki yolları açan kültürel bunalım arasında, Adorno'ya göre alttan alta bağlantılar bulunmaktadır. Özellikle Heidegger'in ölümün ontolojik anlamı üzerindeki ısrarı, kendisinin savunur gibi göründüğü farklı olabilme olanağını yadsıyan bütünleştirici (totalisant) özdeşlik kuramına duyulan örtük bir sempatiyi yansıtmaktadır; çünkü *"Bütün, doğru olmayandır,"*

Adorno'nun diyalektik nitelikli eleştirel kuramı ile Popper'in eleştirel usçuluğu arasında da birçok görüş ayrılıkları ve farklılıklar bulunmaktadır. Çünkü Adorno siyasal bir sorumluluk yüklenmiş toplumsal bir kuramın savunucusu olmuştur. Poppercilerin bir *"açık toplum"* da bilim adamlarının bilimsel doğruluğun keşfedilmesi ya da bilimsel yanlışların asılsızlığının ortaya çıkarılması yolunda ussal bir uğraş içinde olmaları gerektiğini savunmalarına karşın; Adorno, ısrarla, *"bilimsel hakikat idea"* sının gerçek bir toplum arayışından ayrı tutularak oluşturulamayacağı görüşünü savunmuştur. Dostlarının Hegelci bir yaklaşımla yaptıkları Marx yorumlarına çok şey borçlu olan Adorno'nun içkin ideoloji eleştirisi, Hegelci Marksizme dayanır. Zaten Frankfurt Okulunun başlangıçtaki amacı da, Marksizm içindeki çeşitli akımlara tartışma olanağı sağlayarak *"doğru"* ya da *"saf"* bir Marksizme ulaşmaktı. Bu amaç için kullanılan *"eleştirel kuram"* ise, düşünce ile gerçeklik arasındaki uzaklığı ölçme kaygısının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Böylece toplumsal felsefe de, insanların durumunu tekil bireyler olarak değil, bir topluluğun üyeleri olarak yorumlamaya girişmiştir. Bundan böyle, *"Felsefe metinleri tarihsel ve toplumsal gerçeklerin belgeleri"* olarak anlaşılmalıdırlar.

Adorno, herhangi belirli politik bir projeye katılmayı benimsememekle kalmamış; ama aynı zamanda baskının ve egemen sınıfın olmadığı, iktidarın ve güç kullanımının bulunmadığı, her şeyden el etek çekip dünya nimetlerine sırt çevirmemiş, kendini feda etmeyen, zorlayıcı ve baskılayıcı olmayan, kısaca, şiddetin yer almadığı

"başka" bir toplumun profilinin taslağını yapmayı; böyle bir ütopyanın ana çizgilerini, genel niteliklerini önceden belirlemeyi de her zaman yadsımıştır. O, *"Negatif Diyalektik"*te şöyle der: *"Farklı olabilecek şey henüz başlamadı."* İşte bu, formüle edilemeyen bir gelecek üstüne çekinerek yapılan bir *"açılma"* biçimidir. Ne var ki şimdiki gerçekliğin kararlı ve gözü pek bir olumsuzlanmasından kaynaklanan ve sanki oralarda bir yerde tek başına duruyor gibi görünen bu kuramsal ve eleştirel çalışmasında Adorno, aslında tümüyle *"negatif"* olduğunu da düşünmüyordu. Ne zaman ki müzikten başka bir şeye artık kendini veremediği an gelip çattığında karşısına çıkan ve hâlâ bir filozof olarak felsefe programında ve çok genel olarak da aydınların yapıp etmelerinde görülebilen egemen olmanın, baskıcılığın her türlü biçimlerine karşı savaştığında kötümserliği ile ilgili bu inancı ve kanısı sürüp gitti. Ancak bu kötümserliğin, üniversitenin ve öteki kesimlerin, siyaset alanında olduğu gibi kültür ve bilimler alanında da, kışkırtıcı ve kötülüğe çağıran tutumlarına direnmek, bireyin özerkliğini kendisi için güvence altına almak ve kısa ya da uzun dönemde de, herkesin özgürlüğünü savunmak ve kurtarmak anlamına geldiğini hepimiz görmüş bulunuyoruz. Çünkü çağımızda, *"Yaşam artık yaşamıyor"* ve *"Bir zamanlar artık gereği kalmadığı düşünülen felsefe, bugün hâlâ yaşıyorsa, bu, felsefenin gerçekleştirilme momentinin kaçırılmış oluşundandır."*

II

YENİ OLGUCULUK
(MANTIKÇI OLGUCULUK)
ve
ÇÖZÜMLEYİCİ FELSEFELER

A) Olguculuktan Yeni Olguculuğa

Gerek A. Comte ve H. Spencer'in (19. yy.) *"sistematik olguculuğu"*nun, gerekse J. S. Huxley ve E. Mach'ın (20. yy.) *"eleştirel olguculuğu"*nun farklı yönelimlerini kapsayacak en önemli özellik, metafiziğin yadsınmasıdır. Bu yadsıma, metafiziğin ilgilendiği sorunların, gözlemden ya da gözlemlerle ilgili genellemelerden doğrudan doğruya çıkarabilecek açıklama veya yorum ilkelerinden daha üst düzeyde ilkelere varılabileceği yolunda bir önyargıya dayanmasından kaynaklanır. Metodoloji açısından *"pozitif"* kavramı, geleneksel felsefede *"metafizik soyutlamalar"*ın polemik karşıtı olarak düşünülebilir. Bu bağlamda da *"'koymak"* (poser), *"koyulmuş olan şey"* (positif) anlamlarına gelen ve hemen algılanabilir olgular ve şeyler; daha önceki deneylere dayanmaksızın düşünceyle bulunan bağıntılar ve tam benzerlikler *"pozitif"* olarak nitelendirilebilirler.

Ancak metafiziğin yadsınması, olguculuğun belirlenmesinde yetersiz kalır. Olguculuğu, salt deney felsefesini benimseyenlerden veya Kant ya da Hume'un "fenomenalizm"inin belli bir biçimini benimseyen öteki düşünürlerden ayıran ikinci bir sav da, bilimin, bilginin ideal bir biçimini oluşturduğu görüşüdür. Bu teze göre bilginin yeterliliğinin, bilgi, en ileri bilimlerin başardığı açıklama biçimlerine yaklaştıkça arttığıdır. Olguculuğu betimleyen üçüncü sava gelince, bu teze göre, bilim kendini deney yoluyla güvenilir korelasyonlar bulmakla sınırlamalıdır; bu da doğanın özel bir yorumunu ve bilimsel açıklamanın sınırlarını birlikte getirmektedir.

Bilindiği gibi A. Comte'un *"sistematik olguculuğu"*, daha önce hiçbir akımda görülmeyen bir özelliğe, felsefeyi bilimlerin sentezine dönüştürme çabasına yönelikti. Comte, Spencer ve bu okuldan sayılan öteki filozoflar için felsefenin görevi, *"bütün bilimlerin en üst düzeydeki tüm genellemelerini uyumlu bir öğreti haline getirmek"*ti. Comte'a göre, *"Felsefe, bilimleri toparlayıcı bir özelliğe sahiptir."* Bunu başarmanın yöntemi, bütün bilimlerce varolan anı-

pirik sonuçları incelemek, her birinde bulunabilecek en genel yasaları aramak, bunları tek tek hiçbir bilimin tek başına ulaşamayacağı genel bir bilgi kalıbı içinde bütünleştirmektir.

"Sistematik olguculuğun" temel yargılarını paylaşmalarına karşılık pek çok felsefeci, bu öğretiyi eleştirmekten de geri kalmadı. Bu eleştirilerin en önemlisi, bilimlerin sonuçlarını yasalar biçiminde toplama çabasına yöneliktir. Çünkü fizikte, kimyada, deneysel biyoloji ve psikofizikte ortaya çıkan yeni buluşlar göz önüne alındığında, *"sistematik pozitivizm"*den yana olanların, bütün bu ampirik buluşların bir arada yer alacağı tek bir sistem bulma çabası gitgide daha az olası hale gelmekteydi. Bununla birlikte, bu eleştiri, *"sistematik olguculuğun"* yayılmasını önlememiş; ancak bu akımın, bazı felsefeci ve felsefe eğilimli bilim adamları arasında, *"eleştirel olguculuk"* adıyla nitelendirilen önemli bir felsefe akımına dönüşmesine neden olmuştur. *"Ampriyokritisizm"* olarak da belirtilen bu *"eleştirel olguculuğun"* amaçları ise şu iki noktada toplanabilir: 1) Bilimsel bilginin dayanaklarını çözümlemek, 2) İster konuyla yüzeysel bir ilişkisi olan biri tarafından, isterse bir bilim adamı tarafından kullanılsın, eleştirisiz kullanılma eğilimindeki bütün kavramların gerçek kaynaklarını ve anlamlarını araştırmak.

Ernst Mach, Richard Avenarius gibi filozofların kurduğu *"kritik pozitivizm"* in gelişmesinde üç önemli etken dikkatimizi çekmektedir: 1) Bilim adamları arasında, araştırmalarının metafizik nitelikte önyargılardan kurtarılması gerektiği yolunda bir eğilimin ortaya çıkması; 2) Psikofizik biliminin gelişmesi. Bu bilim olguculuğun şu ya da bu biçiminin benimsenmesini gerektirmemekle birlikte, o sıralarda psikofiziğin, beşeri bilginin sınırları, hatta bilimin yorumu ile yakından ilişkisi olduğuna yaygın biçimde inanılmaktaydı ve bunda da Helmholtz'un büyük payı vardır; 3) 19. yy. sonlarında *"eleştirel olguculuk"* ya da *"deneysel eleştiricilik"* olarak bilinen *"ampriyokritisizm"* ile birlikte gelişen ve insan aklının pragmatik (kullanımdaki uygunluk) yönüne öncelik veren yeni bir bilim yorumunun ortaya çıkışı. Bu görüşe göre, deneyi, gereksinimlere, ilgilere ve beklentilere en uygun bir biçimde düzenleme eğilimi vardır.

Çağdaş felsefede *"Viyana Çevresi"* diye bilinen ve *"yeni olguculuk"* olarak da adlandırılan düşünce akımı, yukarıda da değindiğimiz gibi, Auguste Comte ile Stuart Mill'in olguculuğundan yola çıkarak 18. yy. İngiliz deneyciliğine (ampirizm) değin geri götürülebilir. 20. yy.ın başlarındaki *"deneysel eleştiricilik"* ya da *"eleştirel olguculuğun"* (ampriyokritisizm) ilkelerinden de esinlenen *"Viyana Çevresi"*nin geliştirdiği anlayışa göre, insan yalnız kendisine verilen olguları bilebilir; bu nedenle de bilimin konusu yalnızca olgu ve olaylardır. Olgular ise doğal ortamda belli yasalara uygun olarak gerçekleşirler. Bu yasaları kavramanın da koşulları vardır; söz konusu yasaları kavramak için bilimsel bir yöntem ve ölçüt gerekir, bu da ancak dil ve matematiksel mantıkla sağlanabilir. Çünkü ele geçirilmek istenen gerçekliğin bilgisi, bilimsel yönteme dayanan bir düşünme ediminin verileri olmaktan öteye geçemez. Bu durumda felsefenin yapacağı iş, bilimsel düşüncenin öğelerini oluşturan dil ve mantık kavramlarını incelemek, bu incelemeden edinilen verilerle olay ve olguları açıklamaya çalışmaktır. Çünkü bilim de felsefe gibi bir mantık işidir, mantıksal bir dizgedir. Yeni olguculuğun öne sürmüş olduğu bu kuram, dilin çözümlenmesine dayanır. Bir nesnenin gerçekliği dille bağlaşımlı olduğuna göre, dile yönelik bir çözümleme onunla anlatılan varlığı bilmeye yarar. Yeni olguculuk için önemli olan, öznel duyumlar ve tasarımlardır. Çünkü nesnenin varlığı, öznel duyum ve tasarımları gerçekleştiren dille sınırlıdır. Bu nedenle de dilde bulunmayan bir nesnenin, dilde kavramlaşmayan bir varlığın gerçekliği de söz konusu olamaz. Bilim felsefesi, mantıkçı olguculuk gibi değişik adlarla anılan, ancak hepsinin de dil çözümlemesine dayandığı bu akımın kurucuları arasında Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Neurath, Hans Reichenbach, Bertrand Russell, Wittgenstein, Tarski, Quine ve Ayer gibi filozofları sayabiliriz.

19. yy.ın sonuna değin olgucu eğilimli felsefeci ve bilim adamları, bilimsel kuramın bütün biçimlerini, yinelenmiş gözlemlerden doğrudan doğruya elde edilmiş genellemelere göre yorumlama eğilimindeydiler. Bununla birlikte 19. yy.ın ortalarından başlayarak geometri ve fizikteki gelişmeler, gözlem üzerindeki vurguyu anlam-

sızlaştırıyor ve olguculuk gözden düşmeye başlıyordu. 19. yy.ın sonlarında olguculuk (pozitivizm), bilimin özeleştirisi biçimine dönüşmüş, 1920'lerin *"Viyana Çevresi"* felsefecilerince yeni bir olguculuk akımı tartışmaya açılmıştır. "Yeni olguculuk" kavramı yerine "mantıksal olguculuk" (logical pozitivizm) veya "tutarlı deneycilik" (consistent empricism) ya da "mantıksal deneycilik" (logical empricism) gibi kavramlar da kullanılagelmiştir. Burada kullanılan *"mantıksal"* sözcüğü kısmen araştırma konusunun *"anlam"* olduğunu, kısmen de bu öğretiye mantıksal olarak doğru gözle bakıldığını belirtmektedir. Bu felsefeciler *"anlam"* sorunu üzerinde yoğunlaşarak, *"doğrulama"* ve *"doğrulanabilirlik"* ilkesini geliştirmişlerdir. Buna göre, bir şey ancak ve ancak deneyle, bir başka deyişle, duyular ve gözlem yoluyla doğrulanabiliyorsa anlamlıdır; aksi halde, mantık ya da matematik açıdan totolojidir. *"Doğrulama kuramı"*, anlamı, doğrulama yöntemi ile özdeşleştirmektedir.

Doğrulamacı anlam kuramı ile olasılık kavramı bağlamında, bilindiği gibi, deneycilik, anlam sorunu karşısında belirgin ve tutarlı bir tutum izlemiştir. İlk dönemlerinden başlayarak, deneyci filozoflar, anlamlı görünen kimi önermelerin aslında anlam taşımadıklarını savunmuşlar ve bir sözcük ya da bir önermenin anlamlılığının, buna temel olan deneyde bulunduğunu öne sürmüşlerdir. Bu tutum açısından, böyle bir deneysel temel taşımayan dile getirişlerin olgusal ya da deneysel açıdan anlamları yoktur. 20. yy.ın ilk yarısında etkili bir deneyci akım olan yeni olguculuk, bu genel çerçeveye uyan bir anlam kuramı üretmiş ve buna *"doğrulamacılık"* (verificationism) ya da *"doğrulama ilkesi"* (principle of verification) adını vermiştir. Doğrulama ilkesine göre, bir önermenin olgusal bir anlam taşıması, bu önermenin gözlemle doğrulanabilmesine bağlıdır. Önermenin ne anlam taşıdığını bilmek ise, bu önermenin doğrulama yöntemini bilmek demektir. Bu ilke, olgular hakkında oldukları savunulan metafizik ve teoloji önermelerini saçmaya indirger. Olgular hakkında olmayan etik ve estetik değerlendirme önermeleri ise, sözcüklerin bilişsel (congitive) ve duygusal (emotive) anlam yükleri arasındaki ayrımla açıklanır. Wittengenstein'ın ilk dönem

felsefesinden esinlenen Schlick ile Carnap gibi *"Viyana Çevresi"* düşünürlerinin öne sürdükleri doğrulamacılığın önemli ölçüde yumuşatılması gerekmiştir. Önceleri bunun için matematik önermelerinin, doğruluk ve anlamlarını, bir dil içinde kazandıkları öne sürülüyor; felsefe önermelerinin ise olgular değil, dile getirişler hakkında oldukları söyleniyor; böylece felsefe önermeleri bu modern *"Ockham usturası"*ndan kurtarılmış oluyorlardı. Ancak birçok bilimsel önerme, doğrulama ilkesine göre, saçmaya indirgenme durumuyla karşı karşıya kalmaktaydı (atom ve kuantum kuramı). Doğaları gereği, geçmiş olay ve olgular hakkındaki önermelerle (tarih), yasa ve varsayım gibi genel önermelerin doğrulanma yöntemi ya da olanağı bulunmamaktadır. Bunların saçma sayılması ise bilimin büyük ve en önemli bir bölümünün ortadan kaldırılmasına yol açar. Karl Popper'in bu yöndeki eleştirileri sonucunda Carnap, *"doğrulama"* (verification) yerine *"sınama"* (test), *"sınanabilirlik"* (testability) ve *"sağlama"* (confirmation) ilkelerini benimsemiştir. Bu anlayışa göre, bir önermenin sağlanması, onun protokol önermelerce (protokolsaetze) temellendirilip temellendirilemediğinin anlaşılabilir olmasıdır. Sınanabilir olmak ise, doğrudan deneyle sağlanabilirliğin tam bir betimlemesinin verilebilir olmasıdır. Dolayısıyla kimi önermeler, sınanabilir olmadan sağlanabilirler.

Carnap bu düşünceler ışığında, sağlamayı olasılıkla özdeşleştiren düşünceyi eleştirmiş ve olasılık alanındaki katkısını ayrıştırdığı iki olasılık kavramıyla temellendirmiştir. Onun olasılık diye adlandırdığı, *"sağlanma derecesi"*dir. Bu ise, gözlemi dile getiren bir önermeyle bir varsayım, yani iki dilsel anlatım arasındaki ilişkidir. Tümdengelimsel (deductiv) mantığın ilişkilerinden daha zayıf olmasına karşın, bu yine de mantıksal bir ilişkidir. Öte yandan olasılık kavramı *"göreli frekans"* demektir ki, bu da istatistiksel, yani olgular (olaylar) ya da nitelikler arasındaki bir ilişkidir. Olasılık önermeleri olgusaldırlar. Carnap, 1950'lerde yayımladığı *"Logical Foundations of Probability"* adlı yapıtında olasılığın ayrıntılı bir çözümlemesini vermiştir.

Dilin mantıksal çözümlemesine önem veren Carnap ve arka-

daşlarına (H. Feigl, Logical Empricism, 1943) göre, *"bir sözcüğün veya genel olarak, bir göstergenin anlamı, onun kullanılış biçiminden, onun başka sözcüklerle bir araya getiriliş biçiminden veya onunla dil dışı nesneler arasında ilişki kurma biçiminden başka bir şey değildir."* Dilin mantıksal çözümlemesi, bir dilin tüm terimlerini, bunlar arasından *"ilkel-terimler"* denilen az sayıdan bir terim öbeğine indirgeyip bu sonuncularla dil dışı nesneler, yani deney verileri arasında bir bağ kurmaktır. Mantıksal çözümleme herhangi bir varolan doğal dilin özelliklerinden bağımsız olduğu için, filolojik bir çözümlemeden farklıdır ve öncelikle bilgimiz açısından önemli olan temel terimlere yöneliktir. Üstelik mantıksal deneycilik (logical empricism), bu yöntemin *"tedavi edici"* bir yönü olduğu görüşündedir. Çünkü bu yöntemle, *"gerçek"* sorunları, *"uydurma"* (sözde) sorunlardan (örneğin *"metafizik"* sorunlarından) ayırt etmek olanaklıdır. Bu görüşe göre, mantıksal çözümleme, bu tür sözde sorunları dile getiren cümlelerde, olgusal anlamdan yoksun terimlerin yer aldığını ortaya çıkarır. Öte yandan günlük dil felsefesi, geleneksel çözümleyici felsefeden, Russell'ın *Principia*'sındakine benzer formel dillere karşı duyulan belli bir soğukluk ve doğal dillerin zenginliğine karşı duyulan artan bir ilgi ile ayrılır. Wittengenstein'ın *"Philosophische Untersuchungen"* (Felsefe Araştırmaları) adlı yapıtının ana konusunu oluşturan bu doğal dillerin kullanımlarını ayrıntılı olarak betimleme işlemi, verimli bir felsefi çözümlemenin temel ilkesi sayılmaktadır.

Rudolf Carnap ve Viyana Çevresi

R. Carnap, (18. 5. 1891, Ronsdorf, Almanya - 14. 9. 1970, Santa Monica, California, ABD) çağdaş mantığı bilim felsefesine uygulayarak bilim kuramlarının oluşumlarını ve yapılarını çözümlemeye çalışmış; geleneksel felsefeyi de eleştirerek özellikle dil analizi, olasılık kuramı, mantık ve bilim felsefesine önemli katkılarda bulunmuş mantıksal olguculuğu kuran filozoflardan biridir. Modern matematiksel mantığın kurucusu G. Frege'nin derslerini izlemiş, 1921 yılında uzay kavramı üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır. Uzayı, biçimsel, fiziksel ve sezgisel olmak üzere üç farklı açıdan ele alan filozofa göre, değişik uzay kavramları arasındaki çelişkiler gerçekte konuya farklı açılardan yaklaşmaktan kaynaklanmaktadır.

Mantıksal olguculuk (logical positivism) ya da mantıksal deneycilik (logical empricism) adıyla bilinen "yeni olguculuk" akımını temellendirdiği arkadaşlarından H. Reichenbach ile birlikte yaptıkları felsefe araştırmaları sonucunda, pozitif (exact) bilimleri en üst kesinlik ve tutarlılık düzeyine çıkararak yeni bir bilimsel felsefenin *"bilimsel dünya görüşünü"* geliştirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Carnap, geleneksel mantığın genellikle yetersiz kalan analitik yöntemleri yerine sembolik mantığın kavram ve tekniklerini kullanmıştır. İnsanın dünyaya ilişkin kavram ve inançlarının dolaysız deneyimden kaynaklandığı görüşüne daha açık ve kesin bir yorum getirmeye çalışan Carnap; insanın dünyaya ilişkin kavramlarının nasıl oluştuğu sorusunun felsefeden çok psikolojiyi ilgilendirdiğini savunarak, deneyciliği (empricism), deneysel bilginin kanıtlayıcı temellerine ilişkin dizgesel-mantıksal bir öğreti biçiminde yorumlamıştır. Bu amaçla, bilimsel ya da gündelik dilde dünyaya ilişkin savları belirtmeye yarayan terim ve tümcelerin; dolaysız deneyim verilerini betimleyen terim ve tümcelerle ilişkisini araştırmış, böylece deneyciliğe belirgin bir dilbilimsel yön kazandırmıştır. Carnap, birinci türdeki terim ve sözcüklerin açıkça belirlenebilir nitelikte

olan ikinci türdeki terim ve sözcüklere *"indirgenebilir"* olduklarını öne sürmekteydi. Her zaman kesin mantıksal terimlerle dile getirdiği bu *"indirgenebilirlik"* kavramının kapsamı daha sonra genişleyecektir.

Dünyayı mantıksal bir düzenleme içinde ele alan ilk önemli yapıtı *"Der Logische Aufbau der Welt"* te (Dünyanın Mantıksal Yapısı, 1928) Carnap, gerçek ya da olanaklı deneysel olguları betimlemeye elverişli bütün terimlerin, dolaysız deneyimleri belirten terimlerle eksiksiz tanımlanabileceğini; dolayısıyla bütün deneysel önermelerin dolaysız deneyimlerle ilgili önermelere dönüştürülebileceğini ileri sürmüştür. Üç aşama gösteren yapıtta önce yeni bir yöntembilimsel yaklaşım incelenmiş, sonra bu yaklaşımın teknik bir sistem oluşturmada kullanılışına bakılmış ve daha sonra da aynı yöntem felsefe sorunlarının çözümüne uygulanmıştır. Yapıtının girişinde Carnap, bu araştırmanın amacının *"kuruluş dizgesi"* nin (konstitutionssystem) bilgisel ve mantıksal temelini göstermek olduğunu söyler. Yapıtının metodolojisine verdiği bu adla Carnap, E. Mach ile B. Russell'dan etkilendiğini, bir ölçüde de Wingenstein'dan esinlendiğini göstermiş olur.

"Kuruluş dizgesi" nden ne anladığını ise Carnap, *"Nesnelerin öyle bir basamaklanma dizgesi olmalı ki bu dizge içinde her basamak alt basamaklarca kurulabilsin."* biçiminde dile getirmiştir. Bu bakımdan *"kuruluş dizgesi"* nin anlaşılabilmesi için gerekli ilk kavram *"indirgenebilirlik"* tir (Zurückführbarkeit). Carnap'a göre, *"bir nesne ya da bir kavram"* başka nesnelere ya da kavramlara *"indirgenebilir"* olmalıdır. Böylece indirgenen nesne ya da kavramla ilgili bütün önermeler, indirgenilen nesneler ya da kavramlarla bağlantılı olarak, yeniden biçimlendirilirse, indirgenebilirliğin geçişliliği nedeniyle, kuruluş dizgesi, ilk basamaktaki nesnelerce doğrudan doğruya kurulmuş olur. Bu *"temel nesneler"* (Grundgegenstaende) de dizgenin temelini oluşturur.

"Kuruluş dizgesi" nin en iyi biçimde modern mantık diliyle açıklanabildiği görüşünü benimseyen Carnap, modern mantığın yöntemlerinden yararlanmıştır. Onun gözünde, Whitehead ile Rus-

sell'ın birlikte yazmış oldukları *"Principia Mathematica"* bir *"kuruluş dizgesi"* örneğidir. Carnap'ın bir *"kuruluş dizgesi"* altında toplamak istediği alan, bütün bilinebilir nesnelerin alanıdır. Onun bu amaçla ortaya koymuş olduğu dizge, bilgi kuramının temellerini atmayı hedefler. Carnap, bilinebilir nesneleri dört ana türe ayırmıştır: Toplumsal-kültürel nesneler (geistige), başka benler (fremdpsychische), fiziksel nesneler (physische), özel tinsel nesneler (eigenpsychische). Bilgi kuramı açısından bakıldığında bu düzen tersine çevrilebilir; kişinin kendi deneyimleri temel olarak alınır. Bu *"tekbencilik"* le ilgili temel, yöntembilimsel açıdan seçilir; onun metafizik bir temeli yoktur. Carnap'ın özellikle vurguladığı, kavramların oluşmasındaki gerçek süreci tanımlamak değil; bu sürecin, mantık bakımından, yeniden kuruluşunu göstermektir. Ona göre, kuruluş kuramı ne idealisttir, ne de gerçekçidir; metafizik açıdan yansızdır. Çünkü gerçekten de metafizik sorunların bilimde yeri yoktur.

Başyapıtında E. Mach ve B. Russell'dan etkilenerek, fenomenalist ya da duyu verilerini tabana alan bir temel kurmaya çalışan Carnap, bu tutumuyla, materyalist gelenek içinde yetişmiş olan Otto Neurath'ın tepkisini çekmiştir. Neurath, *"fizikalist"* bir görüşü yeğlemiş ve Carnap'ın düşüncelerini eleştirmiştir. Fizikalist görüşün özünü dil sorunları oluşturur. Burada ana sorun, protokol önermelerinin yapısı ve biçimidir. Carnap, Neurath'ın görüşlerine katılarak, bilimin protokol önermelerinin, belirli yer ve zaman noktalarını nicelik olarak tanımlayabileceğine inanır. Bu anlayışa göre de bütün bilimler, protokol önermeleri biçiminde açıklanabilir. Bu görüşün temelinde yatan düşünce de, bütün bilimlerin eşit aşamada doğal oldukları ve bu yüzden de bir birlik oluşturduklarıdır. Carnap'a göre her protokol önerme, özel ve tek bir deneyimi dile getirir. Bu tür tümceler, bilimin temeli olarak nasıl ele alınabilirler? Bu soruyla Carnap, *"bilimin birliği"* temel sorununu dile getirmiş olur. Soruyu yanıtlamak için, önce ilk adım olarak, bilimin bir birlik olduğunu; deneyime dayanan bütün önermelerin tek bir dille anlatılabileceğini, bütün olgu durumlarının tek bir türden olduğunu ve öz-

deş yöntemle bilinebildiklerini onaylar. Dil, Carnap için, özel bir anlam taşır; *"ekonominin dili"* ile *"fiziğin dili"* birbirinden farklıdır. Ona göre, deneysel bütün önermelerin tek bir dille anlatılabileceğini söylemek; bütün anlatımların dönüştürülebileceği tek bir temel anlatım biçiminin bulunduğunu söylemek demektir. Carnap, Neurath'ı izleyerek, bu tek dilin, fiziğin dili olduğunu benimser; bilimin bütün önermeleri, ona göre, bu dille açıklanabilir. Carnap için ikinci sorun, protokol önermeleri için de bu durumun geçerli olup olmadığıdır. Ona göre, protokol önermeleri de özdeş biçimde dönüştürülebilir değillerse bilim olanaksız olur.

Protokol önermelerinin bilimsel bir biçimde nasıl açıklanabileceğini göstermek için Carnap, Neurath'ın *"fizikalizm"*ine başvurur. Her protokol önerme, gövdenin durumlarını konu alan bir önermeye çevrilebilir. Örneğin, *"S gövdesi şimdi kırmızıyı görüyor"* önermesi, Carnap'a göre, *"şimdi kırmızı"* protokol önermesine mantıksal olarak eşittir. İki önerme mantıksal olarak eşitse, her biri ötekinden çıkarsanabiliyorsa, bu durumda her iki önermenin de anlamı özdeştir. İki önerme arasında herhangi bir anlam farkı olamaz; yalnızca yalın bireysel çağrışımlarda ayırım görülür.

Bütün deneysel önermelerin dolaysız deneyimlerle ilgili önermelere dönüştürülebileceğini savunan Carnap, bir süre sonra deneyciliğin daha geniş bir yorumunu geliştirmeye koyulmuştur. Görüşlerini *"Testability and Meaning"* (Sınanabilirlik ve Anlam, 1930) adlı yapıtında ayrıntılarıyla sergileyen filozof; burada, deneysel bilimlerdeki (Erfahrungswissenschaften) terimlerin salt deneyimsel (Experiment) terimlerle eksiksiz biçimde tanımlanamayacağını; ama işlemsel tanımların mantıksal açıdan çok daha incelmiş biçimleri olan *"indirgeme tümceleri"* ile doğruluğu doğrudan gözlemle sınanabilen *"gözlem tümceleri"* aracılığıyla en azından kısmen tanımlanabileceğini savunmuştur. Carnap'a göre, bu türden sınamalar (test), genellikle tam bir tanıtlama ya da yanlışlama sağlayamaz; ancak deneysel bir önerme konusunda az çok güçlü bir *"doğrulama"* (verification) getirebilir. Gözlem verileri içermeyen, dolayısıyla gözlem bulgularıyla sınanıp doğrulanamayan tümceler deneysel ba-

kımdan anlamsızdır. Sınanabilirlik ölçütünü kullanan Carnap ve öteki mantıksal deneyciler; spekülatif metafiziğin ve teknolojinin öğretilerini, yanlış oldukları gerekçesiyle değilse de, anlamlı bir sav içermedikleri için yadsıyorlardı. Nitekim felsefenin en önemli özelliği, felsefe sistemlerinin doğru ya da yanlış olduklarının hiçbir zaman kesinlikle ispat edilememesidir. Bu yüzden de felsefe görüşleri, Nietzsche'nin deyişiyle, dağların doruklarından birbirine ulaşan yankılar gibidirler. Bu düşünüre göre, Platon, Hegel gibi geleneksel filozoflar varlığını kabul ettikleri değişmez, oluşması sona ermiş bir biçimler evreni olarak bir *"dünya-ötesi"*ni (Hinterwelt) kendilerine sığınak olarak seçerler. Böylece Nietzsche, metafiziğin en temel özelliğinin, filozofların duyulur dünyayı üstlenme korkaklıkları ve yeteneksizlikleri yüzünden sığınmak istedikleri *"dünya ötelerine"* doğru korku içinde bir kaçış olduğunu düşünür. İşte bu sığınaklara, yani spekülatif metafiziklere 19. yy.da yöneltilen eleştiriye 20. yy.da da katılanlar olmuştur. Carnap'a göre, *"Metafizik, sanatın yerini doldurmaktan başka bir işe yaramaz"* ve *"metafizikçiler de müzik yeteneği olmayan müzisyenlerdir."*

Carnap, deneysel önermelerin sınanabilirliğini sağlayan gözlem önermelerinin, fiziksel nesnelerin doğrudan ve açıkça gözlenebilen yönlerini tanımlayan tümceler olarak yorumlanabileceği görüşündeydi. Ölçme aletinin kadranı üzerinde belirli bir noktaya gelen ibre ya da psikolojik test sırasında nabız atışı değişen denek, bu tür nesnelerin örneğiydi. Bu tür tümcelerin hepsi fizik terimleriyle ifade edilebilirdi. Doğada olduğu gibi toplumsal ve tarihsel alanlarda da deneysel bilimlerin terim ve önermelerinin fizik dilindeki terim ve önermelere indirgenebileceği görüşü, Carnap'ın *"fizikalist"* düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Bilimsel kuramlar ile bilimsel kanıtlar arasındaki ilişkiyi daha yetkin biçimde açıklayabilmek için Carnap sonraki yazılarında *"indirgenebilirlik"* ve *"deneysel anlamlılık"* kavramlarının kapsamını genişletmiştir.

Henüz Viyana'dayken mantık sorunları ve dil felsefesiyle de ilgilenen Carnap, felsefî açmazların genellikle dili yanlış anlamaktan ya da yanlış kullanmaktan kaynaklandığını düşünüyor; çözümün

"dilin mantıksal analizi" ile sağlanabileceğini savunuyordu. Bu noktada, analitik felsefenin *"gündelik dil"* okuluyla aynı görüşleri paylaşmasına karşın; bilim ya da matematik felsefesinin görece daha teknik konularında, gündelik dilin kullanımını incelemenin yetersiz kalacağını öne sürerek analitik felsefeden ayrılıyordu. Ona göre bu konularda, mantıksal simgelerle formüle edilmiş yapıları ve yorumları sözdizimi (sentaks) ve anlambilim (semantik) kurallarıyla belirlenmiş yapay dilleri konu almak gerekiyordu. Carnap, *"Logische Syntax der Sprache"* (Dilin Mantıksal Sözdizimi, 1934) ile *"Meaning and Necessity"* (Anlam ve Zorunluluk, 1947) adlı yapıtlarında bu düşüncelerini geliştirmiş; yapay dillere duyduğu ilgi nedeniyle, akademik iletişimi ve uluslararası anlaşmayı kolaylaştıracağı gerekçesiyle Esperanto ile İnterlingua gibi denemeleri de savunmuştur.

Dile ağırlık ve öncelik veren anlayışını serimleyen ve dilin mantıksal sözdizimini inceleyen yapıtı, *"Logische Syntax der Sprache"* de Carnap, önce felsefeden ne anladığını açıklar. Ona göre felsefe, mantığın bir dalı ve *"bilimin mantığı"* dır. Felsefenin, dilbilimsel yorumunun güç olduğu görüşüne karşı Carnap, değişik bir açıklama yolu önerir ve üç tür tümce arasında ayırım yapar, bunlar: 1) Sentaktik Tümceler; bir dili betimler, 2) Nesne Tümceleri; fiziksel bir nesneyi betimler, 3) Sahte Nesne Tümceleri; felsefe tümcelerinin de bir türü olduğu sahte nesne tümceleri, nesne tümceleri gibidir; ancak çözümleme sonucu sentaktik oldukları görülür. Carnap'a göre, anlam ya da içerik konusundaki bütün önermeler sahte nesne tümceleridir.

Dilin mantığı konusunda Carnap, iki temel sorunu ele alıp işlemiştir. Bunlardan biri, felsefenin, bilimin mantığı olduğu görüşüdür ki Viyana Çevresi içinde bu felsefe anlayışı, geleneksel felsefenin yerini almıştır. İkinci sorun ise, sahte nesne tümcesi görüşüdür. Carnap'a göre Viyana Çevresi'nde yaygın olan ve geleneksel nitelik taşıyan felsefe soruları, dünya üzerine değil, yalnızca dil üzerine sorulmuş sorulardır. Bunlar, *"dilin maddi kipi"* dirler ve deyimleme biçiminden kaynaklanırlar. Buna göre, görünürde gerçek dünya

üzerine bir şey söylemek savında olan geleneksel felsefenin önermeleri, gerçekte, kullanılan dilin yapısı yüzünden ortaya çıkan ve dili ilgilendiren bir konuyu dile getirmektedir.

Mantık ve bilgi kuramında Carnap'ın ilgisini çeken konulardan biri de analitik önermeler olmuştur. J. S. Mill gibi 19. yy.ın köktenci deneycilerinin tersine, Carnap ve öteki mantıksal deneycilere göre, deneysel bilimlerden farklı olan matematiğin ve mantığın önermeleri analitiktir; dolayısıyla da doğrulukları apriori olarak saptanabilir. Carnap, analitik önermelere ilişkin kesin bir açıklama ve kuram geliştirmek için sürekli çaba harcamış, ancak görüşleri bazı düşünürlerce kuşkuyla karşılanmıştır. Bunlardan Quine, analitik doğruluk kavramının, özünde bulanık olduğunu ve apriori doğru olan bir grup önermenin varlığını kabul etmenin yanıltıcı olacağını öne sürmüştür. 1945'ten sonra Carnap, *"tümevarımsal usavurma"* (inductif reasoning), *"ussal inanç"* ve *"karar"* gibi sorunlara yönelmiş ve başlıca amacı, tümevarımsal mantığın biçimsel bir sistemini kurmak olmuştur. *"Logical Foundations of Probabilty"* (Olasılığın Mantıksal Temelleri, 1950) adlı yapıtında bu tür bir kuramı geliştirmiştir.

Carnap daha Prag'da iken Mantıkçı Olguculann bilimsel bilgi konusundaki kimi temel yanlışlarının farkındaydı. Onun bu konuda getirdiği değişiklikler, *"indirgenebilirlik ilkesi"* ile *"doğrulama ilkesi"* olarak bilinir. Ona göre iki tür doğrulama vardı; *"doğrudan doğrulama"* ve *"dolaylı doğrulama"*. Doğrudan doğrulanabilenler yalnızca protokol önermeleridir; çünkü yalnız protokol önermeleri deneyleri gösterir ve dile getirirler. Başka önermeler, örneğin tikel önermeler ya da tümel önermeler, ancak dolaylı olarak doğrulanırlar. Carnap, Mantıkçı Olguculann belirli bir kolunun öncüsü olmuş, özellikle çağdaş ABD'li mantıkçılar üzerinde etki yapmıştır.

Sonuç olarak felsefeyi mantığa, mantığı da bir tür *"kavram mühendisliği"*ne ya da *"düşünme teknolojisi"*ne indirgeyen çağdaş mantıkçılardan bir kısmı Carnap'ı kendilerine örnek almışlardır. Quine, *"Philosophy of Logic"* (Mantığın Felsefesi) adlı yapıtında şöyle der: *"Mantıksal bir doğruluk, içinde geçen sözcüklerin değiş-*

tirilmesiyle yanlış duruma getirilemeyen bir önermedir." Mantıksal bir doğruluk,soyut ve dilsel dünyalarda doğrudur. Mantık yasalarının zorunlulukları ve katılıkları nereden geliyordu? Carnap'a göre, dünya üzerine hiçbir şey söyleyemeyen birer totoloji olan bu mantık yasaları, yalnızca dilimizi düzenleyen uzlaşımları dile getiriyorlardı; dolayısıyla, *"bir önerme aynı zamanda hem doğru, hem de yanlış olamaz"* (çelişmezlik ilkesi) gibi bir ilkeye aykırı davranmanın bize olanaksız gibi görünmesinin nedeni, yalnızca bu ilkenin *"önerme"* sözcüğünün *"dilbilgisi"* gibi bir şeyi dile getirmesiydi. Bir önerme, tanım gereği, aynı zamanda hem doğru, hem de yanlış olamayan bir şeydi ve çelişmezlik ilkesine ya da herhangi bir mantık yasasına aykırı davrandığını sanan biri de gerçekte hiçbir şeye aykırı davranmamakta ve *"önerme"* sözcüğüne alışılmamış bir anlam vermekten başka bir şey yapmamaktaydı. Böylece Carnap'a göre mantık yasalarının zorunluluğu, ruhbilimsel nitelikte değil, dilbilimsel nitelikte bir zorunluluktu.

Ancak bu görüş, genel nitelikteki itirazlarla karşılaşması dışında, şu soruya da yol açmaktaydı: Peki, klasik olmayan (sezgici vb.) mantıklardaki durum da böyle midir? Carnap'ın görüşü benimsenirse, örneğin üçüncü şıkkın olamazlığı ilkesini yadsıyan bir mantığın, yalnızca önerme kavramı gibi klasik mantığın temel kavramlarının tanımını değiştirdiğini kabul etmek gerekiyordu. O zaman da çeşitli mantıkları karşılaştırmak olanaksız bir duruma geliyordu. Oysa tersine, mantık önermeleri de içinde olmak üzere bütün önermelerin, bazı deney sonuçları karşısında gözden geçirilmeleri gerektiği düşünülebilirdi. Bu bağlamda Heisenberg'in belirsizlik bağlantılarını buluşu gibi kuvantum mekaniğinde yapılan buluşların, bizi mantığın çelişmezlik ilkesi gibi temel yasalarını hafifletmeye, hatta yadsımaya yöneltmeleri gerekmiyor muydu? Quine şöyle diyordu: *"Kuramsal olarak mantık gözden geçirilmeye, kuvantalar mekaniğinden ya da görelilik kuramından daha az açık değildir. Bu durumda amaç, bir dünya sistemidir."* Bununla birlikte, gerçekte deneyci bir nitelik taşıyan bu mantık anlayışına karşı göreceli özdeşliği savunan Peter Thomas Geach şöyle bir itirazda bulunmaktaydı: *"Fi-*

zik kuramların gelişmesinde ne olursa olsun, mantığın temellerine dokunmamak gerekir. Çünkü mantık, doyurucu olmayan kuramları devirebilmek için, bir kaldıraç hizmetini ancak böyle görebilir. Lavoisier, flojistik kuramı yandaşlarının, deneysel sonuçlardaki farklılıkları açıklayabilmek için, flojistiğe değişik ve birbirleriyle bağdaşmaz özellikler yüklediklerini ortaya koymuştu. İyi ki o sırada mantığı flojistik kuramına uyduracak biçimde eğip bükmeye yatkın mantıkçılar yokmuş!" Birden çok mantığın var oluşunun başlangıçtaki tartışmayı nasıl yeniden canlandırdığı görülüyor. Acaba burada mantığın basit bir ussal söylemler aleti olduğu söylenmekle, işlevinin yalnızca çeşitli *"kuvantum mantığı"*nda kullanılan kanıtlama biçimlerini (mekanik için *"kuvantum mantığı"*, hukuksal kanıtlama için *"gerekim mantığı"* vb.) düzenlemek olduğu mu söylenmek istenmektedir? Yoksa tam tersine, ona kalıcı bir değer tanımak, yani yanlış kuramları ortaya çıkarmak ve söküp atmak için, Geach'ın deyişiyle onu bir kaldıraç gibi kullanmak mı gerekmektedir? (P. T. Geach, Logic Matters, 1972.)

Öte yandan bir başka açık kalmış olan sorun da mantık ile matematik arasındaki ayırım sorunudur. Mantık ile matematik arasındaki ilişkiler sorunu karşısında, gerçekte yalnızca lojisizm açısından öğretisel bir çözüm denemesinde bulunulduysa da; bugün daha az ilgi uyandıran bu sorun, matematiği E ilinti simgesinin kullanılmasıyla başlatmaya karar verilerek, pragmatik ve kısaca uzlaşımsal bir biçimde çözülmüştür. Mantıkla matematiğin ilişkileri konusunda, özellikle Frege ve Russell'ın savunduğu *'mantıkçılık'* görüşüne göre, *"...mantık matematiğin gençliği, matematik ise mantığın olgunluk çağıdır."* (Russell, Introduction to Mathematical Philosophy). Carnap'a göre, mantıkçılığın programında birbirinin tamamlayıcısı olmakla birlikte, birbirinden farklı iki yön vardır: 1) Matematiksel kavramların açık tanımlar yardımıyla mantıksal kavramlardan türetilmesi, 2) Salt mantıksal tümdengelimler yardımıyla mantıksal aksiyomlardan matematiksel teoremler türetilmesi. Bu iki yönden genellikle daha önemli sayılan ikincisi, David Hilbert'ten beri, çoğu kez, başarısız görülmüştür. Çünkü, Frege'nin kardinal sa-

yı kavramıyla ilgili tanımı, küme kavramına başvurur; oysa, bu kavram bir mantık teoremi değil, matematik kavramıdır ve bunun bilgisizce kullanılması çelişkilere yol açar.

Kuşbakışı özetlemeye çalıştığımız Carnap'ın felsefesini şimdi biraz ayrıntılarıyla ele alalım. Öncelikle matematik disiplinlere ve sonra da fizik ve felsefeye ilgi duyan Carnap, Jena'da Frege'nin derslerini izlemiş, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Russell'ın mantık ve felsefe çalışmalarıyla karşılaşmıştır. 1921 yılında felsefe doktorasını vererek, bunu izleyen dönemde de Russell'ın açmış olduğu perspektif içinde fiziğin temelleri üzerinde çalışmıştır. 1924'te Viyana Çevresinin kurucusu Moritz Schlick ile tanışması yaşamı için bir dönüm noktası olur. 1925-35 yılları arasında üyeleri içinde Hans Hahn, Otto Neurath, Victor Kraft, Friedrich Waismann ve Hermann Feigl gibi adların bulunduğu Viyana Çevresi'nin etkin katılımcılarından biri olur. 1935 Aralığında Nazizmin yükselişi üzerine ABD'ye bir daha geri dönmemek üzere göç eder. Şikago ve Kaliforniya Üniversitelerinde çalışmalarını sürdürürken Kuzey Amerika'nın en gözde filozoflarından biri olan Carnap, yayımladıklarıyla mantıksal olguculuğu 40'lı ve 50'li yıllarda önemli felsefe akımlarından biri yapar. Çeşitli yönlere dağılan ve oldukça verimli çalışmalarının farklı yanlarını tek bir projede bir araya getiren filozofun amacı şudur: Herhangi bir türde kurulmuş olan spekülatif özellikteki metafizik sistemlerden kaçınmak ve kullanabileceğimiz tek bilgiyi bilimden çıkarma yollarını cesaretle formüle etmek. Hiç yorulmadan çok özel bir postulatın ışığında sürdürülen böyle bir çözümleme aslında ampirizm ilkesinin modern bir versiyonundan başka bir şey değildir. Salt, katışıksız biçimde dilsel ve dolayısıyla da apriori (mantık ve matematiklerle ilgili) bir yapının formel bir aracı önündeki bilginin gelişimi, yalnızca kavramlarını doğrudan deneye bağlayan bağlar nedeniyle olur; başka deyişle, filozofun görevi tümüyle anlamın yanında yer almaktır; bilimin tek olanaklı bilgi olduğunu ve yalnız onun önermelerinin bilgi bakımından anlamlı olduklarını göstermek de aynı işi yapmak demektir. Söz konusu projeye canlılık kazandıran yöntem böylece açık biçimde tanımlanmış

olur. Geniş ölçüde Russell'ın çalışmalarından yararlanan Carnap; teknik olanakları ve kaynakları daha önce görülmemiş biçimde filozofun hizmetine sunan sembolik mantığın kurulmasıyla 20. yy.ın başlarında gerçekten olağanüstü bir olayın yaşanmakta olduğunun farkındaydı. Bu yüzden filozof, bu katkıyı en yararlı biçimde kullanarak, bilim alanına girip müdahale etmeksizin ve ona ait olmaksızın; aynı işlem ve ayırt etme gücüne sahip olmayı ümit eden çözümler ve sonuçları önerme durumunda olmak zorundaydı. Carnap'ın özgün yanı çok az işbirliği içinde bulunan ampirizm ile mantığın ilişkisini en üst düzeye çıkarmak olmuştur. Yine daha az önemli olmayan bir başka yanı da, felsefe için en etkin biçimde bir araç ve kılavuz rolünü her zaman oynamasını sağlamak amacıyla mantığı geliştirmek olmuştur. Bu yüzden o felsefeye olduğu gibi mantığa da aittir. Yukarıda saymış olduğumuz, *"Dilin Mantıksal Sözdizimi"*, *"Anlambilime Giriş"*, *"Anlam ve Zorunluluk"*, *"Olasılığın Mantıksal Temelleri"* gibi başlıca yapıtları 20. yy.daki formel dizgeler biliminin aydınlatılması ve zenginleştirilmesini izlemek isteyenler için temel kaynaklardır. Carnap daha sonra felsefe alanından çok mantık alanı üstüne yazmış; mantığa ilkeler düzeyinde katkılarda bulunarak kendi felsefi düşüncesini de yenilemiştir. Onun biricik tutkusu, kariyerinin ayrıcalığından da yararlanarak, felsefe çözümlemesinin her zaman ona göre mantık araştırmasıyla iç içe giden yaşamsal bağını bulup ortaya çıkarmak ve aydınlatmak olmuştur.

Carnap'ın geliştirip, 1932'lere değin üzerinde durduğu ilk öğretisi, bilgi üstüne genel bir tez olup, bu teze göre tüm bilgi sisteminin önermeleri yalnızca iki sınıfa ayrılmalıdırlar; bir yanda önermeleri bir araya getiren göstergelerin (ya da simgelerin) kullanımını yöneten kurallar temelinde yalnızca kurulabilen doğruluk önermeleri; öbür yanda tersine dil dışı faktörlere, yani ampirizm ilkesi gereği deneye başvurmayı zorunlu kılan doğruluk önermeleri. Ait oldukları formel dizgeye ya da dil kurallarına indirgenebilen ilk gruptaki önermeler kendi başına (eo ipso) bir apriori'liğe sahiptirler ve bir kez kabul edilen kurallar zorunlu olarak genelgeçerdirler. Aynı şekilde ve hep aynı nedenden dolayı bu önermeler gerçeklik hak-

kında bize bilgi vermekte yetersiz olduklarından bilgi bakımından boşturlar; onların katkısı bir başka ortamda ve düzende olur: İçinden çıktıkları ve başlangıçta konulmuş olan kurallardan başka bir temeli bulunmayan dilin (ya da formel sistemin) yasalarını açık kılmak. Carnap bunlara *"analitik önermeler"* der ve onların alanı aslında mantık ve matematiklerle çakışır. Bu önermeler ile *"sentetik"* diye adlandırılacak olan ikinci tip önermeler arasında hiçbir kesişme olanaklı değildir; bilgimizi kullanılır kılan bütün önermeler de içinde olmak üzere, bu iki sınıf aynı biçimde birbirinden kopuktur, birbiriyle bir bağıntısı yoktur ve sentetik *"apriori"* önerme kavramı da bir anda bunların dışında kalır.

Carnap'ın bu ilk öğretisinin özgün yanı, sentetik ve analitik iki kategorinin gerçekten her birinden kaynaklanan problemlerini köklü bir biçimde ele alması ve çözmesidir. Önce analitik önermeleri alalım; burada özellikleri çok açık ve kesin biçimde belirlendikleri için bu önermeleri mantık ve matematik önermeleriyle özdeşleştirmeye izin veren şeyi belirleme söz konusudur; bunun için de, *"bu nesne kırmızı değildir ve non-kırmızı"* örneğindeki günlük dilin önermelerinin sıradan durumundan yararlanılır. Burada Wittgenstein ile Russell'a dayanan Carnap, Tractatus'tan; bir kanıtlama doğruluğu olmaktan uzak bulunduğu, yalnızca temel operatörlerin kullanım kurallarında rol oynadığı ve formlarının incelenmesiyle kurulduğu için, mantık önermelerinin doğruluğu fikrini ödünç alır (Tractatus logico-philosophicus, 6, 113). Böylece mantıksal doğruluk, yani totoloji olan bir önerme olgusu veya terimlerinin ve sembollerinin doğruluk değerleri ne olursa olsun, her zaman doğruluk değeri olan bir mantık önermesi, yalnız dilsel etmenlerle ilişkiye ve oyuna girer; işte mantığın bütününe yayılmış ve uygulanmış olan -Carnap bunun olanaklılığından kuşku duymaz- bu anlayış onun analitik alanına katılmasını haklı göstermeye yeter. Matematikler için kanıtlama işlemi (argumentation) oldukça karmaşıktır; matematiklerin teoremlerini analitik önermeler içinde eritme, onların formlarının yalnızca denetlenmesiyle kararlaştırılamaz; o halde kendisine dayanılacak bir yer olmalı, bu da Russell'ın geliştirip savunduğu ve

Carnap'ın da büyük bir heyecanla benimsediği mantıkçılık (logicisme) olacaktır. Varolan bu noktanın getirmiş olduğu çifte dönüşüm ile, yani matematiğin kavramlarının mantık kavramlarından, matematik önermelerin de temel mantık önermelerinden çıkarsanabildiği önermelere dönüştürülmesi anlamındaki çifte dönüşüm ile, matematiklerin statüsü her noktada mantığınkiyle benzer kılınmıştır; çünkü her ikisinin doğru önermeleri de farklı yapıda olamayacaklardır; görünüşleri ne olursa olsun onların hepsi de totolojidirler.

Öteki konu ise sentetik önermeleri problem edinir; bu önermelerle karşılaşan filozof, sanki bir çıkmazda olduğu sanısına kapılabilir. Bilindiği gibi onların belirgin çizgisi, doğrulukları için deneye başvurmayı gerektirmeleridir; sentetik önermeleri ele alırken dilsel olmayan etmenleri göz önünde bulundurmaktan kaçınamayız. Öte yandan bir önermenin doğruluğunu deneyime uygun biçimde belirlemek; gözlem ve deneyleme gibi süreçlere dayanır ki bunlar da felsefeye yabancı şeylerdir. Peki, bir tek sentetik apriori önermelere sahip olan filozofun nesnel bilgi üzerine söyleyecek hiçbir şeyi olmayacak mı? Carnap'a ve onunla birlikte olan bütün mantıksal olguculara göre, tek çıkış yolu doğrulamanın üstünde bir yerlere bilinçli ve kararlı olarak yerleşmektir; yani ilk ve son kez doğruluğun ayrı tutulmasını kesin biçimde yadsıyarak ve onu dışlamaksızın; felsefenin vazgeçilmez görevi olan bilginin bütünleştirici kısmı olacak biçimde önermelerin elverişlilik ve yeterliliğinin koşullarını çözümlemektir. Eğer bir önermenin bilgisel bir değere sahip olabildiği koşulların bu çözümlenmesine *"anlam problemi"* adı verilirse; sentetik önermeler tarafından konulmuş olan esas felsefe sorusunun da, deneysel (ampirik) anlam için bir ölçütün araştırılması ve formülleştirilmesi olduğu hemen anlaşılır.

Varılan bu ilk nokta sayesinde idelerin gelişmesini izlemek oldukça kolaydır. Bir sentetik önermenin bilgisel değeri olduğunu gerçekten hangi ipucu ele verir? Carnap'ın yanıtı tek bir cümledir; deney verileriyle onu karşı karşıya getirebilecek şey, yani aynı koşulu sunuşun bir başka biçimi olarak şeylerin durumunu (bir olgu durumunu) açıklayabilecek olan şey: *"Bir önermenin anlamı kavra-*

nabilir şeylerin durumunu (olguların durumunu) açıklayan olguda bulunur. Eğer bir önerme kavranabilir şeylerin durumunu açıklamıyorsa, o zaman onun hiçbir anlamı yoktur; o yalnızca görünüşte bir önermedir. Eğer bir önerme bir olgular durumunu açıklıyorsa, o zaman ne olursa olsun, o önerme anlamlıdır; eğer bu olgular durumu varsa önerme doğrudur, yoksa yanlıştır." (Carnap, Pseudoproblems of Phylosophy, s: 123 vd.) Kesin soru o halde şu olacaktır: Olgulara ilişkin iyi açıklayan ve bu yeteneği sayesinde de koşullara elverişli olan verilmiş sentetik bir önermenin doğru ya da yanlış olduğunu söylemeyi nasıl başaracağız? Ampirizm ilkesinin, kendi doğrultusunda esinlettiği bir kavram Carnap'a kuşkusuz tatmin edici olduğu kadar açık da olan bir çözümü geliştirmeye izin verecektir. Kuramsal yorumu olmayan, belli bir form kazanmamış, duyusal bilgide elde edilen verilerle (data) bağlantılı önermeler topluluğuna P, yani *"protokol önermeleri"* diyelim. Bu önermeler deneyi doğrudan yansıtarak hakiki tutanak gibi bir işlev görürler; o halde *"protokol önermeleri"* nde tam anlamıyla sentetik önermelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını temellendirmek için olabilecek en iyi mahkemeyi, yani karar merciini buluruz. Şimdi *"protokol önermeleri"* nin (P) bir alt sınıfı olarak belirlenmiş ve içinde e_1, e_2, e_3 ... e_n gibi gözlem önermeleri bulunduran ve bunların da kendisinden çıkarımlandığı bir E önermesinin varlığını kabul edelim. Tanım gereği bu gözlem önermeleri E'nin olgusal içeriğini sunacaklar, yani onlar sayesinde E önermesi bilgisel bir değere sahip olacaktır. Bununla birlikte e_1, e_2, e_3 ... e_n önermeleri, gözlem önermeleri oldukları için doğrulanabilirdirler; onları formüllendirmek demek E'nin anlamını tam olarak temellendirmek demektir. Sentetik önermelerin anlam ölçütü kendi ilkesi içinde işte böyle bir şeydir. Demek ki sentetik bir önerme anlamlıdır, eğer ve yalnız, bu önermenin kendisinden çıkarımlanabilen protokol önermeleri yoluyla (via) olgusal bir içerik ona bağlanabilirse; başka deyişle, bir sentetik önermenin anlamlı olabilmesi için tek koşul ona olgusal bir içeriğin bağlanmış olmasıdır; bu bağlanmanın da sentetik önermelerden çıkarımlanan proto-

kol önermeleri aracılığıyla olması gerekir. İşte böylece kesin bir ölçüt ortaya konmuş oluyor; felsefe projesini sonlandırmak için geriye, en iyi biçimde bilimsel önermelere ve yalnızca onlara uygulandığını göstermek kalıyor. Carnapçı ilk öğretinin bu kısmının oldukça duyarlı ve ince olması dikkate değer; bunun da temel iki nedene bağlı olduğunu görüyoruz; ilki bu öğretinin çok sıkı bir formel yapıya sahip olmasıdır. Bir önerme için anlamlı olmak demek, protokol önermelerinin birbiri ardı sıra çıkarımına uygun olmak demektir; bunun böyle olması için ilk koşul ise, açıkça önermenin formel düzenlenişinde hiçbir şeyin bu çıkarıma engel teşkil etmemesidir. Oysa Carnap'a göre durumun iyi olup olmadığına karar vermek için etkili bir yol vardır; bu da, söz konusu önermenin mantıksal dile çevrilebilip çevrilemeyeceğini denetlemek, yani mantığın, iyi biçimlendirilmiş bir ifade aracı olarak benimsemiş olduğu şemaya göre (Principia Mathematica'nın simgesel dili) kurulup kurulmadığını kontrol etmek. Bilimsel önermelerin bu durumda bulunup bulunmadıklarını saptamak oldukça kolaydır; metafizik önermelerin çoğunun bu bilim önermelerinden farklılığını -ki Carnap buna inanmıştır- göstermek için basit bir mantıksal çözümleme yapmak ve sonra da onları elemek yeterlidir. Carnap bu işleme, *"dilin mantıksal çözümlenmesi yoluyla metafiziğin elenmesi"* (elimination of methaphysics by logical analysis of language) der.

Bilim önermelerini büyük bir sadakatle ve aslına uygun biçimde mümkün tek anlamlı önermelere dönüştüren, anlamın doğrulayıcı ölçütünün güvenimizi kazanan ikinci nedeni ise çok daha önemlidir. Bu nedeni anlamak için, herhangi bir E sentetik önermesinden yola çıkarak, zorunlu protokol önermelerinin nasıl elde edildiğini soralım. Carnap'ın yanıtı gayet açıktır: E sentetik önermesinin betimleyici terimlerinin tanımlarını ipucu gibi alarak ve sonra da terimlerin bu tanımlarını doğrudan doğruya deneye taşıyarak; buna benzer terimleri içeren önermeler böylece gereksindiğimiz protokol önermeleri olarak algılanabilirler. Ancak önermelerin betimleyici kavramlarının tanımlarının yardımıyla, protokol önermelerine doğru ilerleyen bu hareket; tanımlayanın (definiens) gözlem terimlerin-

den ya da benzer tanımları daha önceden konu edinen terimlerden başka bir şey içermeyen açık tanımlarla (yani <<...=...>> formundaki tanımlarla) bu kavramların içine zorunlu olarak sokulmuş olduklarının (ya da içine alınabilir olduklarının) varsayıldığı karşılıklı olarak görülmüştür. Başka deyişle sentetik bir önermenin anlamlı olması için, bütün mantıksal olmayan kavramlarının deney verilerinden (data) yola çıkarak, açık tanımlar aracılığıyla formel biçimde kurulabilmesi gerekir. Demek oluyor ki bilim önermelerinin ve yalnızca onların, mümkün bir tartışmaya yer vermeyecek biçimde, bu ikinci koşulu temellendirmek için, bilgisel değeri olduğunu öne süren bütün önermeler arasında önceliği bulunduğunu göstermek yeterli olacaktır.

Carnap, 1928'de yazmış olduğu *"Evrenin Mantıksal Yapısı"* (Der Logische Aufbau der Welt) adlı yapıtıyla tam bir kanıtlama ortaya koyamamış olsa da, en azından, deney verilerinden (data) yola çıkarak bilimsel kavramları kurma olanağı üstünde hiçbir kuşku bırakmayan ilk uygulamalara ilişkin bir yönteme yer açmıştır. Onun karşı karşıya kalıp da başından savmaya bir türlü yanaşmadığı ve kendince her zaman gerekçeli ve haklı yanıtlar bulduğu o çok güç teknik problemleri bir yana bırakacak olursak; Carnap'ın dizgesinin asıl önemli yanının, bilimsellik iddiasındaki her kavrayışı deneyin verileri üstüne doğrudan dayandırılmış temel kavramlara indirgeyen araçları sağlamak için parlak biçimde betimlenmiş oldukça güçlü görünen bir yöntemi sunmak olduğunu söyleyebiliriz; işte bu yöntem sayesinde anlam ölçütü, deyiş uygunsa, işlemsel olacak ve ötekiler arasında yalnızca tek bir tez olmanın dışında, Carnap'ın bu ilk öğretisi, bilgi kuramına ilk kez bilimselliği taşıyacaktı. Öte yandan deneyden yola çıkarak açık tanımların yardımıyla bir kavramsal yapıyı kurma olanaksızlığının sonuçta onun bilgisel boşluğunu göstermeye varması ve buradan da bu kavramsal yapının, bilimin diline değil de metafiziğin diline ait olduğunu öne sürmesi nedeniyle bu yöntem oldukça farklı ve göze çarpıcı olarak görünmekteydi. Böylece örneğin *"gerçeklik"* teriminin ardında yer alan yöntemin, bilimsel bir kavramın ve de sözde (pseudo) bir kavramın (metafi-

zik) aynı andaki varlığını kolayca ayırt ederek bulup ortaya çıkarması söz konusuydu (Aufbau, paragraf 176). İmdi her şey gösteriyor ki kavramların kuruluşunu mantıksal olarak izleyen bir kuramın desteğiyle anlam ölçütü tümüyle ereğine ulaşmaktadır. Karşı karşıya kalacağı güçlükler ne olursa olsun böyle bir öğretiye, acelecî ya da tutarlılıktan yoksun olduğu gibi bir suçlamayı ilk elde yöneltemeyeceğimizi sanıyorum; ama yine de her öğreti gibi bunun da artı ve eksilerinin bulunduğunu göz ardı etmememiz gerekir.

Carnap'ın dizgesinde ampirizmin bir tür özgürleştirildiğine de tanık olmaktayız. Kendisinden önce Russell için olduğu gibi Carnap için de, felsefeyi bilimsel kılmanın belirgin ve kesin bir anlamı vardır. Yalnız açık ve seçik değil, ama aynı zamanda sağlam bir dilin kullanımına başvuran büyük fizik kuramlarına özgü bu niteliği kendi felsefe tezlerine de kazandırmak, onları nesnel bir değerlendirmeye elverişli kılmak demektir. Bu noktada Carnap'ın düş kırıklığına uğramadığını söyleyebiliriz; ne var ki onun bu ilk öğretisi kısa zamanda, çoğu mantığın kendisinden başka bir kaynağa dayanmayan ironi dolu bir hayli karşı örnek ve itirazlarla karşılaşmak zorunda kalmıştır. En yalın ve kuşkusuz en tanınmış olan itiraz ise bilimsel yasalar için ölçütün usa uygunluğuyla ilgilidir. Evrensel, genelgeçer önermelerin formuna sahip olan bilim yasaları, kavramlar arasında bir bağıntının doğrulanmasının ötesinde, kendisi de mümkün *deneye bağlı ve dolayısıyla dile getirilişini* protokol önermelerine çevrilmesinde bulmak zorunda olan tam anlamıyla niceliksel bir öğeyi içerir: *"Bir yasanın her bir açıklamasının doğrulanabilmesi için, yasanın başvurduğu gözlemlerin sayısının, örneğin uzayzamansal olguların, sonsuz olduklarını varsayalım; bu durumda kendileri de her zaman sonlu sayıda olan gözlemlerimizle bu sonsuz sayı asla tüketilemeyecektir."* (Testability to Semantics, paragraf 3). Kolayca anlaşılacağı gibi doğrulama ölçütünün az da olsa tam uygun olmayan bir yanının bulunduğu ve dolayısıyla bilim yasalarının da tehlikeli bir biçimde metafizik önermelere yaklaştığı ortaya çıkmaktadır. Yalnızca bu evrensellik konusu sorun yaratmakla kalmamış, Carnap kısa zamanda, daha önce inanmış olduğu-

nun tersine, protokol önermelerine çevirme işleminin içinde de ciddi bir güçlüğün barındığını anlamıştır. Örneğin şöyle yalın bir önerme olsun: *"10 Ağustos 1995, öğleden sonra saat 15.00, çalışma odamda yuvarlak, ceviz bir masa var."* Bu önermeden yukarıda olduğu gibi sınırsız bir dizi protokol önermesi çıkarımlamak açık biçimde olanaklıdır; eğer 10 Ağustos 1995, öğleden sonra, saat 15.00'te biri odamda bulunur ve herhangi bir yöne bakarsa, şöyle ya da böyle özellikte görsel bir algıya sahip olacaktır. Çevirme işleminden herhangi birinin yeterli görülebilmesi durumu bile bu işlemde hiçbir şey ifade etmeyecektir; o halde işlemin şöyle ya da böyle olmasının dışında, yani anlam ölçütünün dışında bir *"karar"* gerekmektedir ve bunun da mantıksal bir yapıda olduğuna hiçbir şey bizi ikna edemez (Testability to Semantics, paragraf 15). Ama en çok göze batan ve gerçekten de ilk öğretiye son ve öldürücü darbeyi vuran güçlük, bilim kavramlarını açık tanımlar aracılığıyla deneyin verilerinden (data) yola çıkarak kurma olanağını sağlayan anlam ölçütünün bu vazgeçilmez tamamlayıcısı ile ilgilidir. Bunları farklılıkları içinde ve çok dikkatli biçimde ele alıp inceleyen Carnap, onlardan bazıları için, örneğin çözünebilen, kırılabilen, çekebilen vb. gibi *"düzenleyici"* (dispozisyonel) terimler için, açık tanımın gerçekten çok özel bir biçime bürünmek zorunda olduğunu görmüştür. Bir olgular durumunu değil de, bir eğilimi dile getirirken bu terimler koşulluk formunda bir *"tanımlayan"*ı (definiens) gerektirirler; yani *"ise... o halde -dır"* türünde bir terim söz konusudur. Burada daha açık olarak *"ise"* gerçekleşecek herhangi bir koşulu, *"o halde -dır"* da herhangi bir sonucun ortaya çıkacağını gösterir. Buna göre *"çözünebilir"* terimini, daha sonra da *"t anında suya daldırılmış olmak"* ve *"t anında erimek"* gibi iki yüklemi alalım; *"çözünebilir"* in açık tanımı, bu iki yüklemden yola çıkarak belirli kısaltmalarla zorunlu olarak şu forma ulaşacaktır: Çx=(t) (Dxt Ext). Formülün okunuşu şöyledir: x çözünebilirdir eğer ve yalnız, dikkate alınan t anı ne olursa olsun, x suya t'de daldırılmış ise o halde x, t'de erir.

Oysa azıcık yalın bir akıl yürütmeyle bu formülün hiç de *"çö-*

zünebilir" düzenleyici (dispozisyonel) terimini tanımlamadığını gösterebiliriz. Örneğin *"tanımlayan"*ı (definiens) ele alalım; mantıksal bir ön koşulun formuna sahip olarak eğer öncülü yanlışsa, o doğru olacaktır ve bu, sonucun doğruluk değeri ne olursa olsun böyledir. Ama *'x'*in suya daldırılmamış cisimlere bağlandığı her seferinde durum kesinlikle öyle olacaktır. Kendi açısından (a) tanımı çift koşullu bir forma sahiptir; yani iki kısmının da aynı doğruluk değerine sahip olmasını gerektiren bir doğruluk önermesinin formuna sahiptir; suya atılmayan bütün cisimlere bu durumda *"çözünebilir"* yüklemi yüklenmek zorunda kalacaktır. Oysa çok muhtemeldir, hatta kesindir ki, bu cisimlerin çoğu çözünebilir değillerdir; (a) sonuç olarak *"çözünebilir"*in bir tanımı için benimsenemez ve daha genel biçimde de açık, belirgin bir tanımın, doğrudan gözleme bağlanan terimlerden yola çıkarak düzenleyici bir kavramı kurmak için, aslında pek de uygun olmadığı görülür..(Testability to Semantics, s: 159 vd.). Carnap, fizikalizm olarak da bilinen bu ilk öğretisinin temalarından çoğunu, Neurath'ın da etkisiyle, köklü biçimde başka görüşleriyle değiştirmesi gerektiğini daha baştan anlamıştı. Fizikalizm'den Carnap, olgusal (fenomenal) deneyime bağlı terimlerle değil de, fizik nesnelerin doğrudan gözlemlenebilen özelliklerini açıklayan terimlerle, bilim dilini çözümlemek için temel kavram dağarcığı olarak gözlem terimlerini kullanma ilkesini anlar. Buradan da hemen özneler arası (intersubjektif) temelli bir vokabülerin serimlendiği gerçeği ortaya çıkar. Fizikalizm'in yerine daha sonra fenomenalizmi geçirmeyi düşünen Carnap, özellikle de protokol önermesini yeniden ele almayı istemiştir. Bilimsel bilgi üstüne kendi ilk yorumunu topluca gözden geçirmeyi istemesinin kaçınılmaz bir zorunluluk olduğu kuşku götürmez.

Bu yeniden ele alınışın özgün yanını daha iyi anlayabilmek için Carnap'ın *"Dilin Mantıksal Sentaksı"* adlı yapıtı üzerinde durmak yararlı olacaktır. Carnap'ın belki de en etkileyici yapıtlarından biri olan bu kitap, mantık ve matematiklere ilişkin ortaya çıkan bir dizi güçlükleri irdeler. Mantık doğrularının niteliğinin yalnızca onların formlarının incelenmesiyle bilineceğini öne süren Wittgenste-

incı teze dayanan ilk öğretinin mantığı nasıl analitik alanına bağladığını gördük. Hilbert'in 1920'lerin sonuna doğru özellikle karar probleminin formüllendirilmesiyle elde ettiği başarının ardından metalojik'in gelişimi, ancak önermeler hesabı özelliğini taşıyan bir mantığın bütünüyle yayılımının söz konusu olabileceğini, giderek daha net bir biçimde göstermiştir. Öte yandan Wittgensteincı tez, analitik önermeler alanının (yani mantığın ve matematiklerin doğru önermelerini içeren alanın) *"başka türlü olmadığı"*nın ('ne varietur') ve mümkün hiçbir tartışmaya yer vermediğinin saptanabildiği sonucunu çıkarmaktaydı. Yine de bu noktada bir yanlışlığın olduğu açıktı; özellikle de matematiklerde kabul edilmiş önermelerin belirleniminde dil dışı anlayışlara başvurulduğu durumlarda bu söz konusuydu. Brouwer'in başını çektiği sezgiciler ile Hilbert'in yönlendirdiği formalistlerin karşı karşıya gelişlerine tanık olan Carnap; kendi ilk öğretisinin çerçevesi içinde iyi anlatamadığı ve bu yüzden de anlaşılmaz olan, bu uyuşmazlığı aşmak için analitik önermelerin tümüyle yeni bir yorumunu geliştirmek ve bilime yeniden sokulan metafiziğin cezalandırıldığını görmek amacıyla olgucu felsefeye yöneldi.

Teknik açıdan ele alacak olursak aslında Carnap'ı yönlendiren temel düşüncenin, onun ilk öğretisinin içinde saklı bulunan Wittgenstein'dan devraldığı *"dilsel saltıkçılık"*la (lengüistik absolütizm) bağını koparmak olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir revizyon sonucunda ise bir önerme önce verilmiş bir sisteme, yani belirlenmiş bir dilsel forma ait olacak ve bu formla ilişki ve bağıntısına göre onun çözümlenebilirliği (apriori doğruluğu) temellendirilebilecek ve temellendirilmek zorunda da kalacaktır. Çözümlenebilirliğin temellendirilişinin köklü biçimde değişime uğramasından ve aynı zamanda da anlayışın belirleniminde aşırı bir titizliğin olmasından dolayı Gödel tarafından yönlendirilen Carnap, çözümlenebilirlik kavramının *"tanımlanmaz"* niteliğini özellikle ortaya çıkarmıştır; dolayısıyla temel aritmetiği ifade edebilir hale gelir gelmez verilmiş bir dilde, bu dilin biricik kaynaklarını, dönüşüm ve oluşum kuralları gereğince doğru önermelerin hepsiyle özdeşleştirmenin olanak-

sızlığını anlamak gerekir. Başka deyişle mantığın ve dilin sentaktik ve semantik yapıları farklılık gösterdiği için bu iki alan özdeşleştirilemez ve çözümlenebilirlik de tüketici anlamda başarılamaz. *"Dilin Mantıksal Sentaksı"* (paragraf 34 a ve 60 d) adlı yapıtıyla Carnap, Wittgenstein'ın mantığa ilişkin tutumunu yadsır ve formel bir dilin (nesne-dil) sentaksının nasıl kararlılıkla kurulduğunu gösterir. Bu konuyu ilk kez ele almasıyla tanınan bu yapıttaki tamamlanmış değişikliğin Brouwer ile Hilbert'in arasındaki anlaşmazlığı uygun bir uzlaşmaya götürebildiği söylenebilir. İlk dönemde doğal sayıların temel kuramını ifade edebilen ve "Dil I" adı verilen, ama *"konstrüktivist"* (soyut ve teorik kurucu) esinlenmenin sınırlandırdığı bir dil kuruldu; burada yalnızca sınırlı sayıdaki niceleyicilerin denetlemesiyle evrelerin sonlu bir dizisinde herhangi bir sayının kurabildiği özellikleri olan ya da olmayan sayılar söz konusuydu. Bu yolla elde edilmiş bir dil, sezgici matematiklerin bütününü içerir. İkinci dönemde ise, klasik matematiklerin hepsini ifade etmeye izin veren ve sınırsız niceleyicileri kabul eden daha güçlü bir dil, "Dil II" ortaya konur. İşte bu çifte yapı, kuruluş, Brouwer-Hilbert çatışmasının anahtarını verir; bu çatışma, metafizik tipteki bir karşıtlığı değil; matematiklere daha iyi uydurulmuş, adapte edilmiş bir *"dilin formu"*na ilişkin farklılığı olan ve bu yüzden de dilin kesinlikle yetersiz bir kullanımını sürdürerek kendi öncülerini yalnızca maskeleyen sentaksa özgü bir çatışmadır bu. Carnap'ın terminolojisinde, *"formel tarz"* yerine *"materyal tarz"*a dönülerek dildeki bulanıklıklar hemen ortadan kaldırılmış ve böylece de çatışma nötrleştirilmiş olur. Carnap'a göre matematikleri kurmak, aynı anda bir dil formunu seçmeyi gerektirir; mümkün her formun kendine özgü kanıtları (argüman) vardır. "Dil I" çok kesin, "Dil II" ise çok iyi anlaşılır olup matematiksel fiziğin yanında güçlük çekmeden yol alır. Bunlar tam bir kesinlikle önermeleştirilebilen, pratik bir değeri olan pekin kanıtlardır ve geleneksel metafiziğin asla net olarak formüle edilmemiş boş kanıtlarına hiç benzemezler. Buradan ortaya çıkan tek sonuç da hoşgörüdür; bir filozof buna nasıl sevinmez? Carnap şöyle der: *"Mantıkta moral aramamak gerekir, çünkü bulunmaz.*

Herkes arzu ettiği gibi, dilediğince kendi mantığını, dilin kendi formunu kurmakta serbesttir. Ondan istenen tek şey, eğer tartışma yapmayı arzuluyorsa, açık biçimde yöntemlerini formüle etmek ve felsefe kanıtları yerine sentaktik kuralları vermek zorunda olmasıdır." (La syntaxe logique du langage, paragraf 17 vd.).

Şimdi bilimin ampirik yorumu problemine dönebiliriz. En üst düzeyde ortaya çıkan güçlükler, anlam çözümlemesi için bir ipucu olarak doğrulanabilirliğin dengesiz, eşitsiz özelliğini gösteriyorlardı. Carnap, sonuçta onu bir yana bırakmayı ve bilimsel pratiğin doğrudan esinlendirmiş olduğu daha zayıf bir zorunluluğu içeren ilkeyi doğrulamanın (verification) yerine geçirme yolunu seçti. Çünkü nesneler eğer dikkatli bir biçimde incelenirlerse; deneylemenin getirdiğinin bir *'doğrulama'*dan çok, giderek artan bir *'onaylama'* (affirmation), bir *'olumlama'* (confirmation) olduğunu görürüz. O halde bu düzenlemedeki ilk değişiklik şöyle olacaktır; deneysel olarak anlamlı olmak demek, bundan böyle onaylanabilir, olumlanabilir olmak demektir. Oysa bu yer değiştirme, basit bir sözcük değiştirmenin ötesinde, filozofu tümüyle yeni bir perspektif içine yerleştirir. *'Doğrulama'*dan ayrıldığı noktaya gelince, *'olumlama'* daima bir derece işidir ve bu durum zorunlu ya da yeterli gibi bir yargıda bulunan *'olumlama'* nın derecesine göre mümkün farklı ölçütleri hemen devreye sokar. Bir ölçüt saptamadan önce bile bu yeni görüş açısıyla mümkün farklı ölçütlerin bir listesini yapmaya başlamak gerekmektedir (Testability to Semantics, paragraf 3.).

Bu zor ama kaçınılmaz görevi Carnap ustaca bir yer değiştirme yoluyla gerçekleştirmiş; daha önce geliştirilmiş dilin formu kavramından mantık ve matematik sistemleri konusuna, yani başka bir bağlam ve niteliğe geçişi başarmıştır. Olumlamanın önce mantıksal, sonra da ampirik bir çözümlemesi üzerinde durarak onun, giderek azalan zorunlu koşullara bağlı olduğu *"ampirik diller"* in mümkün pek çok formlarını ortaya koymuş; böylece de ampirik anlamın ayrıştırılmasını sağlamıştır. Sonunda dilin bu formlarından olumlanabilirliğin (confirmability) zorunlu koşullarını veren durumu; fizik biliminin yapısında bulunan en yakın yorum olarak belirler ve onu

ampirik anlamın yeni ölçütünün temeli diye alır. Böylece olabilecek en *"liberal"* bir dil formunu seçebildiği inancında olan Carnap; daha az zorlayıcı olan ve dayatmalarda bulunan -örneğin, mantıksal açıdan tamamlanmamış bir indirgenebilirlikle yetinen, ampirik açıdan da denetlenebilirliği gerektirmeyen- bir önermenin olumlanması için gerekli ampirik ya da mantıksal bütün koşullar arasında yer alan bir dilin formunu oluşturduğuna inanır.

İlk öğretiye oranla burada verilen ödünler önemlidir. Açık tanımda saptanabileceği gibi, gözlem kavramlarını birbirine bağlayan kuramsal kavramların elenmesine izin vermeyen ve çevirisi olmayan indirgeyici önermelerin yerine, çok daha az güçlü bir teknik getirilmiştir. Dahası bu koşullarda belirtilen anlam, aynı kavram için mümkün bütün indirgeme formülleri arasında eşgüdüm probleminin ortaya çıktığı çok özel deneysel bir bağlama ya da içeriğe her zaman bağlı kalır. Bununla birlikte Carnap, burada da bazı küçük tersliklerin söz konusu olduğu inancındadır. Bir bilim kavramı ile gözlem kavramları arasında kurulan bağ kısmen de olsa oldukça gerçektir; bu bağ, gözlem kavramlarının aynı zamanda ampirik köklerini elde etmeye de izin verir. Öte yandan üretilen yeni model, çözümlemeyi amaçladığı nesneden temelli biçimde ayrılmadığı oranda bilim, araçları ve yöntemleri geliştikçe kavramlarının ve ilkelerinin ilerlemeci bir belirlenimiyle de iyiden iyiye uyum içine girer. Eğer doğrulanabilirliğin yerine konulan olumlanabilirlik; ampirik anlamın doğru bir ipucu ya da belirtisi ise, o zaman dil formumuzda ifade edilebilen her önerme ve özellikle de indirgeyici önermelerin yardımıyla içine girilebilir kıldıkları betimleyici terimlerin, ampirik bir anlama sahip olduklarından emin olabiliriz. Ampirik bir dile ait olmak demek ise, ilk öğretinin doğrulamacı ölçütünün izleyicisi olan ampirik anlamın yeni ölçütüne ait olmak ve onun gibi bilim ile metafizik arasında yetkin bir sınır çekebilme başarısını göstermek demektir (Testability to Semantics, paragraf II, 8, 10, 27). Carnapçı düşüncenin olabildiğince eksiksiz bir görünümünü sunabilmek için bilimsel bilginin bu ikinci yorumunun da birkaç yıl sonra nasıl tartışmaya açıldığını aktarmak gerekir. Senaryo ilginç bi-

çimde daha öncekiyle benzerlik gösterir; izlenen yol da şudur: Dizgenin temelinin yeniden incelenmesini gerektirecek yeterince ciddi karşı örneklerin bulunması ve daha yeterli bir yaklaşım tarzının belirlenmesi için mantıksal dizgelerin yeni bir çözümlenmesine başvurulması... İşte bu sonuncu adım en çok tanınan adım olmuştur, ama bu konuya giremeyeceğiz. Felsefede Carnapçı yöntemden ne anlaşıldığını serimlemeye çalıştığımız bu bölümde onun yapıtlarına bağlı kalarak yol almaya çalıştık. Konunun özelliği nedeniyle Türkçenin sınırlarını zorlamak durumunda kaldım, yine de dillerin örtüşmezliğine ve terim dağarcıklarının kıyaslanamayacak biçimde olmalarına karşın dil ve anlatım konusunda oldukça zorlandığım bu çalışmayla Carnap'ın 20. yy.daki özgün yerini gösterebildiğimi sanıyorum.

Hans Reichenbach ve Uzay-Zaman'ın Görelilikçi Felsefesi

H. Reichenbach (26 Eylül 1891, Hamburg, Almanya - 9 Nisan 1953, Los Angeles, ABD), Viyana Çevresi'nin önde gelen temsilcilerinden biri olup, Berlin Mantıksal Olguculuk Okulunun kurucusudur. Fizik, mantık ve felsefe üzerinde çalışan bu Alman düşünür, Stuttgart Teknik Üniversitesinde yüksek öğrenim gördü. Sonra Berlin, Münih ve Göttingen üniversitelerinde felsefe ve mantık okudu. 1915'te olasılık kuramına ilişkin teziyle doktorasını tamamladı. 1920 - 26 arasında Stuttgart Teknik Üniversitesinde dersler vermeye başlayan Reichenbach, 1926 - 33 yılları arasında *Berlin Üniversitesi*nde felsefe okuttu ve burada *"Gesellsachaft für empirische Philosophie"*yi (Ampirik Felsefe Topluluğu) kurdu. Daha sonra 1933 - 38 arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde felsefe tarihi, bilim felsefesi, sembolik mantık dersleri veren filozof, burada Nusret Hızır ile Vehpi Eralp'i yetiştirdi. 1938'de ABD'ye giderek California ve Columbia üniversitelerinde dersler; 1952'de de Fransa'da Sorbonne Üniversitesinde konferanslar verdi. Mantıkçı olgucululuğun önde gelen düşünürlerinden biri olarak *"Erkenntnis"* dergisinin kurucuları arasında yer aldı. Özellikle, görelilik kuramının ve kuvantum mekaniğinin felsefe üzerindeki etkisini saptayıp değerlendirmeye çalışan Reichenbach; geometrinin temelleri ve fiziğin mantıksal yapısı üzerine araştırmaları sonucunda, zaman ve uzayın apriori olmadığı sonucuna vardı. Kant'tan farklı olarak, bu kavramların kaynağını, nedensellik ilkesi yerine Einstein'ın görelilik kuramıyla açıkladı ve temellendirdi. Kuvantum mekaniğinin *"aykırılıklar"*ını gidermek için klasik mantığın yerine bir üçdeğerli mantık koymak gerektiğini ileri süren filozofun felsefeye en önemli katkısı, hiç kuşkusuz, olasılığın gerçekleşme sıklığı üzerine bir kuramı ortaya koyma yolundaki girişimidir. Bu kuramda olasılık (Wahrscheinlichkeit), sonsuz bir dizi için-

de sınır, olma sıklığıyla özdeşleştirilmiştir. Einstein'ın görelilik kuramına dayanarak zaman ve mekânın apriori olmadığına ilişkin düşünce sisteminin öteki önemli temeli sayılan olasılık kuramına göre, bilim ve felsefede tümevarım yöntemiyle, kanıtlamaların doğruluğu ya da yanlışlığı değil, ancak olasılık düzeyi belirlenebilir. Bu bağlamda mantık da olasılık kurallarına bağlıdır ve dolayısıyla olasılık, anlam sorunu bakımından da geçerlidir. Bir cümlenin anlamı, olasılık derecesinin belirlenmesine bağlıdır.

Düşüncesinin odağını olasılık kuramı ile uzay ve zaman kavramlarının apriori olmadıkları görüşü oluşturan Reichenbach; geometri ve fiziğin mantıksal yapısını konu edinen araştırmalarından sonra, bilgi kuramının usun çözümlenmesine değil, bilimin çözümlenmesine dayandırılması gerektiğini savunmuştur. Ona göre, düşünme eylemini yöneten usun öğelerini araştırmak, ilkelerini sergilemek kesin ve gerçek bilgiyi sağlamak için yeterli değildir; felsefe için önemli olan bilimin erek ve içeriği arasındaki temel bağlantıyı açıklamaktır. Felsefenin kaynağı gözlem ve deney bilimlerinin verilerinden doğan gerçeklerdir; çünkü felsefe de bir bilimdir. Kant'ın ileri sürdüğü ve apriori bir nitelik taşıdığını savunduğu, uzay ve zaman kavramlarının kaynağı nedensellik ilkesidir. Uzay ve zaman kavramlarının kaynağını araştırırken Einstein'ın geliştirdiği görelilik kuramından yararlanan Reichenbach'ın dayandığı bu kurama göre zaman, yeryüzünün dönüşüyle değil ışık hızıyla belirlenebilmektedir ve uzay da onunla bağlantılıdır.

Reichenbach'a göre evreni yöneten ve genel geçerlik taşıyan yasalar vardır; bunlar kendi özleri gereği, nesnel ve mantıksal bir yapı oluştururlar. Bunlarla ilgili bilgiler duyularla değil; deney ve gözlemin güçlendirdiği, geliştirdiği mantık ilkelerine uygun bir kavramlar dizisi içinde kavranabilir. İnsanın gerçekliği kavrayabilmesi için bu mantıksal dizinin içeriğini, kendi anlığında değil, doğada araması gerekir. İnsana doğayı anlaması için apriori bilgi ya da birtakım kurallar verilmemiştir; her türlü bilgi, gözlem ve deneyin pekiştirdiği mantıksal yapı içinde olanaklıdır. Gerçekte doğa, insan bilgisiyle uyumlu değildir; çünkü insanın biçimlendirdiği kavram-

lar dizisiyle doğa sürekli olarak çelişir. Ancak insanda, kendi kurduğu kavram dizgesini değiştirerek doğanın genel kurallarına göre davranacak bir yeti vardır. İşte bu yeti doğada geçen olayların kesin olmadığını, ancak olasılıkla bağıntılı bulunduğunu kavrayabilir. İnsan bir konu, bir olay üstüne olasılık dışına çıkarak kesin yargıda bulunamaz. Çünkü tümevarım yöntemine dayanan kanıtlamaların doğru ya da yanlış olduğunu kesinlikle bilme olanağı yoktur. Bilim ve felsefe sorunlarının çözümünde, tümevarım yöntemine güvenerek kanıtlamaların doğru ya da yanlışlığı ileri sürülemez; ancak az ya da çok olası olduğu söylenebilir. Özellikle deney ve gözleme dayanan bilimsel görüşler konusunda son yargıyı verecek olan gelecektir. Geleceğin bağlandığı mantık da kesin değil, olasıdır. Öte yandan insanın tümevarım yöntemine dayanarak olgu ve olayları düzenlemesinde de geçerli olan kesinlik değil olasılıktır. Tümevarım yönteminin tutarlı bir deneyciliğin temellendirilmesinde yararlı olması, olasılık sorununun göz önünde bulundurulmasına bağlıdır. Olasılık anlam sorununun açıklığa kavuşturulmasında da geçerlidir. Çünkü bir sözcüğün anlamı, olasılık aşamasının belirtilmesine bağlıdır. Reichenbach'a göre, yalnız duyumların değil, nesnelerin de var olduğu görüşünü benimseyen gerçekçi varsayım, anlamlı olduğu ölçüde, S. Mill ile A. Comte'un geliştirdikleri olguculuğun ortaya attığı varsayımlardan daha yararlıdır (H. Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, Remzi Kitabevi, s: 120 vd.).

Reichenbach, felsefe dizgelerinin sorunlara kesin bir çözüm getiremeyişini birtakım kavramsal bulanıklıkların, mantık dışı eğilimlerin etkisi altında kalmaya bağlar. Ona göre duyu verileriyle sağlanan bilgilere dayanılarak geniş boyutlu soyutlamalara gitmek, kavramdan kavram türeterek sorunlara çözüm aramak, gerçeği öğrenmeye engeldir. Özellikle gözlemle kazanılan kimi bilgilerin günlük yaşamda başarılı sonuç vermesi, sorunun çözümünde güvenilir bir kanıt değildir. Felsefenin oluşturduğu bilgi, eleştiri yöntemine dayalı bir nesnelliği gerektirir, görece olanı aktarmayı değil; çünkü bilgi eğilimi insanda günlük gereksinmelerin daha doyurucu biçimde karşılanması için araç kullanımına yönelik bilme isteğiyle başla-

mıştır. Bu da bilginin çevredeki nesneleri, belli ölçülere göre denetim altına alarak onlardan yararlanma gereğinden kaynaklanır. Bu nedenle gerçek bilginin özü bireysel deneyimlere dayalı bir genellemedir. Ancak bu genelleme, kavramlara bağlı bir soyutlama olmayıp, olgularla ilgilidir. Reichenbach geliştirdiği felsefe kuramıyla, bağlı bulunduğu Viyana Çevresi'nin görüşlerine bilimsel bir nitelik kazandırmış; özellikle fizik ve matematik ilkelerine dayalı yeni öğretinin yayılmasına olanak sağlamıştır. Onun öğretisini önce benimseyen, sonra eleştiren B. Russell ile olan tartışmaları Viyana Çevresi'ne duyulan ilgiyi arttırmıştır. Filozofun başlıca yapıtları şunlardır: *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre* (Göreli Uzay-Zaman Öğretisinin Aksiyomatiği, 1920); *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie* (Bugünkü Doğa Felsefesinin Yolları ve Amaçları, 1931); *Wahrscheinlichkeitslogik* (Olasılık Mantığı, 1932); *Wahrscheinlickeitslehre* (Olasılık Öğretisi, 1935); *Experience and Prediction* (Deney ve Öndeyi, 1938); *From Copernicus to Einstein* (Kopernik'ten Einstein'a, 1942); *Philosophical Foundations of Quantum Mechanics* (Kuvantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri, 1944); *Elements of Symbolic Logic* (Simgesel Mantığın Öğeleri, 1947); *The Rise of Scientific Philosophy* (Bilimsel Felsefenin Doğuşu, 1951); ölümünden sonra, *Direction of Time* (Zamanın Yönü, 1956).

B) Çözümleyici Dil Felsefeleri

II. Dünya Savaşı'ndan sonra İngiltere ve Amerika ile bazı İskandinav ülkelerinde yaygınlaşan ve felsefenin asıl uğraş alanının dil ve dildeki kavramları çözümlemek olduğunu; bu yolla *"kafa karışıklığı"* yaratan geleneksel felsefe sorunlarının çözülebileceğini savunan ve başlangıçta İngiltere'nin Cambridge Üniversitesinde gelişen bu akımın Oxford Üniversitesindeki devamı *"Lenguistik Felsefe"* adını almıştır.

Analitik ve Lenguistik felsefenin kurucusu ve en büyük temsilcisi sayılan Avusturyalı filozof Ludwig Wittgenstein, yaşamı boyunca, öğrencileri arasında yaygınlaşan bu akıma karşı çıkmış, ancak ölümünden sonra yayımlanan *"Philosophische Untersuchungen"* (1953), akımın baş kitabı sayılmıştır. Wittgenstein'ın son yıllarda yayımlanan öteki yazıları ve onu konu alan çalışmalar, filozofun akım ile ilişkisini yeniden değerlendirme gereksinimini doğurmuştur. Bu dönemde yeniden ele alınan belli başlı yapıtı *"Tractatus Logico-Philosophicus"* tur (1921).

1945-60 arasında gelişen analitik felsefe, bir ölçüde, İngiliz düşünürleri Bertrand Russell ile G. E. Moore'un 1900'lerden başlayarak geliştirdikleri gerçekçilik ve çoğulculuk *(pluralizm)* düşüncesinden türemiş olan 1930'ların *"mantıksal olguculuğunun"* devamıdır. Bertrand Russell, deneysel bilimlere özgü yöntemlerle doğrulanabilen, olgulara dayalı bilgiyi savunan olguculuğu esinlendiren düşünürlerden biriydi. B. Russell bir yapıtında, kendi felsefesinin, *"Galilei'nin fizikte gerçekleştirdiğine benzer bir gelişmeyi temsil ettiğini"* yazar: *"Bu da, hayalgücüne hitap etmekten başka bir üstünlük taşımayan ve varlığın bütününe yönelik olan temelsiz iddialar yerine, konusu sınırlı ve ayrıntılara yönelik, ama doğrulanabilir sonuçlar ortaya koymakla sağlanır."* Moore ise felsefe tartışmalarında anlaşılmaz kavram karışıklıklarından kaçınmadaki kararlığı ile sağduyuya aykırı inançlara karşı direnmesiyle 1945'ten 1960'a

değin, dönemin analitik ve lenguistik felsefesinin başlıca öncüsü oldu. Akımın sonraki önemli temsilcileri; İngiliz düşünürler Gilbert Ryle ve J. L. Austin'dir. Analitik okul, Austin'in öldüğü ve Amerikalı düşünür Williard Quine'ın *"Word and Object"* adlı kitabının yayımlandığı 1960'ta belirgin biçimde etkisini yitirmeye başladı. Quine'ın yapıtı 1930'ların olguculuğunu yapıcı ve oldukça da özgün bir biçimde geliştiriyordu. Bu yıllar aynı zamanda Amerikalı dilbilimci Noam Chomsky'nin, lenguistik bilimini kökten yenileyici çalışmalarının ortaya çıktığı dönemdi. Quine'ın ve Chomsky'nin dolaylı etkilerinin, İngiliz analitik filozoflarının felsefi temellere dayalı, ancak bilimsel sayılamayacak görüşlerinin yıkılışına katkıda bulunduğu söylenebilir. Analitik akımların ortak kanısı, en iyi felsefe yönteminin, çoğunlukla modern mantığın gün ışığına çıkardığı araçları kullanan belirli bir çözümleme türü olduğudur. Geniş kapsamlı sentezler yapmaya düşkün kıta felsefecilerinden farklı olarak çözümleyici felsefeciler, kendilerine özgü felsefe üsluplarından kolaylıkla tanınabilirler. Nitekim bu tür felsefe, amaçlarının alçakgönüllülüğünü vurgulamaktan geri durmaz ve bunda da, programının gerçekleşme umudunun en kesin güvencesini görür.

Analitik felsefenin temel hareket noktası, felsefenin tek konusunun *"dil"* olduğu anlayışıdır. 20. yy. başlarında gelişen mantıksal olgucululuktan, felsefenin kendisinin bilgi üretmediği görüşü ile felsefe tarihinden yapıt vermiş düşünürlerin aslında dilin yarattığı sorunlarla uğraşmış oldukları görüşünü devralan analitik felsefe, felsefenin dilsel yapıları çözümlemekle asli uğraşını bulabileceğini savundu. Aynı biçimde düşünür Gotlob Frege'nin öncülüğünü yaptığı ve Russell'ın çabalarıyla yaygınlaşan *"simgesel-matematiksel mantık"* anlayışı, felsefenin nesneler üzerine bilgi sağlayan bir bilim değil; verilmiş bilgisel ya da dilsel yapıları çözümleyen bir uğraş olduğu anlayışını getiriyordu. Bu etki de, birçok analitik felsefecinin mantığa duyduğu yakınlıkta kendini gösterir. Ancak, özellikle Oxford'daki gelişmesi içinde, analitik felsefe, Russell ve mantıksal olguculuğun anlayışlarının temelinde yatan, mantık aracılığıyla bir *"mükemmel biçimsel dil"* kurma amacından uzak kalarak; *"günde-*

lik dile" yöneldi. Buna göre, sağduyunun kaynağı olan ve *"sıradan"* insanların konuştukları dil, zaten tam ve yetkindir. Felsefeye düşen, dilin bu gündelik kullanım dışına çıkması sonucu beliren sahte sorunları gidermektir. Örneğin, *Moore*'un gençlik döneminde idealist *Bosanquet*'in *"Zaman gerçek değildir."* önermesine, *"Yani sabah kahvaltısını öğle yemeğinden önce etmediğini mi söylüyorsun?"* diyerek karşı çıkışı, akımın örneklerinden biri olmuştur. Wittgenstein ise, bir kavram söz konusu olduğunda, *"Bunu insanlar günlük yaşamlarında nasıl kullanıyorlar?"* sorusunu sormakla, akımın örnek aldığı düşünüş biçiminin kaynağı sayılmıştır.

Analitik felsefenin başlangıç noktası, dilin, felsefi araştırmanın kendine özgü ya da dolaysız konusu olduğu inancından ibaret değildir. Bu inanç, daha önce de akademik çalışmalar yapan birçok filozofun görüşlerinin hareket noktasını oluşturmuştur. Düşünce ile bilgiyi felsefenin başlıca uğraşı olarak tanımlayanlar da, en ilkel olanları dışında tüm düşüncelerinin dile getirilmesi gerektiğini gördüklerinde aynı görüşü benimsemekteydiler. Oysa analitik felsefenin ayırt edici çizgisi, geleneksel felsefe sorunlarının, bunları dile getirirken ve tartışırken seçilen/başvurulan sözcüklerin, fiilen kullanılış biçimleri dikkate alınarak çözülebileceği ya da ortadan kaldırılabileceği savıdır. Analitik felsefeciler, daha önceki olgucu düşünürlerin, yalnız deneysel olan ya da kavramları, olguları olumlayıcı ifadelerin anlamlı olduğu sonucuna götüren *"doğrulanabilirlik ilkesi"*ni, keyfi ve saçma bularak kabul etmezler. Daha önceki olgucu akımın bir yandan değer yargılarını ve belirtme kipinde olmayan ifadeleri anlamsız diye damgalamamaları; öte yandan maddi nesneler, başkalarının zihinleri ve geçmiş üzerine ifadeleri kendilerine özgü bir ilkeden hareketle keyfi biçimde bir araya getirme çabaları, analitik filozoflara göre sağduyunun ihlali demektir.

Bu düşüncenin yerine analitik filozoflar, *"dilin toplumsal ve işlevsel bir olgu; insan türünün doğal yaşamının bir parçası olduğunu"* savunmuşlardır. Dil, matematiksel mantıkla bir defada ve kalıcı biçimde ortaya konmuş soyut bir yapı haline sokulmaya çalışıldığı gibi, çok değişik biçimlerde, çok değişik amaçlar için de kullanıl-

maktadır. Anlamlı konuşma için, anlamsız diye bir kenara atılmaktan kurtulan her şeyin keyfi biçimde kendisine indirgeneceği tek bir temel ya da paradigma yoktur. Moore'un sağduyuya dayalı inanışlara bağlılığından farklı olarak, analitik filozoflar kavram karışıklığının belirtisi olarak gördükleri bu inanışlara karşı çıktılar. Söz konusu bu inanışlar, aynı zamanda, günlük olağan yaşamda sözcüklerin kullanımını fiilen yönlendiren kurallara ilişkin bir yanlış anlayışın da işaretiydi ve uygulamada bunun etkileri açıkça görülebilirdi. Ama insan yoğun düşünme ortamına girdiğinde Wittgenstein'a göre, yanlış ama ayartıcı analojiler aracılığıyla ya da sırf aşırı basitleştirme yüzünden ve Austin'in deyimiyle, *"tek yanlı örneklerle beslenme"* nin sonucunda, bu kuralları boşlamaya sürüklenebilir. Buradan çıkan sonuç ise şudur: *Felsefe sorunlarını ele alırken izlenecek doğru yol, bu sorunlara neden olan sözcüklerin anlamına ilişkin yanlışları aydınlatmaktır. Bu yüzden de gerçek felsefe, kavram kargaşasına uğramış zihinlere yönelmiş bir tür sağaltımdır.*

İşte Wittgenstein bu noktaya büyük bir önem verdi; felsefe sorunlarının kişiyi rahatsız eden, ona huzursuzluk veren şeyler olduğunu vurgulayan filozof; bu sorunları çözmenin tek yolunun, onlardan kurtulmak olduğunu söyledi. Bunun için de insanların yaşarken kullandıkları dile ve kullanımla ortaya çıkan *"dil oyunları"* na bakılması gerektiğini; anlamlı kullanımın ortaya çıkmasıyla felsefenin, *"dil boşa dönerken"*, yani günlük yaşamdaki kullanılışının dışında iş görürken ürettiği sorunların ortadan kalkacağını, böylece de rahatsızlık ve huzursuzluğun giderileceğini belirtti. Wittgenstein, anlama, acı çekme ve iyi niyetlilik gibi zihinsel süreçlere ilişkin söylemleri açıklama sorununa, kendisinin yeni dil anlayışını geniş ölçüde uygulamıştır. Ryle'ın *Concept of Mind* (1949) adlı yapıtı, Wittgenstein'ın konu üzerindeki düşüncelerinin yalınlaştırılmış, belki de kolaycı bir biçimiydi. Ryle'ın çalışması, sonuçta çoğu olgucunun davranışçılığına yakın bir noktaya varıyordu. Ancak onun bu noktaya birçok ilginç ayrıntıyı ele alarak ulaştığını belirtmek gerekir. Austin ise algı, hakikat, söz verme ve sorumluluk konularında parlak ama sonuca ulaşmayan ürünler vermiştir. Wittgenstein,

hep göz önünde tuttuğu *"sağaltıcı işlev"* gerekli kıldığı ölçüde dil felsefesine girişmişken; Oxford'un analitik filozofları salt kendisi için dil üzerinde çalışmışlardır. Ryle'ın felsefeyi, *"kavramsal bir coğrafya"* olarak ele alışı, kapsamlı bir atlas geliştirme amacına yönelikti. Austin, son kitabı *How to Do Things with Words*'te (1962), dilin kullanımına ilişkin sistematik bir kuramın ana hatlarını ortaya koymuştur. Başlangıç noktası olarak *"söyleme edimi"*ni, insanların anlam iletme sırasında içinde bulundukları koşullar bütününü ele alan *Austin,* bu yolla dilin işleyiş yapısına ulaşmaya çalışmıştır. Bugün Ryle ile Austin'in felsefe tarihinde yalnızca etkilerinden söz edilebilirken, Wittgenstein çağdaş felsefede hâlâ canlı bir güç olarak yerini korumaktadır.

Öte yandan analitik felsefenin tarihsel çıkış noktalarından biri de, hiç kuşkusuz, İngiltere'de Russell ile Moore'un aracılığıyla Bradley'in *(Appearance and Reality,* 1893) monist Hegelciliğine karşı gelişen tepki olmuştur. Bir yandan Russell, özellikle *"dış bağıntılar ilkesi"*yle, öte yandan da Moore *(The Refutation of Idealism,* 1903), Bradley'in şu savına karşı çıktılar: Tüm gerçeklik, *"organik bütünler"*den kurulu olup bu bütünü parçalarına ayırmak her zaman az ya da çok akla aykırıdır. Bertrand Russell, *"On Denoting"* (1905) başlıklı yazısında, formel mantığın olanaklarından yararlanarak, uzun süre felsefi bir çözümleme modeli (Ramsay, Ryle) sayılacak olan *"tekil betimlemeler kuramı"* yardımıyla *"Şimdiki Fransa kralı dazlaktır"* türünden bir cümlenin anlamı ve doğruluk değeri olduğunu öne sürmek için; şimdiki Fransa kralı gibi gizemli bir nesnenin varolduğunu varsaymamız gerekmediğini göstermiştir. Russell'ın bu incelemesi, analitik düşüncenin nesneleri elden geldiğince azaltma ya da *"ontolojik kısıtlama"* (minimalist bir mantık) programına yardımcı olabileceğini göstererek, bu tür felsefeye sürekli bir itici güç kazandırmıştır. Bundan böyle de çözümleyici felsefe, *"Occam'ın Usturası"*nı (tutumluluk ilkesi) benimsemiş oldu. Russell bu ilkeyi, işlemsel açıdan şöyle dile getirmiştir: Türetilmiş nesneler yerine elden geldiğince mantıksal kuruluşlar koymalıdır. Çözümleme işinin bu yönü ise, iki değişik akımın doğuşuna yol aç-

mıştır; bunlar: 1) Viyana Çevresi'nin çalışmalarından kaynaklanan ve Carnap, Schlick, Waismann'ın öncülük ettiği Mantıksal Deneycilik (logische empirismus). Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun oldukça su götürür, tartışmalı bir metafizik düşmanı olduğu kanısından ve deneyci bir yorumundan yola çıkan bu filozofların ana kaygısı, geleneksel metafizik önermelerinin gerçekten anlamdan yoksun olduklarını göstererek felsefi çözümlemeye *"tedavi edici"* bir değer kazandırmak ve felsefenin kendisinin, bilim dilinin mantıksal çözümlemesinden başka bir şey olmadığını ortaya koymaktır. Bu arada, bilimsel bir kuramın bütün önermelerinin, *"tutanak önermeleri"* (protokolsaetze) üzerine kurulabileceğini veya bunlardan türetilebileceğini göstermek gerekiyordu (Carnap). 2) Quine'ın deneyci felsefesi analitik felsefenin ilk örneklerinde, *Frege*'nin izinde giderek, günlük dilin temelden yetersiz olduğunu, dolayısıyla mantığınki gibi dillere başvurmak gerektiği sürekli olarak vurgulanmaktaydı. Ancak *Wittgenstein*'ın *Tractatus*'ta dile getirdiği, *"ilk felsefe"* sini eleştirmesinden ve *Philosophical Investigation*'da büsbütün farklı bir görüşü benimsemesinden sonra analitik felsefenin durumu hayli değişmiştir. Özellikle Austin ve Ryle'ın öncülük ettiği, *"günlük dil felsefesi"*; Wittgenstein'ın ikinci dönemindeki görünüşünü sürdürmeye yönelmiş ve günlük dilin kullanımlarının kılı kırk yaran bir çözümlemesinin felsefi değerini vurgulamıştır.

Ludwig Wittgenstein ve Dilin Saltık Egemenliği

Avusturyalı filozof Ludwig Wittgenstein (Viyana, 1889 - Cambridge, 1951) 1912'de hocası ve arkadaşı olan Bertrand Russell ile Cambridge Üniversitesinde matematiksel simgecilik üzerinde çalıştı. Viyana Okulunun önde gelen adlarından ve bu akımı canlandıranlardan biri oldu. Daha sonra Cambridge'e dönerek burada 1930'dan 1947'ye değin öğretim yaptı ve aynı yerde öldü. Genel bir felsefi dil kuramı temellendirmeye girişen Wittgenstein'a göre dil, olguları tasarımlamamızın bir aracıdır; dilimiz tasarımlarımızın göstergesidir.

Her türlü töze ilişkin söylemlerden uzak duran ve insanın özüne ilişkin metafizik problemleri çözme savındaki her türlü yaklaşımı yadsıyan Wittgenstein buna benzer tutumların eskatolojik bir yaklaşım olduğunu söyler. Böyle bir tutum bizim mantık uzayımızın sınırından çıkarak duygu ya da inanç uzayımızın alanına girmek demektir. Böylece o, mantık uzayımızın sınırlarını belirlemeye girişmekte ve bu alanı öteki alanlardan (etik, din, estetik) ayırmaktadır. Bütün alanların varlığını kabul eden Wittgenstein'a göre, *"önermenin genel formu"* tüm alanlar için geçerli bir formdur. Ontolojik ya da tözsel olmayan bu form, dilsel-mantıksal bir sınırı, hiçbir zaman aşılamayan bir sınırı gösterir. Yalnızca önermeler aracılığıyla kurulan felsefe sistemlerinin aracı durumunda olan önermelerdeki mantıkça yanlış kullanımlara dikkat çekmekle yetinen Wittgenstein, dil alanında nerede durulması gerektiğini vurgulamıştır.

Doğa bilimlerinin karşısına felsefeyi koyan Wittgenstein, dil üzerine yaptığı araştırmalar yardımıyla yorumlamıştır felsefeyi. *"Felsefenin amacı düşünceyi açık kılmak ve aydınlatmaktır."* diyen Wittgenstein'a göre, sözcükler ve onların işaret ettiği şeyler arasında zorunlu bağlar vardır. Eğer ide'ler ya da düşünsel olan şeyler, gerçekliğin imgeleri iseler, imge ile gerçeklik arasında yine de bir

"katılma" söz konusudur. Devamlı gelişme gösteren filozofun düşüncesine göre felsefenin betimleyici olmaktan başka bir rolü yoktur. Viyana Çevresi'nin mantıkçı pozitivizmi üzerinde önemli bir etkide bulunmuş olan Wittgenstein'a göre, *"Her felsefe bir dil eleştirisidir"* ve *"Mantık bir öğreti değil, fakat evrenin aynada yansıtılmış bir tablosudur."* Çünkü felsefenin kendine özgü bir içeriği yoktur; o yalnızca *matematikler, mantık, metafizik, ahlak* gibi disiplinlerde, dil ve dilin simgelerinin doğru kullanılıp kullanılmadığını denetler. İşte bu denetim, *doğrulama dizgesinde zihnin bir psikanalizi* ya da *olguculuğun bir terapisi (terapötik bir pozitivizm)* olarak yorumlanmıştır. Bu da, ifade edilen nesne ne olursa olsun, dilin sıkı bir mantığı vardır demektir. Felsefe, *"ben"* in, *"dünya"* nın ve *"Tanrı"* nın bir yorumlaması değildir; tüm ifadelerin bir aydınlatılması denemesidir: *"Dilimin sınırları, dünyamın da sınırlarıdır."*

Viyana Okulu'nun düşünce dizgesinde, Ochamlı William'dan Russell'a dek uzanan İngiliz deneyci gelenekleri ile Leibniz'den Poincaré ve Duhem'e uzanan Fransız ussal matematiksel-mantıksal (mathématicologique) gelenekleri birleştirilmiştir. Deneyci-duyumcu (ampirik) ve mantıkçı bir yöntemi benimsemiş olan Viyana Okulu ve onun üyesi Wittgenstein; dilin yanılsamalarının, içi boş ide'lerin, çok özel türden kendine özgü akıl yürütmelerin ve paralojizm'lerin üzerlerine gitmişler ve bu balonları kendilerince söndürmüşlerdir. Ancak dile yönelttikleri bu etkili eleştirilerin, dilsel zehirlenmeye karşı bu arındırma tedavisinin dışında Viyana Okulu, simgelerden oluşmuş bir kafes ve felsefe diline duyulan ciddi bir güvensizlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Dil ve sözcük oyunlarının (verbalizm) felsefeden ayıklanmasını ve çıkarılmasını isteyen Wittgenstein'ın temel düşüncesi matematik-mantık verilerine dayanan çözümleyici bir felsefe öğretisi kurmaktır. Bu öğretiye göre felsefe sorunları, nesnel varlık alanının özüne inilerek değil; duyularla sağlanan kavramların, mantıksal-matematiksel yöntemle çözümlenmesi sonucu açıklanabilir. İnsan nesnenin özünü *(Kant'*ın *'noumenon'*u) bilemez; onun bilebileceği yalnız duyumların temellendirdiği kavramsal verilerdir. Bu görüş açısının kapsadığı sorunlar da

evren, bilgi, nesnel varlık alanı, insan ve bunlarla ilgili çözümleme biçimleridir. Tüm amacı tözsel (metafizik) olmayan bir felsefenin mümkün olduğunu göstermek olan Wittgenstein, her türlü önermenin doğruluğu ya da yanlışlığıyla değil, anlamlı veya saçma oluşlarıyla ilgilenmiştir. Mantıksal apaçıklığı hedefleyen *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta bu bağlamda *"logos-anthropos"* bağıntısının ne şekilde mümkün olabileceğini göstermiştir. Bu yapıt aynı zamanda metafiziğin sınırlarını belirleme amacı güden yeni bir yöntemi de içerir. Wittgenstein'a göre, evren olguların toplamından oluşan bir bütündür ve bu evren bütününü belirleyen de olgulardır.

Evren=(Olgu 1+Olgu 2+... Olgu n)=Nesne

Çünkü olguların oluşturduğu bu büyük toplam neyin ne olduğunu gösterdiği gibi, neyin ne olmadığını da bildirir. Bu olguların mantık ilkelerine uygun bir yapısı vardır; bu nedenle evren mantık ilkelerine uygun bir uzay içindedir. Olguların içerik bakımından birbirleriyle olan ilişkilerini sağlayan, nesnel varlıklar arasındaki bağlantılardır. Bu durum olgusal ilişkinin bir nesnel bağlantı olduğunu gösterir. Başka deyişle, olgu bağlamı ile nesne arasındaki karşılıklı etkileşim söz konusudur. Nesnel varlık, olgu olanağını içerir. Evren bir bütündür, ancak bu bütünlük onun olgulara ayrılmasına engel değildir. Olgular nesnel varlıkların düşünme konusu olmasını sağlar; her nesne kendisiyle ilgili bir olgu bağlantısı içinde düşünülebilir. Nesne'ler ile evren arasındaki bağıntı, adlar (sözcükler) ile dil arasındaki bağıntıya özdeştir. Çünkü Wittgenstein'a göre dil, sözcüklerden oluşan nesnel bir varlıktır ve nesne ile kavramın içeriğinde uyum ve özdeşlik varsa, önermemiz doğru; eğer yoksa sonuç yanlıştır. Bir nesne ancak başka bir nesne ile olan bağlantısı içinde ele alınır. Sözgelişi zamanla bağlantılı bir varlık zaman dışında, uzayla bağlantılı bir varlık da uzaydan soyutlanarak düşünülemez. Bunun gibi bir nesnel varlık da başka bir nesnel varlıktan arındırılarak görülenemez; yani fenomen haline getirilerek düşünme yetisinin alanı içine sokulamaz. Olgunun nesneyle olan bağlantısı, nesnenin özünü bilmeye yetmez, bilinen ancak nesnenin olguya dönüşen nitelikleridir. Bu nitelikler bilinebilen tek varlık alanını oluştururlar.

Insan bir eğreltiotunu rengi, kokusu, biçimi ve doğal durumu dolayısıyla bilebilir. Burada bilinen, nesnenin özü değil, duyum niteliği kazanan özellikleridir. Buna karşın nesneyi bu özelliklerinden sıyırma, ayrı düşünme olanağı da yoktur. Nesne kişiye bir nitelikler bütünü biçiminde, olgu olarak verilir. Çünkü nesnel varlık her türlü olgu olanağını da içerir. Nesneyi bir olgu bağlamı içinde görmemizi sağlayan onun biçimidir.

Wittgenstein'a göre felsefe sorunları, dilsel çözümlemelere indirgenerek açıklanabilir ancak. Nesnel varlığın özü bilinemeyeceğine göre, üzerinde durulması gereken nesnel varlığı yansıtan sözcüktür. Çünkü sözcük, bir dil varlığı olarak nesneyle bağlantılıdır. Bu bağlantı da nesnenin özüyle değil, insana verilen yanıyla ilgilidir. Felsefenin görevi, nesneyle kavramı arasındaki varlık bağlantısından yararlanıp, sorunu çözümleyerek açıklığa kavuşturmaktır. Sorunun çözümü de kavramın içeriğiyle ilgilidir. Kavramın içeriğiyle nesne arasındaki bağlantıda, uyum ve özdeşlik varsa varılan sonuç doğrudur, gerçektir; bunun karşıtı yanlıştır. Çünkü bir olayın gerçekliği, onu yansıtan kavramla ortaya konabilir. Wittgenstein bu görüşünü, matematiksel-mantıksal bir çözüm yöntemi uygulayarak açıklamaya çalışmıştır. Bu yöntemin temelini de, kavramlara karşılık olarak kullanılan birtakım simgeler oluşturur.

Wittgenstein'a göre dil, her türden ideolojilerin, dinlerin, bilimlerin ve mezafiziklerin boy gösterdikleri bir alandır; bu yüzden de önermeler arası çatışmaları ve yanlış anlamaları ortadan kaldırmak, tüm semantik kirlenme ve yanlışlardan arınmış kusursuz bir dil kurmak ve son olarak da dünyanın bire bir betimlemesini oluşturan bir resmi ya da modeli oluşturmak gerekmektedir. Çünkü *"dünya"* (evren), olgu durumlarının toplamından ibarettir ve dile getirilişi de özne-yüklem bağlamında yapılır. Felsefi ve psikolojik boyutları bulunan *"ben"* aracılığıyla bizler, dünyaya sonsuzluğun bakış açısıyla yönelerek bakarız (sub specie aeternitatis). Yukarıda da vurguladığımız gibi Wittgenstein'a göre, *"Her felsefe bir dil eleştirisidir."* ve *"Mantık bir öğreti değil, fakat evrenin aynada yansıtılmış bir tablosudur."* Mantık kuramı alanında teknik yenilik-

lerden, özellikle de olasılık ve totoloji üzerine yaptığı tartışmalardan başka, filozofun çağdaş felsefeye bir diğer katkısı da dil incelemelerinin önemini göstermiş olmasıdır. 1922 yılında yayımlamış olduğu ve 20. yy.ın başlıca yapıtlarından biri sayılan Tractatus'ta olgunun ya da olayın bir tasarımı olarak herhangi bir simgeciliğin tatmin edici olmak zorunda bulunması durumunun koşullarını belirlemeyi kendine temel görev edinmiştir. Başka bir deyişle bu bağlamda yapılması gerekli asıl iş, bilimsel terimlerin semantik çözümlemelerini yapmaktır. İşte böyle bir *"dil"* öyle öğelerden oluşacaktır ki bunlar *"dünya"*nın yapısı ve elemanlarıyla birebir bir karşılıklılık içinde bulunacaklardır. Yani dünyadaki her olguya bir sözcük, bir kavram karşılık olacaktır. Buna göre de dile getirilemeyen bir şey varolmayacaktır. Böylece *"dile getirme, ifade"* (aussagen) ile *"gösterme, işaret etme"* (zeigen) arasında bir ayırım yapılmış olmaktadır. Bu durumda bir ifade, gösterdiği ya da karşılığı olduğu bir olgu veya olayın yapısının aynısına sahip olmak durumundadır. Ortak yapı ya da öğe kendini dile getiremez; o yalnızca simgelerle gösterilebilir. Pek çok felsefe yalnız gösterebildiği şey üzerinde konuşmayı denemişse de, Wittgenstein'a göre, *"dilimizin mantığını"* anlamada yetersiz kaldığı için başarılı olamamış ve bazı mistik sonuçlara varmıştır. Çünkü ona göre, *"Bir tümcenin görünürdeki mantıksal biçimi onun gerçek bir şey olmasına gereksinme duymaz."* Dilsel bir varlık olan, konuşan insan, dili tarafından belirlenmiştir; dilinin sınırları insanın da sınırlarıdır. Anlamlı ve doğru (ya da yanlış) gibi görünen, ama aslında saçma olan önermeleri bir dil varlığı olan insan dile getirmemeli ve dili yanlış kullanmamalıdır. Dünya hakkında veya kendi hakkımızdaki düşüncelerimiz, anlamlı önermeler olarak dile getirildikleri sürece itibar görürler. Dilin sınırları aşıldığında ise, metafiziğin, transsandant olanın, dilde ve dünyada karşılığı bulunmayanın alanına girilmiş olur. Çünkü dilimin sınırları dünyamın da sınırlarıdır (Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus).

Yeni olguculuk, bilim felsefesi ya da mantıkçı ampirizm adlarıyla da anılan 20. yy.ın bu önemli felsefe-mantık akımı temelde Al-

man filozofu *Immanuel Kant*'ın *"Fenomenlerden -duyularımıza verilenlerden- başka hiçbir şeyi bilemeyiz."* varsayımına dayanır. Bu olgucu, duyumcu/deneyci anlayışın bir sonucu olarak *'olay ya da olgu'*lardan başka hiçbir şeyi bilemeyeceğimize göre, bilim de yalnızca olguları ya da olayları incelemekle yetinecek ve *"kendiliğinde şeyin" (Ding an sich, Noumenon)* anlamına el atmayacaktır. İşte yeni olgucular, olguculuk öğretisini bu anlamdaki bilimselliğe uygulayarak, bilimsel kuralların değerini ölçebilecek yanılmaz bir ölçü buldukları kanısındaydılar. Auguste Comte'tan devralınarak yeniden yapılandırılmaya çalışılan yeni olguculuğun temelleri böylece Bertrand Russell, Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Tarski, Quine, A. Pap, G. Ryle, A. Ayer, L. Wittgenstein ve başkaları gibi farklı anlayış ve eğilimlerdeki filozoflar tarafından atılmış oldu. Wittgenstein'la gelişen ve bir çeşitlenme gösteren yeni olguculuğun ayırıcı niteliği dilsel çözümlemelere, bilimsel terimlerin semantik analizine dayanmasıdır. Ne var ki bu düşünce giderek gerçekçi olmayan sonuçlara varınıştır. Örneğin Amerikalı semantikçi S. Chase, *"sömürme"* teriminin dilden atılmasıyla sömürme olayının da ortadan kalkacağı sonucuna varmaktadır. Öte yandan yeni olgucu filozoflar, *"olay"* kavramından, nesnel fenomenleri ve olguları değil, öznel duyumları ve tasarımları anlamaktadırlar. Onlara göre bilim yalnızca olaylarla uğraşacaktır, ama bu olayların nesnel gerçeklikleri söz konusu değildir, yani yoktur. Örneğin bir elemanın gerçekten varolup olmadığı ve nasıl bir süreç içinde varoluştuğu sorulamaz ve incelenemez. Elma yalnızca dilde alınan tat, burunla duyulan koku, gözle görülen renk ve biçimden ibarettir ve yalnızca onun bu nitelikleri, bilimsel bir araştırmanın ve yargının konusu olabilir. Çünkü bu anlayışa göre bilim, nesnel dünyayı hiçbir zaman bilemez. *"Olay"* ya da *"olgu"* terimlerinden, duyumları ve tasarımları anlayan *yeni olgucular,* ahlak alanında da aynı özelliği savunmuşlardır. Onlara göre töresel bir kanı, kişisel bir kanıdır ve başkalarını bağlamaz; yani nesnel, genel geçer töresel kurallar yoktur; nesnel töresel kurallar arayanlar dine başvurmalıdırlar. Wittgenstein, *"yaşam ve dünya birdir"* der. Mantıkçı olguculuğun evri-

minde filozofumuzun öğretisinin hatırı sayılır bir etki ve katkısının bulunmasına karşılık, daha sonraki çalışmalarında onun bu akıma ilişkin sempatisinin giderek azaldığını izliyoruz. Son zamanlardaki derslerinde, yayımlanmamış notlarında, dile daha bir göreceli açıdan yaklaştığına ve felsefedeki anlamsız soruları sormada izlenen sürekli eğilime karşı iyileştirici yöntem çalışmalarına kendini verdiğine tanık olmaktayız. Ona göre, *"Felsefenin amacı düşüncenin aydınlatılması, düşüncenin açık seçik bir biçime getirilmesidir;"... "Çünkü felsefe arı, katışıksız ve net bir içeriğe sahip değildir; felsefe, eğer dili ve simgelerini doğru dürüst kullanabilirse ancak o zaman bütün bilimleri (matematikler, mantık, metafizik, ahlak) doğrulayabilir ve denetleyebilir."* İşte böyle bir dizge anlayışını da *"zihinsel bir psikanaliz"* ya da *"terapötik bir olguculuk"* olarak yorumlayabiliriz. Wittgenstein'ın bu anlayışı aslında dile getirilen, yani ifade edilen nesne ne olursa olsun, dilin sıkı bir çözümlemeden geçirilerek mantığının kurulmasından başka bir şey değildir. Felsefe ona göre, *"ben"*in, *"dünya"*nın, *"Tanrı"*nın bir yorumu olmayıp, her türden ifadenin (deyi'nin, aussage) anlamının açıklanması ve aydınlatılması üzerine bir denemedir. Çünkü ona göre, *"Dilimin sınırları dünyamın da sınırlarıdır"* ve *"Düşünce anlamlı bir önermedir"; "Önermelerin bütünü de dilden ibarettir"; "Bir önerme (ise) bizim kendi içimizde düşündüğümüz, imgelediğimiz gibi gerçekliğin bir modeli, bir resmidir."* Yine ona göre, *"Doğru felsefi yöntem şöyle olabilir: Söylenebilecek olandan başka hiçbir şey söylememek; yani doğabilim önermeleri, yani felsefeyle hiç ilgisi olmayan bir şey; ve ne zaman birisi metafizik bir şey söylemek isterse, ona önermelerindeki bazı işaretlere anlam yükleyememiş olduğunu göstermek. Bu yöntem, karşımızdaki kişi için, pek doyurucu olmayabilir - kendisine felsefe öğretmediğimiz duygusuna kapılabilir- ama bu kesinlikle doğru olan tek yöntemdir."* (Wittgenstein, A Lecture on Ethics).

Wittgenstein, bizlere dil üzerine bilgiler vermez; o, dili düşünür; ancak dili, dilin içinde ve içinden dışarı doğru düşünür. Bu yüzden onun dil düşüncesi, dil felsefesi değildir. Felsefe ve dil düşün-

cesi, onun dil eleştirisi anlayışıyla örtüşürler. Tractatus'taki, *"Bütün felsefe bir dil eleştirisidir."* savı ile, yani felsefe sorunlarını, onların temelinde yatan dilsel yanlış anlamaları ve bulanıklıkları keşfedip çözüme ulaştırma amacı ile *Felsefe İncelemeleri*'ndeki (Philosophische Untersuchungen) *"Felsefe, anlamamızın dilsel araçlarımız tarafından bozulup çarpıtılmasına karşı bir savaşımdır."* saptaması bir arada koşut bir yay çizerler. İşte bu koşut yay içinde Wittgenstein, bütün felsefe girişimleri için dile gerçekten merkezi bir yer vererek onu temele almıştır. Bugün eğer dil, çağdaş felsefenin önemli konularından biri olarak gösterilebiliyorsa, bunun böyle olmasında Wittgenstein'ın örnek düşüncesinin yeri başta gelir. Filozof amacını şöyle dile getirir: *"Benim bütün görevim önermenin özünü açıklamaktır. Bu, yansıması (yani resmedilişi) önerme olan bütün olayların ya da olguların özünü vermek demektir; eşdeyişle tüm varlığın özünü vermek."* Başka bir yerde de şöyle der: *"Benim yazdığım her şeyin çevresinde döndüğü büyük sorun şudur: Dünyada apriori bir düzen var mıdır, eğer varsa nelerden oluşmaktadır?"* Filozofumuzun bütün felsefi uğraşısının bu merkez sorusu, ancak felsefe bir dil çözümlemesi, bir dil eleştirisi eylemi olarak anlaşılırsa o zaman doğru bir yanıt bulabilir. Böyle bir eylem yalnızca önermelerin anlamlarını açıklamaya, önsavlarını göstermeye girişecek, fakat önermelerden ya da ifadelerden oluşan bir dizge kurmayı denemeyecektir. Wittgenstein'a göre, söylenebilirin ve düşünülebilirin sınırlarını, söylenemezden ve düşünülemezden ayırmak gerekir. İşte mantıksal çözümleme, düşünülebiliri sınırlamalıdır ve böylece düşünülemezi de sınırlandırmış olacaktır. Ona göre düşünülemezi, düşünülebilir aracılığıyla içinden sınırlamalıdır, çünkü; *"Söylenebilen bir şey açıkça söylenebilir olandır ve söylenir ve neyin üzerinde konuşulamıyorsa o konuda susmalıdır."* (Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus).

Wittgenstein'a göre felsefe, önermeler ortaya koyan değil, önermeleri açıklığa kavuşturan bir etkinliktir. Filozof için: *"Tüm mantıksal önermelerle uğraşı yalnızca önem taşır. En önemli olan şey önermelerle, yani dille anlatılabilene ve dille anlatılamayan,*

ama yalnızca gösterilebilene ilişkin kuramdır. İşte ben bunu felsefenin başlıca sorunu sayıyorum." Çünkü ona göre: *"Felsefenin görevi yeni, ideal bir dil yapmak değildir; varolan dilimizin kullanılışını daha bir açıklığa kavuşturmaktır. Felsefenin görevi, belli türden yanlış anlamaların, dildeki çok anlamlılıkların üstesinden gelmektir, yoksa kendi anlayışını ve görüşünü yaratmak değil."* 20. yy.da üzerinde en çok tartışma yapılan, çeşitli biçimlerde yorumlanan bir düşünür olarak L. Wittgenstein'a Marksist filozoflar bile ilgi duymuşlardır. Düşüncesinin çözümleyici felsefeyle günlük dil felsefesine ve dilbilimin sentaktik (gramatik), semantik ve pragmatik sorunlarına ışık tuttuğu tartışılmaz. Onun Frank Otto Neurath, Hans Kalın, Moritz Schlick, Carnap, Schrödinger, Ernst Nagel gibi dilin ya da bilimin mantığına, dolayısıyla da felsefeye kendilerince önemli katkılarda bulunan filozof ve bilim adamlarıyla birlikte *"Viyana Çevresi"ne* (Wieiner Kreis) canlılık kazandırdığını biliyoruz. Yine biliyoruz ki bu okul, Occamlı William'dan (1300 - 1350) Bertrand Russell'a değin gelen İngiliz deneycilik gelenekleri ile Leibniz'den Poincaré ve Duhem'e değin uzanan matematiksel mantık geleneğin, bir araya gelmesini ve gelişmesini sağlamıştır. Ancak bu okulun felsefe üzerinde derin fakat kısa bir etkisi olmuştur. Yine bu Viyana Çevresi, lojistiğin öncülerinden olan Varşova Okulu ile de yakın ilişkiler içinde bulunmuştur. Dilsel bağlamda ve olanda dinle mistisizmi, mantıkla metafiziği uzlaştırmayı denediğini söyleyebileceğimiz Wittgenstein, felsefeyi de dilin yanlış kullanımının düzeltilmesi arayışının bir uzantısı olarak gördü. Ona göre temelde doğru kurulan ve kusursuz kullanılan bir dil alanında felsefeye gerek ve yer yoktur.

Wittgenstein'da dünyanın tözü, yani nesneler doğru ve anlamlı tümcelerle, yani dille temellendirilmeye çalışılmıştır; ona göre düşünülmüş bir dünya, ortak bir biçimdeki nesnelerden oluşmuş, gerçek bir dünyadır. Nesnelerin *(objekt)* değişik birliktelikleri, olgu durumlarını *(Sachverhalt)* kurar; olgular *(Tatsache)* ise, olgu durumlarının altyapısını oluştururlar. Nesneler ve mevcut olgu durumları dilin özdeşi olan mantıkça düzenlenir. Felsefe sorularının soru

olarak ortaya çıkmaları, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına dayanır. Dünya, nesnelerin konfigürasyonu olan olgu bağlamlarının toplamıdır; başka deyişle, toplam gerçekliktir. Dilin doğası, söylenebilecek olanın sınırları, mantık, etik ve felsefe, nedensellik ve tümevarım, benlik ve irade, ölüm ve mistik olan, iyi ve kötü gibi konu başlıklarını içeren *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta ele alınan ana sorun, *"Dilin yapısı ve işleyişi ile dile olanak veren nedir?"* sorusudur. İnsan bir dizi sözcükle nasıl olur da bir şey söyleyebilir ve nasıl olur da başkası onu anlayabilir? Dilin ifade ve iletişim sorununu nasıl açıklayabiliriz? Örneğin insan daha önce hiç karşılaşmadığı cümleleri niçin ve nasıl anlayabiliyor? Anlamlı bir şey söyleyen bir cümlenin (bir önermenin), Wittgenstein'a göre, *"gerçeğin bir resmi"* olması gerekir. Çünkü *"bir önerme 'kendi anlamını' (yani dünyadaki bir durumu) gösterir."* Wittgenstein'in *"resim kuramı"* dediği şey de *"kâğıt üstündeki işaretler"* ile *"dış dünyadaki bir durum"* arasındaki bağlantıyı, bunlar arasındaki koşutluğu açıklar. Bu anlamda her önerme, bir resimdir; önerme ile resim özdeş ve eşdeğerdir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, *"Dilin sınırları nedir?" sorusuna Wittgenstein, "Dünyamın sınırlarıdır."* yanıtını vermektedir; dünya ise bir olgular toplamıdır. Ona göre, *"mantıksal biçim"*, *"temsil biçimi"* ve *"gerçekliğin biçimi"* özdeş ve aynı değerdedir: *"Önermeler gerçekliğin bütününü temsil edebilirler, ama bunu yapabilmek için gerçeklikle paylaşmak zorunda oldukları mantıksal biçimi temsil edemezler."* Wittgenstein'a göre, *"Söylenebilecek her şey yalnızca bir önerme aracılığıyla dile getirilebilir ve bu durumda tüm önermelerin anlaşılması için gerekli olan hiçbir şey dile getirilemez." (Wittgenstein,* Tractatus logico-philosophicus).

İşte bu yüzden dilin sınırları, düşüncenin de sınırlarını gösterir; *"Söylenemeyecek şeyler gerçekte vardır."* cümlesi de söylenemeyecek ve düşünülemeyecek bir şeydir. Nitekim *"Üstüne bir şey söylenemeyen konusunda susmak gerekir."* cümlesi, insanın üzerinde hiçbir şey söyleyemeyeceği bir dünyanın var olduğunu anlatmaya çalışan metafizik bir ifadedir. Dilin kullanım biçimlerindeki sonsuz çeşitlilik işte bu nedenle yanıltıcıdır. Bu çeşitliliğin ardında filozo-

fun kavramaya çalışacağı birleştirici bir öz bulunur. Dil ile onun temsil ettiği şey arasındaki ilişki, dil ile söylenen şey arasındaki ilişki değil; gösterilen şey arasındaki ilişkidir. Söylemekle göstermek arasındaki diyalektik ilişki, *Tractatus*'un temel tezidir ve "*Wittgenstein'ın mistisizmi*" denen şeyi içerir. Onun bu yapıtında dil düzenlemeleri, yaşam biçimleri ve uygarlık bağlamları serimlendiği gibi; konstrüktivizm'in ve antropolojizm'in izlerini bulmak da olasıdır. Genel olarak dil düzenlemelerine ayrılmış bir yapıt olan *"Felsefe Araştırmaları"* (Philosophische Untersuchungen), Wittgenstein'ın ikinci dönem çalışma ve düşüncelerini içermekte ve bir önermenin *"tümüyle çözümlenmiş"* tek bir biçimi olduğunu; her önermenin belli bir anlam taşıdığını; gerçekliğin ve dilin yalın öğelerden oluştuğunu; dilin, önermelerin ve düşüncenin bir özü bulunduğunu ve dünyanın apriori bir düzeni olduğunu öne süren *Tractatus*'ta yer alan önceki görüşlerini yadsımaktadır. Bunun yanında Wittgenstein yine bu ikinci dönem yapıtında, bütün temsil biçimlerinin aynı mantıksal biçimi paylaşmasının gerekmediğini de öne sürerek *"söylenemez"* kavramından vazgeçmiştir. Ona göre, dilin kullanım biçimlerindeki sonsuz çeşitliliğin içinde gizlenmiş bir birlik yoktur. Gündelik dile itibarını iade ettiği *"Untersuchungen"*da Wittgenstein; kavramlarla eylem ve tepkiler arasındaki bağı, kavramların insan yaşamında dile getiriliş biçimlerini göstermiştir. Amacı kavramların işlev ve anlamlarını elle tutulmaz bir zihin aleminin değil, bunları barındıran insani yaşam biçimlerinin ürünü olarak ortaya koymaktır.

Wittgenstein felsefeye farklı bir bilinç ve felsefenin yapısına ilişkin yeni bir bakış açısı getirmiştir. Ona göre, felsefede çözülecek bir problem, kanıtlanacak bir teorem, sınanacak bir varsayım yoktur. Felsefede sorunu, insanın kendi düşüncelerinin karışıklığı oluşturmaktadır. Ona göre, *"Felsefe bütünüyle yalın olmalıdır. Felsefe, anlamsız bir biçimde kafamıza soktuğumuz düğümleri çözer. Bunu yapmak için de düğümler kadar karmaşık adımlar atmak zorundadır. Felsefenin sonucu yalın olmakla birlikte, başarıya ulaşmak için yönteminin yalın olmaması gerekir. Felsefenin karmaşıklığını konusu değil, bizim düğümlenmiş anlama yetimiz oluşturur."* Wittgenstein

kavram araştırmalarının hepsinde, insanın düğümlenmiş zihnini çözecek bir *"kurtarıcı sözcüğü"* (das erlösende Wort) aramıştır. Doğru türden felsefi düşünmenin sonucunda bir doğru keşfedilemez; yalnızca bir karşıtlık çözülür: *"Bir kavramın anlamını çözümlemek demek, günlük dilin cümleleri içinde bu kavramın kullanılışını idare eden gizli kuralların (gramer) ortaya çıkarılması demektir."*

20. yy.da asıl gelişimine ulaşan dil felsefesi, Gottlob Frege'nin 19. yy.ın sonlarındaki çalışmaları ve B. Russell ile L. Wittgenstein'ın katkılarıyla temellendirilmiştir. Wittgenstein'ın çalışmalarıyla başlayan çizgi, R. Carnap'a, B. Russell'a, W. Quine'la öğrencisi Davidson'a kadar uzanır. *"Bir önermenin doğruluk koşulları nelerdir?"* sorusundan yola çıkan bu çizginin ele aldığı temel konu *'anlam'* ile *'doğruluk'* arasındaki ilişkidir. Wittgenstein'ın *Tractatus*'u (1921), *"anlamın resim kuramı"* adını alan görüşe kaynaklık etmiştir. Tümcelerin, resimler gibi, olguları temsil ettiğini ileri süren bu görüşten mantıkçı olgucular önemli biçimde etkilenmiştir. İki dünya savaşı arasında Viyana'da bir grup düşünür, doğrulama ilkesini (verification), anlamın kavranması için temel bir sorun haline getirdiler ve *"Bir önermenin anlamı, onu doğrulama yöntemidir."* savını ileri sürdüler. Bu düşünürler analitik-sentetik önermelerle, normatif-değerlendirici önermeler ayrımını benimsediler ve anlam taşıyan önermelerin ya analitik ya da sentetik olduklarını, mantıksal ve deneysel yöntemlerle doğrulanamayan ve yalnızca duygu ve heyecanları açıklamaya yarayan etik ve estetik alanındaki önermelerin ise ikinci sınıf önermeler olduklarını ve duygusal türden bir anlam taşıdıklarını kabul ettiler. Bu durumda ahlak, metafizik ve sanatların alanında duygulanımlar ve imgelemeler ile yorumlamalar ve sentezler söz konusu olmakta; bilimler alanında ise olgular ve onların bağıntılarından, ilişkilerinden çıkarılan bilgilerin çözümlemeleri ön plana çıkmaktaydı. Bu gruptaki filozoflardan Quine, analitik ve sentetik önermeler arasında yapılagelen ayrıma karşı çıkarak, anlamın geleneksel kavranış biçimini yadsıdı; bunun yerine dilin davranışsal kavranışı görüşünü benimsedi.

Dil felsefesi içindeki bir ikinci çizginin başlatıcısı da gene L.

Wittgenstein'dır. J. L. Austin, G. Ryle, H. P. Grice, P. F. Strawson, J. R. Searle'den oluşan bu grup, dili insan davranışının bir parçası olarak görür ve daha çok dilsel kullanım sorunlarına yönelir. Bu grubun ileri sürdüğü temel soru, *"Bir kişi konuştuğu zaman, anlam ve kullanım ya da anlam ve yönelimler arasındaki ilişki nedir?"* biçiminde dile getirilmiştir. *"Dünya ile dil arasındaki ilişki nedir?"* sorusunu yadsımayan bu düşünürler, soruyu daha geniş bir bağlam içinde ele alıp *"dilsel davranış nasıl bir davranıştır?"* biçiminde ortaya atmışlardır. Bu yaklaşımın ardında, *"Dilin dünya ile olan ilintisi, insanların bu ilintiyi nasıl kurduklarına bağlıdır."* düşüncesi yatar. Bu düşüncenin temel kavramı ise *"konuşma eylemi"*dir. Dil felsefesi geleneği içinde bir üçüncü çizgi dilbilimi temel alan görüştür. Özellikle 1950'lerden sonra gelişen ve önem kazanan bu yönelimin en önemli temsilcisi Noam Chomsky'dir. İnsanı sözdizimsel (sentaktik) bir hayvan olarak tanımlayan Chomsky'nin dili ele alışının özünde, sözdizimi incelemesi yatar. Chomsky'nin sözdizimsel anlayışına göre dilin sözdizimsel kuramı, yalnızca sözdizimsel köklerden yola çıkarak işlenmelidir. Kuram ortaya konurken, bu biçimlerin ne anlama geldiği ya da insanların bunları nasıl kullandığı belirtilmemelidir. Chomsky, dilin amacının bildirişim (communication) olduğu düşüncesini yadsır; ona göre, dilsel etkinlikler yaratıcı ve kural oluşturucu bir nitelik taşırlar. Dilin özünün sözdizimi (sentaks) olduğunu, bu sözdizimi biçiminin insanda programlı olarak bulunduğunu ve dil felsefesinin inceleme alanının bu sorunla sınırlı olması gerektiğini düşünür. Günümüzde felsefenin hemen her dalında dille ilgili sorunların önemli, en azından başlangıçta ele alınması gereken sorunlar olduğu kabul edilmektedir. Ancak dil felsefesi bağımsız bir araştırma alanı olarak henüz çok yenidir. Gene de, dilbilimsel konuların kazanmış olduğu yaygın ilgi doğrultusunda, dil felsefesi de yoğun bir biçimde işlenmektedir.

Yeni Olguculuğun kurucularından Wittgenstein, felsefe sorunlarını dil çözümlemesine indirgemiştir. Frege ve Russell ile birlikte çözümleyici bir felsefe öğretisinin temellerini atmış; matematiksel-mantıksal (simgesel) verilere dayanan çözümleyici bir dil felsefesi

öğretisini de kurmayı amaçlamıştır. Ona göre, felsefe sorunları, nesnel varlık alanının özüne ilişkin değildir; bu sorunlar, duyularla sağlanan kavramların, mantıksal-matematiksel yöntemle çözümlenmesi sonucunda açıklanabilir ancak. Kant'ın bilgi kuramındaki *"phainomenon"* (duyularımıza verilenler) ile *"noumenon"* (düşünülenler) arasındaki ayrıma göre, insan nesnenin özünü (noumenon) bilemez; yalnızca duyumların temellendirdiği kavramsal verileri bilebilir. Wittgenstein'a göre ise, evren ya da dünya, olguların toplamından oluşan bir bütündür. Başka deyişle, evren bütününü belirleyen olgulardır. Olguların oluşturduğu bu büyük toplam, neyin ne olduğunu gösterdiği gibi, neyin ne olmadığını da bildirir. Ona göre olguların, mantık ilkelerine uygun bir yapısı vardır. Evren, mantık ilkelerine uygun bir uzay içindedir. Olguların içerik bakımından birbirleriyle olan ilişkilerini sağlayan nesnel varlıklar arasındaki bağlantısıdır. Olgusal ilişki ile nesnel bağlantı koşutluk ya da özdeşlik içindedir. Olgular, nesnel varlıkların düşünme konusu olmalarını sağlar. Her nesne kendisiyle ilgili olgu bağlantısı içinde düşünülebilir; nesne de ancak başka bir nesneyle olan bağlantısı içinde ele alınabilir. Zamanla bağlantılı bir varlık zaman dışında, uzayla bağlantılı bir varlık da uzaydan soyutlanarak düşünülemez. Yine bir nesnel varlık, başka bir nesnel varlıktan arındırılarak görülemez; düşünme yetisinin alanı içine sokulamaz. Bir nitelikler bütünü olan nesne, olgu ile koşutluk içindedir; ancak nesnel varlık, her türlü olgu olanağını kapsar. Kavram içeriği olarak sözcük de nesne ile koşutluk içindedir. Wittgenstein'da töz ya da öz'ün yadsınması ile karşılaşıyoruz; onun temel amacı, tözsel olmayan bir etkinlik olarak felsefeyi, başka deyişle dedüktif olmayan bir etkinlik olarak felsefeyi, yani mantıksal açıklık ve seçiklik sağlayan bir felsefeyi temellendirmektir.

Wittgenstein, dil mantığından yola çıkarak bir tür dil metafiziğine varmıştır diyebiliriz. Acaba her şeyi mantık uzayına ya da olgulara indirgeyebilir miyiz? Dil-mantık ifadesiyle dile gelen bilimsel önermeler dışında başka alanların (örn. etik, estetik, din, mitos) konuları, bilgileri ve dile getirilişleri ne olacak? Öte yandan Witt-

genstein'a göre, etik ve estetik aracılığıyla olguların bağımsız dünyası ile insanın bağımsız varlığı arasında uyumlu bir bağ kurulur; bu, tözsel olmayan mistik bir bağdır. Etik yaşantı ise, olgular dünyasının ya da dünyanın olgusallığının ve bağımsız bir ben'in varlığı karşısında duyulan hayrettir. Bu *"sub specie aeternitatis"* (sonsuzluk türü, biçimi altında) bir tavır olup, estetik yaşantıda da aynı şekilde transsandantal olarak ortaya çıkar. Çünkü, *"Sanat yapıtı, nesnenin sub specie aeternitatis görülmesidir"; "Estetik olarak kavranan her şey, sıradanlığını yitirir ve kendisi bir dünya olur."* İşte bu nedenle de *"Felsefenin aslında şiir olarak kurulması gerekir."* (Wittgenstein, Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religons' Belief).

Töz metafiziğinden mantık mistisizmine kayan Wittgenstein için önermenin genel formu, mistik olanla aynı şeydir. Mümkün dünya, olgu durumları ve ortak form bir ve aynı olduklarına göre; buradan öz'e, önermenin genel form'una, dünyanın öz'üne ve Tanrı'ya giden bir yol görünüyor demektir. Apriori bir resimlemeyle dil ile dünyanın koşutluğunu vurgulayan Wittgenstein'a, *"Söylenemeyen (dile getirilemeyen) bir formun varlığı gerçek midir?" ya da "Düşünülemeyen bir formun varlığından söz edebilir miyiz?"* diye sormak gerekir. İnsanın anlam dünyası yalnızca mantık uzayına özgülenebilir mi? Yine insanın duygu dünyası yalnızca olgu durumlarından mı ibarettir? Değerler olgulara yüklenemediklerine göre neye yüklenecekler?

B. Russell bir gün Wittgenstein'e, *"Mantığı mı düşünüyorsun, yoksa günahlarını mı?"* diye sorar; aldığı yanıt, *"Her ikisini de"* biçimindedir. Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun ontolojisinin hemen tümüyle nesnel olarak düşünüldüğünü öne sürmek için güçlü gerekçeler vardır. O, Frege'yi izleyerek ve Russell'ın bağlı olduğu geleneğin tam tersine, bilgi-kuramsal (epistemolojik) yönleri tümüyle dışlamak eğilimindedir. Onun nesnel ontolojisi daha çok Kant sonrası nesnel idealizmlerin ve önemli ölçüde de Avusturya gerçekçi geleneğini oluşturan Brentano ile Mainong tipindeki bir nesnellik anlayışının etkisindedir. Wittgenstein, dünyayı ve mantığı, zihinler

arası ya da özneler arası intersübjektifliğin çok ötelerinde, insanı bütünüyle aşan bir nesnel durumlar ortamı olarak kavrar. Dünya ile *"benim dünyam"* dediği şey arasına aşılması güç olan bir uçurum koyar. *Tractatus*'un, Wittgenstein tarafından içerikli olarak sunulan, dil ve dünyanın ilişkisini betimlediği temel kuramının açıklanışında iki önemli husus vardır: 1) Bu yapıt, çözümleyici bir amaç gütmektedir ve 2) Temel ve yalın olan bir düzey ile bu temele doğruluk fonksiyonları üzerinden çözümlenen bir bileşikler düzeyi arasında önemli bir ayrım çizer. *Tractatus*'un kuramı açısından, bizim gündelik dünyamızdaki görülebilen ve dolayısıyla örneklendirilebilen nesne ve durumların tümü bileşiktir. Ayrıca tüm bunlar görülüp örneklendirilemeyen bir yalınlıklar düzeyinde çözümlenir. Olgu durumları *(Sachverhalten; states of affairs)* ve nesneler *(Objekt; Gegenstand),* işte bu temel, yalın düzeyin ontolojisinin öğeleridirler. Dolayısıyla onlar şu-şu nesneler ya da ağaç ve nehir gibi şeyler olamazlar. Bu sonuncular daha çok *"olgu"* (Tatsache; facts) diye anlaşılmalıdırlar. *Tractatus*'un standart yorumuna göre, olgu durumları ile olgular aynı düzlemin varlıkları değildirler. Wittgenstein'ın *Tractatus*'u, amacı modal ontoloji olan bir çalışma değildir; yani filozofun amacı, olanaklı dünyaları tartışmak ve bunların ontolojik temellendirmesini yapmak değildir. Wittgenstein'ın *"nesnenin formu"* derken kastettiği olanaklılıklar; güçlü bir Frege etkisi altında öne sürülen, *"tamamlanmamış"* (unsaturated) şeylerdir. Oysa bir olanaklı dünya, tümüyle tamamlanmış bir ontik yapıdır. İşte bu nedenle *"olanaklı dünyalar ontolojisi"* Wittgenstein'da yoktur; *"nesnenin formu"* bize olanaklılıklar olarak verilmiştir. Nesneler bir araya gelerek *"olgu durumları"*nı (states of affairs) meydana getirirler. Anlamın resim ya da model kuramı ise bu yüzden pek çoklarınca yanlış anlaşılmakta ve olumsuz anlamda kullanılmaktadır. Wittgenstein'da ortaya çıkan sınır kavramı, formal bir sınırdır. Felsefe yapma savı bir argümantasyondur; dilin sınırlarını belirlemektir. *"Söylenemeyecek şeylerin üstünde konuşmamak gerekir."* derken Wittgenstein, Fregeci bir geleneği izlemekte ve *Tractatus*'un ontolojisini bir nesnel ontoloji olarak betimlemektedir. Ona göre, müm-

kün (olanaklı) dünyalar ontolojisi öncelikle ele alınması gereken bir konudur; bu bağlamda tözsel (sübstansiel) ön yargılara da karşı çıkmak gerekmektedir. Aktüel dünya betimlemesi, mümkün dünyalar ontolojisini, yani gerçekliğin kendisini veremez. Wittgenstein'ın hedefi, varolan dili, olgu önermelerine yapışamayacak olan öğelerden ayırmaktır. Nesneler yalnızca mantık uzayları içinde değerlendirilebilir. Dünyaya bakışımız dil aracılığıyla olmakta ve dil de bize apriori olarak verilmiş bulunmaktadır. Bu nedenle dünyam da benim *'dilimin'* dünyasıdır. Dildeki iletişimsizlik anlam kilitlenmeleri ve bulanık düğümlenmeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünsel bir yoğunluk ve etkinlik süreci olarak felsefenin bir zihin (entelektüel) dürüstlüğü biçiminde anlaşılması gereğini savunan Wittgenstein'da, bilgi konusunda nesnel bir solipsizmin varlığından söz edebiliriz. Ona göre, *"uçan bir balina"* önermesi, mümkün bir olgu durumudur; oysa *"geçmiş-şimdi-geleceği aynı anda algılayan ve gören bir kimse"* önermesi ise, mümkün bir olgu durumu olamaz; bunun resim kuramı ya da modeli oluşturulamaz. Dine inanmaya çalışan, ama bir türlü bağlanamayan Wittgenstein'a göre, değerler dışardan gelmekte ve biz onlara olguları eklemlemekte, adeta yapıştırmaktayızdır. Ona göre mantık önermeleri yalnızca totolojilerdir; ancak işin içine değerler girince mantıkta büyük bir gedik ortaya çıkmaktadır. Önermenin genel formu bize apriori olarak verilmekte ve mantık uzayının öteki alanların (etik, din, estetik, bilim, mitos, felsefe) uzayları ile karıştırılması metaforlara ve ideolojilere yol açmaktadır. Ona göre Tanrı, bir bilgisayar olarak düşünülebilir; çünkü o bir programın ya da bir modelin dile getirilişidir. Dünya ile yaşam bir olduğuna göre, olgu durumları tüketilse de yaşam sürüp gidecektir. Geçmişe duyulan özlem ile geleceğe olan bağlılık temellendirilebilir değildir; insan için şimdi önemlidir. Zaman dışı yaşama, sonsuzluğun bakış açısından yaşama esastır. Wittgenstein'a göre mutlu bir yaşam, bir şey istemeden ve zorunlu olarak yaşanan yaşamdır. Felsefe, bilgi ve tutkudan oluştuğu için insanı mutsuz kılan bir yanı da vardır. Sanatlara ilişkin önermeler, metaforlardan arındırıldıklarında daha da işe yararlar, anlam kazanırlar.

Bütün bu görüşleri ışığında Wittgenstein'a yöneltilebilecek pek çok eleştiri vardır. Dilin sınırları gerçekten insanın da sınırlarını mı oluşturmaktadır? Dilin sınırlarından söz edebilir miyiz? *Tractatus*'ta geçen: *"Önermenin duyusal olarak algılanabilir olan işaretini (ses, yazılı işaret vb.), olanaklı bir olgu durumunun izdüşümü olarak kullanırız."* biçimindeki ifadesine bir örnek vermek oldukça güçtür. Aktüel dünya ontolojisi, Wittgenstein'a göre, duyu algılarını öne çıkarır; olanaklı dünyalar ontolojisi ise formu, yani mümkün olgu durumlarını temele alır. Bu ikincisi acaba bir dilin sınırları içerisine sokulabilir mi? Wittgenstein, *"Anlamlı olarak konuşabileceğimiz veya düşünebileceğimiz tek şey, olgu durumlarıdır; olması gerekene yer yoktur bu dünyada."* derken, ahlak, din ve estetik önermelerini göz ardı mı etmektedir? İyilik, güzellik, ölümsüzlük, özgürlük, Tanrı, melek gibi kavramlarımız ve bunlara ilişkin önermelerimiz ne olacak? Wittgenstein'ın *"Metafizik ben'in mantık uzayının (tüm olanaklı dünyaların) sınırları, dilin sınırları tarafından belirlenir."* önermesi ile Heidegger'in *"Dil, varlığın evidir."* önermesini karşılaştırdığımızda, her iki görüşün de metafiziğe yöneldiğini izliyoruz. Heidegger, fenomenolojik bir ontolojiye yönelirken, Wittgenstein *Tractatus*'u ile, transsandantal bir dil kuramına, dilsel bir idealizme, daha doğru bir deyişle de bir dil metafiziğine yönelmektedir. Dil, anlamsal çok katlılığa sahip olan karmaşık bir yapıdır; oysa mantık ve matematikte böyle bir anlam tabakalaşmasından söz edemiyoruz. Peki o zaman dili mantığa indirgediğimizde ne gibi bir sonuçla karşılaşacağız? Öte yandan Wittgenstein'a göre; *"Önermenin genel formu şudur; durum şöyle şöyledir."* biçimindeki bir ifade acaba bir betimleme midir, yoksa bir belirleme midir? Ayrıca din, etik, estetik, mantık, bilim gibi uzayların sınırları nasıl çizilecek? Bu alanlar için salt bir belirlemeden söz edebilecek miyiz?

Görüldüğü gibi Wittgenstein, zihin açıklığını dil açıklığına bağlamakla, bu iki alanı ilişkilendirmekle adeta zihnin psikoanalitik bir terapisini yapmakta; bu iş için terapötik bir olguculuğu devreye sokmaktadır. Dilde ve mantıkta *"açık doku"* (open texture)'lara yer veren filozof, yine bu iş için gösterici tanımlara (ostensiv definiti-

ons) dayanmaktadır. Ona göre asıl bilgi, dil ile ortaya konulan bilgidir (tacit knowledge). Frege'nin sadık bir izleyicisi olan, *'anlam'* (Sinn) ile *'adlandırma-referans'* (Bedeutung) kavramlarını birbirinden titizlikle ayıran Wittgenstein, kendinden önce Platon, Russell, Moore ve Frege'in benimsemiş oldukları *"kavramsal gerçekçiliği"* (conceptual realism) ve Nelson Goodman ile Quine'ın izledikleri *"adcı göreceliği"* (nominalist relativism) terk ederek *"dilsel-mantıksal gerçekçilik"* (linguistic-logical realism) yoluna girmiştir. Ancak dilin, sentaktik, semantik ve pragmatik temel öğelerine karşılık, mantık ve matematiğin aksiyomatik bir yapısı ve özelliği vardır ve bunları örtüştürmek olanaksızdır. Analitik felsefe genelde dünyaya ilişkin önermeleri ya da bilim önermelerini çözümlemekte; yani bunları parçalarına ayırmaktadır. Ancak bu parçaları birleştirmez. Başka bir deyişle analitik felsefede dekonstrüksiyon ya da dekompozisyon vardır; ama konstrüksiyon veya kompozisyon, yani sentez yoktur. Wittgenstein'ın düşüncelerini de bu açıdan değerlendirmek gerekir. Ayrıca yukarıda değindiğimiz gibi onun saltık bir dil egemenliğini benimsemesi, sisteminin yumuşak karnını oluşturur; biz bu sisteme *"lengüistik absolütizm"* adını verebiliriz.

III

BİLİM-TEKNOLOJİ FELSEFELERİ VE BİLİMLER TARİHİ

A) Bilgi - Bilim, Bilgi Kuramı (Epistemoloji) - Bilim Kuramı

Bilgi genel olarak özne-nesne ilişkisinden doğar; bilginin doğruluğu, yani düşüncenin olgular arasındaki bağıntılara uygunluğu, verili öznel ve nesnel koşullarda gerekli ve yeterli sayılan kanıtlarla temellendirilmiş, önermeler biçiminde dile getirilebilen bilinç içeriğine denir. İnsan bilgisinin yapısının ve geçerliliğinin incelenmesi, bilgi kuramının ya da felsefesinin konusunu oluşturur. Farkında olma ve yargı yetilerini de içine alan bilme edimi olarak biliş sürecinin yapısı ve mekanizmaları ise, özne ile nesne arasındaki genel ilişkileri inceleyen psikolojinin alanına girer. *"Bilme"* ve *"bilgi"* sözcüklerinin pek çok kullanım biçiminin tümünü kapsayacak tek bir tanım vermek olanaksızdır. *"Bilmek"* sözcüğü, bilincin bir nesneye yönelik kavrama edimi olarak taşıdığı anlamın dışında; bir inancı belirtmek, bir görüşü vurgulamak, bir dilekte bulunmak vb. gibi amaçlarla da kullanılır. Bazı düşünürler, bilgi kavramının ilksel ve tanımlanamaz bir kavram olduğunu, çünkü bilgi olmayan bir şeyden bilginin türetilemeyeceğini savunurlar. *"Bilgi"*nin ve *"bilme"* nin iki türü arasında bir ayrım vardır: 1) Olgusal bilgi, yani dış dünyaya, deneye dayanan bilgi (aposteriori bilgi), 2) Mantıksal bilgi, zihin ya da tin dünyasına ilişkin, yani tüm tikel deneylerden bağımsız bilgi (apriori bilgi). Bilginin psikoloji, etik, toplumbilim ve mantığa dayalı farklı değerlendirmeleri yapılagelmiştir. Öte yandan bilgi konusunda Platon'dan Popper'e değin (Aristoteles, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Engels, Russell, A. J. Ayer, L. Wittgenstein gibi) pek çok filozof birbirini bütünleyen görüşler öne sürmüşlerdir. Bilgi sosyolojisi konusunda ise başta Emile Durkheim ve Max Weber olmak üzere Karl Manheim, G. Wright Mills ile Georges Gurvitch'i anmak gerekir.

Bilime gelince, nesnel dünyanın olgularına ilişkin yansız gözlem ve sistemli deneye dayalı zihinsel etkinliklerin tümüne bilim

demekteyiz. Başka bir deyişle bilim, yasalara, ilkelere uygun ve deneysel yöntemlerle doğrulanmış belirli olgu, konu ya da olay kümelerine ilişkin bilgileri bir araya getiren tutarlı bütüne verilen addır. Bütün bilimlerin amacı genel doğruların ya da temel yasaların bilgisine ulaşmaktır. Bilim, insanlık tarihi boyunca kuruluşu, içeriği ve işlevleri bakımından öylesine değişimler geçirmiş, toplumdaki öteki kurumlarla ilişkisinde öylesine başkalaşımlar göstermiştir ki, geçmişten günümüze değin bütün çeşitliliklerin ötesinde, bilimin ortak ve süreklilik gösteren niteliği ancak *"doğa süreçlerinin bilgisi"* olarak yalınlaştırılabilir. İnsan davranışlarının toplumsal ve kültürel yanlarını inceleyen bilim dalları ise toplum bilimleri olarak adlandırılır. Ussal nedenlerle açıklanan ve belirli bir kuşkucu dikkatle incelenen doğal düzenliliklerin bilgisi olarak bilimin ortaya çıkışı yazının bulunuşundan öncelere dayanır. İlk uygarlıkların tarih öncesinde büyük ırmakların (Dicle, Fırat, Nil, Indus, Yenisey) kıyılarında filizlendiği bilinmektedir; her kentleşme sürecinin ortaya çıkışında ve oluşturduğu uygarlığın çevreye yayılmasında bilimsel birikimin önemli bir yeri vardır.

Bilgi kuramı, düşünce ile nesneler, insan ile dünya arasındaki ilişkileri açıklama dizgesi olarak birçok felsefenin kendisi üzerinde temellendirilmesini sağlar. Bilgi felsefesi ya da epistemoloji veya gnosioloji olarak da bilinen bilgi kuramı, insan bilgisinin yapısını ve geçerliliğini inceleyen felsefenin bir dalıdır. Zaman zaman bilim felsefesiyle eşanlamlı olarak da kullanılan bilgi kuramı terimi yerine, bilgi felsefesini belirtmek için gnosioloji terimi yeğlenmiştir. Piaget'nin genetik epistemolojisi ise genelde psikoloji kapsamında değerlendirilir. 20. yy.ın başında psikoloji, deneysel bir disiplin durumuna gelerek uzun süredir yakından ilişkili olduğu bilgi kuramından ayrılmıştır. Ancak iki disiplin arasında bugün de yakın bir ilişki ve alışveriş bulunmaktadır. Her türlü bilme ediminin yapısıyla ilgilenen bilgi kuramı, geçerli usavurmaların biçimsel yapısını inceleyen ve geçerli çıkarım ilkelerini ortaya koyan mantıktan da ayrılır. Bilgi kuramı, etik, toplumbilim, din felsefesi, estetik gibi disiplinlerle de sürekli etkileşim içindedir. Genellikle bilen bir özne ile

bilinen bir nesne arasındaki ilişki olarak incelenen bilgi sürecinin bu iki öğesine farklı anlam ve ağırlıkların verilmesi, tarih boyunca farklı bilgi kuramı anlayışlarını doğurmuştur. Daha çok nesneye ağırlık veren anlayışlar gerçekçi (realizm, materyalizm, natüralizm, nominalizm), özneye ağırlık verenler ise idealist (idealizm, rasyonalizm, sübjektivizm) olarak nitelenir. Gerçekçi yaklaşım, bilginin nesnesinin dış dünyada gerçekten var olduğunu; idealist yaklaşım ise bilginin, ağırlıklı olarak öznenin kurduğu ve gerçekte var olmayan nesnelere yöneldiğini savunur. Bilgi kuramının bu karşıtlık içinde ortaya çıkan temel sorunu, dış dünyanın gerçekliği sorunudur; bu çerçevede bilgi kuramı metafizikle yakın ilişki içindedir. Bilginin nesnesinin gerçek olup olmadığı, bilgi içeriğinin dış gerçeklikte bir karşılığının bulunup bulunmadığı, bilinen dünya ile kendi başına, bilgiden bağımsız var olan dünyanın birbirlerine ne ölçüde uyduğu aynı temel sorun çevresinde irdelenen öteki sorunlardır. Özellikle yeniçağ ile birlikte bilginin kaynağı ve geçerlilik koşulları konusundaki bir anlayış karşıtlığı, usçuluk (rasyonalizm) ile deneycilik (ampirizm) arasında kendisini göstermiştir. Bilginin ilk kaynağını, oluşturucu öğelerini, doğruluğun ve yanlışlığın temel ölçütlerini, nesneden özneye ulaşan verilerde gören anlayışlar deneyci; öznenin kendisinden çıkarak nesneye yüklenen özelliklerde gören anlayışlar ise usçu olarak nitelenmiştir. Bu iki anlayışın değişik bilgi alanlarına tanıdığı ağırlıklar da birbirinden farklıdır; usçuluk, matematik ve mantık gibi soyut, dış nesnelerle doğrudan ve açık bir ilişkisi bulunmayan bilgi türlerine ağırlık verirken; deneycilik, somut, duyu verilerine dayalı, dış nesnelerle dolaysız ilişkisi kurulabilecek bilgi türlerini vurgular. Bilgi kuramı tarihinde, *"doğruluk-yanlışlık"*, *"kesinlik-olasılık"*, *"saltıklık-görelilik"* gibi ikili sorunlara bu karşıtlık içinde çözüm aranmıştır. Bilgi kuramındaki karşıt eğilimlerle ilgili bu nitelemeler, sorunları özetlemek ve genellemeye varmak amacıyla daha çok felsefe tarihçileri tarafından kullanılmıştır. Bilgi kuramı alanında ürün vermiş tek tek filozofların yapıtlarında ise söz konusu sorunlar, her düşünürün kendi felsefe dizgesi içinde çok farklı biçimlerde ortaya çıkar.

Genel felsefe tarihi içinde bilgi kuramı sorunlarının ağırlığı ve önemi, birçok etmene bağlı olarak farklılık gösterir. Her çağda, ağırlık ve önem kazanan bilgi türleri ile dallarının farklı olması, bilgi kuramının vurguladığı sorunların da farklılaşmasına yol açmıştır. Öte yandan her filozof, bilgi sorunlarına değişik amaçlarla yaklaşmış, bu sorunların çözümüne kendi felsefe sisteminde ve yöneldiği daha genel sorunlar içinde farklı bir yer tanımıştır. Filozofların, kendilerinden önceki filozoflara ve çağdaşlarına yönelttikleri eleştiriler, genellikle bilgi anlayışı çerçevesinde dile getirilmiş bu nedenle felsefe tarihinin çeşitli tartışmalarında bilgi kuramı kendine özgü bir rol oynamış, ağırlık kazanan tartışmanın niteliğine göre de vurguları değişmiştir. Ayrıca birçok filozof, bilgi kuramı alanına giren sorunları, kendi görüşlerinin eleştirisi, felsefi yaklaşımlarının bilgi değerinin sınanması biçiminde işlemiştir. Sokrates'ten önceki filozoflar da bilgiyle ilgili bazı sorunları ele almış olmakla birlikte, başka birçok felsefe dalı gibi bilgi kuramının da kurucusu Platon sayılır. Aristoteles'e göre, dünyaya ilişkin bir usavurmanın sonucu mutlaka duyuların sağladığı kanıtlarla doğrulanmalıydı; çünkü bir duyum, bir dünya demekti: "Bir duyumunu yitiren, bir dünyasını yitirmiştir." (Metafizik) Buna karşılık dünyanın ussal bir düzeni vardı; genel ve zorunlu bilgiye ancak us aracılığıyla ulaşılabilirdi. İnsan bilgisinin en yüksek alanı, Platon'un da vurguladığı gibi, duyu algılarının yer almadığı alandı (idea'lar alanı). Zorunlu ve evrensel vargıları olanaklı kılan, tanıtlamanın dayandığı temel yasaları sağlayan tasımın bilgisi, usun ürünüydü. Aristoteles'in mantığı, kavram türleri ve kavram ilişkileri üzerinde bilinçli olarak durması ve iç tutarlılığı amaçlaması bakımından, sonraki çağlarda ortaya çıkan analitik bilgi kuramı anlayışının da ilk örneğiydi. Aristoteles sonrası Helenistik dönem felsefe okullarından Stoacılar ve Şüpheciler, genel çizgilerinde, bilginin kendi başına bir amaç değil; erdemli, mutlu yaşamanın aracı olduğu görüşünü paylaşıyorlardı. Ortaçağ ve Rönesansta ise bilgi kuramı, en gelişkin düzeyine, Aristotelesçi bir temel üzerinde Aquino'lu Aziz Tommasius'ta ulaşmıştır. Doğa bilimlerindeki ilerlemeler Roger Bacon ile Ockhamlı William'ı kavram

gerçekçiliği (realizm) karşısında tavır almaya, Adcılığı (nominalizm) savunmaya yöneltti. Böylece 14. yy.da anlığın konusu olan tümel kavramların bilginin doğru nesnesi olduğu görüşü sorgulanmaya başlandı. Bilginin doğru nesnesi gerçeklikti; gerçeklik ise tikeldi. Rönesansla birlikte genel bir canlanmaya kavuşan bilgi etkinlikleri, artık özellikle doğa araştırmalarına yöneliyor, bu arada matematik disiplinleri hızlı bir gelişme sürecine giriyorlardı. Bir yandan Francis Bacon, öbür yandan René Descartes, matematiklere ve doğabilimlerine ortak bir güven, bilginin insan yaşamı için vazgeçilmezliğine de gene ortak bir inanç besledikleri halde, bilgi kuramında iki karşıt akımın öncüsü oldular. Bacon'ın başlattığı deneyci geleneği, İngiltere'de John Locke, George Berkeley ve David Hume; Descartes'ın öncülüğündeki usçu çizgiyi ise Kara Avrupa'sında Spinoza ve Leibniz sürdürdü. Bu iki geleneği tek bir sistem içinde birleştirerek aşan ise Kant olmuştur. Ona göre insan bilgisinin oluşumunda iki ayrı yetinin, hem duyarlığın, hem de anlığın payı vardı. İnsan bilgisinde nesneden gelen öğeler ile bilme yetisinin kattığı öğeleri ayırt etmeye yönelen Kant, *"sınırlarını aşarak bilinemez şeylerin alanına giren"* bilme yetisinin sağlam ve güvenilir biçimde kullanılmasının ilkelerini ortaya koymuştur. Ondan sonra gelişen Alman idealizmi içinde Johann Fichte, Friedrich von Schelling ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel sayılabilir.

18. yy. Ada felsefesinin deneyci-duyumcu geleneğini miras alan 19. yy., Auguste Comte ve John Stuart Mill'in yapıtlarıyla olguculuk (pozitivizm) aşamasına ulaştı. Auguste Comte, bilimlerdeki gelişme ve sanayi devrimiyle doğan yeni kültürün, soyut metafizikten ve teolojinin doğmacılığından kurtularak bütünüyle bilime dayanmasını öngörürken; Hume'un bilgi kuramına ağırlık veren Mill'in, bilimlerin saltık kesinliğe ulaşılabileceğinden duyduğu kuşku, bilimsel yöntemin evrensel boyutta uygulanabilirliğinin ve geçerliliğinin sorgulanmasına yol açmıştı. İşte bu gelişmeler, bilgi kuramının giderek bilim felsefesiyle özdeşleşmesinin koşullarını hazırlamaktaydı. Richard Avenarius ile Ernst Mach'ın öncülüğündeki "duyumcu-deneyci-eleştirici" (Anıpriyokritisist) yaklaşım, bi-

limlerin olguları keşfetmediğini, yalnızca birbirleriyle ilişkilendirdiğini, dolayısıyla da saltık doğruluğu sunma savında olamayacağını öne sürmekteydi. Bu akımı izleyen *"matematiksel mantığın"* öncülerinin (G. Frege, B. Russell, A. N. Whitehead), matematik ve mantığın bir zorunluluk öğesi taşıdığı yönündeki bulguları, 1920'lerde bir grup düşünürün (M. Schlick, R. Carnap, O. Neurath) Viyana'da *"yeni olguculuk"* ya da *"mantıksal olguculuk"* adında bir akımı kurmalarına neden oldu. Bu çığır bilimlerin matematiksel-mantıksal altyapısını çözümlemeye kendisini verdi. Öte yandan önceleri bu akımın kapsamında sayılan Ludwig Wittgenstein, daha sonra dile ve insanların kurduğu dilsel yapılardaki anlam ilişkilerine ağırlık vererek bilgi kuramının gelişme çizgisini yeni bir çerçeveye oturttu. Dilsel bir saltıkçılık izlenimi veren onun görüşleri, günümüzde de canlılığını koruyan analitik ve lengüistik felsefe akımlarının doğmasına yol açmıştır. Bilgi kuramını bilgi mantığı anlamında kullanan Karl R. Popper'e göre ise, deneysel olguları inceleyen bilgi psikolojisinin tersine, yalnızca mantıksal bağıntılarla ilgilenen çözümleme yöntemine bilgi kuramı diyoruz. Yalnızca mantıksal bağıntılarla ilgilenen bilgi mantığı ile, deneysel olguları inceleyen bilgi psikolojisi arasında ayrım yaparken, psikolojik sorunları, bilim-kuramsal sorunlarla karıştırmaktan kaçınmak gerekir. Ona göre, *"Yeni bir düşüncenin insan zihninde nasıl doğabildiğini bilme sorunu -ister bir müzik teması, ister dramatik bir çatışma, ister bilimsel bir kuram söz konusu olsun- deneyci psikoloji bakımından büyük önem taşıyabilir; ama bilimsel bilginin mantıksal çözümlenmesi alanına girmez."* (Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, s: 155).

Nesnelerde ve olaylarda varolduğu gerek gözlenmiş, gerekse öngörülmüş düzenliliklere ilişkin bir grup deneysel yasayı, insan imgeleminde bilimsel bir ussallık içinde açıklamayı amaçlayan geniş kapsamlı ve sistemli düşünsel yapıya bilim kuramı ya da bilimsel kuram diyoruz. Bilim adamı, nesneleri ve olgusal türdeki olayları açıklayabilmek için; 1) özenli gözlem ya da deneylerden, 2) bulduğu düzenliliklerle ilgili kayıtlardan ve 3) sistematik biçimde

açıklayıcı şemalardan ya da kuramlardan yararlanır. Düzenliliklerle ilgili önermeler, ancak doğru oldukları sürece, nesneler ya da gözlenen özellikleri arasındaki sürekli ilişkileri dile getiren birer deneysel yasa olarak görülebilir. Deneysel yasalar, olgulardaki düzenliliği ortaya çıkararak bilim adamının merakını doyurduğu ölçüde, bilim adamı da bu yasaların neden geçerli olduğunu açıklayabilecek sistemli bir şema, yani bilimsel bir kuram oluşturabilir. Genel olarak bilimin yöntemi üzerine değil de, çeşitli bilimsel pratikler üzerine bir söylem olan bilim kuramı, bu bakımdan bilgi kuramının karşıtıdır. Çünkü bilgi kuramı, bilim üzerine söylemi, kendi başına bir bilim durumuna değil de, felsefenin ikincil bir dalı durumuna getirir ve böylece felsefenin, bilimlere egemen olması amacını güder.

Deneysel yasalar ile bilimsel kuramlar birçok yönden birbirinden ayrılırlar. Deneysel yasalar, kullanılan her terimin anlamını belirlemeyi sağlayacak, oldukça açık, gözleme dayalı kuralları içerir; dolayısıyla her yasa, bu terimlerin gösterdiği nesneleri ve özellikleri dikkatle gözleyerek sınanabilir. Kaldı ki bu yasalar, daha başlangıçta, gözlenen ilişkilerden yola çıkan birer genelleme ya da şemalama biçimden oluşur. Oysa ilke olarak, bilimsel kuramların bazı terimleri, gözlenmiş olmayan nesneleri imler; dolayısıyla bilimsel kuramlar insan zihninin ürünü, imgeleme dayalı birer yapılanma, birer kurmacadır; bilimsel kuramlar, kavramsal model ya da paradigma anlamında, gözlemlerin olduğu kadar felsefi ve estetik yargıların da ürünüdürler. Bilimsel bir kuram, gözlemden kaynaklanan bilgilere dayanır, ama bu bilgilerin tümevarım (endüksiyon) yoluyla genelleştirilmesinden ibaret değildir. Öte yandan bilimsel kuramların yasalar ile aynı temeller üzerinde sınanması ve doğrulanması da olanaksızdır. Deneysel yasalar, gözlenebilir küçük bir nesneler kümesindeki birliği sağlayan belirli bir ilişkiyi dile getirir; alanı çok daha geniş olan bilim kuramları ise, bir yandan bir dizi deneysel yasayı açıklarken, öbür yandan da henüz ortaya çıkarılmamış başka yasaları öngörür. Bilim kuramı, deneysel yasaların tümdengelim (dedüksiyon) yoluyla birer teorem gibi çıkarımlanabileceği bir postu-

latlar dizgesi ya da öncüller kümesi olarak tanımlanabilir. Bu tanıma göre her bilim kuramı, belitlerden (aksiyomlardan), kuruluş kurallarından, aksiyomlardan çıkarımda bulunabilmek için gerekli kurallardan ve kullanılan simgeleri deneysel düzlemde yorumlamaya yönelik tanımlardan oluşan soyut, mantıksal bir biçim içinde sunulabilir. Ancak uygulamada, böyle özenle kurulmuş kuramlara çok ender rastlanır. Bir bilim kuramının, daha önceki bilimsel görüşlere ya da düşgücünün kolaycılığına dayanan yorumları genellikle o kuramın özgün bir parçası sayılmaz. Ama sağduyuyla kullanıldığında, bu tür yorumlar da kuramın daha iyi kavranmasına yardımcı olur; yeni uygulamalara, düzeltilmesi gereken noktalara ışık tutar; özellikle yasaların çok karmaşık olduğu durumlarda, kuramlar ile açıkladıkları yasalar arasında bağlantı kurulmasını sağlar. Bilim kuramlarının gücü, onların iki temel özelliğinde yatar: 1) Bu kuramların soyut biçimleri pek çok değişik yoruma olanak verir. 2) Bilim kuramları denetimli bir biçimde hipoteze dayalı (varsayımsal) varlıklardan yararlanırlar. İşte bu iki özellik, bilim kuramlarına, insanın doğanın düzenliliklerini anlama çabasında, onları güçlü birer araç kılan esnekliği kazandırır.

Bu bağlamda Gaston Bachelard'ın başlatıp, Jean Cavaillès, Canguilhem ve A. Coyré'nin sürdürdükleri bilim kuramı anlayışı, tarihsel bir bilim kuramı olup; Brunschvicg, Duhem ve Meyerson'un eski bilim kuramıyla bir ilgisi yoktur. Bilimsel bilim kuramı, bilimler tarihi ile bilim kuramı arasında bir temel birlik olduğu kanısındadır. Canguilhem'in bilimsel kavramların tarihini saptama ve bilim-kuramsal bir bilimler tarihi hazırlama konusundaki araştırmalarının nedeni budur. Ama bilimsel bilim kuramı, bir bilimler tarihi de değildir ve eğer *"bilimler tarihi"* nden *"olgucu bir irdeleme"* anlaşılırsa, ondan kesinlikle farklıdır. Gaston Bachelard'a göre, *"Bilimler tarihçisinin düşüncelerini olgu olarak, bilim kuramcısının ise olguları düşünce olarak kabullenmesi gerekir. Kötü yorumlanmış bir olgu, tarihçi için yine de bir olgu olarak kalır. Bilim kuramcısına göre ise bir engel, bir karşı-düşünmedir."* (G. Bachelard, La Formation de l'ésprit scientifique, s: 90 vd.).

Ona göre bilimkuramsal kopukluk edimi, bilimkuramsal engel gibi kavramları gün ışığına çıkaran da tarihsel bilim kuramı olmuştur. G. Bachelard'dan bu yana bilim kuramı gelişmesini gitgide maddeci bir tavır takınarak sürdürmüştür. Doğa bilimlerinden başka alanlarla da ilgilenerek, örneğin Jean Toussaint Desanti'nin matematiğin bilim kuramında olduğu gibi, çağdaş bilim kuramı anlayışları dönüşümlere ve değişikliklere uğramıştır. Louis Althusser, bilim-kuramsal yöntemi tarihsel maddeciliğe uygulayarak, Marx'ın görüşlerinin yol açtığı kopukluğu açığa çıkarmış ve bilim kuramına yeni bir görev vermiştir: *"Marx'tan önce, sürüp giden bilim-kuramsal kopukluklar yoluyla, yalnızca iki büyük kıta bilimsel bilgiye açılmıştır: Thales ya da bu efsanevi adla adlandırılan kimseler tarafından antik Yunanlılardan başlayarak bilimsel bilgiye açılan matematik kıtası ile Galilei ve izleyicileri tarafından bilimsel bilgiye açılan fizik kıtası (...) Marx., 'Feuerbach Üzerine Tezler'de değindikten sonra, 'Alman İdeolojisi'nde açıkladığı bilim-kuramsal bir kopuklukla, yeni ve üçüncü bir kıtayı, tarih kıtasını bilimsel bilgiye açtı."* (Louis Althusser, Lenin ve Felsefe, s: 76). Tarih bilimine uygulanan kopukluk, artık bir sürü yanılgı ile bilimsel bilgi arasındaki kopukluk değil, ideolojik olan ile bilimsel bilgi arasındaki kopukluktur.

Gaston Bachelard ve Usüstücülüğün Işığında Bilimler ile Sanatların Diyaloğu

Çağdaş Fransız bilim felsefecilerinin öncülerinden sayılan ve bilim kuramı ile tarih üzerinde araştırmalar yapan Bachelard, (Bar-sur-Aube, 27 Haziran 1884 - Paris, 16 Ekim 1962) ilk yapıtlarında bilim öncesi bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki ilişkiyi açıklamak için kuramsal bir model oluşturmayı amaçlamıştır. O, bilimsel düşüncenin gelişimini, kesintisiz bir ilerleme görüşüyle değil; mitos ya da günlük deneyim düzeyiyle bilimsel düşünce arasında gerçekleşen *"epistemolojik kopma"* larla (coupure épistémologique) açıklar. Ünlü yapıtı *"La formation de l'esprit scientifique"* de (Bilimsel Anlayışın Oluşumu), doğrudan/kesin bilgiyi ve günlük yaşamdan çıkartılan genellemeleri bilimsel bilgi üretiminin önündeki *"epistemolojik engeller"* olarak değerlendirmiştir. Bachelard'a göre, bu engeller bilginin sürekli ve düzenli birikimini sekteye uğratır, bilgiyi ampirik kökenlerinden kopartarak yeni bir *"sorunsal"* a geçişi zorunlu kılar. Filozofumuz bilimsel bilginin koşullarını çözümleyerek onun yalnızca *"epistemolojik engeller"* i (aracısız algı, kanı, belirli ve kesin olarak kabul edilen sonuçlar) aşma yoluyla kazanılan zafer sayesinde ilerleme kaydedebileceğini savunmuş ve *"usun bir psikanalizinin ana çizgilerini temellendirmek"* için çalışarak ön bilgileri ortaya koymaya yönelmiştir. Ona göre açık bir felsefe (diyalektik) ve bilimdeki büyük devrimleri bir araya getirme yetisi olan bilimler felsefesi bu yüzden *"uygulamalı ussalcılık"* (un rationalisme appliqué) olarak tanımlanabilir. Ussallık dünyasında, şiirsel imgelemin tamamlayıcı evreniyle, onun doğa öğelerini (ateş, su, hava ve toprak) sezinleten simgeleri karşı karşıya gelir ve böylece Bachelard psikanaliz yapma denemesine girişir.

Bilimin epistemolojik tarihi üzerinde yaptığı çalışmalarından başka, şiirsellikle maddi özler arasındaki ilişkiyi inceleyen G. Bac-

helard, sezgiciliğin, psikanalizin ve başta Lautréamont olmak üzere bazı şairlerin etkisiyle *"La psychanalyse du feu"* (Ateşin Psikanalizi, 1937), *"L'Eau et les rêves"* (Su ve Düşler, 1941), *"La poétique de l'espace"* (Uzayın Poetikası, 1957) gibi yapıtlarını yayımlar. Günlük yüzeysel hayal gücünden farklı olarak insanlık tarihi boyunca gelişen bir *"maddesel hayal gücü"* olduğunu savunan Bachelard, bu hayal gücünü oluşturan maddesel imgelerin şiir, düş ve felsefe alanlarındaki beliriş biçimleriyle ilgilenmiştir. Ateş, su, hava ve toprak öğelerinin şiirdeki imgesel dünyanın özünü oluşturduğunu ileri sürerek yazın eleştirisinde imge çözümlemesine dayanan yeni bir yaklaşım geliştirmiştir.

1953 yılında *"Ussal Maddecilik"* (Le Matérialisme rationnel) adıyla yayımladığı yapıtında Bachelard, çağdaş dönemde, madde konusundaki bilimsel bilgilerin evrimini ele almış ve maddede ussal bir nitelik bulunduğunu göstermiştir. Çünkü ona göre, matematiğin kapsamı salt kuramsal olarak genişletildiğinde (Riemann ve Lobaçevski'nin yaptıkları gibi), gerçeklik alanında ona denk düşen bir karşılık bulunduğu (mikrofizikte görüldüğü gibi) ortaya çıkmıştır. Nitekim kimyada Mendeleyev tablosuna kuramsal bir birlik verilmesi de, yeni maddi cisimlerin bulunmasından, yani gerçekliklerinin keşfinden önce olmuştu. Ama usçuluk, her zaman *"açık"* olması, yeni yeni buluşlarla tartışma konusu yapılabilmesi bakımından *"maddesel"* dir. Bu bağlamda *"atom"* da bir *"üstnesne"* dir (surobjet).

Bir bilim felsefecisi olarak G. Bachelard'ın önemi, algısal bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki kopuşu vurgulayan anlayışında; ve bir yanda ampirik gelenekten, öte yanda ise bilimin gelişimini aşamalı gelişme ve ilerleme düşüncesiyle açıklayan olgucu (pozitivist) gelenekten ayrılmasındadır. Gerek bilim kuramcısı, gerekse yazın eleştirmeni olarak Bachelard'ın çağdaş Fransız düşüncesine önemli katkıları olmuştur. Onun bilim epistemolojisi üzerine geliştirdiği kuram, bir yandan bilim öncesi düşünceden bilim-kuramsal düşünceye geçişi, Bachelard'ın *"epistemolojik kopma"* kavramını temel alarak açıklamaya çalışan Althusser'e; öte yandan da epistemoloji

tarihinde süreklilik ve ilerlemeye karşı *"süreksizliği"* ve *"kopuşu"* temel alan M. Foucault'a bağlanabilir. Yazın eleştirisi alanında ise Bachelard, metin çözümlenmesinde olgulara ve yazarın biyografisine aşırı önem veren ve yazın metnini yazarın kişiliğinin bir devamı olarak gören akademik Fransız eleştirisine karşı, 1950'lerde başlayarak geliştirilen *"yeni eleştiri"* (nouvelle critique) hareketinin öncülerinden sayılmıştır. Varoluşçu, yapısalcı, Marksist ve psikanalizci eleştiri anlayışlarını da kapsayan *"nouvelle critique"* akımı içinde, gerek *"fenomenolojik eleştiri"* yi temsil eden öğrencileri George Poulet, Jean Starobinski, Jean-Pierre Richard üzerinde, gerekse metin çözümlemesinde yazarı odak noktası olmaktan çıkartmayı amaçlayan Roland Barthes'ın üzerinde etkileri olmuştur.

Çağdaş epistemolog ve bilim filozofu olarak bilim felsefesi ve tarih alanında özgün çalışmalar yapan Bachelard, kuramsal bir yaklaşımla, *"diyalektik bir usçuluğa"* ya da *"us"* ile *"deney"* arasında bir *"diyaloğu"* temellendirmeye girişmiştir. Onun felsefesi, bir süreç olarak kabul ettiği ussal bir keşif görüşünden hareket eder; yeni bilginin bir sistem içinde saklandığı bu süreç geliştikçe değişmeler de ortaya çıkar. Descartesçı bilimsel hakikatler anlayışına karşı çıkan filozof bunu, tıpkı bir yap-boz bilmecesinde bir araya getirilen varolma sürecindeki bütünsel bir hakikatin değişmez öğeleri olarak görür. Ona göre, deney ile matematiksel formülasyon karşılıklı olarak birbirini tamamlarlar. Matematik ne yalnızca fiziksel yasaların bir ifade aracıdır, ne de ide'lerin statik alanıdır; o bir işlem biçimidir. Bu bağlamda *"uygulamalı ussalcılık"*tan (rationalisme appliqué) söz edebiliriz. Bachelard, ampirik dünyanın bütünüyle süreksiz ve saçma olmadığını; yalıtılmış, ussal bir insan zihninin kayıtsız ve anlamsız bir dünya ile çatıştığını varsayan bazı varoluşçu düşünürlerin görüşlerinin de naiv olduğunu savunur. Bilimsel varsayımlar ve hatta bilimsel olgular, ona göre, kendilerini sabırlı araştırıcıya edilgin bir biçimde sunmazlar; ama onun tarafından yaratılırlar. Araştırıcının usavurması ve bu yetisinin doğal dünya üzerindeki işletilişi bir arada, kaba ampirik dünyanın üstünde ve ötesinde, ikinci bir doğayı kurar.

G. Bachelard'ın betimlemiş olduğu ussal yapı ile deneysel yapının ortaya çıktığı bu iki-yollu süreç kavramı, *"hayır diyen bir felsefe"* (philosophie du non) olarak değişmez bir işbirliği içinde görünüm kazanır. Bu *"hayır'ın felsefesi"* yadsımayı (négation) içerir; çünkü bilimsel tutum zorunlu olarak *"açık"* ya da *"yararlı"* (disponible) ve *"geçerli"* dir ve bilim adamı, eski formülasyona uymakta yetersiz kalan olguların, kendi gerçeklik formülasyonuyla denetlenmesinin yapılmasına herhangi bir zamanda zorlanabilir. Sıkça matematiksel olmasına karşın bu formülasyon, yeni bir modelin kabulünü zorunlu olarak gerektirmeyebilir, ancak yapının çoğunlukla değiştirilmesine benzer bir durum ortaya çıkacaktır. Aynı zamanda da doğruların atılması diye bir şey söz konusu olmayacaktır. Bachelard'a göre; *"philosophie du non"* (değilin felsefesi) hiçbir şeyi yıkmaz, ancak yerine geçtiği şeyi sağlamlaştırır ve pekiştirir. Yapının iskeleti dağılabilir ve gerçekliğin resmi dönüşüme uğrayabilir ve biçim değiştirebilir; fakat yalnız böyle bir durumda yeni fenomen önceden görülmüş olabilir.

Bachelard'ı, özellikle rasyonalist bir bilim filozofu olarak niteleyemeyiz. O, hem teknolojik, hem de imgelemsel düşünmeyi pratik dışavurum ve ifade içindeki duygu ve düşten çıkarmıştır. Dört temel elementin (toprak, hava, ateş ve su) psikolojik anlamına ilişkin yapıtları bunu gösterir. Bu cümleden yola çıkarak iki dalın birbirine sürtülmesiyle ateşin bulunduğuna dair genel kanıyı yadsır ve bunu daha çok cinsel ilişkinin bir tür simgesel tasarımının ortaya çıkışı olarak görür. Böylece tutku artık metaforik bir ateş olmaktan çok, ateş metaforik bir tutku olup çıkmaktadır. Ona göre bilimimiz ve şiirimiz, yalnızca psikanaliz ile erişilebilen, ortak bir kökene sahiptir. Bachelard'ın çalışmalarında us ve imgelemin birliğinin sürekli vurgulandığını görürüz. Her iki açıdan da o, zihnin yaratıcı ve yansıtıcı (projectiv) rolü üzerinde durmuştur; örneğin sanatta, *"süje, düşünü nesneler üzerinde kurar"* ve modern bilimde de *"süje'nin üstünde, aracısız nesnenin ötesinde..."* kurma vardır.

G. Bachelard, modern fiziğin elde ettiği sonuçlar üzerinde düşünerek, kuramsal üretim tarzı kavramına dayanan ve bilim öncesi

ya da felsefi bilim anlayışlarından, usçu diyalektik ve uygulamalı bir yönteme geçişi inceleyen bir bilim tarihi ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra, Aristoteles'ten miras kalan bir fizik anlayışına (dört temel element: Toprak-su-hava-ateş) dayanarak şiirsel hayal dünyası simgelerinin bir sınıflandırmasını yapmıştır. Modern bilimin kuramını ele aldığı *"Le Nouvel esprit scientifique"* (Yeni Bilimsel Anlayış, 1934), *"La Formation de l'esprit scientifique"* '(Bilimsel Anlayışın Oluşumu, 1938) ve *"Le Rationalisme appliqué"* (Uygulamalı Usçuluk, 1949) gibi yapıtlarında, usçu düşünceye özgü olan sistemleştirme eğilimi ile deneyin sonsuz zenginliği karşısında bütün sistemlerin yıkılmaya mahkûm oluşu arasındaki karşıtlığı ortaya koymaya çalışmıştır. Öte yandan da o, bütünüyle değişik özellikte birtakım denemelere girişmiş, kısmen ünlü psikanalizci Jung'un, özellikle de başta Lautréamont olmak üzere bazı şairlerin etkisi altında kaleme aldığı kitapları bütün dünyada derin etkiler uyandırmıştır. Bilim felsefecisi olarak değil de sezgici bir psikanalizci olarak, karanlık bir alana el atan düşünür, imgelem, düş ve şiir olaylarını, madde ile olan ilişkileri içinde incelemiştir. Onun *"Psychanalyse du feu"* (Ateşin Psikanalizi, 1937), *"L'eau et les rêves"* (Su ve Düşler, 1940) ile *"Poétique de l'espace"* (Uzayın Poetikası, 1958) gibi yapıtları, doğal öğelerin bir psikanalizinin ortaya koydukları kadar, şiirde gizli gerçekleri açıklayıcı bir boyutu da dile getirirler.

Bachelard özellikle 1940'ta yayımladığı "L'eau et les rêves" adlı araştırmasında, *"su"*yun *"maddesel imgeleri"*ni düş, şiir ve felsefe alanlarındaki görünüş biçimleri bakımından incelemekte; toprak, ateş ve hava ile birlikte dört temel öğeden biri olan suyun, imgelemimiz için sürekli ve derin bir esin kaynağı olduğunu belirtmektedir. Bu durum, düşünüre göre, bazı ruhsal ve şiirsel mizaçlarla uygunluk halindedir. Bachelard bu vesileyle, insan ruhunun binlerce yıllık tarihinde köklü ve doğrudan doğruya ruhsallığın yapısına ilişkin bir *"maddesel imgelem"* bulunduğunu ve bu hayal gücünün, biçimsel ve yüzeysel günlük hayal gücünden temel bakımından ayrıldığını öne sürmektedir.

G. Bachelard'a göre, *"bilimsel anlayış"* (esprit scientifique), düşüncenin bilimlere, nesnel ve evrensel bilgiye olan yatkınlığıdır; aynı anlamda, *"olgucu anlayış"* (esprit positive) terimi de kullanılmaktadır. Bu anlayış, öznel izlenimlere ve geleneklere (inançlara, teolojik ya da metafizik açıklamalara) sığınmayı sistematik bir biçimde yadsımakla nitelenir; yani, gerçek nesnelere, doğa olaylarına, uygulanan *"eleştirel anlayış"*la (esprit critique) özdeştir. Bilimsel anlayışın amacı, algıların yerine yasaları, yani olay ve olgular arasındaki değişmez bağlantıların bilgisini koymaktır. Bachelard'a göre, *"Yanlışlarla örtülü bir zemin üzerinde bir doğru: Bilimsel düşüncenin formu budur işte."* Bu bağlamda bilgi kuramı (epistemoloji) da, filozofun, bilimsel bilgi üzerindeki refleksiyonlu düşünmesidir. Ona göre, *"Bu refleksiyon, bir pratik ve araçlar olmadan hiçbir zaman söz konusu olamaz. Deneysel bilimlerde, doğru bir düşünce (une idée vraie), karmaşık bir araç-gereç ya da donanım (outillage) yoktur. Çünkü, bir deney aracı, maddeselleşmiş bir kuramdır (un appareil est une théorie matérialisée)."*

Matematik, fizik ve kimya konularını bilimler felsefesi ve tarihi açısından irdeleyen Bachelard, daha sonra şiir incelemesine yönelmiştir. Tasarımını bize şöyle açıklar: *"Düşünceyi diyalektikleştirmek ve düşüncenin bu diyalektikleştirilişi ile de somutun henüz kurulmamış olan yapısından daha az verilmiş olduğunu ve mekanizmanın açık kavramlarının da ihtiyari olarak -ya da uygun biçimde- yalınlaştırılmalarından daha az yalın olduklarını anlamak. Özne ve nesne'nin aşkın ilişkisinin, sıkça kuramsal bir usçuluk içinde devinimsiz kılınarak ve böylece bunu kolayca egemen güç haline getirerek ve deneyden uzak, deneyim dersleri alarak ve bunu da varolduğun gerçeğini görmemek için yapan, bir demistifikasyon edimi söz konusudur."* Başka deyişle Bachelard, *"genişleyen, yayılan poetik anlayış ile kapalı, örtük bilimsel anlayış"*ı uyuşturma yolları arayarak, maddenin, dört elemanın, gerçek *"nesnel psikanaliz"*ini yapmaya kendini adamış, ayrıca, *'saltık matematiksel mantıkların güçlerinin azalışını, gerileyişlerini de"* çözümlemeye çalışmıştır. Ona göre, *"Artık ilk hakikatler yoktur; yalnızca ilk yanlışlar vardır"*

(dans les sciences il n'ya pas de vérités premières, il n'ya que des erreurs premières). Son zamanlarındaki tüm çalışmasını fizik ve kimyanın diyalektik aracılığıyla nasıl benzer bir doğruya ulaştıklarını, daha önceki karşı-hakikatlere nasıl saldırgan bir polemik yönelttiklerini göstermeye adamıştır. Yeni usçuluk, ona göre, kuramsal değil *uygulamalıdır* artık ve bu *uygulamalı usçuluk*'tan çıkan felsefe de artık bir *evet*'in düşüncesi değil, bir *hayır*'ın felsefesidir. Böylece onun epistemolojisi non-Kartezyen, mantığı non-Aristotelisyen, fiziği non-Newtonien, kimyası non-Lavuazien ve geometrisi de non-Öklidien olup çıkmıştır. Ona göre, *"Diyalektikleştirilmiş tek bir aksiyom, tüm doğayı dile getirmek ve konuşturmak için yeter de artar bile."*

Usçuluğa tümüyle sadık kalan G. Bachelard, aynı sadakati olabildiğince bilimsel etkinliğe de göstermiştir. Ortaya attığı *"surrationalisme"* (usüstücülük) kavramı da bunu açıklamaya çalışır. Bilim adamının gerçekçiliğini olduğu kadar, plüralizmini (çoğulçuluğu) de dikkate alır; onun bir eser ortaya koyarken us'tan yararlandığı gibi deney'e de başvurduğunu söyler. En iyi ve uygun bir yaklaşık değeri, yaklaştırımı bulmayı amaçlayan bilim adamı, yanlışlarından ve başarısızlıklarından da yararlanarak ve kendisini baskı altında tutan her sorunu göz önüne alarak doğrulara ulaşmaya çalışır. Düşünce böylece esnek bir akıl tarafından canlandırılmış olarak ortaya çıkar; her zaman devinim ve ilerleme içinde bulunarak öngörülemeyen diyalektik bir oluşuma doğru uzanır gider. Tıpkı bir orkestra şefinin bagetinin bir hareketiyle, sanki büyücünün arketipi birden buharlaştırması gibi, bizim maddesel dünyamızı imgesel dünyada uçuculaştıran Bachelard'ın çok boyutlu felsefesini başlıca üç noktada toplayabiliriz: 1) Bilimlerdeki krizin epistemolojisi, 2) İmgelem dünyasının büyülü esrikliğinin pedagojisi, 3) Temel öğelerin derinliğinin poetikası. Şimdi bu konuları biraz daha ayrıntılarıyla görmeye çalışalım.

Yaşamı boyunca usla duyumları, düşünceyle duyguları, imgelerle gerçekleri kaynaştırmaya çalışan çağdaş Fransız felsefesinin bu özgün filozof, epistemolog ve yazın eleştirmeninin bağdaştırıcı

olağanüstü etkinliğini burada belirttiğimiz akademik kategorilere de sığdırmak aslında olanaklı değildir. Felsefe ve eleştiriden daha fazla epistemolojiyi sarsan Bachelard, gerçekte olmamayı tasarladığı şeyi olmuş ve karşımıza aynı zamanda bilim adamı, şair ve düşünür olarak çıkmıştır. Oldukça mütevazı bir çevreden gelen, doğa ve el sanatlarına yaşamı boyunca büyük bir yakınlık duyan, kır yaşamını her zaman özlemle anan Bachelard; ortaöğrenimini doğduğu kentte tamamladıktan sonra bir yıl süreyle, öğretmenlerin verdiği ders üzerinde öğrencileri yeniden hazırlayan yardımcı (répétiteur) olarak çalışmış, daha sonra da kadro dışı görevli olarak posta idaresine girmiş ve buradan işini Paris'e naklettirmiştir. Haftanın altmış saatini bu işte geçiren Bachelard, Bilimler Fakültesinde yüksek öğrenimine başlamış ve 1912'de Matematik Bölümünden lisans diploması almıştır. Çalıştığı posta idaresinin burslu mühendislik öğrencilerinin derslerine yardımcı olduğu sıralarda savaş patlak vermiş, askere gitmeden önce evlenen düşünürün daha sonra kendi felsefesini sürdürecek olan kızı Suzanne doğmuş ve kısa bir süre sonra da eşi yaşamdan ayrılmıştır. Hiçbir şey onu savaştan uzak tutamamış, muharip sınıfın bir eri olarak kendini esirgemeden siperden sipere koşmuştur. 1919'da terhis olunca lise öğretmenliğine başvurmuş, doğum yeri Bas-sur-Aube'da bir zamanlar ders verdiği okulda, on yıl gibi bir süre sonra fizik ve kimya profesörü olmuştur. Fiziğe pek de yabancı sayılmayan ve zorunlu nedenlerden ötürü bu süre içinde felsefeye yönelen Bachelard için söz konusu nedenlerden en önemlisi görelilik kuramının bilim dünyasında yaratmış olduğu büyük sarsıntıydı. 1920'de felsefe lisansını, 1922'de üniversite ders verebilme izni olan doçentliği, 1927'de de *"Kesin Bilgi Üstüne Deneme"* (Essai sur la connaissance approchée) adlı yapıtıyla edebiyat doktoru unvanını alan Bachelard'ın bu çalışması Enstitü tarafından ödüllendirilmiştir. Üniversite kariyerinde hızla ilerleyen düşünür, Dijon Edebiyat Fakültesinde felsefe profesörü, daha sonra da Sarbonne'da Bilimler ve Felsefe Tarihi Kürsüsü profesörü olmuş, aynı yerde 1954'e değin ders ve çalışmalarını sürdürmüştür. Yaşamı boyunca başarı grafiğini daima yükselten bir düşünür olarak Bache-

lard, kendi toplumunda onurlandırılma mutluluğuna da ermiş olan bir kişidir. Çünkü biliyoruz ki *"onurlandırılma grafiği"* (cursus onorum), her zaman ve her toplumda, *"başarı grafiği"* ile koşut olmuyor; kişilere hak ettikleri önemin ve değerin verilmesi çoğu kez gerçekleşmiyor.

Bachelard'ın çalışmalarının yapısal çözümlemesine giriştiğimizde, yapıtlarının hemen tümünün karşıt iki özenli tutum içinde olmak üzere, bir yandan bilimsel bir ağırlığa, öbür yandan da şiirsel bir duyarlılığa eşit ölçüde dağılmış olduklarını ve bunların arasında da (her türlü bulanıklığın büyük bir sakınca doğurması nedeniyle) şiirsel hakikatten bilimsel bir gerçekliği çıkarma sonucuna varacak hiçbir şeye izin vermeyen ve bu iki alan arasında hiçbir şeyi sızdırmayan bir sınırın çekilmiş olduğunu görürüz. Hemen hemen birbirlerine koşutmuş gibi algılanan yapıtlarının bu iki yönlü görünümü pek de yeni ve tam anlamıyla çağdaş değildir. Onun düşüncesinde imgelemsel olanın metafiziği on iki yıl gibi bir gecikmeyle başlar; bunun ilk örneği *"Ateşin Psikanalizi"* (La psychanalyse du feu, 1938) olup filozofun şiirsellik üzerindeki araştırması kuşkusuz daha sonraki yıllarda da sürecektir. Büyük epistemolojik yapıtlardan biri olan *"Ussal Maddecilik"*i (Matérialisme rationnel, 1953) *"Uzayın Poetikası"* (La poétique de l'escape, 1957) izler; daha sonra da kendi içselliğindeki imgeyi sorgulayan *"Düşlemin Poetikası" (La poétique de la rêverie, 1959) ile "Bir Mumun Alevi"* (La flamme d'une chandelle, 1961) yayımlanır. Döneminin egemen olan felsefe anlayışının başka bir seçeneğinin bulunmamasına karşın Bachelard, bir bilim adamı olmak için şair olmayı bir yana bırakmayı kesinlikle düşünmedi; bu iki yönlü bakışı içinde o bir bütündü. Jean Hyppolite, *"Gaston Bachelard ya da Anlığın Romantizmi"* adlı yazısında şöyle der: *"Bu iki temanın bir tek düşünceden, bütünüyle bir açılış projesi olan aynı bir imgesel projeden yola çıkılarak geliştirilmiş olduklarını duyumsuyoruz."*

Bilimsel anlayış, her şeyden önce, zihnin tam bir doyum bulmayı bilemediği hoşgörülemez bir arınmanın (catharsis) sınırında yer alan, bir ciddiyet gerektirir. Dijon'da bir öğrencisinin kendi

*"pastörize olmuş evren"*ini anlattığı bir gün Bachelard'ın içi ışıklanmayla dolar *"Bu benim için tam bir aydınlanma oldu; işte bu yüzden insan sterilize olmuş bir dünyada mutlu olmasını bilmiyordu; en kısa zamanda bu ortamı yaşama döndürmek için benim, mikropları yaşam içinde hızla üretip çoğaltmam ve canlandırıp harekete geçirmem gerekiyordu. Hemen şairlere koştum ve kendimi imgenin okuluna yerleştirdim."* Görüldüğü gibi anekdot oldukça inandırıcı; ancak yapıtlarının titiz bir incemesi bize *"mikroplar"*ın kaynağı üzerine bir bilgi sağlıyor; bu da araştırma ya da süzme ürününün bilimsel anlayışın kendisinin bir çökeltisi olduğudur. 1938'de *"Bilimsel Anlayışın Oluşumu: Nesnel Bilginin Psikanalizine Katkı"* (La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective) başlığıyla oldukça canlı, büyüleyici ve biraz da tuhaf bir kitap yayımlayan Bachelard, bundan böyle ışık gibi ünlü formüller yayacak, ama aynı zamanda da hakikatin doğuşuna ilişkin bütün o tanınmış çağdaş sahte bilimden daha zengin örnekler verecektir: *"Bilimsel bilgi problemini, engelleyici terimlerle ortaya koymak gerekir... Bilimsel yaşamda, problemler kendi kendilerini ortaya koymazlar. Gerçek bilimsel anlayışın işaretini veren işte problemin kesinlikle bu anlamda ele alınışıdır."* Bu bakımdan aynı yıl yayımladığı *"Ateşin Psikanalizi"*nde (La psychanalyse du feu) geçen benzer adları (Vigenèse, Robinet, Boerhaave vb.) bu yapıtta da anması hiç de şaşırtıcı değildir. Yalnız *"ruh çözümlemesi"* (psychanalyse) sözcüğü bir yapıttan ötekine anlam değiştirecektir; ama bütün yapıtlarda nesnelliği yetkinliğe yükseltme, iyileştirme ve geliştirme söz konusudur; şimdi, yakıcı neşeleri ve karanlıklarının çekiciliği içindeki fantasmaları en derin anlamına dek araştırarak ama daha az nesnel biçimde çözümlemekteydi. *"Öğeler"*in psikanalizi (simyacıların geleneğinden devşirilen Empedokles'in dört öğesi ateş, hava, su, toprak), kökenlerinin işaretini taşımaktaydı; onları sözde bilimden ayırmaktaydı ve maddeselliğin potasında her tür imgeyi sınayan poetika üzerine damgasını vurmaktaydı. Ne var ki Gaston Bachelard'ın bütün yapıtlarının poetik ve bilimsel olmak üzere bu iki eğilimi paylaştığını savunmak biraz

abartma olur. Örneğin onun Bergson'a karşı felsefi bir polemik olan *"Anın Sezgisi"* (L'intuition de l'instant, 1932) ile *"Sürenin Diyalektiği"* (La dialectique de la durée, 1936) gibi yapıtları daha çok klasik türün örnekleri sayılır; yine onun *"Hayır'ın Felsefesi" (La philosophie du non, 1940)* adlı yapıtı da yeni bilimsel anlayışın duyarlı terazisinde felsefi öğretileri tartar. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi Bachelard'ın düşüncesinin iki temel yönelimi, us ve duygu, bu nedenle, farklı iki çözümlemeye olanak vermeyecek biçimde iç içe girmiş durumdadır.

Yazının başında sözünü ettiğimiz onun *"epistemolojik kopma"* anlayışı, çağdaş felsefe açısından önem taşır. Bachelardcı epistemoloji aslında Einstein'ın fizikteki devrimine tam uygun düşen bir yanıt olarak düşünülse de, bu öğreti aynı zamanda bir tür pedagojik bir başkaldırıyı da dile getirmektedir. 1920'lerde doğup yetiştiği Barsur-Aube'da öğretmek zorunda kaldığı kimya, gerçekte sağduyuya karşı bir saldırı ve hakaret özelliği taşımaktaydı. Çağın egemen olan olguculuk anlayışı, maddenin kuruluşuna ve yapısına ilişkin her türlü kanıyı ve öngörüyü dışlamaktaydı; örneğin bu anlayışa göre atom kuramı, deneyleri birbirine bağlama amacıyla kurulmuş kavramsal ve zihinsel bir yapı iskelesinden başka bir şey olarak düşünülmemeliydi. Nitekim asıl ustalık atom sözcüğünü telaffuz etmemekte kendini gösteriyordu. Her zaman düşünülen bu kavramın adı asla anılmıyordu. Bu konuda gecikmiş olmanın verdiği utancın etkisi altındaki bazı bilim yazarları, genellikle yapıldığı üzere yalnızca pozitif bir serimlemeden sonra ancak kısa bir atom öğretileri tarihi vermekle yetiniyorlardı, ama sözcük üstünde durmaktan ısrarla kaçınıyorlardı. 1935 yılında *"Atomistik Sezgiler"* adlı yazısında, *"Bununla birlikte ters anlamda okunmaları ve yorumlanmaları izniyle daha açık ve anlaşılır kılınan bu kapalı kitaplardan ne kadar çok yayımlandı!"* diyen Bachelard'ın *"ters anlamda okumak ve yorumlamak"* biçiminde dile getirdiği bu değerli önerinin bilimin oluşumuna ne denli katkıda bulunduğunu gözden uzak tutmamalıyız. Olgusal bir ilişkiyi tersten okumanın çoğu kez doğru yorumlara yol açtığı, rastlantının bilimsel buluştaki payının hiç de azımsanmayacak derece-

de olduğu bilimler tarihinden pek çok örnekle gösterilebilir. Geçmişi aydınlatan şimdidir; Newton'u açıklayan, daha anlaşılır kılan ise Einstein'dır. İşte belki bu yüzden Kant'ı yorumlamaya girişen Bachelard'a bu konuda Léon Brunschvicg gibi Yeni Kantçı ustalarının felsefelerinin de katkısı olmuştur. Bachelard'a göre, *"Bir bilim tarihçisinin her türlü normatif yargıya düşman olması doğaldır"*; bunun ardından hemen ortaya çıkan ikinci bir özellik de: *"Sahip olunan yargı geri dönüşlü (récurrent) olacaktır."* Demek ki bilimler tarihi, *"tümüyle diğerleri gibi"* bir tarih olmayacaktır.

Kuşkusuz her epistemoloji tarihsel bir bakış açısına sahip değildir; epistemolojiden önce *"bilimler felsefesi"*yle karşılaşıyoruz ve çok daha önceleri de *"bilgi kuramı"*nı buluyoruz. Kant'tan bu yana bilimler felsefesi, bilginin *"geçerlilik koşulları"*nın sözcülüğünü ya da savunuculuğunu üstlenmeyen bir tür denetleme komisyonu haline gelmiştir; bu yüzden de bilimlerdeki duraklamalardan ustaca yakalarını sıyırma baskısı altında kalan bilim adamları, bu tıkanmaları saklı tuttukları zaman bile, bilimler felsefesinin keyfe bağlı ya da boş inanca yönelen bir bilim (imgesel) olma tehlikesini ustalıkla savuşturmak amacıyla kendilerine konulan sınırlamaları, tabuları ve yasakları da daha az dikkate alıyor değillerdir. Gerçekten de bilim adamları başardıklarından çok daha az yanılırlar; örneğin matematikçiler, deyiş yerindeyse, hiçbir zaman yanılmazlar, ama çoğu kez de ilerleme gösteremeyerek yerlerinde sayarlar. Bilimdeki tıkanmaların, sıkıntıların ve bunalımların hakiki nedeni olan ve sanki onun bir yazgısı imiş gibi görünen gerçekliği ele geçirme yoksunluğuna karşı, epistemolojinin kendini donatması ve bir atağa kalkması gerekmektedir. Epistemoloji, kanıtlamanın *"pedagojisi"* olduğunda, aynı zamanda durmadan kendisine karşı çıkan *"kanıtlama yükümlülüğü"*nün (onus probandi) yerine *"kanıtlama gücü"*nü (vis probandi) araştırmaya kendini veren bir bilimsel araştırma okulunun nedeni de olacaktır. Eleştirel bir yargılamacılıktan uzak olmakla birlikte Bachelard'ın anlayışına göre kanıtlamanın kendisi de polemik içeren bir anlam taşımaktadır: *"Usu 'niçin'den 'neden olmasın'a geçiren polemik genellemenin bir türünü gözler*

önüne sereceğiz. Analojinin (benzeşim) yanında paralojiye (bozuk ve aykırı mantık) de yer açacağız ve 'sanki, miş gibi'nin eski felsefesinin yerine, bilimsel felsefede, 'niçin, neden olmasın'ın felsefesinin geçtiğini göstereceğiz. Nietzsche'nin dediği gibi: kesin bir kararlılığa sahip olan her şey yalnızca 'rağmen'den, 'karşın'dan doğar." Bachelard'ın *"yeni bilimsel anlayış"*ında dile getirilen Nietzsche'nin alışılmamış, tuhaf ama kararlı müdahalesi doğrudan doğruya şu anlama gelmektedir: Bundan böyle us, krizin tam ortasına gelip yerleşmiştir; her tür sözde zihinsel olgunluk, bilginin yolu üzerindeki bir engeldir ve biz artık bir mütasyonlar, yıkıcılıklar ve bozgunculuklar dönemine girmiş bulunuyoruz. Nietzsche gibi Bachelard da artık bir değişimci ve bir dönüşümcüdür. (Le Nouvel Esprit Scientifique, s: 6-10). İşte bu polemik nitelikli doğumdan bilimin temel özellikleri sırasıyla ortaya çıkarlar:

1) Bilgeliğin ve sanatların Tanrıçası Athena (Minerve), mitolojiye göre nasıl Jüpiter'in kafatasından olduğu gibi doğmuşsa, bilimin de çocukluk dönemi olmamıştır; çünkü bilimin kendisi modern anlayışın katıksız bir ürünü olup o, aynı zamanda saltık bir çekirdektir (novum). İnsanlık tarihinde onun ne köklerinin varlığı, ne de önceden biçimlenişi söz konusudur. Oysa bilimin *"tarih öncesi"*, güzel kafaların bu dünyaya, panayıra ya da pazara özgü bilimi hiç de uzak bir geçmişe dayanmaz; o, hâlâ bilim adamlarının yazmış oldukları kitaplarla ve anılarla dolup taşmaktadır. Bununla birlikte Bachelard, bilimsel deha belgelerini de cimrice dağıtmaktan kendini alıkoyamaz. Örneğin Lavoisier bu bilimsellik sınırını henüz yeni geçmiştir, Berthelot ile Claude Bernard bu sınıra ancak *"yetişip varabilmişlerdir"*, Réaumur ise *"sınıfta kalmıştır."* Bu *"kuşkular yasası"*nın elinden yalnızca Mariotte ile Mendeleyev gibi kuramsal dehalar istemeyerek de olsa kaçıp kurtulmuşlardır. Bachelardcı epistemolojinin, bazı deneysel kavramları Thales'e ve birazcık gözlem anlayışını da Hippokrates'e geri götürüp dayandıran şimdiki epistemolojiyle nasıl bir kopma içinde bulunduğu burada görülüyor.

2) Bu kopma ortak dünyadan sökülen anlayışların bilime girmesi için de gerekli olmuştur. Kuşkusuz bilim, herkese açık, genel-

geçer ve evrensel olarak inandırıcı yanıyla, zihnin özgürlüğünün verimli bir ifadesidir. Ancak bilim dünyası, zihnin esintilerini herkese açmış olmaktan uzaktır; Bachelard'a göre, *"Araştırma laboratuvarını etkin ve canlı kılan 'düzenli' bilimsel anlayış ile yandaşlarını filozoflar dünyası içinde bulan doğmatik olmayan, 'laik' bir bilimsel anlayışı birbirinden ayırmak gerekir"* (Le Nouvel Esprit Scientifique, s: 141). Bilim sitesi, kapalı tutulan, sıkı bir kilise disipliniyle ve yasasıyla yönetilen ve kalın bir duvarla çevrilmiş bulunan bir alandır. Bilimsel yöneliş, her türlü insansal bağlanmaya tam bir karşı çıkışı gerektirmektedir: *"İlk sezgiler için her insan korkularından, sevgilerinden ve dostluklarından çoğunu yıkmalıdır."* (La Psychanalyse du feu, s: 18). Henüz yeni, toy olan bir kimse bilim alanında zihnin zevklerinden tat almayı beklememelidir; hakiki bilim *"sıkıcı"* dır ve onunla ilgilenmek tehlikelidir. Her bilimsel araştırma beraberinde riskler de getirir; ancak başarı, getirdiği ve götürdüğüyle değerlendirilmelidir. İnsanda olduğu gibi bilimsel araştırma ediminde de diyalektik, disarmonik, uyumsuz bir yan vardır; ama karşıtların uyumlu bir birliğini sağlamak yine insana düşer (La Formation de l'Esprit Scientifique, s: 54 vd.).

3) Bachelard'ın, madenler evreninden başka gerçek bir bilim alanı olmadığı yolundaki görüşüne katılmak biraz aşırılık olarak düşünülebilir. Mekanik, kimya, termodinamik, elektromanyetik, mikrofizik gibi dalların oluşturduğu bilim grubunun tüm alanı matematiksel fizik gibi güçlü bir araç tarafından kuşatılmış ve bir çerçeve içine alınmıştır. Örneğin biyoloji bu birliktelik içinde yalnızca danışılmak üzere bulunan bir yol olup sözde *"insan bilimleri"* gibi disiplinlerin çevirdiği karanlık işlerle ilgili değildir. Gerçekte *"bilim sitesi"* ile *"materyalizm sitesi"* bir ve aynı işi görürler. Berzélius, Fourcroy ve Lavoisier'ye karşı madenler dünyasının haklarını savunmak için Bachelard, bir temsilcinin dilek ve isteklerini gösteren vurgulamaları ortaya koyar: *"Üç dünyanın -hayvan, bitki, madenbenzeşimi üzerine kurulan her şey daima madenler dünyasının zararına olmuştur."* (La Formation de l'Esprit scientifique, s: 150). Ancak Bachelard, çevremizdeki maden dünyasının doğal durumu-

nun bozulmasıyla yapısını giderek yitirdiğini ve ölmekte olduğunu gayet iyi bilmekteydi. Üzerine basıp yürüdüğümüz toprak artık bir fosil laboratuvarından başka bir şey değildir. O halde insanın ormanda uyuyan güzeli uyandırma zamanı çoktan gelmiştir: *"Kimya yapmayı gerçekten isteyen doğa sonunda kimyacıyı yarattı."* (Le Matérialisme rationel, s:33 vd.).

4) Görüldüğü gibi olası çözüm bağdaşımlarının sonsuzluğunu insan zihnine açmak amacıyla köhneleşmiş ve donmuş şeyleri, barajları yıkmak için Bachelard aşırı atılganlığa sahip bir *"diyalektiğe"* başvurmuştur. Ona göre *"dosdoğru"*, *"dümdüz"* ve *"yalınkat"*ussal bir düşünce insanın geleceği için bir tehlikedir. Çünkü doğruluğa aşırı özenen bir düşünce evrimi bir çıkmaza sürüklemek riskini taşımakla kalmaz, ama aynı zamanda dünyanın beyninde insanın kafasında bir *"nasır"* oluşturarak ya da Alfred Korzybski'nin deyimiyle *"evrensel bir mısır tanesi"*ni (a cosmic corn) dünyanın beynine yerleştirerek herkesin başını ağrıtma tehlike ve sıkıntısıyla bizi karşı karşıya bırakır (Alfred Korzybski, Science and Sanity, An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics, New York, 1933). Bachelard'ın bu diyalektik anlayışı, içsel bir çelişkiyi kabul etmediği, yani kanıtlayıcı bütünlükler içerisine ussallığın klasik ölçütlerini soktuğu için Hegelci diyalektikten açık bir biçimde ayrılır. Onun diyalektiği, yadsımanın yadsımasının ya da değillemenin değillemesinin bir ilk anı olmayıp, diyalektik bir genelleştirme formu altında doğrudan olgusaldır. Ancak burada biz daha da ileri giderek çağdaş düşüncede ve bilimlerde diyalektik genelleştirmenin de yeterli olamayacağını; diyalektiğin bir üst aşamasının plüvelizm olduğunu ve diyalektik dinamiklerin yerine *"pluralektik ya da polilektik"* (çoğulculuk) kavramının konulmasının gerekliliğini savunuyoruz. Olasılığın bir ileri adımı olan stokastik fenomenler alanı çok boyutlu ve etmenli bir yoruma açıktır. Düşünce ve doğa evreninde her şey kendi yasaları ve ilkeleri bulunan kaotik bir süreç içinde oluşmaktadır; bu kaotik dinamikleri çoğulcu stokastik süreçlerin çerçevesi içinde değerlendirmek gerekmektedir (G. Bachelard, La Philosophie du Non, s: 127 vd.).

Bachelard'da bu genelleştirmenin ünlü formülü *"hayır, değil, olmayan"* (non) biçiminde kurulmuş ve oldukça da tanınmıştır. *"Newtoncu-olmayan"* (non Newtonien) ve göreliliğin falan aksiyomu, *"Eukleidesçi-olmayan"* (non Euclidien) filan uzaydır. Bachelard bu biçimde nitelenmiş olumsuzlamaları ya da değillemeleri birbirleriyle yarışırcasına çoğaltır; Maxwellci-olmayan, Lavoisierci-olmayan gibi. Kendisini de sırasıyla Aristotelesçi-olmayan, Descartesçi-olmayan biçiminde tanımlar. Buradan çıkan sonuç yadsınan sistemin ve onun geriye giden ve etkileyen temelinin bütünleştirilmesidir. Örneğin Maxwellci-olmayan fizik her şeyi ussal-biçimde temellendirerek, ortaya çıkan yeni nedenler dolayısıyla, Maxwell tarafından kurulmuş olan temel doğrulara, elektromanyetizmin Maxwellci temellerine karşı çıkar. Başka bir örnek olarak da Gauss uzay eğrisini geçersiz kılarak yerine Eukleidesçi uzayı ve Planck değişmezini, h=o biçiminde koyan dalga mekaniği içinde yer alan Newtoncu mekaniği gösterebiliriz. Bachelardcı olumsuzlama (négation), kendisi de genelleştirilmiş bir topluluk tarafından kuşatılmış olan değillenmiş topluluğa göre bir dışsallığı ifade eder; örneğin mikrofizik, alt topluluklarından biri olarak, klasik fiziği kuşatır. Bu da *"marjinal"* bir olumsuzlama, değillemedir. Bachelard'a göre, *"Diyalektik, çok kesin us üstü bir düzenleme ile ussal bir organizasyonun sınırlarını belirlemeye yarar yalnızca."* Onun işlevsel olarak yapılmasını dilediği şey ise çok daha anlamlıdır: *"Diyalektik, bir sistemi başka birine ulaştırmaktan başka bir işimize yaramaz."* Bu sonuncu formülün matematiksel anlamı ise gerçekten oldukça kesindir; çünkü o, Bachelardcı diyalektiğin hakiki anahtarı olduğu anlaşılan *"dönüşüm grubu"* (groupe de transformation) kavramını çağrıştırmaktadır (Bachelard, La Philosophie du non, s: 137 vd.).

Felsefe dilinin en fazla boşa harcanan kavramlarından biri olarak diyalektik sözcüğü, anımsanmalıdır ki Bachelard'ın arkadaşları P. Bernays ve F. Gonseth ile birlikte kurup yönettikleri bir derginin (Dialectica) adını esinlettirmiş; 1947'den 1957'ye değin yayın yaşamını sürdüren bu dergi yeni bilim anlayışının karar merkezi olmuştur. Başlangıçta (1936) bu sözcük, Bergson'un son büyük yapıt-

larından biri olan *"La pensée et le mouvant"*ın (1934) yayımlanması nedeniyle ona karşı yürütülen bir polemik çerçevesinde *"süreksizliğin kuramı"* olarak anlaşılan; özellikle de *"süre'nin diyalektiği"*ne ad koymak ve düzensizin, boşluğun, hiçin (sükûnetin, yokluğun) haklarını teslim etmek amacıyla kullanılmıştır. Bu dönemde Ferdinand Gonseth, daha sonra yazacağı *"Matematiksel Felsefe"* (1938) başlıklı kitabıyla Bachelardcı diyalektik kavramına bağlanmadan önce, *"Matematikler ve Gerçeklik"* (1936) adlı yapıtıyla etkileyiciliği az olan kendi öğretisini açıklamakta *"idonéisme"* sözcüğünden yararlanmıştır. Gonseth'e göre, *"idonéisme"* ile *"diyalektikfelsefe"* resmen birbirleriyle akrabadırlar; *"Çelişme ve Çelişmezlik"* başlıklı yazısında (Dialectica, no: IV), Gonsteh şöyle der: *"Diyalektik sıfatı bize göre, 'idoin' kavramının gözden geçirilmesiyle ortaya çıkabilecek olasılıkların 'yöntemce' benimsenmesine ve 'deney yoluyla' bu gözden geçirmenin gerçekliğinin kabulüne değin, sözcüğün genel anlamında bu kavramla (idoin) eşanlamlıdır."* Aşağı yukarı *"uygunluk, elverişlilik"* anlamına gelen *"idoin"* ile *"tutarlılık, uyuşurluk"* demek olan *"idoneizm"* -bilginin şu andaki durumu çerçevesinde örtük olarak anlaşılan- kavramları aracılığıyla gerçeğin bilgisinin, yöntemsel bir yaklaştırım ya da kestirim işi olduğunu iyi anlamak gerekiyor. Bachelard'ın tezi de *"Essai sur la connaissance approchée"*de vurguladığı gibi daha sözcük kullanılmadan *"idoneizm"* ile ilgili bir denemedir; burada geçen *"approchée"* (yakın, kesin) kesinlikle *"vague"* (bulanık, yaklaşık, aşağı yukarı) demek olmayıp, *"nesnesini giderek daha kapsamlı ve sıkı bir biçimde, çepeçevre, dört bir yandan kuşatan"* anlamındadır.

Bachelardcı epistemolojinin tam olarak içine girebilmek için, kendi tamamlayıcı tezinin konusu olan *"Katılarda Isı Yayılımı"*nda (1927) olduğu gibi, tarihsel olarak belirlenmiş bilimsel bir problemle elde edilenleri izlememiz gerekir. Bir bilim problemi her şeyden önce sonuca bağlanmamış bir güçlüğü dile getirir ve dahası gerçekte ortaya konulduğu koşullarda çözülemezdir. Engelleri ya da riskleri bulunmayan bir araştırma, ne denli dikkatli ve uzun uzadıya yapılırsa yapılsın, bir problem özelliği taşımaz. Katılarda ısı yayılımı

problemi 18. yy.ın gerçek problemlerinden biriydi; yani ortaya kondukları koşullarda çözülemeyen güçlüklerin toplandığı bir düğüm, bir kavşak noktasıydı. Burada *"yorumlama"*yı (heuristik) temellendirecek olan *"tartışma"* (eristik) eksikti; yani bizi çözüme, buluşa götürecek olan hangi iyi ve isabetli soruları soracağımızı bilmemiz gerekiyordu. Örneğin, Ansiklopedi'deki (1779) *"Isı"* maddesi, bir saçmalıklar örüntüsünden başka bir şey değildi ve kimse ondan bir şey anlamadığı gibi, bir ilkeler krizi nedeniyle, bu koşullardan normal olarak oldukça karmaşık bir bilimsel sorun da ortaya çıkmaktaydı. Bu problemin çözümüne doğru atılan ilk önemli adım, rastlantısal bir dahice buluşun izini taşır. Denis Poisson 1837'de bir bulmacada gerekli harfleri yerine koymak için bir katsayı kullandı; aranan bu *"k"* harfi, böylece bilim adamının önyargılarına karşın, birdenbire doğaçlama yoluyla *"iletkenliğin değişmezi"*, başka deyişle dikkate alınan katıya göre değişebilen bir katsayı olarak, yani gerçekten de kararlı bir kavram olarak devreye sokulmuş oluyordu.

Bachelard'a göre artık problemin yarattığı düğümün çözülmesi uzak değildir; ancak ısı yayılımının bu karanlık ve karmaşık işine az çok körlemesine dalan us, buradan ciddi iç dönüşümler olmaksızın çıkamayacaktır. İşte bu anlamda bilim usu eğitmektedir ve böylece problem de, başarısızlıkları, el yordamları, boş yönelişleri, öngörülemeyen kestirimleri ve durumların beklenmedik, birdenbire tersine dönüşleriyle bir arada tarihsellik boyutu içinde kendini geliştirir. Ne var ki *"epistemoloji"*, bir *"problem tarihi"* değildir; o tarihsel nesnelliği bilmezlikten gelir, kısmi ve normatiftir: *"Bir dönem tarafından yanlış ve kötü yorumlanmış bir olgu, tarihçi için bir 'olgu'dur. Bu durum epistemolojiye göre bir 'engel'dir, bir karşıdüşüncedir."* (G. Bachelard, La Formation de l'esprit scientifique, s: 17 vd.). Bilimler tarihçisinin çoğu kez kötü niyetle yaptığı şey, yalnızca beklenen bir gelişme anlamında ortaya çıkan olguları göz önünde bulundurarak geçmişi saptırmayı pedagojik bir görev olarak bilinçli bir biçimde gerçekleştirmesidir. Başka deyişle bilimler tarihçisi yalnızca bilimsel bilginin gelişmesine neden olan olguları değerlendirerek bu alandaki bütünsel oluşumu göz ardı eder ve geç-

mişi kendince düzenler, yani bozar. Ayrıca burada konunun tam bir sınırlandırılmasının yapıldığından emin olmamız gerekmektedir; örneğin söz konusu gözlenecek olan problem *"katılarda ısı yayılımı"* dır. Oysa Bachelard'a göre, geleneksel akademik epistemoloji, bu temayı yalnızca doğanın genel yasalarının uygulandığı özel bir hal üzerindeki bir ayrıntı araştırması gibi görme eğilimindeydi. Haklı olarak *"genellikler uzmanı"* na her konuda karşı çıkan Bachelard'a göre, bir problem ne denli sınırlanırsa, o denli bilimseldir. O halde içi boş *"genelliği"* bir yana bırakalım; çünkü yalnız *"genel"* in bilimi ve *"haydi haydi"* (afortiori) epistemolojisinden söz edebiliriz. İşte kendine özgü epistemolojisini yaratarak buluşa ve araştırmaya yol açan kendi tikelliği içindeki problem budur.

Şimdi Gaston Bachelard'ın üzerinde önemle durduğu ve onun poetikasının özgün yanını oluşturan dört temel öğenin psikanalizine geçelim. İmgelemsel olanın çözümlenmesinde o, *"gerçeküstücü laboratuvar"* dan miras aldığı fizikçinin araştırma anlayışı ile deneysel sakınımlılığı elden bırakmamıştır. İmgelemsel alanı (imaginaire) -işte burada karakteristik gerçeküstücü bir iz vardır- çok ciddiye alan Bachelard'a göre, sözcüklere gülebiliriz, ama imgelerle alay edemeyiz, hatta onları hiç hafife alamayız. Filozof, göksel ya da Tanrısal *"esin"* i (inspiration) tümüyle bilmezlikten gelir; varlığın derinliklerindeki şiirden başka bir şiir yoktur onun için: *"Değerli taş çağlayanlarına ya da çamur sellerine akmaları için geçit vermek üzere gerçeküstücülerin kapılarını sonuna dek açacakları bilinçdışının derinliklerindeki şiirsel dinamizmdir asıl olan."* Gerçeküstücülük, *"özgür kılınmış"*, tümüyle *"serbest bırakılmış"* bir şiirdir; *"pek çok dallara ayrılmış"* bir dildir. Bu durum tıpkı bir karışımın patlayıcı özelliğini gösteren kimyacının formülüne benzer; çünkü ne sonuç doğuracağı önceden bilinmeyen farklı moleküllerin bir araya gelmesi söz konusudur. *"Şiir bir imgeler salkımıdır."* (M. Nadeau, Histoire du surréalisme, s: 65 vd.).

Bachelard'ın salt arılıkçılığı,saflığı (purisme), aslına uygunluğa ve bozulmamışlığa bağlılığın bir sonucudur. Onun bir yığın dikkate değer görüşleri arasında şu alıntı oldukça ilginçtir: *"Bir yaza-*

rın kaleminden çıkıp gelen imgelerden her biri kendi yeniliğinin farklılığına sahip olmak zorundadır." (G. Bachelard, La Terre et les rêveries de la volonté, s: 6). Bu bir anlamda öldürücü bir pratiktir; çünkü yaratma amacıyla alışılmamış çözümleyici başlıklar altında şiirlerin parıltılı çakışlarını bir araya toplar; bunlar yaratıcılığın bizlere yabancı gelen gürleyişleridir. Maurice Blanchot, *"Lautréamont et Sade"* adlı kitabında (s: 275 vd.), bir sanat yapıtının düzenli gelişmesine ve içsel ekonomisine ilişkin Bachelard'ın köklü kayıtsızlığını şöyle dile getirir: *"Gaston Bachelard, Lautréamont'dan karşımıza sanki yırtıcı hayvanlarla boğuşan güçlü bir gladyatör çıkarmaktadır; ama bu kimsenin elde ettiği başarıları, çözümlemenin zaman üstü dünyasında ortaya koymakta ve sınırsız bir dikkat ve titizlikle kendi kendinin değerini tartan ve ağırlığı olan her imge kitabın herhangi bir yerinden alınmaktadır; Bachelard, imgeler üzerinde bütün ötekilerle yöntemli bir karşılaştırma yaparak bizi aydınlatır ve 'Maldoror' diye adlandırılan bu biricik bütünlüğün kompozisyonuna girdikleri anın yetkin kayıtsızlığını bizlere aktarır."*

M. Blanchot'nun bu satırları yalnız kavrayıcı, nüfuz edici bir eleştiri sunmakla kalmamakta, aynı zamanda ve özellikle de dilin kimyasının, minyatürleştirmenin aşırı beğenisini kendi başına taşıyan Bachelardcı çözümleyici yöntemin tam bir tanımını vermektedir: *"Bizler yalnızca bir okur, bir okuma düşkünüyüz. Ve öykülerin bizde yaratmış olduğu alışkanlığa elimizden geldiğince direnerek, - yani kitapların açık ve seçik bir bilinçle yazılmış kısımlarını- 'satır satır' ağır ve yavaş bir okuma için saatler, günler geçiriyoruz."* 1948'lerdeki bu açılmalar, içini dökmeler henüz Freudcu inancın yaptırdığı şeyler değildir. Gerçek olan bir şey varsa o da *"Ateşin Psikanalizi"*nin yazıldığı sıralarda Bachelard, *"kompleksler"*i bir oyun havası içinde tüketesiye kullanmakta ve eskitmekteydi; Prometheus kompleksi, Empedokles, Novalis, Hoffman kompleksleri gibi... Ancak bu yaygın kavram giderek gizliliğe ilişkin bir kavrama yerini bırakmaktaydı; ilk temel örnek olarak *"arketip"*. Öte yandan kompleks kavramının kendi zihinsel çizgisinde yer alan ortalayıcı durum, bu kavramın kendi kendine ruhun içinde işgal etmek zorun-

da kaldığı yere benzer; bu yer ise istenç ve algı alanının ötesinde, ama imgelemselin kaynaklarının içindedir. Bachelard'a göre kompleks, Ludwig Binswanger'ın *"Varlık çözümlemesi"*nin (Daseinsanalyse) dilinde, *"birliktelik"* (mitwelt), insanlar dünyasına karşılıktır ve biz burada Freudcu *"semboliğin"* aile ilişkilerini ve sorunlarını buluruz; yasak aşklarımız, ana-baba katillikleri, cinsel sapıklıklar, örtük şiddet eğilimleri, fetişizmler, mazoşizmler ve bütün öteki sapmalarımız Freudcu simgesellikle yorumlanırlar (La Terre et les rêveries du repos, s: 76) vd.). Burada bazı *"şeyler"* karşı-yerine koyma yoluyla insansallaştırılmışlardır. Bunun ardından da bütün komplekslerini masal ya da söylence kahramanlarının adlarından türeten psikanalizin evhemerizmi gelmektedir (Evhemerosçuluk, Tanrıları insanların yaratısı olarak gören; Tanrılık düşüncesinin de, insanların önemli ve büyük kişilere duydukları sevgi ve saygıdan kaynaklandığını ve bilgeliğin de bu boş inançlardan kurtulmakla gerçekleşebileceğini savunan bir anlayıştır). Oysa insan dünyası ruh (psyche) yapılarının ortaya çıkışında, doğuşunda ilk rolü üstlenmedi; bunu da yanlış anlama sonucunda *"sembolik olan"* ile *"enerjetik olan"*ın karıştırılmasıyla yaptı. O halde psikanaliz, Bachelard'a göre, bir enerjetik olmak zorundadır; enerjetik, insanın içgücünü, tinsel enerjisini ortaya çıkaran bir erkbilimdir; insanı ta kaynağında, ta başlangıcında *"güçlerin ve maddelerin dünyasında"* ele geçirmelidir; çünkü bu, maddesel nesne üzerinde *"yoğunlaşan"* psişik enerjidir. Maddenin yoğunluğu da böylece psişik bir anlam kazanmış olur (Almancada *"ozan"*a *"dichter"* denir; yani sözcüğü sözcüğüne *"kondansatör"* -içinde elektrik gücünü toplayan aygıt; yoğunlaştırıcı-; çünkü şiir, tam anlamıyla, imgelerin çekim gücüyle, ağırlığıyla ölçülür). Demek oluyor ki bizim bir davranış ve tutum semantiğinden maddesel bir ekonominin temel olduğu, maddesel yapı ve düzenin öncelikli olduğu bir dinamiğe geçmemiz gerekmektedir.

Bacherladcı çözümlemenin bu temel öğeleri Karl Gustav Jung'un *"derinlikler psikolojisi"*nden kaynaklanır: *"arketip"*, *"tinsel enerji"*, *"yoğunlaşma"*, *"animus/anima"* karşıtlığı, *"yüceltme"* olgusal olarak anlaşıldığı gibi, *"düşselliğin"* ayrıcalığına, *"simya-*

nın gizilgücüne" başvurmaya ve *"acunsallığın" (cosmicité)* çevrenine de olumlu bakılır. Bütün bu kavramlar Bachelard'ın Jung'la karşılaşmasından sonra ortaya çıkmıştır. Bu akrabalık derin ve özgündür: *"Günümüz psikolojisinde 'animus-anima' diyalektiğinin kullanımı karşısında suskun ve kapalı isek de, simyanın büyük kozmik düşlemlerini incelemelerinde Jung'u izlediğimizde onun etkisini dile getirmekten kaçınamayız... Simyanın dili düşlemin bir dilidir, acunsal düşlemin ana dilidir. Bu dili yalnızlık içinde ve tek başına, düşlenmiş olduğu gibi öğrenmek gerekir. Ama yine de bir simya kitabını okurken asla yalnız değilizdir."* (La Poétique de la rêverie, s: 60 vd.).

Bu dünyaya gelişimizin, kabul edilişimizin kökleri dişisellikle ilgilidir. Bu kökler yalnız yönelimsel biçimde fırlatılmış olarak, kendimizin dışındaki bir dünyada bulunuşumuzun kökleri değil; aynı zamanda bizleri dört öğe ve dört mevsim üzerinde dallara ayıran, günlere ve gecelere, aylara bölen çok önceki dölyatağımızın, genetik acunsallığımızın *(cosmicité génétique)* kökleridir de. *"Anima"*, insana normal biçimde gücül, potansiyel *"animus"* aracılığıyla gelip yerleşir; bu da en azından onun bilinçli eylemliliğinin, toplumsal yarışının, özneler arası oluşunun genel yönlendirişiyle gerçekleşir; bu özneler arasılık *(intersubjectivité)* ise gece düşleriyle, bu dünyaya fırlatılıp atılmışlıkla, dilek ve isteklerle yansır. Başkası ile çevre karşısındaki bu uyanıklık ve öznellik durumudur ki bizi düşsel bir yalnızlık içerisinde serbest bırakır: *"İşte bu denemede savunmak istediğimiz tezin tam odağına gelmiş bulunuyoruz: Düşlemsellik, anima'nın özel belirtisi, göstergesi altındadır."* (La Poétique de la rêverie, s: 107 vd.).

Bir fizikçi değil ama bir doktor olan Jung'u Bachelard'dan ayıran bazı noktalar var; arıtıcılığı üstünde duran, ama yine de saf olmayan maddeye yönelmekle Jung çok anlamlı bir tutumu benimsemiştir, ona göre: *"Maddenin yalın bir şey olan yapısı nedeniyle kişisel olmayan, kolektif arketip tasarımları üretilirler."* (Jung, Psychologie und Alchemie, s: 637). Bachelard, filozof-geometrici olarak evrenin yaratıcısına tepki gösterir; ona göre madde, *"büyük*

ana" dır (magna mater), tüm bilgeliğin çıktığı ve dayandığı kaynaktır, her şeyi üreten yaratıcı doğadır (natura naturant). İşte bu ortak ve kapalı sınırlar içinde *"poetika"*, *"matematik"* ve *"maddesellik"* birbirleriyle birleşirler: *"Burada doğa düşler kurar ve doğa bilgindir. İkinci tarih öncesi dönemden bu yana yumuşakçaların aşkın geometrinin derslerini izleyerek kabuklarını nasıl oluşturduklarını anlamak için fosil kabuklular topluluğuna (ammonit'lere) bakmak yetecektir. Bu fosil kabuklular barınaklarını logaritmik bir spiralin ekseni üstünde yapmaktadırlar."* (Bachelard, La Poétique de la espace, s: 105 vd.).

Bergsoncu *"ani ve güçlü yaşam atılımı"* (élan vital) kavramına pek az bir ilgi gösteren Bachelard'ın madensel (minérale) kabuğun sıvı salgılayan içeriğiyle aşkın dehayı çok az bağdaştırmasının dışında sonuç olarak geriye *"ussal maddeciliğin"* temeli olan tinin ve maddenin yakınlığı ve ilişkisi kalmaktadır. Maddesel bağlanma ve yapışıklık (cohésion), ussal tutarlılığın (cohérence) bir karşılıklı bağlılaşımı (corrélat) olup *"uygulanmış ussallığın"* (rationalisme appliqué) yazarına göre tutarlılık ve bağlantılılık bir *"çifte Brunschvicgciliği"* oluşturmaktadır. Çünkü madde, usun nesnelliğidir ya da onun nesnelleşmiş biçimidir. Burada Hegel'i anımsamamak elde değil (Bachelard, Le Rationalisme appliqué, s: 10).

Bütünlüğü içinde Gaston Bachelard'ın yapıtlarına baktığımızda ve onların ağırlık merkezinin en yakınında bulunan konuyu belirlemeye çalıştığımızda en uygun kavramın *"madde"* olduğunu görürüz. Maddeciliğin kendini gizleyen çekiciliği ve yaygınlığının yarattığı insanı esrikliğinden kurtaran, ayıltıcı yansımalarına karşın Bergson, tersine gözü maddecilikten kamaşmış birisidir; çünkü o duygularına kapılan biri olduğu gibi düşüncelerini başkalarına coşkuyla ileten açık yürekli bir maddecidir. Maddenin cazibesine tutulmamış, maddenin sevgilisi olmamış ve onun çağrısına kapılmamış biri bu anlamda kendisini *"maddeci"* olarak tanımlayamaz. Maddeden yola çıkan bir kimse ise, kendi resimlerini hâlâ tinselleştirme çabasında olan ve ozanları büyüleyen simyacının kişiliğine kocaman bir merhaba diyecektir. Madde sevgisiyle yanan biri, maddenin

*"ayla"*sına (halo), *"hale"*sine (aura) sahip olan simyacının kişiliğiyle özdeşleşir. Ancak Bachelardcı maddenin kendisi, mikrofizikten alınan bir derse göre, *"maddeselleştirilmemiş bir madde"*dir (matière dématérialisée). Mikrofiziğin çok yönlü yankılanan sistemi, bir yankılanma grubu olarak anlaşılan iç dinamiği Bachelard'a örnek olmuştur: *"Lavoisier ile birlikte denge kimyasını zihinden uygulayarak maddeyi kütlesiyle ürkekçe özdeşleştirmeyelim; bu durumda ve böylece fotokimya son yasakları da çiğnemiş olacaktır."* diyen Bachelard sözünü şöyle sürdürür: *"Lavoisierci töz, kendisini uzayda tasarlanmış sürekli bir varoluş olarak koyduğuna göre, Lavoisierci olmayan bir özlük olarak ışıma da, bir frekans, zamanın bir yapısı olarak kendisini temelden zamansal bir varoluş gibi koyar."* (Bachelard, La Philosophie du non, s: 69).

Bachelard'ın bu görüşü aslında deyim yerindeyse *"gerçekleştirmeyen bir ontoloji"*dir; yani sanki hiç titreşimi olmayan bir vibrasyon gibidir, bu ise bir anlamsızlığı, saçmalığı içermektedir. Ancak filozof buna karşılık bize pedagojik dehasının parlak örneklerini sunmaktan geri kalmaz. *"Çağdaş Fiziğin Ussal Etkinliği"* adlı yapıtında şöyle der: *"Dalga mekaniğinin kurucularının anlayışına göre ve bu anlayış içinde 'titreşimli şey'in varlığı hiçbir kuşku yaratmıyordu; ama Huygens'in onu dalgaların yayılması sırasında iyice görmüş olduğu gibi, yayılma anlamında bir hareketin taşınması söz konusu değildi. Demek, suyun yüzeyinde kayan ve 'yerinde' salınım düzenine 'bir sinyal gibi' taşınacak olan bir tür soyut hareket karşısında bulunuyoruz."* (Bachelard, L'Activité rationaliste de la physique contemporaine, s: 184). Bachelard buradan hareketle hemen büyük bir abartma içinde metaforları koyuverir: *"Bando mızıka takımı bütün bir askeri birliğin adımlarını düzenlediğinde yol boyunca sesi ve hareketi taşıyan bir ortam kuşkusuz var; ama askerleri yürüten bu fizik ortam değildir... Seslerin ve adımların birbiriyle olan bağı, basit bir karşılıklı uygunluk ve birbirini tutma olup yalın bir cebirsel fonksiyondur."* Dalga-cisimcik ikiliğini örneklemek için öğrencilerine dağıttığı mantarları suya bırakmalarını söyleyen Bachelard, su yüzünde giden mantarları parçacıklara, su

yüzündeki devinimi de dalgalara benzetir. Buradan da ışın hareketinin olmadığı, su yüzündeki mantarın yeri ne olursa olsun yüzeydeki titreşim hareketinin tek biçimli bir süreye sahip olduğu sonucuna varır: *"Dalga hareketinin genişliği herhangi bir biçimde olumsal (contingent) özelliğe sahiptir... Yerel harekette ise, 'yönlendirilen fenomenoloji' (phénoménologie dirigée) yalnızca T periyoduna bağlı kalacaktır."* (Aynı yapıt, s: 187).

Bachelard'ın daha çoğaltılabilecek olan bu tür neredeyse irrasyonalizme varan örneklemeleri ya da benzetmeleri, düşünceleri imgelerle resimleme anlayışına dayanır ve önceden düşünülüp kavranmış ya da önyargıya dayalı fikirleri sarsmayı ya da düzenlemeyi amaçlar. Bilimlerdeki bazı değişimlerin dayattığı temkinli olma zorunluluğuna karşın, ona göre asıl sorun, *"maddesizleştirme"* (dématérialisation) sorunudur. Mikrofizik boyutta madde, su yüzeyi gibi titreşen bir şey değildir; o, yalnızca kendi ritmiyle tanımlanan, tözsüz bir yerden ötekine taşınmayan bir titreşimdir (vibration). İnce zarif bir taştan, bir alevden, çok keskin bir madenden (lame) çok daha saf ve katışıksız (pure) olan madde kendi sayısıyla tanımlanmış, belirlenmiş bir uyumdur, bir *"madde-ışık"* tır. İşte bu *"hakiki"* maddenin yanında yer alan eylemsiz madde, klasik fiziğin yasalarını desteklemeye yarayan ve herkesçe bilinen madde, büyük sayılar yasasıyla güvence altına alınan düzensizliğin düzenliliğinden ya da denge kalımlığından (stabilité) başka bir şeye sahip değildir: *"En kararlı ve dengeli biçimler, bu kararlılıklarını ve dengelerini ritmik bir uyumsuzluğa ve akortsuzluğa (désaccord) borçludurlar. Onlar zamansal bir düzensizliğin istatistik biçimleridir; başka hiçbir şey değil. Evlerimiz korkunç bir vibrasyon, titreşim anarşisiyle inşa edilirler... İşlevleri tekdüze çağları temaşa etmek olan piramitler sonu gelmez kakafonidirler, ses kakışımlarıdırlar... Maddenin bir orkestra şefi, maddesel ritmleri bir büyücü gibi uzlaştırabilseydi, bütün bu taşları buharlaştırıp uçucılaştırabilirdi."* (Bachelard, La Dialectique de la durée, s: 131 vd.).

Görüldüğü gibi şiirle felsefeyi, bilimle simyayı, metafizikle teknolojiyi, usla duyguyu birbirinden ayırmayan Bachelard, madde-

sel dünyamızı imgesel dünyada sanki uçuculaştırır. Çok boyutlu bir felsefeyi dile getiren filozof, epistemolojiden metafiziğe, arketiplerden bilimsel yasalara, felsefeden poetikaya değin geniş bir alana yayılmıştır. Bir us psikanalizinin ilk kavramlarını temellendirmeye girişen Bachelard, *"açık bir felsefe"* ya da *"diyalektik bir felsefe"* yaptığını söyler. Ona göre bilimin ussallık dünyasını poetik imgelemin ve onun simgelerinin evreni tamamlar. Onun felsefesini netleştirmenin güçlüğü de işte bu çok yönlülüğünden kaynaklanır. Bachelard'a göre, *"anlamak, anlamadığını anlamaktır" (comprendre, c'est comprendre qu'on n'avait pas compris). "Üstusçuluk"* (le Surrationalisme) adlı yapıtında şöyle der: *"İnsan usuna canlılık, atılganlık ve taşkınlık işlevini kazandırmak gerekir. Böylece düşünme olanaklarını ve fırsatlarını çoğaltacak bir üstusçuluğu temellendirmeye katkıda bulunulmuş olacaktır. Bu üstusçuluk kendi öğretisini bulduğunda da gerçeküstücülükle bir bağlantı kurulmuş olacaktır; böylece de duygusallık ile us birbirlerinin verimliliklerini ve akıcılıklarını sağlayacaklardır. Fizik dünya yeni yollar ve biçimlerle deneylenebilecek, her şey başka türde anlaşılacak ve başka biçimde duyumsanacaktır."*

Georges Canguilhem ve Tıp Felsefesinin Bilgi Kuramı

Çağdaş Fransız felsefesinin önde gelen adlarından biri sayılan Georges Canguilhem, (Paris, 1904 -), bilimler felsefesi ve tarihi konusundaki araştırma ve yorumlarıyla, bu alanda çalışmalar yapan M. Foucault ile M. Serres gibi düşünürleri olduğu gibi, J. Lecourt ya da P. Badiou gibi daha genç başka düşünürleri de etkilemiştir. Bilimler tarihi konusundaki, özellikle de sağlık ve yaşam bilimleri alanlarındaki uzmanca incelemelerinin yanı sıra, güncel zihinsel yaşamımızı doğrudan ilgilendiren problemlerle de uğraşmıştır: bunların içinde bilim ile ideoloji arasındaki ilişkiler, biyolojik bilimlerin kendine özgü yanları, "*normallik*" sorunu, canlının felsefesi, sağlık bilimlerinin epistemolojisi gibi konuları sayabiliriz. G. Bachelard'ın titiz bir okuru ve yorumcusu olmasına karşın yine de ondan bazı konularda, özellikle de, epistemolojik akıl yürütmenin yöntemine ilişkin konularda ayrılır. Pek fazla eser vermemekle birlikte ve yalnızca uzman dergilerde dağınık biçimde yer alan sayısız makaleleriyle Canguilhem, bilimsel yöntemin gelişmesine ilişkin çözümlemeleriyle bu konuya önemli katkılarda bulunmuştur.

Ecole Normale Supérieure'de öğrenimini tamamladıktan sonra, felsefe doçenti olarak dersler veren; daha sonraları da tıp doktoru ve edebiyat doktoru unvanları alan G. Canguilhem, Sorbonne'da Bilimler Tarihi ve Felsefesi kürsüsünün başına geçerek, çağdaş Fransız epistemolojisinin kurucularından biri sayılmıştır. Başlıca yapıtları şunlardır: "*La formation du concept de réflexe aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*", 1955; "*La connaissance de la vie*", 1965; "*Essais sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, 1966; "*Idéologie et rationalité dans l'histoire de sciences de la vie*", 1977; "*Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*", 1989.

Canguilhem bilimler tarihi üzerinde yapmış olduğu epistemolojik araştırmalarıyla, bu bilim dalını, kavrayabildiği kadarıyla, usun yanlışlarının bir müzesi olmaktan çıkarmayı amaçlamıştır. Geçmişin akıl dışı saçmalıklarının bir kataloğu ya da çizelgesi olarak bilimler tarihi, *"bilimsel bilginin kesin/belirgin bir durumu"* nun varolması halinde yalnızca varlık kazanabilmekteydi ki bu anlayış da geçmişin *"bilimsel bilgi olmayan"* üzerine bir yargı taşıyan mahkemesine kendisini teslim edebilmiş olmak demekti. Ancak bu alanda son yargı yoktu; çünkü bilimsel *kuramlar,* ona göre, tarihlerinin bir anında, *hakikat*'in kendilerine güç verdiği *"salt" olgular*'dan kaynaklanmıyordu. Bilimsel kuramlar, oldukça farklı teknik ve bilim alanlarına ait olan ve sıklıkla çok eski, daha önceki kuramlardan doğmaktaydı. Bu yüzden refleks yayı kuramının oluşma tarihi epistemolojik bir sorun olarak ortaya çıkmıştır; hangi teorik koşullarda refleks, *kavramı* biçimlendirmiştir ve bir işlemsel kavram gibi işlevsel kılınmıştır? Tarihsel araştırma ve soruşturma sonucunda sürprizler ortaya çıkmıştır; *mekanist* olmayan ve *vitalist* bir problematik çerçevesinde doğan bu kavram, refleksin günümüzde *"açık"* bir betimlenişi olarak ifadesini bulur.

Farklı terimler içerisinde, merkezkaç moment ile merkezcil momenti düşünürken Descartes'ın kuramı (titreşim/salınım -canlı ruhların yayılımı) onun bu kavramı biçimlendirmesine engel olmuştur. Tersine T. Willis (İngiliz anatomi ve fizyoloji uzmanı, 1622 - 1675)'in vitalizmi, patlayıcılar kimyasına başvurarak elde ettiği hayali referans ile (Bickford kordon'una benzeyen sinir, bir patlama gibi refleks), yeni bir biyolojik kavram oluşturmasına yardım etmiştir. Biyolojik mekanizm gibi bir ideoloji, vitalizmin yorumsayıcı bir değerinin olduğu görülür görülmez topa tutulmuş ve bu ideolojiye şiddetli saldırılar yapılmıştır. Yunanca *"heuriskein"*, bulmak, yorumsamak anlamına gelir; bu sözcükten kaynaklanan heuristik değere, buluşa, keşfe, yoruma ilişkin demektir. Böyle bir anlayış bizi mekanist olmayan, ama *"organisist"* olan bir yaşam felsefesine götürür. Canlı ve çevresi arasındaki ilişkileri düzenleyen normların ve formların yapıcı bir yaşam anlayışı, ussal bir vitalizm görüşü G. Canguilhem'in

epistemolojik araştırmasının altyapısını oluşturmaktadır.

1943 yılında *"normal ve patolojik olan"* konusunda yazdığı bir tıp felsefesi teziyle tıp uzmanı olan ve Strasbourg Edebiyat Fakültesinde Jean Cavaillès'in yardımcılığını üstlenen Canguilhem, 1955'te Sorbonne'a profesör ve aynı zamanda Gaston Bachelard'ın yerine Bilimler Tarihi Enstitüsüne yönetmen olarak atanmıştır. Bu görevini 1971'e değin sürdüren ve üniversite kariyerindeki başarıları ile çağdaş felsefedeki yerini Cavaillès ile Bachelard'a borçlu olan Georges Canguilhem, onlarla birlikte bilimler tarihinin sağlam bir pratiği üzerine temellendirilen epistemolojik bir yönelimin ilkelerini belirlemeye katkıda bulunmuştur. Tıp eğitimine ve canlı hakkında bilgilenmeye ilişkin ilgisine felsefi bir boyut da katmış, böylece tezinde görüldüğü gibi yaşamın ve bilginin bağıntılarını felsefe alanında irdeleyerek somutlaştırmaya çalışmıştır. Bunun yanında o, bilimler tarihinin epistemolojik bir kuramına pratik bir katkı olmak üzere, kavramlarının oluşumunun eleştirel bir tarihini ortaya koymaya da girişmiştir. Araştırmalarını bir yandan tıp ve biyoloji felsefesi ile öbür yandan da yaşam bilimlerinin tarihi ile sınırlamıştır. *"Normal ve Patolojik Olanla İlgili Bazı Problemler Üzerine Deneme"* adlı doktora tezinde Canguilhem, tıp teknolojisinin bilimsel özelliğine sahip olduğu pratiğini felsefe birikimiyle birlikte ele almıştır. Ona göre paradoksal görünse de nesnel bilginin tek dayanağı olan bilimsel yöntem ile onun felsefi yorumu bize *"normal"* ile *"patolojik"* arasında özü bakımından bir farklılık olmadığını göstermektedir. Auguste Comte ile Claude Bernard'ın 19. yy.da kurumsallaştırdıkları bu anlayışa göre, *"Patolojik durum, normal durumun niceliksel bir değişiminden başka bir şey değildir."* Hastalık ve hekim açısından patolojik olan olgusal bir düzen değil, bir değer düzenidir; gerçekten de bir olgu durumu ya da düzeni olarak alınan patolojik durum, doğrudan ya da dolaylı dile getirildiğinde, bir canlıdan kaynaklanan yaşama biçimindeki değer yitimi ile ilgilidir; dolayısıyla bu konudaki deneyim, pozitif ve negatif değerlerin kutuplaşması ile düzenlenir. Buradan da şu soru çıkar: *"Kendisini bir olgu olarak değil de bir değer ya da değer biçilen, bir değerlendirme*

olarak sunan bir şeyin bilimi var mıdır? Yani normalliğin normunun ya da normluluğunun (normativité) ortaya konuluşundan söz edebilir miyiz?" Bu soruya kuramsal bir yaklaşım, normalin hem istatistiksel ya da orta genellikte bir olgu, hem de bir değer olduğunu gösteriyor. Oysa fizik ya da kimya gibi cansız olgular alanında ortaya çıkmayan biyolojik bir patoloji söz konusu olduğunda, yaşam kayıtsız kalamadığından ve kutuplaşmaya yatkın olduğundan, yani bilinçsizce bir değer durumu içinde bulunduğundan bir normatifliğe sahip olduğu görülür. Normatif açıdan da patolojik olan, normalin mantıksal bir çelişkisi olarak görülmez; her türlü normalin yadsındığı ya da yok sayıldığı bir ortamda ise patolojik olan sağlığın yaşama özgü bir çelişkisi olarak anlaşılır. Canguilhem'e göre hastalık, normaldışı bir varoluş değil, gözlenebilir ve ölçülebilir bir ortamdaki nesnel olgunun normalitesi olarak ortaya çıkar. O halde nesnel bir patolojiden söz edemeyiz; nasıl fizyoloji, normalin biyolojik bilimi değilse ve daha çok normal denilen biyolojik koşulların ve durumların bir bilimi ise, tıpta da belirlenmiş bir patoloji yoktur.

Yaşam kavramı üzerinde uzun uzadıya duran Canguilhem'in, aslında bir metafizik ve bilim dışı bir tutum olan ve felsefenin gündeminden kalkmış bulunan *"vitalizm"*e yakın durduğunu görüyoruz. Ancak o, bu tutumu *"vitalizm"*in felsefi ve tarihsel anlamıyla hesaplaşma için benimsemiştir. Ona göre, yaşam olgusunun kendine özgülüğü ve özgünlüğü, ne fizik olgularınkiyle, ne psişik olgularınkiyle, ne de sosyal olgularınkiyle karşılaştırılabilir. Çünkü canlı bir organizma, ne bir makine, ne düşünen bir özne ve ne de bir toplumdur. Böylece filozof, canlıyı canlı olarak yanlış tanıyan iki karşıt metafiziği, *"animizm"*i ve *"mekanizm"*i yadsıyışını gündeme getirmiş olur. Ona göre, *"vitalizm"*, bir yöntem, zihinsel bir tutum olup, öğretiden çok bir gerekliliğin, bir zorunluluğun ifadesidir. Bu gerekllik ve zorunluluk, normal ile patolojik olan arasındaki ilişki problemi üzerinde yoğunlaşan bir refleksiyona dayanır. Eğer bu problem canlıyı, bir yasalar sistemi olarak değil de birtakım özgülüklerin düzenlenişi olarak anlarsa; o zaman *"vitalizm"* de, kendisinin, canlının kendine özgü yanlarına öncelik veren bir bilimin konusu olması ge-

recekeğini benimsemek durumunda kalır. Canguilhem böylece *"vitalizm"* in geçerliliğini, genel olarak bilim ile yaşam arasındaki ilişkiye, özel olarak da yaşam ile yaşam bilimi arasındaki bağlantıya dayandırmış olmaktadır. G. Bachelard'ın düşüncelerine de sadık kalarak o, yaşam algısının ilk verilerinden kopmuş ve canlının içinde kendi dünyasını tanıdığı yaşantı deneyiminden uzaklaşmış bir bilimin olamayacağını savunur. Ona göre, *"Yaşambilim, yaşamı bir özne olarak ele alır; çünkü bu bilim, nesne olan canlı insanın bir girişimidir. Başka deyişle, yaşambilim, nesne olarak canlı insanın bir girişimi olduğu için yaşamı özne olarak ele alır."*

"Kavram ve Yaşam" adlı yazısında başlıca Aristoteles, Kant, Hegel ve Bergson gibi filozofların yapıtlarından alıntılarla yaşam ile kavram arasındaki ilintiyi ortaya koyan Canguilhem, aşkın özne olarak anlaşılan tek bir özne üstünde temellendirilen bilgi kuramını yasaklayan engele dikkatleri çekmiştir. Oysa bilginin en azından bir nesnesi vardır ve Kopernikus devrimi bile onu kanıtlayamaz; o bilgi nesnesi, öngörüldüğü odak dışına direnen canlının kendisinden başkası değildir. Eğer yaşam içinde yaşamın referansını aramak zorunda kalınırsa bu, *"vitalizm"* in özünün aranması demektir ve bununla da yaşayan olarak bizler olduğumuzun doğrulandığını görürüz. Ve tabii bu, canlıyı tanıdığımız yalın bir *"düşünüyorum"* (cogito) değildir. Canguilhem'e göre, *"...yaşamın kendi içine, bilgi aracılığıyla yaşamın kavramsallaştırılması olanağının koşulunu yazmak; bizi Aristoteles'ten Hegel'e olduğu gibi, Kant'tan Bergson'a değin yaşam ve kavram arasındaki çok yakın bir ilişkiler anlayışına götürür."* Çağdaş biyoloji, iletişim ve dil kuramlarının kavramlarını ödünç alır almaz bu tür bir yaşam felsefesinin olabilirliğine izin vermiştir; böylece de canlının ta ilk başlardaki belirlenimlerinde bir kodu, bir enformasyonu, bir programı ve yanlışları tanıma olanağı doğmuştur. Başlangıçta kavramların tarihinin bir sonucu olarak bildirilen şeyin aslında çevre kavramı olduğu şimdi daha iyi anlaşılmıştır. Demek oluyor ki *"vitalizm"*, canlının kendisini, yine kendi çevresinin fiziksel ve kimyasal yasalarından soyutlamasına izin veren kural dışı bir ayrıcalığın saçma bir olumlaması ya da ka-

bulü değildir; *"vitalizm"*, fizikçi için de söz konusu olan, tanıyacak bir çevrenin bulunup bulunmadığının bilgisinin peşine düşer ve böylece bu çevredeki canlının durumu sorununa ilişkin olarak, eğer canlı daha önce bu çevrede bir odak gibi bulunmuşsa, o zaman bu çevreye deneyimin tüm alanı olarak başvurulabileceğini salık verir. Gerçekliğin biliminin, bütünün içindeki bir kısım olan gerçekliğe özgü olduğunu dikkate alarak, bilime, yaşamın riskli bir serüvenini kendine özgülüğünü tanımak gerekir. Burada Nietzsche'den gelen bir yankı ile en son biyoloji bilgilerinden çıkarılan bir dersin paradoksal karşılaşmasını görüyoruz.

Canguilhem'e göre bilimler tarihi tümüyle öteki tarihler gibi bir tarih olamaz; burada belgelerin aslına uygunluğu ve yorumlanmalarındaki doğruluk kuralları kadar, onlara anlam veren ve felsefi bir güç yükleyen kurallar da önem taşırlar. Tarih, ona göre, bilimin daha sonraki durumu açısından öne sürülen öğretilerin verimliliğinin fazladan, ek bir kanıtıdır; çünkü bilimin öne sürdüğü, ortaya attığı kavram ve ilkeleri sıraya sokar. *"Refleks Kavramının Tarihi"* adlı incelemesinde Descartes'ın canlının davranışına ilişkin mekanist yorumunu ele alan Canguilhem, onun *"canlı makine"* (animal machine) anlayışını irdelemiş ve düşünmenin yürekten beyne gelen *"canlı ruhlar"*ın (esprits animaux) devinimleriyle gerçekleştiği görüşünü, sinir sistemi ve duyum-hareket ilişkisi kavramının gelişmesini izleyerek yeniden değerlendirmiştir. Descartes'ın refleks dediği şeyi, o bir refleks olarak anlamamıştır; çünkü refleksin kendisini bir kavram olarak formüle edecek daha sonraki bir bilimin gözlem olgusunu ya da konusunu betimlemek olanaksızdır. Bu anlaşılması güç konuyu Canguilhem, hekim-filozof Thomas Willis'in (1621 - 1675) canlıcı (animist) ve dinamikçi (dinamist) bir esinle ortaya koymuş olduğu kimya öğretisiyle örneklendirmiştir; burada refleks kavramı, ışık ışınlarının kırılmalarına dayandırılan benzetmeyle ele alınmış; ışığın yasalarından canlının yasalarına bir model bulabilmek için yararlanılmış; böylece de yaşam, ışıkla bağlantılandırılmıştır. Tarihin anlaşılabilirliği, bir kavramın başlangıçtaki oluşumunun, bu kavramın daha sonraki yayılımı ile anla-

şılabilirliği olan metnin ayrılmasına bağlıdır.

Öğretilerin bir sıralı düzen içinde peş peşe gelişi her birinin kendi tutarlılığı içinde bilinmesine bağlı olup, sonuçların ve kavramların üst üste konulması yoluyla bazılarının benimsenip bazılarının da dışlanması biçiminde olmaz. Eski dönemin bilim adamının buluş kaynakları, bizim şimdi öğretilen bilimimizin yaptıklarının metodolojisine, kurallarına göre kodlanamaz; o dönemde verimli bir rol oynayan imgeler, analojiler ve transferler günümüzdekileriyle karşılaştırılamaz. Böyle bir uygulama, en yeni metodolojiyi ilk bilgilerin yorumunda kullanma, yapay bir uygulama olacaktır. Örnekle Willis'in refleks konusuna girişi, ateşten oluşan bir ruh metafiziğini sözcük, kavram ve şey olarak hep birlikte kimyasal bir yoruma dayandırması biçiminde olmuştur. Bilim adamlarının zamana kök salan buluşlarına olan borcumuzu tarihin yargısıyla oynayarak ortaya koyamayız. Ayrıca bilimsel bilginin tarihçiler için de nasıl ortak bir yanılgıya neden olduğunu sormak ve irdelemek gerekir. Canguilhem'e göre, bugünün biliminin doğru olarak tanıdığı şeylerin yalnızca kronolojisini yapan bir tarihçi, bilim adamının kendi araştırma konusuna uyguladığı yargı ölçütlerinin aynını tarihe de uygulamış olur. Bu ise doğrunun tek anlamlılığına inanan ve tarihi yaşı olmayan bir doğrular defilesi olarak gören bilimciliğin ve olguculuğun yanılsamasıdır. İşte buradan da, ona göre, *"tarihi, bilimce bir küçümseme"*ye varılır. Oysa tersine tarihi kendi anlamı içinde anlamak ve kavramak isteniyorsa, bilimsel yargıya kendine özgü tekil niteliğini yeniden kazandırmak gerekir; bunu da şimdinin mantığıyla geçmişin ürünlerini yargılamadan, kendi tutarlılığı içinde kalarak ve onun geleceği deşifre edilmemiş bir şey olduğunu bilerek yapmalıdır. Tarihin hantallığını ve donukluğunu dönüştürebilmek için, *"bir bilim tarihinin, bilimin yönlendirici düşünceleriyle ilgi ve bağıntısı olmayan, farklı bir yönlendirici düşünceyle ancak yazılabileceği"* bilinmelidir.

Bilimler tarihinin bilimsel olmayan ilgilerinin ve kaynaklarının yeniden gündeme gelmesini isteyen böyle bir görüşün bir paradoks içerdiğinin bilincinde olarak; bu isteğin, değer yargısından uzak de-

ğil, ama apriori ideolojik bir ayrımcılığa yer vermeden her alanın kendi başına bütün boyutlarıyla dikkat çekici bir tarihinin yazılabileceğine işaret ettiğini vurgulamak gerekir. Bir bilim tarihinin konusu, bu tarihi bir doğa tarihi olarak kavraması yasaklanan bilimin konusuyla hiçbir ortak yana sahip değildir. Bilimler tarihi bir buluşlar tarihçesi olmadığı gibi, ne bir keşifler envanteri, ne de bilim adamlarının yaşamlarının bir kolleksiyonudur. Bir bilimler tarihi, *"kavramların eleştirel bir tarihi"* olup, önceden kendine özgü duruma getirilmiş (spécification) olması gereken aksiyolojik nitelikteki bir etkinliğin ikinci bir yargılaması ya da değerlendirilmesidir. Bilimsel nitelikteki bir fikir (idée) ya da öğreti yalnızca bir katalog için düzenlenen olgular değil, ama aynı zamanda doğru oldukları iddiasında bulunan yargılar ya da yargı dizgeleridirler de. İşte bir bilim tarihçisinin kesinlikle benimsemesi gereken eğilimin bu olduğunu savunan Canguilhem, bu konuda G. Bachelard'a çok yakın olup, kendisinden *"geriye dönen tarih"* (histoire récurrente) ve *"şimdiki, şu andaki geçmiş"* (passé actuel) ile *"süresi dolmuş geçmiş"*in (passé périmé) ayrışması kavramlarını ödünç almıştır. Tıp felsefesi ile biyolojinin epistemolojisini özgün ve açık bir araştırma alanı olarak bizlere sunan Canguilhem; normlara, normalliğe ve normalleştirmeye ilişkin farklı düşünceleri irdelemiş ve bu kavramlarla birlikte değer yargısı problematiğini sorgulamış, canlıya atfedilen değerlerin ilk anlamından başlayarak canlının tüm boyutlarını ortaya çıkarmaya yönelen uzun bir yola koyulmuştur. Ona göre *"değer"*, hekim ve matematikçi için aynı anlama gelmez; çünkü hekim henüz tanıyıp bilmeden önce veri olarak sunulmuş ve yaşanmış olan sağlığın ve onun bozuluşunun deneyiminde daha önceden değerle karşılaşır. Başka deyişle hekim sağlığı ve hastalığı bir bilgi olarak tanımadan önce kendisine verilen ve yaşamış olduğu sağlık ve hastalık deneyimi aracılığıyla daha önceden bu değerle tanışır.

Canguilhemci ussallık anlayışı burada tekil bir özellik gösterir. Tıp felsefesinde canlının önceliği nedeniyle, bilginin önüne yaşam deneyimi geçer. Ona göre iki gerekliliğin yerine getirilmesi gerekir. Tarihin konusunun bilim olması için doğrunun amaçlandığının bi-

linmesi ilk koşuldur; öte yandan bilimin kendi tarihselliği içinde düşünülmesi, yani doğru düzgün kılınması girişiminin bazı olumsal açmazları içinde de bu ereğin yolundan saptırılması gerekir. Bu bilme ve tanıma çabasını somutlaştıran düşünce dizgelerinin ve yapıtların tutarlı olmalarını sağlamayı da ihmal etmemelidir. Eğer şimdiki bilimsel kültürümüzde doğru ile yanlış yan yana gidiyor gibi görünüyorsa, bu, öteki anlaşılabilir normlara doğru yanıt verebildiği içindir. Burada doğruluğun bağıntılarının mantıksal zamanı ile onların bulunuşunun tarihsel zamanını karıştırmayan gerçekten tarihsel bir söylemin olanağı koşulunu bilmek gerekirken, bir göreliliğe saplanmamak zorunluluğu vardır. Önden gidenin mitosu, kendi karışıklıklarına neden olan indirgeyici etmenlerin oldukça açık bir belirtisidir.

Canguilhem'e göre bilimler tarihi, kendi konusuyla özdeşleştireceği yargı normlarını elde ederek tarihçinin bakışını güçlendiren bir epistemolojiyi sağlamakla olanaklıdır ancak. Michel Foucault ile Louis Althusser'in çalışmalarından yararlanarak o, koşulları hiçbir zaman göz ardı etmeksizin, bilimselleştirilmişliğe özenen söylemlerin zararlı yanılsamalarını eleştirel bir doğruluk anlayışıyla gideren bir bilime, kesin ve belirli nesnelere dayalı bilimsel bir ideoloji kavramına ulaşır. Bilimsel bir ideoloji, ona göre, ne bir sahte bilimdir, ne de bilimselliğin bir ideolojisidir; o, gerçeklik ölçütlerini hemen yitirmiş kavramlardan oluşmayan alanların bir kuramıdır. 19. yy.da her tür öğretiyi kuşatan evrimcilik buna bir örnektir. *"Onaylanmış tarih"* (histoire sanctionnée) ile *"son bulmuş, bitmiş tarih"* (histoire périmé) arasındaki çözülme; bilimin, ideolojinin ve tarihçenin yalınkatlığına indirgenemeyen bir tarihe yerini bırakır; böyle bir tarih daha önce ideolojinin çalışmış olduğu alanda kendisini kanıtlamaya ve kurmaya gayret eder. Canguilhem'e göre, *"Tek bir hakikatin tarihi, çelişkili bir kavramdır"*; o halde *"felsefenin biricik işlevi, bilimler tarihçisinin de içinde varolduğu, bulunduğu insanın varoluşunu karmaşıklaştırmaktır."*

Normal ve patolojik olan üzerindeki düşünlemeleri (réflexion) sonucunda, Canguilhem kısa bir süre içinde insan biyolojisinin ve

tıbbın kendisini yeni bir antropoloji kurmaya götürdüğünü sezinlemiş ve felsefi bir antropolojinin olmadığı yerde ahlak'ın da bulunamayacağı sonucuna varmıştır. Hemen bir antropolojinin temel ilkelerini oluşturmaya koyulan filozof, buradan da yeni bir ahlak (moral) anlayışına yönelmiştir. Auguste Comte'un olguculuğu ile sürekli polemik içinde olan ona göre, bu akım, yalnızca bilimsel olgu düzeni içinde bilinebilen gerçekliği tanımaktaydı; oysa Kant'ın usun eleştirisi tabanına oturttuğu felsefi saygınlığı içindeki antropolojiyi onun yerine koymak gerekmekteydi. Michel Foucault, Canguilhem'in Aydınlanma felsefesiyle olan yakınlığına ilk dikkati çekenlerden biri olmuştur; ona göre Kant, insan onuru sorununa ilk kez yönelen bir filozof olmakla kalmamış, aynı zamanda bu onurun onun gözüpek ve yürekli tutumundan kaynaklandığına inanmış ve yine onun kendine güvenine, bağımsızlığına ve özgürlüğüne düşkünlüğüne tam bir inanç duymuştur. Canguilhem'in vitalizm anlayışına böylece biyolojik nesnenin bilinmesinin epistemolojik kuralı da katılmış olmaktadır. Bu durum normatif, yani normal canlının ilk deneyiminde ortaya çıkan insan sorununun kökleşmesine ve derinleşmesine de izin verir. Yaşamak, riskler yüklenmek demek olup, kendini koruma içgüdüsü ise kısa zamanda patolojik olarak bölünmüş varoluşun bir belirtisi biçiminde karşımıza çıkar. Kolayca anlaşılacağı üzere bu düşünce tonunda Nietzsche'nin izleri vardır. Canguilhem'in eleştirisi şu noktada yoğunlaşır: Yaşam deneyimindeki normların kurmuş oldukları güç, yani kurma gücü, nesnelliği temellendiren kuralların algılanmasını sağlayan güç olan us'tan çok daha büyük ve üstündür; işte Nietzsche'den serbestçe ödünç alınan eleştiricilik de budur.

Normal ve patolojik olana ilişkin savlarına daha sonra sosyal normların incelenmesini de katan Canguilhem, sosyal ve teknik bir çevrenin normlarına karşı davranış uyumunu irdeleyen bilimsel bir bakışın psikolojisini araştırmaya koyulmuştur. Ona göre toplum, bir organizma değildir; bu anlamda hiçbir toplumun kendi içinde bir sonu yoktur ve her toplum, araçların kötü birleştirilmiş bir bütünlüğü olup, normları bireylere her zaman dışardan verilirler. Bu neden-

le de toplumdaki bireylerin çatışmaları ve ayrışmaları daima tartışma götürür ve geçici bir sonucu taşırlar. Demek oluyor ki felsefi yargı, doğal belirlenimlerle aşırı biçimde karışmış bulunan toplumsal zorlamaları, bir davranış uyumu normalliği içindeki sürekli özümsemeyi ya da benimsemeyi yadsımak durumundadır ve buna zorunludur. İnsan özgürlüğünü, canlının kendiliğindenliği içinde kök salmasını sağlayarak doğallaştırması sonucunda Canguilhem'in çizmiş olduğu bu antropolojik tablo, kendi değerlerinin en azından yargıcı olmayan amaçların hizmetindeki bir araç olarak bu özgürlüğün öznesine her türlü karışıklığı ve bulanıklığı yasaklar. Araçsallıkçılığın (Instrumentalisme) her türüne karış çıkan Canguilhem, teknik sapmanın (perversion) her köşe bucağa yayılmasını da eleştirir. *"Beyin ve Düşünce"* (Le cerveau et la pensée) adlı yazısında *"elektronik hırdavatçılığın"* her kesimi etkisi altına aldığını vurgulayan filozof, yapay zihinden (artificial intelligence) enformasyon modellerine değin her türlü teknolojik başarının getirdikleri kadar götürdüklerinin de olduğunu savunmuştur. İnsan zihninin bir bilgisayara sığdırılamayacağını ve bir bilgisayarın da sonuç olarak insan zihninin tüm yetilerinin üstesinden gelemeyeceğini dile getiren Canguilhem, bu anlayışın eskilerin frenoloji görüşüne benzediğini söyler. Oynanılan, ayarlanmaya çalışılan, yani manipüle edilen, belirsiz amaçlara yönlendirilen bir insan dünyasına karşı; düşüncenin kaçınılmaz ve normal durumuna denkmiş gibi yutturulan bir teknik evren aracılığıyla ortaya çıkan açmazı aşmanın tek yolunun felsefeye düştüğünü söyleyen Canguilhem'e göre, *"Şu andaki egemenliğinin başkasına devredilemez hakkı olarak 'ben'in savunulması felsefenin biricik görevidir."* (La tâche spécifique de la philosophie est de défendre le *"Je"* comme revendication incessible de présence surveillance.) Bu düşüncesiyle o, canlının ve kavramın bir filozofu olarak yaşanmışın ve varoluşun öğretilerine olan ilgisini hiçbir zaman saklamamış; epistemolojik açıklık ve netlik içinde, insan özgürlüğüne karşı çıkan düşüncelerle savaşmıştır. Georges Canguilhem'in yapıtları çağdaş Fransız felsefesinin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuş, farklı düzeylerdeki zengin perspektifleriyle

biyoloji felsefesine ve kültür konularının genel kuramına yenilikler getirmiş; pek çok çağdaş filozofu etkilemiştir. Felsefeden tıbba, tıptan epistemolojiye geçen Canguilhem, insanlık tarihinin bir fenomeni olarak bilim ve tekniğin kavuştuğu noktaya yerleştirir tıbbı. Çünkü ona göre tıp, bilimlerin kavşak noktasında yer alan bir sanattır. (Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences, Bibliothèque du College International de Philosophie, Paris, Albin Michel, 1992.)

Jean Cavaillès ve Matematiksel Felsefe

Bilimlere olduğu kadar yazın sanatlarına da eğilimi bulunan Fransız matematikçi, mantıkçı, düşünür ve filozof Jean Cavaillès (Saint-Maixent, 1903 - Arras, 1944), École Normale Supérieure'de okumuş; bu sırada öğrencisi olduğu, *"Matematik Felsefesinin Evreleri"*, *"İnsan Deneyi ve Fizik Nedensellik"* gibi yapıtların yazarı olan Léon Brunschvicg'in etkisinde kalmış ve bir tin felsefesi geliştirerek idealizmi yeniden temellendiren bu bilim filozofunun yanında *"Olasılıklar Hesabının Uygulanması ve Felsefesi"* adlı bilim felsefesi tezini hazırlamıştır (1928). Böylece matematik disiplinlerin felsefesini yapmaya koyulan ve lisans diplomasını alan Cavaillès, askerliğini tamamladıktan sonra bir burs kazanarak Almanya'da beş yıl felsefe bölümlerinde dersler vermiştir. Bir yandan Strasbourg Üniversitesinde, daha sonra da Sorbonne'da dersler vererek matematiksel mantık üstüne çalışmalarını sürdürürken, öbür yandan da yönetici üyesi olduğu Libération-Sud ve Libération-Nord adlı direniş hareketine katılmış; bu hareketin yöneticilerinden biri olarak Ağustos 1943'te tutuklanmış, Fresnes'te hapse atılmış ve sonra da Almanlar tarafından Arras'ta kurşuna dizilmiştir. Çalışmalarını tamamlama fırsatı bulamayan, ancak cesur ve bağımsız bir düşüncenin temsilcisi sayılan Cavaillès, özgün yapıtlarıyla günümüzde de dikkatleri üzerine çekmesini bilmiştir.

20. yy.ın başındaki matematik paradokslarından biri olan Cauchy'nin kümeler kuramı tarihiyle ilgili bir problemi devlet doktorası yapmak amacıyla hocası Brunschvig'e tez projesi olarak sunmuş, ama daha sonra bu konuyu yetersiz bularak bu projesinden vazgeçmiş ve kendisine yeni bir tez konusu olarak *"Hilbertçi Çözümü Temellendirme Problemi"*ni seçmiştir. Gödel teoremlerinden çıkan sonuçları değerlendirerek çalışmasının temasını ve adını daha sonra *"Matematik ve Formalizm"* olarak belirlemiştir. Bunu ta-

mamlayan bir tez olan *"Soyut Kümeler Kuramının Biçimlendirilişi Üzerine Araştırmalar"* adlı çalışmasında Cavaillès, tarihsel araştırmaların sonuçlarını kullanmıştır. Dedekind ve Cantor gibi matematikçilerle "sonlu ötesi" (transfini) öğretisi ve kümeler kuramının doğuşuyla ilgili yazışmalar yapan ve bunları büyük Alman matematikçisi Emmy Noether ile birlikte yayımlayan filozof; bir yıl sonra kendi tezlerini savunmak için, başkanlığını hocası Brunschvicg'in, üyeliklerini de iki matematikçi Elie Cartan ile Denjoy'un ve Sorbonne'dan iki felsefeci Abel Rey ile Laporte'un yaptıkları bir jüri önüne çıkmış ve oldukça başarılı savunmasıyla matematik doktoru unvanını almıştır (22 Ocak 1938). Strasbourg Üniversitesi, Edebiyat Fakültesine atanan, Gonseth ve Albert Lautman gibi matematikçilerle matematiklerin yapısı üzerine verimli tartışmalar yapan, ancak savaş çanları çaldığında da Descartes'ın *"Kılıcın ne zaman çekileceğini iyi bilmek gerekir."* sözüne uygun olarak direniş (Résistance) hareketine katılan Cavaillès; birkaç kez Almanlar tarafından tutuklanmış, sonra kaçıp kurtulmuş, Libération (Bağımsızlık) hareketinin kurucuları arasına girmiş, doğrudan eylem örgütünü kurarak başına geçmiştir. Sorbonne Üniversitesine profesör olarak atanması değerli gizli bilgilere ulaşmasında ve Alman işgal güçlerine karşı bazı sabotajlar düzenlemesinde kendisine yardımcı olmuştur. İngiltere'ye birkaç kez gizlice gidip gelmiş, bu arada tutuklanmış ve Fransa'nın çeşitli kentlerinde hapis yatmıştır. Hapisten kaçmış, bir süre saklanarak yaşamış, yine Londra'ya gizlice geçmiş, general De Gaulle ile görüşmüş; yeni eylem planlarıyla Fransa'ya dönerken 1943 Ağustosunda tutuklanmış ve Almanlar için tehlikeli bir düşman olduğu kesinlik kazanınca ölüme mahkûm edilmiş ve 1944 Ocağında çok genç yaşta kurşuna dizilmiştir. Bu yurtsever bilim filozofunun mezarı, öteki üniversiteli direnişçi arkadaşlarınınki ile birlikte Sorbonne kilisesinde bulunmaktadır. Bilimler Metodolojisi ve Felsefesi kürsüsüne onun yerine geçen Georges Canguilhem, Cavaillès'in anısına ve onuruna pek çok konferans vermiş ve bu etkinliklere öteki meslektaşları da katılmıştır. Onun yaşamöyküsünü kız kardeşi ve direniş örgütü üyesi Gabrielle Ferrières, *"Jean Cavaillès,*

Philosophe et combattant" (PUF, 1951) başlığıyla yayımlamışlardır.

Yalnızca iki savaş arasındaki on yıl boyunca felsefe açısından verimli olabilen Jean Cavaillès, Fransa'nın yetiştirdiği en önemli bilim filozoflarından biridir. Ölümünden sonra yayımlanan iki değerli yapıtı kendisinin temellendirdiği iki önemli tezle ilgilidir: *"Sonlu Ötesi ve Sürekli"*, *"Matematikler ve Formalizm."* Felsefe mirası olarak bıraktığı bu yapıtlarında o, çağının felsefe anlayışıyla hesaplaşmış ve her türlü bilinç felsefesinden uzaklaşmış; idealist felsefeye karşı tutumunu da daha o zamanlar belirlemiştir. Son yazısı olan ve yayımcılarının *"Bilim Kuramı ve Mantık Üstüne"* adını verdikleri çalışmasında Cavaillès, özgün bir problem ortaya koymuş, ama ne yazık ki onu çözmeye zamanı olmamıştır.

Tanımlamış olduğu matematik felsefesi anlayışı kendisinden sonra da etkisini sürdürmüştür. Geleneksel bilimler felsefesinin bilimsel kavram ve içeriklerinin kullanılması eğilimlerinden kopuş da yine onun tezlerine dayanmaktadır. Matematik önermelerini kendi anlamlarına taşıyan ya da onları kendi kavramlarıyla temellendiren felsefe alanına indirgemek veya çevirip aktarmak artık söz konusu olmayıp; ona göre, kuramların özerk olmasını sağlamak esastır. Cavaillès'in felsefe bakımından önemi, matematik felsefesinde uzmanlaşması nedeniyle, bu dar alanı çok geniş bir biçimde ele almış olmasıdır. Bağımlı bir disiplin olarak gördüğü bilimler tarihi ile kendisini sınırlamak istemediği gibi, *"epistemoloji"*nin alanını da geliştirmeyi düşünmemiştir. Aslında bir filozof olarak felsefenin hakkını, hukukunu korumaktan bağımsız bir söylem olarak onu sürdürmeyi anlamış ve uzun zamandır metafiziğe uygulanan matematiklerin büyüsüne son vermiştir. Mantık alanındaki en son verimleri de çok iyi bilen Cavaillès, 1935'te, Wittgenstein'ın *"Tractatus logico-philosophicus"* ve Carnap'ın *"Logische Syntax der Sprache"* adlı yapıtlarıyla tanışmış; Frege ve Russell'ın bir tür düşünsel zorlamalarından kaynaklanan, matematiklerin mantığa indirgenmesi eğilimlerine de her zaman karşı çıkmıştır. Bu eğilimin savunucularından biri olan hocası Brunschvicg'e de karşı olmuş; matematiğe

yakın olan tutumunu da, mantığı hor görmesinin dışardan gelen nedenlerden kaynaklanmadığını ve böyle bir belirlemeyi, matematiklerin konularının ve içeriklerinin kendine özgü bir yapıda olduklarını ve kendilerinden başka hiçbir veriye geri götürülemeyeceğini ve indirgenemeyeceğini düşündüğü için benimsemiştir. Ona göre matematiği eksiksiz tanımlamak, görevini hem ciddiye alıp işi sıkı tutmak, hem de bu görevi hafife almak ve hor görmek demektir. Çünkü *"çevirmek, ihanet etmektir"* (transcrire est trahir; traduttore, traditore): *"Matematiksel etkinlik bir çözümleme (analiz) olayıdır ve bir öze sahiptir; ama bir koku ya da bir ses gibi o da kendisinden başka bir şey değildir."* Matematiksel etkinliği bir çözümleme işi olarak gören Cavaillès'in öğretisinin özgün yanı, her biri bir önyargıya takılmış olan ve *"matematiklerin temellendirilmesi problemi"*ni çözmek için farklı ekollere yönelen tutumlar arasından hiçbirini seçmemek ve herhangi bir öğretiyi desteklemekten kaçınmak olmuştur. O, kendilerini betimlemek ve dahası düzenlemek isteyen bu alandaki yorumların kötü temellendirilmiş ve dışarı bağımlı yanlarına çekidüzen vermek ve yorumculara hakemlik etmek için matematiği kendi başına bırakmıştır. Kümeler kuramı krizi böyle aşılmış, teknik yetersizlikler uygulayıcıların kendileri tarafından düzeltilmiş ve matematiklerin çevresindeki ya da dışındaki kanılar böylece elenmiştir. Bütün bu çalışmalar sırasında matematiklerde *"zorunlu tek biçimlilikler"*e sahip olunduğu bilinmiyordu. Bu konudaki tamamlayıcı tez, tarihsel ve felsefi bakımdan kendisini terk ettiği noktada asıl tez devreye girerek temellendirme problemini ele almıştır. Onun *"Soyut Kümeler Kuramının Biçimlenişi Üstüne Araştırmalar"* adlı yapıtının girişi ve sonuçları asıl teze bir açılışı serimler; *"Aksiyomatik Yöntem ve Biçimcilik"* ise Cavaillès'in düşüncesini yorumlayanlarca uzun zaman az ilgi görmüş ve dikkatleri çekmemiş bir yapıttır. Bu ikinci tezdeki *"tarihsel ve eleştirel"* yan, Cavaillès'i bir bilimler tarihçisi olarak görmeye çalışanları oldukça etkilemiştir. Ama yazar, *"Matematiklerin Temellendirilişi Problemi Üzerine Deneme"* adlı çalışmasının *"asıl tez"*i olarak görülmesini ister. Bu konudaki özgün kaynakların, matematikleriçi kavramsal

ilişkilerin *(considérations intramathématiques),* David Hilbert'in formalist okulundaki matematik teknikler üzerine araştırmaların, felsefi ve epistemolojik öneri ve sınırlamaların birbirlerine karışmış olduklarını göstermesi nedeniyle, Cavaillès'in böyle bir konuyla güç bir işi seçmiş olduğu kolayca anlaşılır. Yine de bu çalışmasıyla o dikkate değer bir aydınlatmada bulunmuş ve kendisinden sonra sürekli yinelenen, ama aşılamayan bir sentez ortaya koymuştur. Matematiğin ödünç alarak seçmiş olduğu yolu, tıpkı bir selin çıkış araması gibi, o da izlemeyi seçmiştir; tezinin planı matematiği yorumlamak değil, yalnızca onun yazıcılığını yapmaktır, tıpkı yazılımını izlemektir. Öte yandan o, *"Fransız ampiristlerinin"* sonlu kurmacılığa ve tanımlamacılığa ilişkin kavramlarla serimlemiş oldukları paradoksları gidermeyi amaçlayan tutumlarını göz ardı etmemiştir. Ancak yeni teknik katkılara karşın, matematiksel çalışmanın özüne ilişkin refleksiyon eksikliği, budanmalarla ve kesip atılmalarla sonuçlanmaktaydı. Oysa bu tür bir refleksiyon, disiplinleri sağlıklı biçimde *"temellendirme"*yi sağlar. Yapıtının felsefeyle ilgili bir bölümünde Cavaillès açıkça bir us kuramına, giderek bir *"bilim öğretisi"* denemesine yer veren bir *"kuram"*ı serimlemeye çalışmıştır. Daha önce Kant'ın başvurmuş olduğu *"nesnellik sorunu"* nun modern bir yorumunu da o ortaya koymuştur. Tam sayılar dizisini kuşatan Diad ve daha sonra da aritmetik ve analizle ilgili Brouwer'in öğretisini, 1934'te Heyting'in *"Mathematische Grundlagenforschung Intutionismus Beweisttheorie"* adındaki makalesini yeniden ele alan bir önermede açıklanmış; ancak bu, Hollandalı matematikçilerin tezlerinin yeni bir nitelik kazanmış biçimlendirilişlerinden ibaret kalmıştır. Sezgici matematik filozofları, matematikleri temellendirmekten çok, klasik matematiklerin yanında yeni bir matematik kurmuşlardır. Bourbakici matematikçilerin, sezgici öğretinin yalnızca *"tarihsel bir merak"* olduğu yolundaki kanılarına katılmayan Cavaillès, Brouwer'in programının köktenciliği ve genişliği karşısında şaşkına düşmüştür. Buradan yola çıkarak matematiklerin ve mantığın aynı anda tek bir kuruluşunun mümkün olduğunu göstermeye girişmiş; bunun için de matematiklerin önce aksiyo-

matizasyonlara, sonra da formalizasyonlara başvurmalarını haklı kılmak için, işi ta baştan ele alarak konunun soykütüğünü çıkarmıştır. *"Soyut Kümeler Kuramının Biçimlendirilişi Üzerine Notlar"*da, matematiklerin bir tarihini oluşturmak için değil, ama Cantorcu *"yaratma"* etkinliğinin gerekliliği nedeniyle kaçınılmazlığını kanıtlamak amacıyla her şeyden önce tarihçe kendisinden öncekilere başvurmuştur. Çalışmasının Dedekind'in çalışmasıyla aynı zamana rastlayışı ve onun konuyu ele alanlardan biri oluşu; analiz ve aritmetiğin problemlerince bu girişiminin gerekliliğinin vurgulanması yeterli ve zorunlu bir kanıt sayılır. Asıl tezde aksiyomatiklerin ve formelleştirmelerin temel iki çizgisinin izlenmelerinin nedeni, matematik sürecin otonomisini göstermek ve sonuçların kendilerince düzenlenmiş alanların içinde geliştirildiklerini kanıtlamak içindir. Matematiklerin tarihinden daha az tarihsel olan hiçbir şey yoktur ve özellikle yadsıma ya da olumsuzlama ile ilgili olduğunda matematikler tarihi Cavaillès'e göre sıkıcıdır. Yine ona göre 1938'in matematiklere ilişkin tezlerinden daha az tarihsel olan hiçbir şey yoktur. Bu dönemde David Hilbert'in *"aksiyomatik"* (belitsel) programı serimlenmiş ve *"ideal eklemlemeler"* yöntemine dönüşün sanki önemli bir sonuç sağladığı sanılmıştır. Ancak belitselleştirmelerin (axiomatisation) göreli özellikleri ve yetersizlikleri formelleştirmeleri (formalisation) izlemeyi gerektirmiştir. Cavaillès, *"formel sistem"* kavramını ele alıp serimlemiş; sentaksın, semantiğin ve kanıtlama kuramının bazı ana çizgilerini ve ön bilgilerini kendi isteği ve seçimine göre *"naif"* bir biçimde geliştirmiştir. Ama burada bir mantık denemesinin araştırılması söz konusu değildir; önemli olan matematik antitelerin özsel nesnelliklerinin gizini ilk elde ortaya çıkarmayı sağlayan *"tematizasyon öğretisi"* ile *"göstergenin (signe) felsefesi"*nin serimlenmiş olmasıdır. Burada ikinci olarak da tanımlanmamış, sınırlanmamış kuramların verimliliğinin nedenleri ele alınmıştır. Gödel teoremleri, yeniden değişikliğe uğratılmış *"formalist öğretinin temel iki konusu"*nun önem ve değerini tümüyle ihmal etmiştir; bunların ilki *"genelleştirme"*, ikincisi de *"göstergeler üstüne deneyim"* temasıydı. Uygulayıcıların elde ettikleri en son so-

nuçlara gayet özgür bir biçimde yakın duran ufak (minimal) felsefe konumlarından yola çıkarak Cavaillès kendi sonuçlarını, çağa damgasını vuran ölçülü ve nitelikli sonuçlarını çıkarmıştır. Matematikler felsefesi onunla "sessiz" kalmayı istememiş, erdemli tonunu ve büyüyü bozmaktan kaçınmayı bir yana bırakmıştır. 1934 yılında Cavaillès'in düşüncesi bir dönüm noktasına ulaşmış; bir yandan tartışmayı genişletme zorunluluğu belirmiş, matematik antitelerin statüsü sorunu, *"dışa bağlı"* nesnelliklerin statüsü karşısında ikinci sıraya geçmiştir. Doğru biçimde anlaşılmış olan bilgi, dünyanın bilgisidir. Brunschvicg'in öğrencisi olduğu sıralarda onun kendisine önermiş olduğu tez konusunun felsefi önemini henüz anlamamış bulunan Cavaillès, daha sonraları olasılıklar probleminin bir bilim öğretisinde merkez sorun olduğunu görecektir. Öte yandan bir evrim sayılmayan, ama düşüncesinin kendi üstüne döndüğü bir süreç içinde, konuların içselleştirilmesi suretiyle kendi üstüne katlanması ve üzerinde çalışılan öğretisel güçlüklerin ciddiye alınması sonucunda, bir gelişme ve ilerleme kaydeden Cavaillès, 1937'den sonra yeniden kaleme aldığı denemelerini geliştirmesini ve iyileştirmesini bilmiş ve bu durum, ele aldığı problemlerin olgunlaşmasını ve derinleşmesini sağlamıştır. Logos'tan türetilmiş yalnızca bir sıfat olarak *"mantık"* anlamında mantık değil, ama bir *"mantıksallık"* (logicité) olarak, statü ve *"bilim öğretisi"* sorunu onun araştırmasında net bir biçimde karşımıza çıkar. Bu iki alanda da mücadelesini sürdüren Cavaillès, eğer Kant'ın aşkın öğretisi ile Husserl'in *"Mantık Araştırmaları"* ve *"Formel ve Aşkın Mantık"* adlı yapıtlarında en üst biçimini almış bilinç felsefelerini bir yana bırakmış ve onlardan vazgeçmişse, bunu tarihsel materyalizmin yandaşlarının anladıkları gibi diyalektik değirmenine su taşımak için yapmamıştır. Matematik kuramlarının oluşumundaki özerklik (otonomi) konusunu, zaman zaman fiziğin de buna katkılar sağlayabileceği kanısını saklı tutarak, savunmuştur. Ama eğer maddeci eğilimli bir grup araştırıcıyla uyum içinde olmuşsa, meslektaşı Laberenne'in dediği gibi, bunu yalnızca hocası Brunschvicg'in de içinde bulunduğu idealizmin her türünü yadsımak, matematiklere en hızlı yatırımı yapa-

rak onları kuşatan ve en yalın biçime sahip ilk doğal teknik olan mantığı göz önünde bulundurmak için yapmıştır. Eğer o, birbirine eklemlenmelerin, halkaların zincirlenişlerinin apaçıklığını ve onların tükenmez verimliliğini dikkate alan bir bilinç felsefesini yadsımışsa bu, onun ötekilerle olan ortak yöneliş ve yanlarının felsefi bir *"benimseme"* anlamına geldiğini göstermez. Cavaillès'in başarısı matematik *"deneyim"* in de içinde bulunduğu sonlu alanların düzenlenmesinin soyutlanması sonucunda ortaya çıkan bir ilk teknik olarak mantığı bir yapıya bağlamayı istemiş olmasıdır; yani o, düşünce ile bu düşüncenin kendi koşulları arasındaki diyaloğu ve matematikteki oluşumun tümüyle öngörülemeyen özelliğini bir arada göz önünde bulundurmayı istemiştir. Oysa başka bir bağlamda *"matematiksel platonizm"* diye adlandırılan şeyin tümüyle yadsındığını görüyoruz. Bu öğreti bir yandan, olgu dünyasının nesnelerinin düzenlenmelerine karışmazken, öbür yandan çok sayıdaki matematikçinin realizminden ayrılan Lautman'ın yenilediği ve onardığı Platonizminde görüldüğü gibi, insan anlayışına hangi mucizenin 'özleri' sunduğunu kesinlikle teoremler biçiminde açıklamak zorundadır. Cavaillès net bir biçimde şu açıklamayı yapar: *"Matematiklerde, duyusal, aracısız, somut bilinç terk edilmemiştir; onun üzerinde işlem yapmak, çalışmak için bu bilinç terk edilmemiştir; örneğin konulaştırma (thématisation) yoluyla elde edilen her soyut nesne, bir jestin üstüne bir jesttir, (...) ilk duyusalın üstündeki bir jestin üstündedir. Konu alanı (champ thématique) dünyanın dışında kurulmuş değildir, ama bu dünyanın dönüşüme uğramış, dönüştürülmüş halidir."*

Yaşamın sürekli, kesintisiz bir tez olduğunu savunan Cavaillès, matematiksel mantığı derinleştirdiği teknik bir denemenin hazırlığına girişmiş; *"L'expérience mathématique"* adını verdiği bu yapıtında daha önceki tezlerinin sonuçlarını yeniden formüle ederek Husserl ile Carnap'ın düşünceleriyle giriştiği eski tartışmaları güncelleştirmiştir. Bu konudaki notları (*Traité logique*), Alman polisince sorgulanması sırasında kaybolmuştur. Ancak bu çalışmadan ele gelen bazı yazılarını Canguilhem ve Ehresmann, *"Sur la logique et la*

théorie de la science" (Bilim Kuramı ve Mantık Üzerine) adıyla yayımlamışlardır. Ölümünden sonra yayımlanan iki yazısından biri olan "*Mathématiques et formalisme*" (Matematikler ve Formalizm) onu, tezlerini çağdaş kılan bir öğreti ve anlayışın sahibi yapmıştır; öteki yapıtı "*Transfini et continu*" (Sonlu Ötesi ve Sürekli) ise, Gödel'in ulaştığı en son noktaları bütünleştiren tezin sonuçlarını derinleştirmiştir. Sorbonne'da verdiği son derslerinde bilginin genel çizgileri üzerinde duran Cavaillès, burada elde ettiği sonuçları "*Nedensellik, Zorunluluk, Olasılık*" (Causalité, nécessité, probabilité) adlı yapıtında anlatmış; bunun dışında siyasi konularda da yazılar yazmış ve konuşmalar yapmıştır; Revue de Métaphysique et Morale adlı dergide çıkan son yazısı "*Ortaklıktan Partiye*" (Du collectif au parti) başlığını taşır.

"*Dernier Ecrit*" adını verdiği bir başka yapıtında Cavaillès, başarı grafiğini yükseltmesine karşın; Kant'ın dediği gibi, "*Eğer çok açık olmayı istememiş olsaydım, daha açık olacaktım.*" (J'aurais été plus clair si je n'avais pas voulu être si clair.) diyerek itirafta bulunur; tıpkı en iyinin iyiyi, en güzelin güzeli engellemesi gibi. Bilimi ve mantığı desteklemekte yetersiz kalan "*aşkın tam algı sürecini*" araştıran Cavaillès şöyle bir açıklamada bulunur: "*Mantık için bilinç kuramının ölçütü, bu apaçık kural ve ilkelerin içeriğini sağlayan belirlenimin kendisidir... Bir bilinç felsefesinde mantık aşkındır ya da değildir.*" "*Bir bilim öğretisi*" ni kuracak eleştiriciliğin başarısızlığından sonra bu ufukta iki yol açık kalır; biri, "*kanıtlayıcı sistem*" kavramı üzerinde ısrar eder; öteki de "*matematik organon*" kavramı üzerinde durur. Bütün bunlar Cavaillès'in eskiden beri üzerinde durduğu temalardır. "*Göstergenin felsefesi*", onun daha önceleri ele aldığı bir konu olup, soyut ve somutun bir karışımı olan gösterge, düzenlenecek bir jest için yönerge durumundadır. Onun "*Méthode axiomatique et formalisme*" ile "*Dernier Ecrit*" de ele almış olduğu konuları bir arada değerlendirmek gerekir. "*Düşüncenin düşüncesi*" nin (l'Idée de l'idée) ya da refleksiyonun Spinozacı anlaşılışı bu çift yollu söylemin açılışını ve kapanışını serimlerken, tezin odağında görülen zincirlenişlerin benzeşmesini sağlaması gere-

kir. Ona göre bilimler tarihine herhangi bir katkı yapmaktan uzak olan, *"tematizm"* ile *"paradigma"* arasındaki karşıtlık, matematiksel özlüklerin (entité) ontolojisini ortadan kaldırır. Öte yandan yalnız bilinç felsefesinden vazgeçmenin söz konusu olmadığı, ana bilimsel bir anlayışın felsefesi çerçevesinde, düşüncenin bir nedeni olmaktan çok, ondan çıkan sonlu bilincin sözde görüngüsel (épiphénoménal) özelliğini göz önünde bulundurmak gerekir.

"Ben bir Spinozacıyım" diyen Cavaillès, yanında Husserl üzerine bir tez çalışması yapan öğrencisini sonunda, Husserlci projenin sistemli bir yıkılışına, parçalanışına (déconstruction) götürür. Bu çalışmanın asıl konusu *"mantık ide'si"* olup bir *"ontoloji"*ye başvurmak kaçınılmazdır; Husserl ise bundan, hiçbir şeyi kurban etmemeyi anlar. Husserl burada nesnelerin bir ereğe, bir hedefe yönelmelerini sağlamaya çalıştığı gibi, ussal zincirlemelerin özerkliğini kurtarmaya da çalışır. Ancak bilgi bir yandan bağdaşık (homogène) olmaktan uzak, *"derinleşme ve yazbozlarla, çizip karalamalar"* dan kaynaklanırken; öbür yandan da *"dünya üstüne olan"* dan başka bir bilgi söz konusu değildir ve yalnız bu dünyanın bilgisi vardır; bu nedenle de matematikler ile fiziğin arasındaki ilişki kaçınılmaz bir ilişkidir ve öyle de kalır. Cavaillès bilinç konusuna sıkça dönmüştür; onun idealizm karşıtı (anti-idéaliste) yaklaşımının ötesinde, kendinin bilincine sahip olan, yani her türlü apaçıklığı kendi bilen bir bilincin hiçbir şeye indirgenemezliği ile güvence altına alınmış özlerin çözümlendiği bir bilim anlayışından; yapıların kurallara göre bir sıralı düzen içinde olduğu anlayışına, soyuttan somuta geçişin göreli olarak kavranan bir oyununa izin veren daha önceden etkilerini göstermiş jestleri konu alan idelerin bir sıralı düzen içinde bulundukları anlayışına geçme istenci vardır; ona göre: *"Genelleştirici bir zorunluluk etkinliğin bir zorunluluğu değil, ama diyalektiğin bir zorunluluğudur... Tek tek özler arasından her birini aşma gerekliliğinin itici gücü demek olan ilerleme maddeseldir."*

Hocası Brunschvicg'in *"tin felsefesi"* nden uzaklaşarak kendi matematiksel felsefesinin temellerini özgün biçimde atmasını bilen Cavaillès, bunun yanında matematiksel mantığın uluslararası bir

düzeye ve değere ulaşması için özgün çalışmalar yapmış ve bilimler tarihinin yalınlaştırıcı yaklaşımlarını eleştirmiştir. Kendisinin bir *"epistemolog"* olarak anılmasını, hele bir *"metafizikçi"* olarak algılanmasını hiç istememiş ve yalnızca bir düşünür ve filozof olarak kalmayı yeğlemiştir. Ona göre ortak, kolektif bir doğrulama ve denetleme olanağı sunulmadan da pekâlâ bilimlerin problemleri serimlenip ortaya konabilirler, tartışılabilirler ve çoğu kez de çözülebilirler. Nasıl büyük düşünürlerin yazgılarında yalnızlığa mahkûm olmak varsa, onun da yaşamında düşünce yandaşı olan öğrencileri olmadı. Onu izleyen bazı kimseler çıkmışsa da yerini doldurmaktan uzak kalmışlardır. Kısa yaşamında kendisini bütünüyle matematiklerin ve mantıkların soyut ve somut problemlerine veren Cavaillès, özellikle matematiklerin mantığa indirgenmesine karşı çıkmış, onun bu *"lojisizm"* karşıtı tutumu da, Russell ve Whitehead'in birlikte yazdıkları *"Principia Mathematica"* ya yöneltilmiş bir tür eleştiri sayılmıştır. Yukarıda da değindiğimiz gibi *"bilinç felsefesi"*ni, giderek artan bir biçimde bir *"kavram felsefesi"* ne yönelmek üzere terk etmiş ve böylece özgün bir felsefenin temsilcisi olmuştur. Yeni bir epistemolojinin doğuş müjdesini vermese de onun felsefe anlayışını, Viyana Çevresi'nin dağılışından beri Avrupa'da iki temel eğilimin, Gaston Bachelard'ın esneklik kazandırdığı usçuluğu ya da *"usüstücülüğü"* (surrationalisme) ile ampirizmin olduğu kadar formalizmin de içinde erimek istemeyen ve bilimsel düşüncenin diyalektik özelliğine dikkat çeken Ferdinand Gonseth'in *"idonéisme"* i arasına yerleştirmek mümkündür. Matematikler felsefesi ve mantık üzerindeki başlıca yapıtları şunlardır: *Méthode axiomatique et formalisme: Essai sur le problème du fondement des mathématiques* (1937); *Remarques sur la théorie de la formation abstraite des emsembles* (1938); *La non-contradiction de l'arithmétique* (1938); *Transfini et Continu* (1947); *Sur la logique et la théorie de la science* (1946-1948).

Paul Karl Feyerabend ve Anarşist Bilim Kuramı

Avusturya asıllı ABD'li bir bilimler filozofu ve epistemolog olarak savaş sıralarında Weimar ve Viyana'da önceleri tiyatro ile uğraşmış olan Feyerabend (13 Ocak 1924, Viyana -) daha sonra, Viyana Üniversitesinde tarih, fizik ve astronomi okumuş; bunun ardından da 1951 yılında Viyana Müzik Akademisindeki öğrenimini tamamlayarak doktor unvanı almıştır. Savaş öncesi kurulmuş olan Viyana Çevresi'nin üyelerinden Viktor Kraft'ın derslerini de izlemiş olan filozof, 1951 - 56 arasında Viyana Bilimler ve Güzel Sanatlar Enstitüsünde dersler vermiştir. Bu arada fizikle ilgilenmeye başlayan Feyerabend, London School of Economics'te dersler veren Karl Popper'i izlemek üzere İngiltere'ye gitmiştir. 1958'e değin Bristol Üniversitesinde dersler vermiştir; 1959'dan 1994'e değin Berkeley'deki California Üniversitesinde derslerini sürdürmüştür.

"Yönteme Karşı" (Against Method, 1975) adlı yapıtıyla uluslararası bir üne ve izleyiciye kavuşmuş olan Feyerabend; altbaşlığı, *"Anarşist Bir Bilgi Kuramı Taslağı"* olan bu denemede, çağdaş Anglo-Amerikan ampirizmine karşı, bilimler tarihi ve epistemoloji alanındaki zengin birikimini, deyim yerindeyse Dadacı bir kışkırtıcılıkla, bir araya toplayıp kullanarak bilginin anarşist bir kuramını temellendirmiş ve böylece *"anarşist bir epistemoloji"* anlayışını göklere çıkarmıştır. Bilimlerin gelişmesine ilişkin deneyci-duyumcu (ampirist) anlayışa bu yapıtıyla saldırıya geçen filozof, tüm ormanı ateşe vermiş olduğunun bilincindeydi. Yazarın putlara karşı ateşli başkaldırısı ve put yıkıcı tutumu, hocası sayılan Karl Popper'in rasyonalizm ya da ussal eleştiricilik anlayışına bile acımasızca saldırmasına engel olamamıştır. Dostlarına göre bu konularda pek hatır gönül dinlemeyen, yeni bilim kuramının bu *"enfant terrible"*i (korkunç çocuğu); bilimsel gelişmenin ancak, yeni kurumların eskilerini yadsımasıyla sağlanabileceğini savunmuş ve bu bağlamda da *"anarşist"* olarak nitelediği bir bilim metodolojisi geliştirmiştir.

Kurala uygun bir biçimdeki yadsıma ve çürütme girişimine, Yeni Kantçı Ernst Nagel'in ampirizme dayalı indirgemeci kuramına karşı çıkarak başlayan Feyerabend'in bu saldırısı, onun ampirist metodolojiye karşı yaptığı saldırıların ilkini oluşturur. E. Nagel'e göre, bilimsel kuramlar arasında iki tip indirgemeye işlerlik kazandırmak olanaklıdır. İndirgemenin birinci tipi, eğer indirgeyen kuram, indirgenen kuramla aynı betimleyici ve gözlemsel kavram dağarcığını paylaşıyorsa, o zaman *"türdeş"* (homojen) adını alır. Yeryüzünden fırlatılan mermilerin yörüngelerini betimleyen Galilei yasaları ile Newton'ın evrensel çekim (gravitasyon) kuramı buna bir örnektir. İkinci indirgeme türü ise *"heterojen"* olup, aynı betimleyici vokabülere (dağarcığa) sahip olmayan iki kuramın indirgenmesi üzerine kurulur. Fenomenolojik termodinamiğin sinetik kurama indirgenmesi bu bağlamda iyi bir örnek olarak gösterilebilir. Bu konuda Thomas Kuhn'a çok yakın olan Feyerabend için ise, ne homojen, ne de özellikle (afortiori) heterojen bir indirgeme söz konusudur. Kepler yasaları, Newton yasaları değildir ve Galilei ile Newton arasında da çok önemli niteliksel bir sıçrama vardır. Ona göre aynı biçimde bilimler tarihindeki paradigma değişmelerinin hepsini anlamaya indirgemeci tutum engel olduğu için, bilimsel gelişmeyi *"redüksiyon"* ile açıklamak olanaksızdır. Geosantrizmden heliosantrizme geçişte eğer bir paradigma değişikliği olduğu kabul edilecek olursa, o zaman tam bir bilgi kuramsal kopma (rupture épistémologique) ortaya çıkmış demektir. Örnek olarak alınan bu bağlamdaki betimleyici sözcüklerin anlamlarındaki farklılıklarda da bir eksiklik yoktur; onlar da tamdır. Gözlem temelindeki bu değişim, deyiş yerindeyse modifikasyon, ontolojik altyapının da her kuramla birlikte değiştiğini Feyerabend'e söyletir. Böylece filozofumuz buradan, Kuhn için de çok değerli sayılan, bir paradigma değişmesiyle birbirinden ayrılmış olan iki kuramın ortak ölçüleri bulunmadığından birlikte ölçülemeyeceği (incommensurability) düşüncesine varır.

Feyerabend aynı zamanda Popper'in, her olgunun bir kurama dayandığına ilişkin düşüncesini de paylaşır; bu bir bakıma, kuram-

lardan bağımsız ve onlardan önce bulunan bir gözlem alanının varolduğunu onaylayan ampiristlere karşı çıkan bir düşüncedir de. Ancak Feyerabend bu noktada da durmayarak daha ileri gider ve *"Against Method"* da şöyle der: *"Yalnız en ufak bir olgunun betimlenmesi bir kurama bağlı olmakla kalmaz ama aynı zamanda bir sınamaya (test) konu olan kurama, başka deyişle rakip durumdaki kuramlara başvurmaksızın asla ortaya çıkamayacak olan bazı olgular da söz konusudur ve bu olgular rakip kuramlardan dışlanır dışlanmaz hemen ortadan kaybolurlar."* Öte yandan hocası Popper'in eleştirel usçuluğuna karşı tavır aldığı bir nokta bulunsa da Feyerabend, bütün kuramların aslında yanlışlanabilir bir yapıda olduğu görüşünü de paylaşır. Çünkü ona göre kuramsal etkinliğin temeli, ortaya çıkan yeni kuramları yadsımaya dayanır. Bilim adamının buradaki çıkarı ya da yararı ise, yadsımalar ya da çürütmeler oyununu iyi oynayabilmek için rakip kuramların çok büyük sayıda çoğaltılmalarını sağlamada yatmaktadır. İşte bu noktadan itibaren de Feyerabend'in düşüncelerinin Popper'inkilerden ayrıldıklarını görürüz. Bu düşünce ve anlayış farklılaşmasının başında şu ilke gelir: Popper'e göre en iyi kuram yanlışlanabilirliğin (falsifiability) sınamalarına en iyi direnen kuramdır. Oysa bir kez daha Feyerabend'in bu konuda çok ötelere gittiğini görürüz. Ona göre dogmatizmle hesaplaşmak ve onu alt etmek için zorunlu olarak pek çok kabul edilemez kuramı ortaya atmak gerekir; türlü çeşitli biçimlerde çoğaltılmış, bu birbirlerine karşı ve tutarsız kuramlar böylece özgün kuramların kabul edilebilirliğini teslim eden ve onların kabul edilebilir oldukları hakkında yetkili ve söz sahibi kılınan olguların bulunup ortaya çıkarılmasını sağlamış olacaklardır. Örneğin evrim kuramının o dogmatik üstünlüğü ve önceliğine karşı bir savaşım vermek için Feyerabend, türlerin kökeni hakkında kutsal kitaptaki öğretiyi onaylayacak ve hatta övecektir. Bilimleri bulutların arasından, bulunduğu o yüce yerden alaşağı etmek için neredeyse mutlu ve gözüpek bir Dadacı edasıyla öne sürdüğü ve savunduğu bu *"metodolojik anarşizm"* in öncüsüne göre; büyücülük, simya ve astroloji gibi geleneklerin egemen olduğu bir toplumda, buna benzer etkinliklerin bilim-

le birlikte eşit ve aynı biçimde iktidara ve kaynaklara ulaşma şansı olduğunu ileri sürmekte tereddüt göstermemelidir. Bilindiği gibi geleneksel tüm sanatları ve kuramlarını hor gören ve hatta yadsıyan Dadacılarda olduğu gibi, bilim kuramlarının ve metodolojilerinin hemen hepsinin köküne kibrit suyu dökmeye çalışan bir düşünürle karşı karşıya bulunmaktayız. İşte bu nedenle onun da tıpkı Dadaist sanatçılar gibi bilim, yöntem ve kuramlara karşı bayrak sallayan Dadaist bir provokatör gibi kışkırtıcılığa giriştiği söylenebilir.

Bilimle devletin birbirinden ayrılmasını öneren filozof, bilim adamlarını iktidara getiren her türlü siyasal sisteme karşı çıkmıştır. Bilim adamının çalışmalarının tam anlamıyla kişisel olduğunu ve bilim adamı olmayanların bundan etkilenmemeleri gerektiğini öne süren Feyerabend, çalışmalarını bilim felsefesi üzerinde yoğunlaştırmıştır. Uzun süre İmre Lakatos ile mektuplaşan filozof, göreci ve adcı bir bilimsel anlayışı benimsemiş, bu alanda da özellikle Karl Popper'in etkisiyle eleştirel görüşler öne sürmüştür. Benimsemiş olduğu göreci ve adcı tutumun ışığında, bilimsel bir açıklamada kullanılan terimlerin anlamlarının yeni açıklamalarla zamanla değişebileceğini ileri sürerek, açıkladığı olguyu değişmez ve evrensel kabul eden hipotetik-tümdengelim yönteminin geçersizliğini göstermeye çalışmıştır. Her yeni kuramın, açıklanan olguyu belli bir ölçüde değiştirdiğini, eski kuramı yadsıdığını söyleyen Feyerabend, eski kuramdan yeni kurama geçiş döneminin uzun sürdüğünü, bunun da düşünce sistemlerinde dogmatik bir tutuma yol açtığını savunmuştur. Eski kuramların bilim alanında kalıcı izler bıraktıkları gibi, günlük dilin terimlerine de belirli anlamlar yüklediklerini belirten filozof, bu bağlamda anlama yetisini ele almış ve bu yeti üzerindeki günlük söylemi, sara nöbetlerini *"cin tutması"*na bağlayan Ortaçağ açıklamalarına benzetmiştir. *"Cin tutması"* eğer günümüzde beynin belli bir durumuyla özdeşleştiriliyorsa, bu, *"cin tutması"* gibi bir durumun olmadığı anlamına gelmekteydi ve böylece Ortaçağa özgü bakış açısı da yadsınmış oluyordu filozof tarafından. Feyerabend bu yola zihin ile beyni özdeşleştirerek alışılmış kuramların dışına çıkmış, zihin kavramı üzerine kurulu anlayışı yıkmaya çalışmıştır.

Görüşleri, Goodman ve Quine önderliğindeki Harward Okulundan kaynaklanan filozof, bilim felsefesinde *"göreci"* ve *"adcı"* görüşleri benimseyerek *"gerçekçiler"*e karşı çıkanlar arasında yer almıştır. Duhem ve Popper'in düşüncelerinden kimi izler taşıyan Feyerabend, bilim felsefesi alanında etkili olan eleştirel düşünceler öne sürerek, bilimsel açıklama için kullanılan *"hipotetik-dedüktif model"* in geçersizliğini göstermeye çalışmış; bu modelin, açıkladığı olguyu değişmez ve evrensel varsaymak gibi bir yanılgıya düştüğünü vurgulamıştır. Ona göre, bilimsel açıklama süreci içinde kullanılan terimlerin anlamları değişebilir; örneğin *"sıcaklık"* sözcüğünün kinetik ısı kuramının ortaya atılışından önce ve sonra aynı anlamı koruduğu ya da özdeş bir anlamı taşıdığı öne sürülemez. Yeni bir kuramın benimsendiği her durumda, hem kavramlar, hem de açıklamalar açısından önem taşıyan olgunun bir ölçüde değişiklik geçireceğini savunan Feyerabend, her yeni kuramın bir eskisinin kesin ve değişmez saydığı olguyu yadsıdığını, yeni bir temel ontoloji oluşturduğunu öne sürmüştür. Temel ontolojinin değişmesi ise, yalnızca yeni çıkış noktaları belirleyip eskiden kesin olgu sayılanı değiştirmekle kalmaz, kullanılan kuramsal terimlerin anlamını da farklılaştırır.

Feyerabend'e göre yeni geliştirilen kuramların bir eski diziyi içlerine alarak, onu genel yapı içinde özel bir alanın açıklaması durumunda kendi benliklerinde erittikleri görüşü de temelsizdir. Her yeni kuram, eskisiyle tutarsız olarak gelişir. Bu nedenle yeni kuramlar eskileri dışlarlar, yadsırlar. Einstein'ın kuramı, Newton'unkini özel bir uygulama alanı yapan tutarlı bir açıklama getirmek yerine, Kopernik'in kuramının Ptolemaios'unkini dışlayışı gibi, klasik fiziği yadsır. Ancak kimi durumlarda eskiyen kuramın dil, düşünce ve bilimden atılması yeterince çabuk gerçekleşmeyebilir. Eski kuramın anlayış ve düşüncelere derinlemesine yer etmiş olması nedeniyle, bir süre kimi alanlar yeni kuramla açıklanırken, kimileri de eskisiyle açıklanır. Bugünün fiziğindeki, kuvantum ile klasik mekanik dizgelerinin bir arada kullanılabilişi bunu örneklendiren bir durumdur.

Feyerabend açısından, kuramların düşüncede böyle derin yer et-

mesi doğmacı bir ortam yaratmaktadır. Bilim adamları bunu aşabilmek için hep almaşık kurallarla iş görmelidirler. Eski kuramlar yalnız bilim ve düşüncede kazınması zor izler bırakmakla kalmaz, günlük dilin kimi terimlerini de biçimlendirirler. Anlıkla ilgili terimler de işte böyle eski bir dünya görüşünün kalıntısıdır. *"Acı", "algı", "düşünce"* gibi terimler, yeni kuramsal ilerlemelerle, zaman içinde yavaş yavaş anlam değiştirecektir. Bu bakış açısından anlık sorununa yaklaşan filozofumuz, özdekçi/maddeci *"özdeşlik savı"*nı (identity thesis) benimser. Ancak Feigl'ın yaptığı gibi bu savı yansız bir tutum olarak yorumlamak, ona göre yanlıştır. Çünkü, sağduyunun anlık üzerine dilegetirdikleri maddecilikle bağdaşmaz. Kaldı ki Feigl gibi, kimi indirgenmez anlıksal niteliklerin bulunduğunu onaylamak, maddecilikle çelişen bir kuramın bütününü onaylamak demektir. Anlık üzerine günlük dildeki söylem, sara nöbetlerini, şeytanın insan üzerindeki etkileri diye dile getiren Ortaçağ açıklamalarına benzer. Bu açıklamalar, eşdeğerleri olan bilimsel açıklamalarla nasıl dışlanıp yadsındıysa, sağduyunun anlıksal söylemi de eşdeğeri olan özdeksel söylemce dışlanmalıdır. Bundan ötürü Feyerabend açısından, özdeşlik savında yansız bir tutuma yer yoktur. Öte yandan Feyerabend, Kopenhag Okulunda geliştirildiği biçimindeki kuvantum mekaniğinin metafizik boyutunun, eldeki matematiksel ve deneysel veriler tarafından yeterince güçlü bir biçimde doğrulanamayacağını öne sürmüştür. Bu alanda metafizik savlardan vazgeçilmeli ya da veriler, bir başka kuramı da doğrulayabilecek kadar zayıf oldukları şimdiki durumdan daha güçlü ve pekin kılınmalıdır.

Feyerabend'in bilim kuramına ilişkin ilk yapıtları arasında, *Explanation, Reduction and Empirism* (Açıklama, İndirgeme ve Deneycilik, 1962); *Problems of Microphysics* (Mikrofiziğin Sorunları, 1962); *Problems of Empiricism* (Deneyciliğin Sorunları, 1965 - 70) sayılabilir. Onun son dönemindeki başlıca yapıtları ise şunlardır: *Against Method* (Yönteme Karşı, 1975); *Science in a free Society* (Özgür Bir Toplumda Bilim, 1978); *Philosophical Papers* (Felsefe Yazıları, 1981); *Farewell to Reason* (Akla Veda, 1988); *Three Dialogues on Knowledge* (Bilgi Üstüne Üç Diyalog, 1991).

B) Doğa Felsefesinden Fizik Felsefesine

Fiziğin yöntemi özellikle 17. yy.ın başından sonra kararlı biçimde gelişti; bu yöntem temelde *"uygulama"*dan ve ayrıca felsefi görüşlerden kaynaklandı. Felsefi görüşlerin bir kısmı çok genel, bir kısmı da doğayla ilgiliydi. Gerçekte, fizik yöntemleri ve felsefe, geçmişte olduğu kadar günümüzde de tek bir biçim göstermez; tersine oldukça çeşitli ve çoğu kez çelişkili, ama gittikçe birbirini tamamlayıcı bir şekilde birleştirilen biçimler sunar. Uzun süre apriori ve kuramsal bir tutum, deneysel bilgiye üstünlük kurmuştur. Daha doğrusu, Yunan antikçağında ve ortaçağda, fiziğin metafizik görüşlerden (özellikle dört element öğretisi) esinlenmiş bir sistem içinde bütünleştirilerek, doğrudan algılanabilir birkaç veriyle yetinebileceği sanıldı. Bu kuramsal egemenliğe, 17. yy. başında Galilei ve Descartes'ta da rastlanır; ama bu fizikçiler, Aristoteles'in nitelikçi fiziği ile çelişen, matematiğe dayalı nicel bir fizik anlayışı da getirmişlerdir. Öte yandan aynı çağda, F. Bacon'ın ön ayak olduğu deneysel bir fizik akımı başlamış ve bu iki eğilim 17. yy.ın ortasında, özellikle Pascal, Huygens, Hooke, Mariotte ve Newton'un çabalarıyla bağdaşma yoluna girmiştir. Bu dönemde fiziği, açık ilkelerden tümdengelim yoluyla oluşmuş bir bütün biçiminde ele alan akımın yandaşları, bu ilkeleri deneyin denetimine vermeyi benimsediler; oysa olguların üstünlüğünü savunanlar, çoğu kez bu olgulardan çok uzaklaşan, ama deneysel testlerden geçirmeye elverişli sonuçlar doğuracak varsayımlara yer vermeyi benimsediler. Gerçekte, yalnızca Descartes'ın madde ve devinimine ilişkin varsayımlarını hedef alan, *"Ben varsayım uydurmuyorum"* (hypothesis non fingo) biçimindeki ünlü açıklamasına ve çok haklı suçlamasına rağmen, Newton da aynı eğilimi benimsemişti.

17. yy.ın başından sonra günümüzde bile çelişen iki akımın karşı karşıya geldiği görüldü. Bunlardan biri olan *"olgucu"* (pozitivist) akım, ister gözle görünmeyen gerçeklerin varlığı yadsınsın, is-

ter bilimin bunlara ulaşamayacağı açıklansın, yalnızca algılanabilir gerçeklerle yetiniyordu. Daha 17. yy.ın ilk yarısında, Rahip Mersenne'in öne sürdüğü olguculuk, fiziği anlamsız kurgulardan kurtarıp eşyanın doğasına yöneltme onurunu kazanmıştı. Ancak, aynı olguculuk, 19. yy.da birçok bakımdan fiziğin gelişimini, özellikle, moleküller ve atomlar konusunda gerçeklerin öğrenilmesini geciktirdi. Öte yandan termodinamik ve enerjibilime üstünlük tanıyarak istatistiksel mekaniğin gelişmesine engel olan da olgucu tutum olmuştur. Çünkü istatistiksel mekanik o dönemde gözle görülmeyen gerçekleri, yani gaz moleküllerini göz önüne alıyordu. Bu bilimsel olguculuğu, 19. yy.da özellikle felsefeci Auguste Comte, bilim adamları Ernst Mach, Richard Avenarius ve Marcelin Berthelot işledi. Ama bu anlayış, daha sonra işlemcilik (opérationalisme) biçiminde nitelenen sistemli bir olguculuktu ve Einstein'ı, *"metafizik"* mutlak zaman kavramını yadsıyarak yerine, sıkı sıkıya *"olgucu"* işlemlerle tanımlanan göreli bir zamanı benimsemeye yöneltti (Jonathan Powers, Philosophy and the New Physics; s: 145 vd.).

Bu iki akımdan biri *"olgucu"*; öbürü ise algılanabilir gerçekleri olduğu kadar gözle görülmeyen gerçekleri de göz önüne alan uşçu-tümdengelimci akımdır. Her iki akım da fizik biliminin tümüne yayılan çelişkili iki fizik anlayışından kaynaklanmaktaydı. Kimi fizikçiler ise bilimin saltık gerçeğe (hakikate) ulaşamayacağını savunuyordu; nitekim Henri Poincaré'ye göre, bir kuramın ötekine yeğlenmesine yol açan, yalnızca uzlaşmalardı (convention). 1930'larda ortaya çıkan ve oldukça derin etkiler bırakan Viyana Çevresi filozoflarına göre (Carnap, Franck, Wittgenstein, Neurath) ise, bilim, yalnızca bir dildi; metafiziği tümüyle bilimin dışında tutmak gerekiyordu. Zaten bilimsel yöntem de araştırmaları sırasında metafiziği elemek durumunda kalıyordu. Nesnel gerçekliğe bilimin ulaşamayacağını savunan ve çok sayıda yandaş toplayan güncel akımın itici gücü büyük ölçüde bu düşünce biçimi oldu. Bu akıma göre bilim, deneyle çelişmeyen ve kesin öngörüler yapmaya olanak veren *"modeller"* kurmakla yetinmelidir. Bu arada, çok sayıda fizikçi de tamamen gerçekçi bir yaklaşım göstermiştir; örneğin bunlar arasın-

da kuvantonlar ve kuvantum mekaniği konusunda M. Planck, Einstein, Louis de Broglie, daha genel planda ise bilim felsefecileri Karl Popper ile Mario Bunge sayılabilirler.

Öte yandan 17. yy.ın başında fizik, büyük gelişme gösteren, matematiksel aracı kullanmaya başlamıştı. Ardından matematiksel fizik ya da kuramsal fizik hızla gelişti ve yaygınlaştı. Nitekim Newton mekaniği bu matematikselleştirme ile daha iyi açıklandı ve bu yöntem özellikle hidrodinamik kuramlarına, ısı yayılmasına, esnekliğe ve elektromanyetikliğe uygulandı. Bu genel tutumların yanı sıra fizik yöntemi daha güzel ve ayırt edici nitelikler de göstermiştir. Bunlardan bir kısmı, 17. yy. başında çağdaş bilimin doğuşuyla ortaya çıkmıştır; öbürleri uzun süre içinde işlenerek geliştirilmiştir. Ne var ki fiziğin en büyük atılımları, Gaston Bachelard'ın çok iyi açıkladığı gibi, hemen her zaman, *"bilim kuramsal engeller"* le karşılaşmıştır. Bu alandaki büyük değişimlere karşı çıkan bu engeller, özellikle 17. yy. başında dünyanın, evrenin merkezi olduğu görüşü (geosantrizm) ile 20. yy. başında Einstein'ın öncülüğünde bir yana bırakılan mutlak zaman kavramıydı. Bu görüşlerin yandaşları, kendileri için temel ilke olma niteliğini koruduğu sürece, bunların yadsınabileceğini kabul edemiyordu. Buna karşılık, bir yandan ölçme, bunun kesinliği ve hataları değerlendirme kaygılarının gündeme gelmesi; öbür yandan, bir kuramı benimsemek ya da bir başka kurama yeğlenmek için sağlaması gereken koşulların belirlenmesi söz konusu değişimlerin itici gücünü oluşturdu. Bu ikinci sorun, 1960'ların başından bu yana oldukça yeni tartışmalara ve derin araştırmalara konu oldu. Kuramların benimsenmesini, özellikle sosyal ve psikolojik davranışlara bağlayan T. S. Kuhn'un ve Karl Popper, İmre Lakatos ve çok daha *"dışsalcı"* öğrencilerinin (Feyerabend) çalışmalarını da unutmamak gerekir. Örneğin Popper, bir kuramı doğrulayan olgular ne denli çok olursa olsun, onun gerçek olduğu sonucunu çıkarmaya yetmeyeceğine ve bir tek çelişkinin kuramı mahkûm edebileceğine dikkat çekti. Öte yandan Popper, fiziğin gerçek *"çalışma"* koşullarına daha yakın bir kuramın başarıyla birçok testten geçirilip doğrulanabileceğini ve böylece gerçeğe git-

tikçe daha çok yaklaşacağını öne sürdü. Lakatos ve öğrencileri ise, daha ayrıntılı çalışmayla ve fiziğin gelişimine katılan çeşitli etkenleri göz önüne alarak, bir *"araştırma programı"* nın uzun süre yeni olaylarla sürmesinin, en azından bir kuramın geçerliliğinin güvencesi olduğunu göstermeye giriştiler; buna karşılık bir araştırma programının gerilemesi, yeni olayları açıklamada yetersiz kalması, belli istisnalar dışında, kuramın dışlanmasını gerektireceğini öne sürdüler.

Fiziğin kuramsal açıdan (temel kavramların tanımı, matematiksel gelişmeler) olduğu kadar, deneysel yöntemlerinde de yüksek teknolojinin kaydettiği gelişmeler sonunda gittikçe daha kesin bir duruma geldiğini de eklemek gerekir. Bu bilim dalı aynı zamanda, daha gösterişsiz ve daha sakınımlı olma özelliklerini de kazanmış, kuşkusuz gittikçe daha geniş, daha akılcı ve uzun süre önüne engeller koyan, tedirginlik doğuran metafizikten kurtulmuş bir bireşimi amaçlamıştır. Kaldı ki fizik bilimi kendi kendini düzeltmeye ve yeni ufuklara açılmaya yatkın ve hazırdır. Gözlenebilir evrenin temel bileşenleri arasındaki etkileşmelere ve maddenin yapısına ilişkin temel sorunlarla ilgilenen bir bilim olarak fizik, uzun süre doğa felsefesi olarak anılmış, doğanın makroskopik ve mikroskopik tüm görünümlerini inceleme konusu olarak seçmiştir. Bilindiği gibi fizik biliminin amacı, farklı olgular ve olaylar arasındaki bağıntıları olanaklı en genel yollarla toparlayıp matematik diliyle verilmiş duyarlı ifadelerle açıklayan doğa yasalarını ya da kapsayıcı ilkeleri ortaya koymaktır. Bilimsel bilginin gelişmesiyle fiziğin içeriği sürekli değişmekteyse de, gözlenebilir temel fiziksel olayların açıklanmasına yönelik hedefi değişmemiştir. Fizikokimya, astrofizik, jeofizik, biyofizik gibi komşu alanlar, fiziğin ilke ve tekniklerinin uygulanmasıyla doğmuştur.

Kesinlikle denetlenen koşullar altında devinen olgu ve olayların duyarlı nicel ifadelerle gözlemlenmesi demek olan deney ile birleştirilmiş kavramsal bir taslağın matematiksel terimlerle kurulması demek olan bilimsel kuramlar, fiziğin gelişmesinde temel ve tamamlayıcı bir rol oynarlar. Tüm fiziksel soruşturmalar önünde so-

nunda uzay ve zamandaki maddeyi içeren olguların incelenmesine indirgenebilir; ölçülebilir fiziksel nicelikler de uzunluk, zaman ve kütlenin temel birimleri cinsinden ifade edilebilirler. Fiziğin belki de en son amacı, doğanın temel bileşenlerinin özelliklerini ve bunların karşılıklı etkileşmelerini tek bir plan içinde toplayarak, bu plandan makroskopik olaylar ile parçacık yığışımlarının tüm özelliklerini çıkarsayabilmektir. Çağdaş fiziğin önünde, böyle büyük bir şema için yapılan araştırmalar bulunmaktadır. Sonuca henüz ulaşılmamışsa da, bugün temel kabul edilen fizik yasalarının sayısı oldukça azaltılabilmiştir. Fizik biliminin yapısına temel oluşturan üç düşünce şunlardır: 1) Korunum yasaları ve bakışım, 2) Alan kuramı, 3) Fiziksel sabitler. Fiziğin başlıca dalları da şunlardır: Mekanik (kütle çekimi, momentum, açısal momentum, enerji ve korunum yasaları mekaniğin belli başlı kavramları olarak sayılabilir); termodinamik ve ısı; elektrik ve manyetizma; optik; atom fiziği; katı hal fiziği; nükleer fizik; parçacık fiziği.

Albert Einstein: Evreni Üçüncü Bir Gözle Yorumlayan Bilim Adamı

1905 yılında Albert Einstein (Ulm, 14 Mart 1879 - New Jersey, Princeton, 18 Nisan 1955) henüz 26 yaşında iken *"Annalen der Physik"* adlı bilim dergisinde dört makale yayımladı: Bunlardan ilki Max Planck'ın 1900'lü yıllarda yaptığı çalışmalara yeni bir yaklaşım denemesi sayılan ışınım kuvantaları üzerineydi. İkincisi, Browncu devinim yasaları üzerine olup, burada önermiş olduğu formül, fizikçi Jean Perrin tarafından kısa bir süre sonra doğrulandı ve böylece atomların fizik bir gerçekliğe sahip oldukları kesin bir biçimde kanıtlandı; üçüncü makale hareket halindeki cisimlerin elektrodinamiği üzerineydi ve sınırlı görelilik kuramı adıyla tanınacak olan kuramı önceden haber vermekteydi. Dördüncü makale ise ilk üçün bir sentezi olup genel görelilik kuramına ilişkindi. Giderek artan yoğun, bilimsel bir üretim farklı yönlerde ilerleyerek bu *"altın yıl"*ın çalışmalarını izlemiştir. Işınım kuvantaları, uzay ve zaman gibi oldukça devrimci sayılan bu düşünceler hemen kabul görmedilerse de, dar bir bilim çevresinde yoğun tartışmaların konuları olmaktan geri kalmadılar. 1914 yılında Almanya'nın I. Dünya Savaşı'na girmesine karşın Einstein, Alman aydınlarının ulusal manifestosuna katılmamış, tersine savaşan ülkelerin bilim adamlarının aralarında işbirliği yapması ve dayanışma örneği vermesi gerektiğini savunmuş, Romain Rolland'ın barış çağrısına ve eylemlerine içtenlikle katılmış; ününü barışa hizmet amacıyla kullanarak Fransa, İngiltere, İsrail, İspanya ve Japonya gibi ülkelere geziler yapmıştır. 1921'in Nobel Fizik Ödülünü, *"kuramsal fiziğe getirdiği katkılarından ve özellikle de fotoelektrik etki yasasını buluşundan ötürü"* kazanmış, ama uzun tartışmalar sonucunda ancak 1922'de almıştır. Henüz tam olarak benimsenmeyen ve Yahudi bilimi olarak nitelendirilen *"görelilik kuramı"* bu aşamada hâlâ tepki ve eleştiriler almaya devam etmekteydi. Yaşamı boyunca soylu yükümlülükler üstle-

nen, kazandığı büyük ünü nedeniyle gerçek bir mitoloji kahramanı gibi olan Einstein, olağanüstü bir yalınlık içinde yaşayıp yazarak geniş kitlelere ulaşmasını bilmiş, kişiliğinde hoşgörülü ve alçakgönüllü bilim adamı imgesini herkese kabul ettirmeyi rahatlıkla başarmıştır. Her büyük insan gibi *"yalnız bilginlerin"* bu sonuncusu, modern zamanların Newton'u, görelilik kuramı ile kuvantum kuramı gibi 20. yy. fiziğine damgasını vuran ve en uzun süren eşsiz ve büyüleyici iki bilimsel devrimin saygın öncülerinden biri olarak bilim tarihi içindeki yerini almıştır. Onun bilimsel başarısı kendine özgü felsefi anlayış ve düşüncelerinden olduğu gibi metafizik kavrayışlarından da ayrı tutulamaz. Sanatın, felsefenin ve bilimin başarılı bir bireşimini gerçekleştirdiği gibi, düşünce ve davranışlarını da rahatlıkla özdeşleştirmesini bilmiştir.

Kuvanta kuramına onun ilk katkısı basit bir *"yorumsayıcı (höristik) bakış açısı"*ndan kaynaklanır; gerçekte ise bu *"keşfedici, buluşçu"* yaklaşım, fotoelektrik etki kuramının yalnızca bir sonuç olarak çıkarımlandığı çok daha temeldeki başka bir yaklaşıma karşılıktır. Einstein'ın daha sonraları yazacağı gibi, onun bu yıllarda atomsal ve ışınımsal (radyatif) olgulara ilişkin asıl kaygısı ve çıkış noktası, *"aslında önemli olmakla birlikte Planck'ın çıkarımlarından elde ettiği ayrıntılı sonuçlarla daha az ilgili olup"* şu sorunun yanıtını bulmaya yönelikti: *"Işımanın yapısına ve hatta daha genel olarak fiziğin elektromanyetik temellerine göre ışıma formülünden hangi genel sonuçları çıkartabiliriz?"* Einstein çok çabuk gördü ki Planck'ın 1900'lerde eylem kuvantumuna girişi, matematiksel bir kolaylığın değil, fiziksel bir zorunluluğun sonucuydu ve bu konu da klasik mekanikle bir çelişki yaratmaktaydı. O halde ilk iş olarak atom fenomenlerince dayatılan bu köklü yeniliği iyice kavramak ve klasik fiziğin ilkelerinin dogmatik yanlarını aşmak gerekiyordu.

İşte bu çıkış noktası kuvanta fiziği konusundaki daha sonraki gelişmeleri de içinde barındırmaktaydı. Klasik fiziğin ve özellikle de mekaniğin yerine geçmemekle birlikte, bu yeni fizik anlayışının kuvanta varsayımından olası bütün sonuçları çıkarmaya çalışan Planck, böylece kuvanta kuramının başlıca öncülerinden biri ol-

muştur. Ne var ki 1920'lerin sonuna değin kuvanta mekaniğinin yorumu ve formelleştirilmesi pek tanınmamış, gerekliliği ortaya çıkana değin de bu temel kuram pek önemsenmemiştir. Einstein'a bile bu kuramın ilkeleri başlangıçta yetkin ve eksiksiz bir kuram için yetersiz görünmüştür. Planck'a göre kuvanta varsayımı en çok atom düzeyindeki ışınımın yayılması ve emilmesiyle bağlantılıydı, yani enerji değişimi ile ilgiliydi. Kuvantumların artık kaçınılmaz bir biçimde görünmelerinden sonradır ki bu anlayış 1911'e doğru benimsenmiş oldu. 1905'ten itibaren bu ışınım enerjisinin kendisinin de niceliksel olduğunu (E=h.v) gösteren Einstein, 1914'lere doğru fotoelektrik etkisine ilişkin öndeyilerinin doğrulandığına tanık oldu. Ertesi yıl da Planck'ın çalışmasında hem sürekli, hem de kesikli uyuşmaz betimlemelerin bir araya geldiği eylem kuvantumunun klasik olmayan özelliğini açığa çıkaran, *"mantıksal bir tutarsızlık"* bulunduğunu ortaya koydu. Einstein daha 1909'da köklü bir kuramsal gözden geçirme gerekliliğini duyumsatan ışığın dalga/parçacık ikili özelliğini tanımış bulunuyordu. Bu köklü kuramsal revizyonun zorunluluğunu o, yalnız ışınım fenomenlerinde kalmayıp çok daha geniş bir temelde yaygınlaştırılması gerektiğini hayal meyal sezinlemekteydi ve 1907'de spesifik ısılar üzerinde yaptığı çalışmalarla kuvanta varsayımının uygulama alanını genişletmeye girişirken bunun bütün atom fiziğini ilgilendirdiğini gösterdi. Öndeyilerinin fizikçi Nernst tarafından doğrulanması da eylem kuvantumunun kabulünün kaynağı olmuştur. İşte görüş noktasının bu tersine çevrilmesi, klasik anlayışların tartışılmasını gündeme getirmiş ve yaygınlaştırmış bulunmaktaydı.

Atomların enerji düzeylerinin nicelikselleştirilmesi üzerine Bohr'un yapmış olduğu çalışmaların ardından, 1916 - 17 yıllarında Einstein, olasılıkçı bir işlemin yardımıyla, ışınım ve atom fenomenlerinin sistemli bir bireşiminin yapılmasını önermiştir. Bu bireşimle o, klasik elektromanyetizmin kavramlarını büyük ölçüde kullanmaktan kaçınarak Planck'ın ışınım formülüne yeniden dönmüş olmaktaydı. Bunu yaparken de lazerin kaynağında bulunan *"uyarılmış yayılım"* düşüncesini öne sürmüştür. Öte yandan itilim (impul-

sion) formülünü vererek ($p=h/\lambda$), ışığın kuvantumlarının sözcüğün tam anlamıyla parçacıklar olduğunu göstermiştir ki, 1922 yılında Compton bunu doğrulamıştır. Bu çalışmanın temelinde Broglie ve Heisenberg, farklı yönlerde, ama sonuçları bakımından eşdeğerde olan kendi kavram ve görüşlerini geliştirmişlerdir. Bunun yanında Einstein, 1924 yılında fizikçi Langevin'in Broglie'nin tezini genelleştirerek bilim dünyasına duyurmuş olduğu verileri de değerlendirmiştir. Maddenin her öğesinin dalga/parçacık ikiliğinden oluştuğunu öne süren bu varsayım, Bose'un parçacık ve foton gazlarının istatistiği üzerine yaptığı bir çalışması sonucu geliştirdikleriyle kendi görüşleri arasında bir uygunluk bulunduğunu da göstermekteydi.

Kuvanta mekaniğinin başlangıçta gerekliliğini ilk dile getirenlerden biri olmakla birlikte Einstein, onu temel bir kuram olarak hiç benimsemedi. Çünkü bu kuram yalnızca olasılıklar hesabına dayanmaktaydı ve yine bu kurama göre belirlenimcilik ile nedenselliğin onarılması zorunluluğu ortaya çıkmış bulunuyordu. Bilindiği gibi kuvantum kuramı belli bir formül altında, operasyonalist ve olgucu felsefelerin dikkat çekici yorumları ile Kopenhag Okulu tarafından temsil edilmekteydi. Buna karşın Einstein, kuvanta mekaniğine ilişkin eleştirilerini ve karşı koyuşlarını yine de yaymaktan geri kalmadı. Aralarında büyük bir dostluğun bulunmasına karşılık Bohr ile tartışmalara girdi ve bu kuramın tamamlanmamış, eksik yapısını açığa çıkarmak gerektiği düşüncesini her vesileyle dile getirdi ve her yerde savundu; çünkü bu kuramın bütünüyle açıklığa kavuşturulması gereğine inanıyordu. 1935 yılında, Einstein, Podolsky ve Rosen tarafından birlikte öne sürülen ve kuvanta kuramının yetersizliklerini vurgulayan *"EPR kanıtı"*nın anlamı bu bakımdan özellikle büyüktür ve Niehls Bohr'un bu yüzden kendine özgü bu kuvantik kavramı, ayrılamazlık kavramı ile özdeşleştirmesine neden olmuştur. Einstein'ın bu kurama yönelttiği eleştiriler ve ona karşı çıkışları, kuvantum kuramına ilişkin anlayışların aydınlatılmasını sağlamış, böylece de bu kuramın açık seçik kılınması sonucunda onun üstüne kurulan kavramlaştırmaların kendi özgün felsefi dilinin oluşturulması yönünde olumlu adımlar atılmıştır.

Günümüz teknolojisinde kullanılan *"lazer"* ve *"mazer"* in temel çalışma ilkesi, bir ışıma alanıyla etkileşen atomların aldıkları enerjiyi dışarı verirken; yalnız *"kendiliklerinden"* değil, dış ışınların etkisiyle *"uyarılmış"* olarak da ışın saldıklarını söyleyen ilkeye dayanır. Kuvantum istatistiğini temellendiren Einstein'ın buradan çıkardığı ilginç bir sonuç da sıvılaşan gaz moleküllerinin önemli bir davranış değişikliği göstermesidir. Bu davranış değişikliği *"üstün akışkanlık"* ile *"üstün iletkenlik"* olgularında gözlemlenebilmektedir. Kuvantum kuramını onarma yaklaşımında olasılık kavramının çok önemli bir rol oynaması gerçeğine karşın Einstein, Max Born'un kuvantum mekaniğine getirmiş olduğu temel olasılıkçı yorumu benimsememiştir. Bu yorumu savunan Kopenhag Okulunun önderlerinden Niehls Bohr ile aralarında geçen ünlü tartışmada Einstein, *"Tanrı zar atmaz."* görüşüyle ona karşı çıkarken; Bohr'un Einstein'a yanıtı, *"Tanrı'nın ne yapacağına biz karar veremeyiz."* olmuştur. Zaten daha 1949 yılında Einstein'ın bu kurama ilişkin dile getirmiş olduğu görüşü şöyleydi: *"Çağdaş kuvanta kuramının aslında klasik mekanikten gelen kavramlardan yola çıkarak temellendirilebileceği olgu ya da fenomenlerin en iyi biçimde formüle edilişlerini sunduğuna inanıyorum. Bununla birlikte bu kuramın gelecekte herhangi bir gelişme şansı için geçerli tek bir çıkış noktası sağlamadığına da inanıyorum. İşte özellikle bu inançtır ki beni çağdaş fizikçilerden ayırmaktadır."* (A. Einstein, Out of My Later Years, s: 165 vd.).

Kuvanta kuramının ortak bir işbirliğinin ürünü olduğuna kuşku yok; Einstein'ın buna katkısı kuşkusuz çok önemlidir. Oysa görelilik kuramı yalnız onun başarısıdır. Bu kuramla o tam anlamıyla kendi görüşlerine uygun bir fizik kuramının benzerini ortaya koymuş, başka deyişle, aralarında mantıksal bakımdan bağımsız az sayıdaki ilkelerden yola çıkarak *"varsayımsal-tümdengelimsel"* (hipotetik-dedüktif) bir sistem kurmuştur. Oysa ona göre aynı şey, yani aynı yöntem kuvanta kuramı ile asla elde edilmiş değildir. Einstein kendi kuramını önce sınırlı görelilik, sonra da genel görelilik kuramı ile gerçekleştirmiş, daha sonra da bu hipotetik-dedüktif sis-

temi, birliği olan bir birleşik alan kuramı üzerindeki araştırmalarıyla tamamlamaya girişmiştir; ancak bu konuda bazı güçlüklerle karşılaşmış ve başarıya ulaşamamıştır. Belki de bu problemin çözümü için zaman henüz erkendi. Elde edilmesi gereken daha pek çok veri ve bulgu ile çözümlenmesi gereken sorunlar söz konusuydu. İşte yeni bir fizik kuramı olarak bu birleşik alan kuramı, 1905'ten itibaren kendisi ile sınırlı görelilik kuramı ve ona çok yakın, adeta komşu sayılabilecek Poincaré ve Lorentz'in öndeyileri ve formülleri arasında önemli bir farklılığın varolduğunu gözler önüne serdi. Gerçekten de genel görelilik eğer çekim alanının geometrik kuramı olarak yalnızca kendisiyle başlamış olsaydı, o zaman sınırlı görelilik düşünceleri "*havada*" kalacaklardı; örneğin Poincaré, fizik ile Eukleides geometrisi arasında bir çelişkinin çıkması durumunda, ilkini değişikliğe uğratma gerekliliğini seçmeyi ilkece kendisine yasaklamaktaydı. 1904'te Lorentz ile Poincaré, Lorentz dönüşüm yasaları diye bilinen yasaları formüle ettiler ve daha sonra Poincaré bunları sistemli bir biçimde 1906 yılında yeniden ele alıp geliştirdi. Aynı yıllarda Fransız fizikçi Langevin, Einstein'ın çalışmasının önemini kavramış olmakla birlikte, o bile bunun üzerinde fazla durmadı. Oysa Lorentz ile Poincaré'nin formüllerini bilmeksizin ve ötekilerden bağımsız olarak kendi kuramını oluşturan Einstein ile birlikte, bilim alanında köklü bir altüst oluşa ve klasik kavrayışların artık işe yaramadıklarına tanık olunmaktaydı.

Bilindiği gibi Maxwell'in elektromanyetik kuramının mantıksal yalınlığından ve gücünden etkilenen Einstein, temel önermeler düzeyindeki olguların betimlenmesi olarak *"görelilik ilkesi"*ni ortaya koymuştur. Aynı zamanda ve aynı biçimde bu ilke Poincaré tarafından da dile getirilmişti; bu görelilik ilkesine göre fizik yasaları birbirine göre tek biçimli olan devinim halindeki her iki sistemde de aynıdır ve ışığın hızının, kaynağının hareketinden bağımsız olarak değişmemesi yani sabit kalması söz konusudur. Oysa mekanizmin kurallarına göre bu iki önerme de çelişkilidirler; fakat Ernst Mach'ın *"Mekanik"* adlı yapıtında sarsmış olduğu bu dogma üstüne verdiği derslerden esinlenen Einstein, eşzamanlılığın, yani saltık

bir zaman ve uzay kavrayışının ertelenmesi ya da paranteze alınması koşuluyla bu iki ilkenin uzlaştırılabilir olduklarını göstermiştir. Bir referans sistemi için eşzamanlı iki olay genelde birincisine göre tekbiçimli doğrusal bir hareket sistemi oluşturmaz; tıpkı bu eşzamanlılık hakkında yargıda bulunmaya izin veren işaretlerin iletiminin sonlu hızı dikkate alınır alınmaz görülebileceği gibi. Newton'un saltık uzay ve zaman anlayışı, birbirinden tümüyle ayrı düşünülen bu iki kavram, Kant tarafından anlama yetisinin salt kategorilerine karşılık olmak üzere duyarlığın apriori biçimleri olarak düzenlenmişler ve o zamandan beri de uzay-zaman sürekliliğinin yerine geçmişlerdir. Söz konusu bu uzay-zaman sürekliliği kavramını 1907'de Minkowski, Maxwell'in denklemlerini oldukça yalın bir biçimde türetmeye izin veren dört boyutlu bir geometriye göre formüllendirmiştir. Uzay ve zamanın bu yeni kavranışı, göreli hareketler için, uzunlukların büzülmesinin ve sürelerin genleşmesinin karşılıklılık içinde olduğu sonucuna varmıştır. Oysa bu özellikler Lorentz'de tersine olarak *"esir"*e (ether) bağlıydılar ve mekanik bir açıklama ile ortaya konmaktaydılar. Böylece doğa felsefesinde iki yüz yıla yakın egemenliğini sürdüren *"esir"* kavramının yararsızlığı ortaya çıkmış ve dolayısıyla da bu kavram terk edilmiş oluyordu. Maxwell'in denklemlerinin görelilik ilkesine uyduklarını gösteren Einstein, bundan sonra *"sinematik"*in, daha sonra da *"dinamik"*in zorunlu değişikliklerini yapmış, özellikle de 1904 yılında Lorentz'in farklı bir yol izleyerek bulmuş olduğu kütlenin değişebilirliğini ya da çeşitlenebilirliğini açık bir biçimde kanıtlamıştır.

1905'te kaleme aldığı ve bu yılın son makalesi olan yazısında Einstein, sonuç olarak enerjinin eylemsizliği ilkesini öne sürmekteydi: ($m=E/c^2$). 1907'de ise karşılıklı olarak her kütlenin bir enerji içerdiğini ve her enerjinin de bir kütleye sahip olduğunu söyleyerek bu problemi kütle ve enerjinin denkliği biçiminde bir sonuca vardırdı ($E=mc^2$). Aynı yıldan itibaren de çekim ve eylemsizlik kütlelerinin eşitliğine ilişkin ilkeyi ortaya koymak için kuramını genelleştirmeye doğru ilk adımlarını atmaya koyuldu; eylemsizlik ile çekim kütlelerinin denkliği Newton'un da dikkatini çekmiş ve rastlantı so-

nucu kullanmış olduğu bu eşitliği kesin olarak Eötvos doğrulamıştı. Bu da yerçekimi (ağırlık) alanına denk düşen ivmenin göreli olduğu anlayışını doğurmaktaydı. Öte yandan enerjinin eylemsizliği Einstein'ı çekimin (gravitation), ışık ışınlarının yörüngesini eğdiğini kabule götürmüştür; 1911'de yapılan hesaplamalarla genel göreliliğe varmaya az kalmıştı. Herhangi bir şeye göre hareket halindeki sistemlere sınırlı göreliliğin yaygınlaştırılması olarak kavranan genel görelilik kuramı yolunda ilerleyen Einstein, bütün uzay-zamansal koordinat sistemlerini aynı zamanda fizik yasalarının ve onların denklemlerinin eşdeğeri olarak dikkate alan genel eşdönüşüm ilkesini ortaya attı. Dostu Marcel Grossmann da ona matematikte gereken yardımı yaptı; bu iş için 1887'de G. Ricci'nin geliştirmiş olduğu tansöryel hesaptan yararlanıldı. Bu durumda Einstein 1915 yılında dört boyutlu uzay-zamanın çekim özelliğini temel tansör yardımıyla ifade etmeyi başardı; yani çekimin geometrik özelliğini dile getirdi. Böylece genel çekimin uzay-zaman eğriliğine neden olduğu ve yörüngelerin de bu uzay-zamanın jeodeziklerinden başka bir şey olmadıkları ortaya çıktı. Genel görelilik kuramından çıkan üç sonuç özellikle dikkat çekiciydi: Newton mekaniğinin açıklamakta güçlük çektiği Merkür yörüngesinin güneşe en yakın noktasının artık ilerleyişi (yüzyılda yayın 43'ü kadar); bir çekim alanındaki ışık ışınlarının eğilmesi ve spektrumun kırmızıya doğru kayışı. İkinci sonuç 29 Mayıs 1919'daki güneş tutulması nedeniyle hem Brezilya, hem de Afrika'da bulunan iki araştırma ekibinin A. Eddington yönetimindeki çalışmalarıyla gözlemlenmiştir; sonuçlar kuramın öndeyisine (prediction) tam olarak uygun çıkmış (yayın 1,7"'lik kayması) ve Royal Society ile Royal Astronomical Society'nin Londra'daki ortak toplantısında ilan edilmiştir. 1916'da Einstein, çekim dalgalarının varolduğunu öngörmekteydi, ama onların ortaya çıkışları henüz kesinlik kazanmamıştı; ancak bu varsayım genel görelilik kuramını ilginç biçimde onaylamakta ve dolayısıyla da güçlendirmekteydi.

Fiziğin özellikle kuvanta mekaniğine yönelen başlıca akımlarının dışında Einstein da kendi kuramını temel olarak iki yönde geliş-

tirmeye girişti. Bunlardan ilki büyük bir verimliliği olduğunu haber veren ve genel görelilik kuramını evrenin bütününe uygulayan görelilikçi (rölativist) kozmolojilerdeki zenginlikti, 1917'de Einstein sonlu ve statik bir çözüm önerdi ve bu öneri Sitter, Friedmann ve başkaları tarafından yapılan öteki çözüm hesaplarının ortaya koyduğu modern kozmolojinin çıkış noktası olmuştur. Bu çözüm hesabına göre de 1929 yılında Hubble'ın, galaksilerin birbirlerinden uzaklaşması üzerine yapmış olduğu gözlemlerle desteklendiğinde, evrenin genişlediği olgusu ortaya çıkmaktaydı. İşte bu gözlemler sonucunda Einstein, atomun ilk durumu üzerine çalışmalar yapan G. Lemaître'in kuramını genişleterek başlangıçtaki büyük patlama ya da Big Bang varsayımına ulaşılmasını sağlamıştır. Onun kuramındaki ikinci gelişme yönelimi ise, 1918'den itibaren H. Weyl'in birleşik alan araştırmalarıyla dikkatleri çektiği gravitasyonun rölativist kuramının elektromanyetizme uygulanarak yaygınlaştırılması olmuştur. Bu zorlu araştırmanın ardından büyük bir sessizlik içinde yürüyen ve yoğun bir çalışmaya dalan Einstein, ölümüne değin bu izi sürmüştür. Döneminde acımasız saldırılara uğrayan ve insafsız eleştirilere maruz kalan Einstein'ın çok önceden başlamış olduğu uzayın geometrik yapısı ile sürekli birleşik alan konularına ilişkin araştırmaları, her ne kadar zamanında henüz netleşmemişse de; Yang ve Mills gibi fizikçilerin ölçüm ayarlama alanlarıyla ilgili kuvanta kuramında ortaya koydukları yeni buluşların, kuvanta fiziğine ilişkin araştırma yollarının günümüzde birbirleriyle buluştuklarını ve temel bazı ortak noktalara ulaşıldığını göstermesi, herhalde tarihin bir cilvesi ya da ironisi olmasa gerek.

Bu düşünür-bilim adamının başarıları yalnız fizik ve astronomi alanlarında değil, bir o kadar da felsefe alanında geniş yankılar uyandırmış; onun çeşitli düşünce alanlarındaki ortak pek çok kavram ve anlayışları, özellikle de bilginin temellerini sorgulamaya ve tartışmaya açmıştır. Bergson'un onun göreli zaman kavramına karşı çıkışını ya da mantıksal deneycilik, yeni olguculuk, eleştirel usçuluk ve öteki gerçekçi düşünce akımları gibi felsefelerin Einstein'ın çalışmalarından çıkan örnek niteliğindeki sonuçlardan yararla-

narak yaptıkları verimli tartışmaları burada anmak yeterli olacaktır. Gerçekten de Einstein'ın ortaya koymuş olduklarının felsefi yanı doğrudan doğruya onun kendine özgü düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Einstein'ın fizik alanına getirdiği yenilikler ve geliştirdiği kuramlar ile bilgi kuramsal eleştiri ve teorik yapılanma arasında sıkı bir bağ, iç içe girmiş bir örüntü gözlenir. Bu durum ise bilimsel devrimlerin tipik bir özelliğinden başka bir şey değildir. Çalışma tarzının ve yöntem anlayışının kendi özgü niteliğiyle ortaya çıkan araştırmalarının hemen yanında yer alan felsefi boyutun, sanıyoruz kendisi de tümüyle bilincindeydi. Daha ilk yazılarından itibaren hemen göze çarpan temel kaygısı, bilimsel anlayışı geliştiren düşüncenin geniş çapta felsefi bir altyapıyla örüldüğü gerçeğini kabul etmek olmuştur. Bilim, felsefeden ne kadar yararlanabilirse o kadar verimli ve başarılı olabilir; felsefe de bilimin sonuçlarını göz önünde bulundurarak daha isabetli ve kapsamlı kuramlar oluşturabilir. Felsefesiz bilim kör, bilimsiz felsefe ise topaldır; birbirlerinin alanına müdahale etmeksizin bu iki insan başarısı, her biri ötekinin veriminden yararlanarak gelişme ve ilerlemeye katkıda bulunabilirler. Bu bakımdan Einstein'ın çalışmaları felsefi bir pratiğin özel bir türü olarak algılanabilir; bir gün kendisi hakkında da şu açıklamayı yapmak gereğini duymuştur: *"Bir fizikçiden çok bir filozofum ben."* İşte bu nedenle Einstein, fizik kuramlarını tasarlayıp yaratırken, tam anlamıyla felsefi bir program izlemiş; örneğin genel görelilik kuramı üstüne yaptığı çalışmaların ardından zaman zaman bazı temel kavram ve öğeleri açık seçik bir biçimde betimlemek gereğini duymuştur. Böylece o araştırdığı konuların problematik felsefi içlemlerine de yönelmiş ve yazılarıyla da fizik felsefesinin görkemli örneklerini vermiştir (Einstein, Ideas and Opinions, s: 75-190).

Fenomenlere ve deneye çok yakın olan ilk araştırmaları nedeniyle Einstein, ampirist ve olgucu tutumlara bağımlı olarak gösterilmiş ve daha sonra da idealist bir konuma geçtiği öne sürülmüş ise de; birleşik alan araştırması konusunda idealist. kuvanta mekaniğine yönelttiği eleştirilerde de realist olduğu iddia edilen bu filozof-bilim adamı tam tersine hiçbir zaman duyumcu-deneyci (ampirist)

olmamıştır. Yaşamı boyunca laboratuvara hemen hiç inmeyen ama başka fizikçilerin deneylerini çok iyi değerlendirebilen ve ABD'ye sığınmacı olarak geldiğinde de havalimanında kendi üniversitelerinde ders vermesi için yarışan rektörlerin kendilerinden ne isterse yerine getireceklerini vaat etmelerine karşılık onun, *"Teklif ettiğiniz bu kadar çok parayı ben nerede harcayacağım. Bir kâğıt ve bir kalem çalışmam için yeterlidir."* dediği hep anımsanır. Kuramlarının temel taşı olarak ilk elde olgulara başvurduğu doğruysa da burada asıl söz konusu olan bu olguların her zaman kuramsallaştırılmış olgular olduğudur. O tam anlamıyla hiçbir zaman olgucu da olmamıştır; örneğin, onun sınırlı görelilik kuramında işaretlerin ölçümüne başvurması, alan terimleriyle ifade edilen kuramsal temel bir bakış açısına ve değişmez niceliklerin artırılmasına göre düzenlenmiştir. Önermiş olduğu Newtoncu mekanik anlayışın kendisine Ernst Mach'ın yönelttiği eleştirilere maruz kalmasına karşın, yine de hiçbir zaman Mach'ın felsefesine yakın durmamış ve bu akım içinde yer almamıştır. Hume ile Kant'ın yapıtları üzerinde düşünmesi, kendi anlayışını yadsınamaz bir biçimde etkilemiş olmakla birlikte, Einstein yine de bu etkilenmenin ve esinlenmenin ihtiyatlı ve mesafeli bir biçimde olmasına gayret etmiş ve bize göre bu filozofları biraz da aşmıştır. Düşünce ve araştırmalarındaki evrime gelince, bunun ters yöne dümen kırma ya da sözde felsefi yön değiştirmelerle hiçbir ilgisi yoktur. Giderek daha bir soyutluk kazanan ve ussal bir konstrüksiyon anlamında değerlendirilebilecek olan *"spekülasyonlar"*ını, bir derinleşme çabası olarak görmek gerekir. Çünkü araştırdığı kurama götüren yol bundan sonra bu tür spekülasyona ve konstrüksiyona açık bir yol olacak gibi görünmektedir ona. Öte yandan yine ona göre, *"Temel kavramlar ve aksiyomlar artık doğrudan gözlemlenebilir olandan yavaş yavaş uzaklaşacaklar, kuramların içerik ve sonuçlarının olgularla karşılaştırılması her zaman daha güç olacak ve temellendirilmesi de daha uzun sürecektir."* (A. Einstein, Autobiographisches, s: 56 vd.).

Fizik gerçekliğin ussal bir betimlemesinin, kuramsal bir açıklamasının varolduğuna inanmış biri olarak Einstein, bunun, mantık-

ça bağımsız önermeler ve köklü kavrama gücündeki sınırlı sayıda ussal ilkeler üzerinde temellendirilen yalın bir açıklama ve betimleme olması gerektiğini düşünmekteydi. Ancak mantıksal yalınlık ile tutarlılığın bir kuramın zorunlu çizgilerini ve belirgin özelliklerini oluşturması gereğini onaylaması onun matematikçiliğinden değil, fizikçi olmasından kaynaklanmaktaydı; zaten o da kendisini bir matematikçi olarak hiç görmedi. Einstein'a göre, kuramın vazgeçilmez bir ifade aracı olan matematikler, ne yazık ki kuramın geçerliliğini garanti altına almaya yeterli değildirler: *"Matematiğin önermeleri gerçeklikle uygunluk gösterdikleri ölçüde kesin değildirler ve kesin oldukları oranda da gerçeklikle uygunluk içinde değillerdir."* (A. Einstein, Géometrie et expérience, s: 23). Onun Max Born'la fizikte gerçekçilik anlayışı üzerine yaptığı tartışma ünlüdür. Einstein'a göre, gerçeklik kendisine güven duyarak yönelebileceğimiz temel başvuru kaynağıdır. Kuvanta mekaniğinin Kopenhag Okulu yorumuna karşı şöyle der: *"Her türlü gözlem ya da ölçümden bağımsız ve nesnel biçimde varolan ve fiziğin kendi araçları ile ilkece tasarımlanıp betimlenebilen bir fizik sistemin salt gerçek durumu gibi bir şey vardır."* Sonra da eleştirisini ekler: *"Ama ben hâlâ gerçekliğin bir modelinin olanaklılığına inanıyorum; yani nesnelerin (geniş anlamda şeylerin) görüntülerinin yalnız olasılıklarını değil, ama aynı zamanda nesnelerin kendilerini de betimleyen ve sunan bir kurama inanıyorum."* (A. Einstein, Essays in Science, s: 140 vd.).

Ancak hiçbir tümevarımsal yol mantıkça deney olgularını eksiksiz kurama götüremez. Ne var ki bilim düşünürünün sahip olduğu *"düşünce deneyi"* (Gedankenexperiment) olarak bilinen kuramsal ve deneysel alanlar üstünde gerçekçi bir düşünme olan bu edim, karşılaştırmalar yapma, analiz, sentez, bağlantı kurma, kavrama, gözleme ve deneylemeyi zihinde yapmayı sağlar. Çeşitli işlemlerden oluşan bu ussal süreç, bir amaç doğrultusunda düşüncelerin bir araya getirilmesi ve düzenlenmesine yönelik mantıklı bir kavrayış biçimidir. Nesneler, kavramlar ya da bilgi kaynakları arasında bağlantı kurma, değerlendirme, yargılama, problem çözme ve yeni çözümler bulma, ilke ya da yasa çıkarsama, tümevarım ve tümdenge-

lim gibi değişik biçimler altında kuramsal üretimler yapar. Bu düşünce biçiminin kendi kuram ve işlemleriyle ilgili oluşturduğu kavramlar ve kullandığı simgeler, *"insan zihninin özgür kurmalarıdırlar"*; ancak bu konstrüksiyonlar kesindir ki *"deneyin olgularının etkisi"* üstünde oluşurlar ve onların algılanma biçimine bağlıdırlar. Ama bu durum deney verilerinin oldukça zengin ve önceden kuramsallaştırılmış olmaları koşuluna ve ölçüsüne de bağlıdır yalnızca. Bunu görelilik ilkesi ve benzeri kuramların genel bir anlamda dile getirilmiş önermelerinde görebiliriz. Kuramları sınayan olgulardır, başka deyişle olgular kuramların doğru olup olmadıklarını denetlerler ve *"Doğa ya da daha açık biçimde deney, bir kurama hemen asla 'evet' demez; en elverişli durumlarda bile deney, kurama 'belki' ve pek çok durumda da yalnızca basit bir 'hayır' der."* Einstein'a göre gerçeğin derin yapısını görebildiği ölçüde kuramın önceden gören ve söyleyen, çoğu kez yüksek bir kavrayış gücü ve uzun bir kuşatım erimi vardır.

Çok özel türdeki felsefi görüşleriyle pek çok kimseyi etkileyip koşullandıran Einstein, bilimin temel sorularına yanıt aramayı yaşamı boyunca sürdürmüştür. Filozoflara ve bilim adamlarına ufuk açan bu yanıtlar derli toplu bir biçimde dile getirilmiş, doğruca amaca yönelmiş ve başka pek çok öğretiden daha olumsal olan özgün bir epistemolojiye ulaşmıştır. *"Tek bir fikrin, 'ide'nin"* adamı olarak kendisini tanımlayan bu bilim adamı-filozofa göre öte yandan *"bütün fizik bir metafiziktir."* Ne var ki sıkça kafasına ve kalemine takılan Tanrı, ona göre doğadan başka bir şey değildir. Spinoza gibi panteizmi benimseyen ve dinlerüstü bir dünya görüşüne sahip olan Einstein'a göre doğa, hiç de insanbiçimci (antropomorfik) ya da erekçi (teleolojik) bir gözle görülemez: *"Eğer içimde dinsel olarak nitelenebilecek bir duygu varsa, bu bilimimizin bizlere açımlamış olduğu evrenin yapısına ve işleyişine duyduğum sınırsız hayranlıktır."*

Klasik dönem sonrası (postklasik) fiziğin öncülerinden ve ömrü boyunca *"yalnız bir gezgin"* gibi yaşayan Einstein'ın çağdaş bilimlere katkı getiren çalışmaları başlıca, ısıl (termik) olayların atom

düzeyindeki özellikleri, kuvantum fiziği, özel ve genel görelilik kuramları olmak üzere dört ana grupta toplanabilir. 20. yy. biliminden çok 19. yy. biliminin bir parçası olan *"görelilik"* (relativité) kavramını, elektromanyetik olguların sınırını aşacak biçimde genelleştiren Einstein olmuştur. Maxwell'in, elektrik ve manyetik olguları ortak bir kuram çerçevesinde birleştirerek, bu kuramdan boşlukta ışık hızıyla yayılması gereken elektronların varlığını çıkarsamasından sonra, ışığın da dalga yapısında olduğu görüşü benimsenmeye başlamıştı. Işığın yayılma hızının, kaynağın ve gözlemcinin devinimine bağlı olmadığı ve evrensel bir değişmez sayı olduğu varsayımına dayanan görelilik kuramı, özellikle Einstein'ın geliştirmiş olduğu çağdaş bir kuramdır. Birbirlerine göre düzgün doğru devinimde bulunan iki koordinat sisteminden birindeki gözlemci, ötekindeki uzunluk, zaman, kütle gibi temel nicelikleri ve bunlara dayanan niceliksel bağıntıları ölçerlerse, kendi sistemlerindeki değerleri bulamazlar. Einstein'dan çok önce de fizikte sağlam bir yeri bulunan, ancak yalnız mekanik olgularına uygulanan *"Galilei göreliliği"* nin sınırlarını zorlayan bu yeni *"eşzamanlılığın göreliliği"* kuramının getirdiği en çarpıcı olgu kuşkusuz kütle ve enerjinin eşdeğerliliği olgusudur ($E=m.c^2$).

Enerji ve kütlenin eşdeğerliliğini daha da genelleştiren Einstein, bağıl hızın sabit ivmeyle birlikte değiştiği hareketlere görelilik ilkelerini uygulayarak, düzgün bir kütle çekimi alanı ile sabit ivmeli hareketin gözlemcide aynı etkiyi uyandırdığını, bu nedenle de şiddetli çekim alanlarının ışığı saptıracağı, saatleri yavaşlatacağı, uzunlukları kısaltacağı ve kütleyi değiştireceği gibi özel kuramının *"sağduyuya aykırı"* sonuçlarını öne sürdü. 1908'de matematikçi Hermann Minkowski, özel göreliliğin matematiksel yapısının, her biri ayrı nitelikteki dört boyutlu bir uzay-zaman kavramına uyduğunu göstererek, bu kavramı dördüncü bir boyut olarak kurama kattı. Temel olarak ele alındığında özel görelilik kuramı fiziğe yeni bir zaman kavramı getirerek, Newton mekaniğinin yalnızca düşük hızlar için geçerli olan, ışığa yakın hızlarda ise yetersiz kalan yaklaşık bir mekanik dizgesi olduğunu göstermişti. Çekim gücünün etkisini de

kapsamına alan genel görelilik kuramı ise, yalnız Newton fiziğinden değil, Eukleides geometrisinden de kopuşu simgelemekteydi. Minkowski'nin getirdiği *"düz"*, yani Eukleides tipi dört boyutlu uzay-zamanın yerini, Riemann tipi *"eğri"* bir uzay-zaman tanımı almıştı. Çekim alanının, dolayısıyla eğriliğin *"sıfır"* olduğu düz uzay-zamanda cisimler hiçbir kuvvetin etkisi altında olmadan doğru çizgiler boyunca yol alırken, büyük kütlelerin çevresindeki çekim alanının etkisiyle çökmüş, eğri ve sonlu uzayda cisimlerin yörüngelerini belirleyen kuvvetler değil, uzayın eğriliğiydi. Kuram bu biçimiyle Newton fiziğinden yalnızca biçimsel olarak değil, bazı sonuçları bakımından da ayrılmaktaydı. Işığın, büyük kütleli cisimlerin yakınından geçerken sapması ve bu özellikteki cisimlerce salındığında frekansının değişmesi Newton fiziğinin veremediği sonuçlardı.

Kuramları geniş çevrelerce güç anlaşılır bulunsa da Einstein yaşamı boyunca hep yalın olanı aramış; geliştirdiği kuramlar alışılmışa, sağduyuya ters düştüğü zaman bile, olguları böyle açıklamanın beklenenden çok daha yalın ve genel sonuçlar doğurması, inancının en büyük desteği olmuştur. Pek çok sanatçıyı hayran bırakacak bir hayal gücüne sahip olan, yine pek çok sanatçıyı kıskandıracak biçimde imgelemlerini ve düşlemlerini gerçekleştiren Einstein, çevremize üçüncü bir gözle bakmamızı sağlamış ve bizlere zengin ve farklı bir evrenin kapılarını açmıştır. Gelecek yüzyıllar onu yalnız insanlığın yetiştirdiği en büyük bilim adamlarından biri olarak değil, hoşgörünün, barışseverliğin ve insana ilişkin her şeye sevgiyle yaklaşmanın güzel bir örneği olarak anacaklardır. Yaşamını da güzel bir sanat yapıtı gibi kuran bu dünya yurttaşı, ardında izlenmeye değer örnekler bırakarak bizlere yöneleceğimiz hedefleri de göstermiştir (A. Einstein, Comment Je vois le monde?, s: 110 vd.).

Werner Heisenberg ve Mikrofizikte Belirlenemezlik İlkesi

Çağdaş fiziğin önde gelen temsilcilerinden Alman Werner Karl Heisenberg (Würzburg, 1901 - Münih, 1976), atom altı evren ve kuvanta mekaniği üzerindeki başarılı araştırmaları sonunda 1932'de Nobel Fizik Ödülünü kazanmış, geniş kültüre sahip bir bilim adamıdır. Onun felsefe açısından önemi, çalışmalarının fizik alanında belirlenimci bir modeli tartışmaya açmış olmasıdır. Gerçekten de 1927 yılında Heisenberg, temel parçacıkların devinimi ile bunların deneysel ölçümünün kuramsal olarak önceden görülmesi arasındaki ilişkileri düzenlemeye çalışan *"kesinsizlik bağıntıları"*nı formüle etmiş ve bir parçacığın, bir devinim bileşeni ile bir yer bileşeninden etkilenmekte olduğunu göstermiştir. Daha sonra bu iki bileşenden birini net bir biçimde tanımaya çalıştığında da, öbürünün bilinmesinin güçleştiğini saptamıştır. Bir parçacığın saltık anlamda, sağlam biçimde bir yere bağlanması, yani belli bir yere hapsedilmesi, bu parçacığın devinimi sırasındaki bir belirsizliği de bütünüyle ardı sıra getirmektedir; parçacığın devinimini sabit kıldığınızda da bu kez yeri belirsizleşmektedir. Heisenberg'e göre, parçacığa ilişkin bilgimizdeki bu sınırlama, ölçüm araçlarının yetersizliği ya da duyarlı, ince bir ölçümün yapılamaması ile ilgili değildir. Bilginin kuvanta konusundaki sınırlılığı onun, mikrofizik olgular alanındaki mümkün her türlü deneyin üstünde bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Demek ki belirsizlik ya da kesinsizlik bağıntısı temel parçacıklar alanında yan çizemeyeceğimiz kaçışı olmayan bir güçlüğü karşımıza çıkarmaktadır. Bu bir düzenek ya da deney aygıtı yetkinliği sorunu değildir; burada bilgi olanaklarımıza çekilmiş bir sınırlama söz konusudur. Heisenberg, ölçme sürecinin, bir kuvantum nesnesi (parçacık) ile makroskopik bir nesnenin (ölçme aygıtı ya da düzeneği) karşılıklı ve içten bir etkileşimi olarak düşünülmesi gerektiğini saptamıştır. Kesinsizlik ya da belirsizlik bağıntıları, bu etkileşi-

min ardından sürüklediği parçacıkların devinimlerinin önceden görülemeyen değişimini sınırlarlar. O zaman da deney nesnel veriler ortaya koymaz, ama fenomenlerin akışı içinde bilim adamının öznel biçimde müdahalede bulunmasına neden olur. O halde bilgi, ulaşmayı amaçladığı olgunun bir düzensizliği, kararsızlığı ile bilim adamının araya girmesi sonucunda karıştırılıp bozulmasıyla, yani rahatsız ve tedirgin edilmesiyle (perturbation) karşı karşıya bulunmaktadır. Sonuç olarak yalnız düzensizlik ve bozulmuşluk, yani belirsizlik içinde bir bilgi söz konusudur.

Heisenberg'in bize gösterdiği şey, bilginin sınırlanışının artık öznenin sınırlarından kaynaklanmadığıdır. Bilgiye sınır çekilmesi bundan böyle formülü üreten, kanıtlayan ve doğrulayan bir fizik yasasını doğurur. Bilginin bu sınırlandırması, *"en küçük bir bilgi"* olmayıp, olguya dayanan (positif) bir bilgidir; mikrofizik sistemlerin yasalarının nesnel belirlenimlerinin zorunlu bir kısmıdır. Görüldüğü gibi Heisenberg, deney düzenekleri ve aygıtlarına ilişkin bir kuram ortaya koymuştur; bu kuram fizik bilimlerinde önemli olduğu kadar, en azından aynı şekilde kendi konusu ile ilişki içindeki araştırıcının düzeneği bozucu etkisi nedeniyle insan bilimleri alanında da önemli bir yere ve yayılıma sahip olabilir. Nesne ve öznenin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemeleri doğa bilimlerinde olduğu gibi insan ve toplum bilimlerinde de bundan böyle önemle üzerinde durulan bir sorun olmuştur. Konusuyla ilişkili olarak araştırıcının karışmış olduğu, müdahale ederek etkilediği sonucun çözümlenmesi, artık insan bilimleri araştırmasının koşulu sayılmaktadır. Sosyolojik ya da psikolojik bir önermeyi, ortaya çıktığı yeri ve koşulları belli bir perspektifle irdelemeden benimsemek olanaksızdır. Öte yandan araştırma düzeneği ya da aygıtı, incelenen ve gözlenen şeyi de değişime uğratmaktadır. Heisenberg'in bu konuda öne sürdüğü düşünceler, Mannheim ve Lewin gibi kültür filozoflarının ve bilgi sosyologlarının savları ile karşılaştırılabilecek önem ve düzeydedir.

Gerek doğa olgularının, gerekse insan ve topluma ilişkin olayların kendilerinden önce gelen olgu ve olaylar birikiminin bir sonucu olduklarını öne süren felsefi bir öğretidir *"belirlenimcilik"* (Dé-

terminisme). İlk kez Laplace'ın evrensel belirlenimcilik anlamında astrofizik alanında kullandığı bu kavram; evrenin, evrim yasalarına ve şimdiki durumuna ilişkin bilgilerin, onun gelecekteki durumlarını da önceden bilmeyi olanaklı kıldığını savunan bir varsayımdır. Başlangıçta bilimin açıkça ortaya koyduğu nedensel belirlenimler topluluğuna dikkati çeken bir düşünce dizgesi olarak anlaşılan *"belirlenimcilik"*, bu anlamıyla da öngörüye (prévision) yakın bir kavram niteliği kazanmıştır. Ancak belirlenimciliği, kadercilikle (Fatalisme, Yazgıcılık) özdeşleştiren karışıklıklar da buradan kaynaklanmaktadır. Gerçekten de yazgı kavramı içinde rastlantı sözcüğü anlamca ağırlığını yitirdiği gibi, belirlenimcilik de onun içinde yumuşamıştır. Belirlenimciliğin ortaya çıkışı evrenbilim (cosmologie) açısından bir dönüşümü ve bilimkuramsal (épistémologique) açıdan da bir devrimi gerekli kılmıştır. Bilimlerin sınır tanımaz ilerleyişleri ve evren karşısındaki insanın bilgisinin gücünü ve olanağını değerlendirmek için, devinim biçimlerindeki birlik, *"mathesis universalis"* in (evrensel araç) önemi, Newtoncu mekaniğin zaferi gibi oluşumlar dikkate alınması gereken koşullar olmuştur. Bu anlamda belirlenimciliğin metafizik yorumu olan *"saltık belirlenimcilik"* ile bilimkuramsal yorumu olan *"yöntembilimsel belirlenimcilik"*, kategori anlayışını sürekli olarak biçimlendiren ve değişikliğe uğratan bilimsel etkinliğe yakından bağlı görünmektedir. Gerçi, şimdinin bilgisiyle geleceğin belirlenmesi, bir öngörü olanağı sağlamakta ve bu öngörü de, yetkinliği ve sürekliliği ölçüsünde, bilimsel kesinlik çağının ortaya çıktığı kanısını desteklemektedir. Ama yine de belirlenimcilik, düzenli bir evrenin sistemleştirilmiş bilgisine körü körüne inanmaya indirgenemez. Gerçekten de kuram verileriyle olguların özelliklerini aynı anda ele alan deneysel belirlenimciliği, zaman dışı bir mantıksal belirlenimcilik ilkesi kurma girişiminden ayırt etmek gerekir. Bu iki eğilimden birincisinin karşılaştığı bilimkuramsal güçlükler kimi zaman bilimlerin gelişmesi konusunda verimli olurken (Claude Bernard, Introduction à l'étude de la médicine expérimentale, 1865), klasik tümevarımcı mantığın bu alanda uğradığı başarısızlık, güçsüzlüğünü çeşitli biçimlerde ortaya koymuştur

(John Stuart Mill, A System of Logic, 1843).

Olasılıkları hiçbir zaman dışlamamış olan belirlenimciliğin, kuvantum mekaniğinin belirlenemezciliği ile çatışması, aslında istatistiğin kullanılmasından kaynaklanmış değildir. Laplace, daha 1812'de *"Olasılıkların Çözümleyici Kuramı"* adlı yapıtında, evrenin ideal bir bilgisine ulaşabileceğimizi, sekiz ilkeye dayanarak ileri sürmekteydi. Bu saltık belirlenimcilik anlayışında gözlemciye, yani deney düzeneğine karışan özneye de yer verilmekteydi, ama bunun etkinliği, ideal planda limite doğru gidildikçe ve maddenin ilk öğelerinden kurulmuş parametreler bir birliğe yöneldikçe, yavaş yavaş ortadan kalkmaktaydı. Mikrofizikte aynı anda bir araya gelmiş iki büyüklüğü, yani bir parçacığın hem devinim hızını, hem de yerini ölçmenin olanaksız olduğunu, çünkü gözlem yöntemlerinin gözlenen nesneyi her zaman etkilediğini öne süren Heisenberg'in belirlenemezcilik ilkesi, yöntembilimsel belirlenimciliği o denli güç duruma soktu ki, birçok bilgin ve bilim kuramcısı bu anlayışı terk etmek gereğini duydu. Kuvantum mekaniği, kinetik kuramın olasılıkçı yasalarının da temeli olan bireysel yasaları, yani nesneleri meydana getiren temel öğelere ilişkin yasaları bir yana atar ve yalnızca istatistiksel yasalarla ilgilenir. Bu ise, her tür belirlenimci süreci yadsımak, olasılık yasalarına uymak demektir. Ne var ki bu durumun geçici olduğunu ve Heisenberg'ın belirttiği gibi, tüm bilimsel araştırmaların itici gücü olan inancı, yani evrende kurulu belli bir düzenin bulunduğuna ilişkin inancı çürütmediğini düşünen bilim adamı ve filozofların sayısı hiç de az değildir, tersine oldukça kabarıktır.

Heisenberg bağıntıları ya da eşitsizlikleri diye bilinen ve kuvantum kuramına özgü olan bu bağıntıları Heisenberg 1927'de formüllere dökmüştür. Aynı kuvantum nesnesi için, devinim miktarı tayfının genişliği ile konum tayfının genişliği arasındaki bağıntıları gösteren bu formüller aslında klasik fizik kavramlarının kullanılamayacağı sınırları belirlerler. İşte bu nedenle Heisenberg eşitsizlikleri, kuvantum problemlerine niteliksel yaklaşımda son derece verimli, bulgusal bir rol oynamıştır. Kuvantum mekaniğinin doğuşuna

öncülük eden tartışmalar, büyük ölçüde söz konusu bağıntıların yorumu çevresinde toplanmıştır. Olgucu bir bakış açısıyla Heisenberg, yalnızca gözlenebilen niceliklerin kuramsal bir tanımlamaya elverdiği üzerinde durdu. Ona göre, bir cismin konumu ve hızı aynı anda gözlenemediğinden bu iki kavramı bir kuram içinde tanımlamaya çalışmak yararsızdı. Bu konumu betimlemek için Heisenberg büyük bir yetenekle *"düşünce deneyleri"*ni (Gedankenexperiment) tasarlamış; böylece de bir kuvantum nesnesinin hızı ve konumunun aynı anda ölçümüne olanak bulunmayan koşulları ortaya koymuştur. *"Düşünce deneyleri"*nin en ünlüsü, *"Heisenberg mikroskobu"* deneyi adıyla bilinen deneydir.

Klasik mekanikten kuvantum mekaniğine geçişi sağlayacak önemli bir ipucu bulunan ve atomun yapısını tanımlayacak gerçekçi bir kuramda, elektronun yörüngesi gibi izlenmesi olanaksız, deney dışı kavramları bir yana bırakıp, yalnızca gözlemlenebilir özellikleri verecek kavramlar kullanılması gerektiğine inanan Heisenberg, bu amaca varabilmek için matris hesabından yararlanmış, momentum, konum gibi dinamik değişkenleri matrislerle ya da daha genel olarak yer değiştirmez operatörlerle göstererek, Bohr'un gezegenimsi atom modelindeki durağan enerji durumlarını hesaplamayı denemiştir. Sonuç çok umut verici olmuş, özellikle enerji korunumunun bozulmaması, yöntemin geçerliliği konusunda Heisenberg'e güven vermiştir. Kısa bir süre yapılan çalışmaların ardından da böylece yeni bir kuvantum mekaniği doğmuş oldu. Matris cebiri yerine analiz kullanarak atom kuramına ilişkin aynı sonuçlara varmayı başaran Schrödinger, elektronun atom içindeki hareketini bir dalga fonksiyonu olarak göstermişti. Schrödinger dalgası, enerji ve momentumu olan fiziksel bir dalga değildi ve fizikçiler arasında değişik yorumlarla uzun süre tartışıldı. Schrödinger'in dalga mekaniğini uygulayarak ve bu dalga hareketinin fiziksel anlamından yola çıkarak ünlü *"belirlenemezlik ilkesi"*ne varan Heisenberg, o güne değin benimsenegelen doğa anlayışını, yani belirlenimcilik (determinizm) anlayışını sarsmıştır. Yalnız atom fiziğinde değil, doğanın ve maddenin yorumlanmasında da çığır açacak denli yeni ve

önemli olan bu ilke, bir atomun ya da genel olarak bir sistemin devinimini belirleyen bütün büyüklüklerin aynı anda aynı kesinlikle belirlenemeyeceğini söylemekteydi. Özellikle atom parçacıklarında, hız ve konum gibi birbirini sürekli etkileyen değişkenler için bu olanaksızlık daha da belirgindi. Örneğin, bir elektronun konumuna ilişkin bilgiler ne denli kesin olursa, hızının belirlenmesi de o denli güçleşmektedir. Zaman ve enerjinin birlikte ölçümünde de aynı durum söz konusudur. Belirlenemezcilik (Indéterminisme) ilkesiyle birlikte kuvantum fiziği, belirlenimci (déterminist) özellikteki klasik fizikten çok farklı bir anlam kazanmaktaydı. Heisenberg'e göre, matematikle dile getirilen fizik yasaları, doğanın nasıl olduğunu değil, insanın doğayı nasıl görmeye koşullandırıldığını belirtirler. Bir yazısında şöyle der: *"Bakmakla yarattığımız dışında hiçbir temel gerçeklik yoktur. Bileceğimiz tek şey, hiçbir zaman eksiksiz ya da tam olarak bilemeyeceğimizdir."* (W. Heisenberg, Physics and Philosophy, s: 165).

Buna karşın söz konusu kuramın yani belirsizlik kuramının başarısını ve önemini hiçbir zaman küçümsemediği halde bu yoruma karşı çıkarak dalga mekaniğinin olasılığa dayanmasını büyük bir sakınca olarak gören Einstein'ın ışığın madde türünden olduğu ve genel çekimin etkisinde kaldığı yolundaki kuramını, katıldığı gözlemle doğrulayan Sir Arthur Eddington, kuramın önceliğini vurgulamak için şöyle demiştir: *"Biri, teoriyle doğrulamadıkça, hiçbir deneye inanmamalı."* (S. A. Eddington, New Pathways in Physics, s: 96). Sağlam bir kuramda yalnızca ölçülebilen büyüklüklere yer verilmesi gerektiği ilkesinden yola çıkan Heisenberg, parçacık fiziğinin temel kavramlarından biri olan S-matrisi'ni ortaya koymuştur. Yüksek enerjili parçacıklar arasındaki çarpışmalar son derece küçük uzay-zaman bölgelerinde gerçekleştiğinden, bu tür çarpışmaları ayrıntılı olarak inceleyebilmek olanaksızdır. İşte Heisenberg'ın S-matrisi, çarpışan bu parçacıkların çarpışma öncesi durumunu çarpışmadan sonraki duruma dönüştüren birim operatör ya da matristir. Deneysel bulgularla doğrudan uyuşum içinde olan ve sezgiye değil de deneysel temellere dayalı bir kuram ortaya koymaya özen gösteren

Heisenberg, gençliğinde Ernst Mach'ın etkisi altında kalmış olmakla birlikte kuvantum mekaniği üzerindeki felsefi yazılarında Viyana Çevresi'ne bağlı bilim felsefecilerinin geliştirmiş oldukları mantıksal olguculuğa şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre etkin gözlemle açığa çıkarılan şey saltık değil, kuramla yüklenmiş; bir başka deyişle, kuramla bağıntılı ve gözlemin bağlam kazandırdığı bir bilgidir. Uzay-zamanda cisimlerin nesnel devinimlerini, yani gözlenebilir ve ölçülebilir hareketlerini ifade eden klasik mekanik ile elektro-manyetizmanın her zaman geçerli olduğu, ama kuvantum mekaniksel sistemlere uygulanamayacağı görüşünü daima korumuştur Heisenberg. Nedenselliğin (causalité) tek tek kuvantum mekaniksel sistemlere değil, ancak matematiksel fenomenlere ya da gösterimlere uygulanabileceğini, çünkü temel parçacıkların davranışlarının ancak olasılıklar çerçevesinde belirlenebileceğini savunmuştur.

Kuvantum ya da matris mekaniğinin temellerini atıp doğuşunu hazırlayarak kuramsal fiziğe yeni bir atılım kazandıran Heisenberg, *"belirsizlik ilkesi"* ile de çağdaş doğa felsefesini derinden etkilemiş ve fiziğe yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Atom kuramının en büyük adlarından biri sayılan bu bilim adamı kuramsal fiziğe katkıları nedeniyle 1932'de Nobel Fizik Ödülünü almıştır. Fizikten sonra en büyük tutkusu olan müziğe ve klasik Yunan felsefesine (Demokritos ve Platon) duyduğu ilgiyi yaşamı boyunca sürdürmüştür. Birçok ülkede verdiği ders ve konferanslarıyla çağdaş bilimin, özellikle de mikro düzeydeki doğa bilimlerinin felsefi sorunlarını dile getiren Heisenberg; 1950 yılında Türkiye'ye de gelmiş İstanbul ve Ankara üniversitelerindeki konferans dizilerinde çekirdek ve kuvantum fiziğindeki yeni gelişmeleri duyurarak, bilim ve felsefenin ortak sorunlarını serimlemiştir. Bir düşünür olarak da çağını etkilemiş bulunan Heisenberg, klasik mekanikten kuvantum mekaniğine geçit veren çalışmaları ve yalnızca ölçülebilir büyüklükler ile nitelikler üzerine kurulmuş sağlam kuramlarıyla 20. yy.ın önde gelen fizikçilerinden biri sayılmaktadır.

C) Bilim-Teknoloji ve Bilimler Tarihi Felsefeleri

19. yy.da ortaya çıkan bilim felsefesi akımı, bilimsel düşünmeye daha fazla ağırlık kazandırmak, tutarlılığını güçlendirmek, onu elle tutulur ya da somut gerçeğe daha fazla yaklaştırmak ve aynı zamanda da ona, kapsayıcı bir perspektif açmak amacıyla, felsefi düşünmeyi bilimsel ilerleyişe bağımlı kılmaya yöneldi. Bu adlandırmayı ilk olarak A. Ampère, *"Bilimler Felsefesi Üstüne Deneme"* (Essai sur la philosophie des sciences, 1843) adlı yapıtında kullanmıştı. Ama bilim felsefesi özellikle olguculukla birlikte gelişti. A. Comte'a göre bilim felsefesi, teolojik ve metafizik aşamalardan geçen insan düşüncesinin ulaştığı bir sonuçtur: *"Bilim felsefesinin ya da 'olgucu' felsefenin amacı, doğal olgu ve olayların farklı alanlarına ilişkin olarak elde edilmiş bilgileri, bağdaşık bir öğreti çerçevesi içinde özetlemektir."* (A. Comte, Cours de philosophie positive.) Aynı dönemin bilim adamlarından Cournot ise şöyle diyordu: *"Filozofların yazılarında, bilimlerin ulaştıkları sonuçlara sürekli olarak göndermeler yapılır. Filozoflar düşüncelerini daha iyi açıklayabilecek, kuramların uygulanmasını ve doğrulanmasını gösterecek örnekleri bilimlerde bulurlar... Felsefenin bilimlere müdahalesi ise daha sık görülür ve daha köklüdür. Felsefe, bilimleri temelinden kavradığı gibi, onların doruklarını da egemenliğinde tutar. Pozitif bilimler ilerlediği ölçüde de düşünce, ilkelere, akla, şeylerin son ereğine geri dönüp onları ele almak için yeni fırsatlar bularak, soyut felsefi düşünme alanına yönelir."* (Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique; Bilgilerimizin Temelleri ve Felsefi Eleştirinin Ayırt Edici Özellikleri Üzerine Deneme, s: 324.)

Genel anlamda bilimsel araştırma sürecinin, gözlem kuralları, usavurma örüntüleri, gösterim ve ölçme yöntemleri, metafizik önvarsayımları gibi öğelerini aydınlatan ve bu öğelerin geçerlilik temellerini biçimsel mantığın, pratik metodolojinin ve metafiziğin

bakış açısıyla değerlendiren felsefe dalına bilim felsefesi adı verilmektedir. Bilim felsefesini belirtmek için, Kara Avrupası'nda zaman zaman *"epistemoloji"* terimi de kullanılmıştır. Günümüzdeki biçimiyle bilim felsefesi, felsefenin öteki dalları gibi belirtik çözümleme ve tartışmaya dayalı bir disiplindir. Bilim felsefesi ile etik, mantık ve bilgi kuramı arasındaki sınırlar, genellikle bu disiplinlerin tanımına göre değişmektedir. Örneğin bilimsel varsayımların geçerliliğinin felsefi açıdan irdelenmesi ile tümevarımsal mantığın biçimsel çözümlenmesini birbirinden bütünüyle ayırmak ya da kuram ve gözlem konusunda bilim felsefesi kapsamında yürütülen tartışmayı bilgi kuramından ayırmak oldukça güçtür. Bu nedenle bilim felsefesini ayrı bir disiplin saymayan ve bilgi kuramının bir kolu olarak gören düşünürler de vardır. Bilim felsefesi alanındaki sorunları inceleyen düşünürler, tarih boyunca konuya hem varlık felsefesi (ontoloji), hem de bilgi felsefesi (epistemoloji) açısından yaklaşmışlardır. Çünkü bir yandan bilimsel kuramlarda hangi tür öğelerin ya da kuramsal terimlerin yer alması gerektiğini, öte yandan bu öğelerin ne tür bir varlık ya da nesnel konum taşıdığını tartışmak zorundaydılar. Bu sorunları belirtik bir biçimde tartışan ilk düşünürler Platon ile Aristoteles olmuştur. Platon'a göre, ussal bir doğa biliminin sonul bileşenlerinde bulunması gereken kalıcı anlaşılabilirliği ancak matematik sağlayabilirdi. Gezegenlerin hareketleri, üç boyutlu geometriden elde edilen kuramsal yapılarla açıklanmalıydı; madde fiziğinin konusunu da gene temel geometrik biçimleri taşıyan atomlar oluşturmaktaydı. Platon'un bu yaklaşımı günümüze değin etkisini sürdürmüştür. Buna karşılık Aristoteles'e göre, doğanın sonul öğeleri, genel ve soyut matematiksel biçimler değil, deneyin olağan akışı içinde algılanabilen daha özgül varlıklar ya da birimlerdi. Ama kuramsal çıkarımlar gene tümdengelim (dedüksiyon) yolunu izlemeliydi.

Hellenistik ve İslam uygarlıkları ile Ortaçağda bilimsel yöntem ve açıklamanın anlaşılmasında çok az ilerleme kaydedilmiştir. Ortaçağda dinin öncülüğündeki egemen yaklaşıma göre, insanın anlama yetisi Tanrı'nın aydınlatmasına bağımlıydı. Bilimsel bilginin

güvencesi, yönteminin üstünlüğünde değil, güvenilirliğini sağlayan Tanrı kayrasındaydı. 16. ve 17. yy.larda da eğitimin giderek laikleşmesine karşın felsefe ile teoloji arasındaki bağlar hemen kopmamıştır. Ama bilimsel yöntemle ilgili tartışmalar giderek bağımsız, bilimdeki gelişmelere koşut bir nitelik kazanmaktaydı. Francis Bacon ile René Descartes'ın ortak amacı, insan zihninin gelişmesi için yeni bir yöntemi apaçık ortaya koymak, bilimin izleyeceği ussal işlem basamaklarını temelsiz varsayımların yükünden kurtarmaktı. Francis Bacon, skolastik düşüncenin Aristoteles'in mantık sistemine beslediği tartışılmaz güvene karşı çıkarak, doğrudan deneye dönme çağrısında bulunuyor, Descartes ise 16. yy. hümanistlerinin şüpheciliğine yönelik bir tepkiyle, doğayla ilgili her türlü kesin bilginin uyması gereken model olarak matematiği öneriyordu. Descartes'a göre fiziğin görevi, Eukleides geometrisinin alanını yeni aksiyomlar, tanımlar ve postulatlar ekleyerek genişletmekti. Hareket, manyetizma ve ısı kuramları ancak böylelikle matematiğin zorunluluk düzeyine ulaşabilirdi. Bacon'ın bilim anlayışı, doğanın düzenli ve yöntemli bir biçimde araştırılmasını, gözlem ve deneyler aracılığıyla kavranan olgulara dayalı bir bilim sisteminin kurulmasını amaçlıyordu. Descartes ise, yalnızca us tarafından *"açık ve seçik"* kavranan bilgilerin güvenilir olduğu ilkesinden yola çıkmaktaydı. Açık ve seçik bilgileri sağlayan sezgi (intuitus) yanılmaz yargının ön koşuluydu. Herhangi bir kuşkuya olanak veren her türlü yargının elenmesini öngören *"yöntemli kuşku"* (doute méthodique) yoluyla, en temel ve kuşku götürmez doğruya, *"düşünüyorum, öyleyse varım"* (cogito, ergo sum) önermesine ulaşan Descartes, bu doğrunun sağladığı temel üzerinde öteki bilgileri adım adım yeniden kuruyordu. Descartes'a göre, *"duyularda olamayan hiçbir şeyin anlıkta da olamayacağı"* yönündeki deneyci görüş (Locke ve Hume) doğru değildi; duyular us için ancak malzeme sağlayabilirlerdi.

Ancak 17. ve 18. yy.larda bilim adamlarından hemen hiçbiri Bacon'ın ya da Descartes'ın önerdiği programlara aynen uymamışlardır. Ama klasik fiziğin kurucusu Isaac Newton'un gerçekleştirdiği bireşim, bilim felsefecilerinin *"varsayımsal-tümdengelimsel"*

(hipotetico-deductiv) adını verdiği yöntemin klasik döneme egemen olmasıyla sonuçlandı. Buna göre bilimsel kuram, deneysel olguların, az sayıda genel ilke ve tanımdan yola çıkarak tümdengelim yoluyla açıklandığı matematiksel bir sistem olmalıydı. Bu yöntem, başlangıçta genel ilke ve tanımların kesin olarak temellendirilebileceği savından vazgeçerek Descartes'ın konumundan da uzaklaşmaktaydı. 18. yy.da deneyci ve usçu filozoflar, başka deyişle ampirism ile rationalism arasındaki tartışmanın odak noktası, Newton'ın bu bireşimi nasıl gerçekleştirdiği olmuştur. Deneyciler, Newton'ın kuramının tümdengelime dayalı kusursuzluğunu açıklayamıyor, usçular ise Newton'ın sisteminin matematiksel bakımdan biricik olduğunu kanıtlayamıyorlardı. Eukleides'in geometri sistemi dışında da almaşık sistemler geliştirebileceği 1733 ve 1766 yıllarında ilk kez kanıtlandı. Immanuel Kant'ın eleştirel felsefesi, usçuluk ile deneycilik arasındaki bu karşıtlığı aşmayı amaçlamaktaydı (John Losee, History of Philosophy of Science, s: 65 vd.).

Kant'ın *'transandantal yöntem'* olarak adlandırılan yaklaşımına göre, insan bilgisi zihnin kategorik yapısını yansıtmaktaydı. Eukleides geometrisinin ve Newton fiziğinin kullandığı kavramlar, insanın gerçek deneyimine uyan biricik kavramlardı. Bunun nedeni, söz konusu kavramların deneysel uygulanabilirliğinin apaçık olması ya da sağlam bir tümevarım temeline dayanması değildi; iki türlü güvence de yoktu. Ama bilim adamı, deneysel olarak uygulanabilir açıklamalardan oluşan bağdaşık, ussal bir sistemi ancak Eukleides'in ve Newton'ın kavramları çerçevesinde kurabilirdi. Eukleides'in aksiyomları yalnızca bilim için zorunlu değildi; bu aksiyomlar, daha bilim öncesi düzeyde, duyusal deneyimin bağdaşı (homojen) ve anlaşılabilir biçimde ussal olarak düzenlenmesini sağlayan temel bilişsel (cognitiv) yapılardı. Yaklaşık bir yüzyıl boyunca bilim felsefecileri Kant'ın ortaya attığı sorunları tartışmanın ötesine geçemediler. Ancak 19. yy.ın sonları ile 20. yy.ın başlarında Newton sisteminin tartışılmazlığı sorgulanmaya başladı. Ernst Mach, Heinrich Hertz, kuvantum fiziğinin kurucusu Max Planck, Pierre Duhem ve başkaları bilim felsefesinde 20. yy.a damgasını vuracak

yeni bir aşamanın öncüleri oldular. Gene Kant'ın yolunu izleyen bu düşünürler, insanın kuramsal savlarındaki fiziksel zorunluluk öğesi, kuramları oluşturan zihinsel etkinliği yansıttığına göre; atomların, kuvvetlerin, elektronların vb. ne ölçüde gerçek olduğu, zihnin kuramsal ilkelerinin bilişsel konumunun ve mantıksal geçerliliğinin ne olduğu gibi soruları ortaya attılar. Duyumcu eleştiriciliğin (Empriyokritisizm) kurucuları Ernst Mach ve Richard Avenarius, her türlü bilginin ancak duyu izlenimlerine dayandığı sürece bilimsel değer taşıyacağını öne sürerlerken; Max Planck, dış dünyanın kalıcı ve saltık gerçekliği yadsındığı sürece, bilimlerin kuramsal gelişmesi yönünde hiçbir dürtünün kalmayacağını savunmaktaydı.

20. yy. başlarındaki bilimsel gelişmeler, bilim felsefesinin ayrı bir felsefe dalı biçiminde ayrışmasının ortamını hazırlamıştır. A. Einstein'ın görelilik kuramının, eski geometri sistemlerini ve fizik yasalarını zaman ve uzay arasında yeni kavranan bağıntılar açısından irdelemesi, kuvantum fiziğinin de bu yasalara belirsizlik ilkesine dayalı istatistiksel bir yorum getirmesi, Eukleides ve Newton sistemlerinin varlık ve bilim felsefeleri düzeyindeki temellerine ağır bir darbe indirdi. Yeni geometri sistemlerinin (Lobaçevski, Riemann), doğa olaylarının bilimsel açıklamasında homojen bir deneysel uygulama alanı olabileceği bu gelişmelerle kanıtlandı. Artık Kant'ın temel varsayımları sorgulanabilirdi. Gerek 1920'lerde Viyana Çevresi'nin geliştirmiş olduğu mantıksal olguculuk (ya da mantıksal deneycilik) akımının, gerek hemen hemen aynı dönemde İngiltere'de Bertrand Russell ile G. E. Moore gibi düşünürlerin duyu verileri ve mantıksal yapılar üzerinde geliştirdiği bilgi felsefesi kuramlarının kaynağında E. Mach'ın öğretileri yatmaktaydı.

Viyana'da düzenli olarak toplanan ve aynı zamanda çağın bilim adamları da olan Otto Neurath, Hans Hahn, Viktor Kraft, Rudolf Carnap, Philipp Frank, Hans Reichenbach gibi bir grup düşünürün Moritz Schlick'in önderliğinde geliştirdiği Yeni Olguculuğa göre bilimsel kuram, bazı yalın gözlem verilerine (protokol önermelerine) dayanmalıydı. Felsefenin görevi, bilimin kendine özgü yöntemlerle geliştirdiği kuramları, aralarındaki bağıntıları mantık aracı-

lığıyla açığa çıkarılmış önerme sistemleri biçiminde yeniden kurmak, böylece de kuramın sınanması için ondan mantıksal olarak türetilecek bazı varsayımlar elde etmekti. Bu varsayımlar gözlem ve deneme yoluyla doğrulanırsa kuram temellendirilmiş olur, yanlışlanırsa çürütülmüş sayılırdı. Bilimsel bilgiyi öteki bilgi türlerinden, özellikle de metafizikten ayıran da buydu. Bilim, gözlem ve deneme yoluyla *"doğrulanabilir"* önermeler sağlıyor, metafizik ise gözlem ve deney konusu edilemeyen, dolayısıyla da ne doğrulanabilecek, ne de yanlışlanabilecek, yani anlamsız önermelerden oluşuyordu. Viyana Çevresi düşünürleri bu görüşlerini, *"bilimlerin birliği"* düşüncesi çerçevesinde geliştirdiler. Buna göre bilimlerin tutarlılığı ve etkililiği karşısında felsefe, *"bilimlerin bilimi"* ve kavranabilir her bilgiyi kapsamaya yetenekli bütünselleştirici bilgi rolünü oynamayı bir yana bırakmalıdır. Hans Reichenbach'a göre felsefe, bilime oranla ikincil bir yere sahiptir; O, 1955'te şöyle yazıyordu: *"19. yy.ın bilim tarihi, filozoflara çok geniş ufuklar açtı. Teknik buluşların bolluğu ile mantıksal çözümlemelerin çokluğu atbaşı gitti ve yeni felsefe, yeni bilimin temeli üzerinde kuruldu. Bu yeni felsefe, bilimsel araştırmanın bir yan ürünü gibi başladı."* (H. Reichenbach, The Rise of Scientific Philosophy, s: 135.)

Öte yandan Gaston Bachelard'ın da belirttiği gibi, bilim felsefesinin, tarihsel çözümleme ve bilgileri düzenleme işlevi de vardır. Ona göre: *"Olguculuğun ya da biçimciliğin, bilimler felsefesi tarihinde, ne gibi bir yeri olduğu incelenmezse, bilim felsefesi sakatlanmış olur... Ama bütün bilimsel bilgi felsefeleri, 'uygulanmış usçuluk'tan başlamak üzere bir düzen içine girerler."* (Le Rationalisme appliqué, 1, 2). Bu cümleden yola çıkarak çağdaş doğa ve insan bilimleri felsefecisi Gusdorf da bu konuda şöyle demektedir: *"Bilim felsefesi, tutarlı bir bütün haline getirmeye çalışacağı bilim adamlarının çalışmalarının bir ikinci okunması olarak işe karışacaktır ve gerçekliğin yapısı, dünyanın ve insanın kökeni ve yazgısı konusunda edinebileceğimiz kesin bilgileri derleyip toplayacaktır."* (Georges Gusdorf, De l'histoire des sciences à l'histoire de pensée, s: 4 vd.) Ancak Gusdorf şunları da ekler: *"Bilimin belli bir andaki du-*

rumunu değişmez bir şey haline getirip kesin bir sonuç çıkarmak istediği için bilim felsefesi, genellikle, yansıtmak iddiasında olduğu şeyi çarpıtan bir aynaya benzemektedir." (G. Gusdorf, Introduction aux sciences humaines, s: 53 vd.)

Çağdaş bilim felsefesinde deneyci ya da olgucu çizgiye en güçlü tepki Yeni Kantçı okuldan gelmiştir. Bu okul, almaşık bilimsel kuramları kesin mantık yöntemleri aracılığıyla temellendirmek ya da elemek için gerekli yansız kuramsal ilkeleri belirleme olanağını sorgulamıştır. Yeni Kantçı çizginin öncüleri Heinrich Hertz ile Ludwig Wittgenstein gibi bilim adamı ve düşünürler, olguların açıklanmasında tasarımların ve modellerin işleviyle ilgili sorunları tartışmışlardı. Hertz örnekle, Newton dinamiğinin biçimsel bir tasarımından mantık yöntemleriyle çıkarsanabilecek deneysel vargıların, ancak ilgili olguların, kuramdan türetilen terimlerle betimlenebilmesi durumunda geçerli olabileceğini göstermiştir. Bu anlayış bize daha sonraları Einstein'ın görelilik kuramını gözlem ve deney ile doğrulayan Sir Arthur Eddington'un şu sözünü anımsatmaktadır: *"Kuramla doğrulanmadıkça hiçbir deneye inanmamalı."* (A. Eddington, New Pathways in Science, s: 211.) Wittgenstein, Hertz'in bu çözümlemesini genişleterek, dili olguları tasarımlamanın bir aracı olarak ele alan, genel bir felsefi dil kuramı biçiminde geliştirmiş; dile ve insanların kurmuş oldukları dilsel yapılardaki anlam ilişkilerine ağırlık vererek bilgi kuramının gelişme çizgisini yeni bir çerçeveye oturtmuştur.

Viyana Çevresi'ne yönelik bir başka eleştiri de, bu çevre ile bir süre ilişki kurmuş olan Karl Popper'den gelmiştir. Mantıksal Olgucuların en temel düşüncesine, *"doğrulanabilirlik"* (verifiabilty) ilkesine karşı çıkan Popper, hiçbir bilim adamının kuramını tek tek gözlemlerden yola çıkarak *"bölük pörçük"* kurmadığını, temel bir düşünceyi, genellikle gözlemden bağımsız olarak ortaya attıktan sonra bu düşünceyi yanlışlamaya çalıştığını öne sürmüştür. Ona göre, bilimselliğin temel ölçütü *"doğrulanabilirlik"* değil, *"yanlışlanabilirliğe"* açık olmaktır (falsifiability; falsification). Bir bilimsel önermenin, içinde yer aldığı kuramdan yola çıkarak düzenlenmiş

deneylerle birçok kez doğrulanmış olması önemli değildir; önemli olan, bilim adamının, kendi yanlışını çıkarmaya, ortaya attığı önermenin yanlış olabileceği durum ve koşullar bulmaya çalışmasıdır. Bilim adamının deney yapma gereğini duyması, bu temel kuşkucu yöneliminin sonucudur. Bilim adamı, deneylerle yanlışlayamadığı vargılarını *"şimdilik"* kaydıyla doğru sayar, ama yanlışlayabildiği bir önermeyi de hemen yadsır ve eler. Bilimin sağlamlığı ve ilerleme gücü de, Popper'e göre, buradan kaynaklanmaktadır.

Popper'den sonra bu kez Thomas S. Kuhn, gene Viyana Çevresi'ni hedef alarak, bilimin belirli bir doğrultuda kesintisiz sürekli ilerleyen ve zincir halkalarının birbirlerine eklemlenmesi gibi doğrusal çizgide gelişen bir çaba olduğu görüşünü eleştirmiş ve sarsmıştır. Ona göre bilim tarihinde iki farklı etkinlik biçimi ayırt edilebilmektedir: *"Normal"* bilimsel etkinlik, bir bilimsel topluluğun, simgesel genellemeler, modeller ve örnek problem çözümlerinden (paradigmalardan) oluşan bir *"disipliner matriks"*i sorgulamaksızın paylaştığı ve buna dayalı kuramsal açıklamaların alanını genişletmeye çalıştığı dinginlik dönemlerine özgüdür. *"Devrimci"* bilimsel etkinlik ise, varolan kuramlar çerçevesinde açıklanamayan olguları açıklama savında olan yeni bakış açılarının ortaya çıktığı bunalım dönemlerinde gözlemlenmekteydi. Bunalım, yeni bir *"disipliner matriks"*in öncekinin yerini almasıyla son bulmaktaydı. O halde bilimsel devrimler, eski bilimsel kuramların deneysel olarak basit bir biçimde yanlışlanmasından çok, bu kuramların varlık ve bilgi felsefesi ile metodoloji düzeyindeki temellerinin sorgulanmasıyla gerçekleşmekteydi. Çok ayrıntılı bilim tarihi örneklerine dayanarak geliştirdiği bu bilimsel ilerleme felsefesiyle Kuhn, geleneksel anlayışın birçok önyargısını yıkmıştır. Fiziğin tarih boyunca geçmiş olduğu üç aşamadan hiçbiri (Aristoteles fiziği, Newton'ın klasik mekaniği ve Planck'ın çağdaş kuvantum kuramı) ona göre bir öncekinden daha üstün değil, yalnızca farklıdır. Çünkü bilim sürekli ilerleyen ve bir önceki aşaması bir sonrakine katılan çizgisel (lineer) bir gelişme göstermemekteydi; bir çerçeve içinde önce dış sınırlarına ulaşıyor, ama sonradan bu çerçevenin yerini bir başkası alıyordu.

Thomas Kuhn'un çalışma arkadaşı Paul K. Feyerabend de düzenli ve yöntemli bir etkinlik olarak bilim kavramını eleştirmiştir. *"Anarşist"* bir bilim kuramı geliştiren Feyerabend, yöntemli ve sistemli bir anlayışın bilim için zararı olduğunu, gerçek bilim çabasının kural tanımaz bir anlayış gerektirdiğini öne sürmüştür.

Günümüzde bilimler felsefesi, bilimin kullandığı diller ile ilişkisinin nasıl olduğu, çoğunlukla karmaşık birer matematiksel yapı taşıyan bu dillerin dış dünya ile ne ölçüde uyumlu olduğu, bilimsel kavramların olguları betimlemeyi ne oranda başardığı gibi sorular üzerinde yoğunlaşmıştır. Bilimsel kuramların tarih boyunca geçirdiği değişimler de önemli bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Klasik Newton fiziğinin yerini Heisenberg'in kuvantum mekaniğinin alması, *'belirsizlik ilkesi'* çevresinde bilim felsefesinde yoğun bir tartışmanın çıkmasına neden olmuştur. Hücre ve hücre altı fizyolojisindeki gelişmeler, evrim kuramındaki tartışmalar, *"gen mühendisliği"* nin ortaya çıkardığı sorunlar, sibernetik kuramları, çağdaş bilim felsefesinin yöneldiği öteki alanları belirlemektedir. Bu konuları irdeleyen öteki bilim felsefecileri arasında B. Russell, Ernest Nagel, Carl Hempel, H. Poincaré, Adolf Grünbaum, H. Reichenbach, N. Bohr, Mario Bunge, Duhem, Einstein, Imre Lakatos, Max Planck, Toulmin, Watkins, Alan Musgrave, Ilya Prigogine, Max Jacob, Jacques Monod gibi adları sayabiliriz.

Öte yandan Jean Piaget'nin çalışmalarının öncülüğünde bilgininin oluşumuyla ilgili süreçleri inceleyen biliş psikologları, kavramsal dizgelerin mantıksal çözümlemesi, düşünce süreçlerinin psikolojik incelemesi ve zihinsel işlemlerin bilgi kuramsal geçerliliğinin araştırılması gibi değişik alanları gitgide daha çok birbirine yaklaştırmaktadırlar. Fiziğin yöntem ve kategorilerini insanın zihinsel süreçlerine ve toplumsal olgulara uygulamanın geçerliliği Descartes'tan bu yana bilim felsefesinin önemli sorunları arasında olmuştur. Günümüzde B. F. Skinner'ı izleyen davranışçı psikologlar, zihinsel yasaların ve süreçlerin kendine özgü bir alan oluşturduğunu yadsırken; Noam Chomsky'nin önderlik ettiği biliş psikologları ve dilbilimcileri, dilsel etkinliklerin yaratıcı ve kural oluşturucu bir ni-

telik taşıdığını vurgulamaktadırlar. Sosyoloji ve antropoloji alanındaki temel tartışma da, toplu insan davranışlarının açıklanmasında tarihin işleviyle ilgilidir. Yapısalcı ya da işlevselci olarak nitelenen düşünürler, belirli bir toplulukta herhangi bir zamanda yürürlükte olan kültürel uygulamaların ve toplumsal kurumların, bütünsel bir yapı içinde birbirleriyle sistemli bir ilişki içinde oldukları görüşündedirler. Buna karşılık, tarihe ağırlık veren araştırmacılar, özellikle de Jürgen Habermas, Adorno, Horkheimer gibi Frankfurt Okulu'nun eleştirel toplum kuramını savunan düşünürleri, toplumsal yapıların ve ilişkilerin dinamik, gelişmeci niteliğini vurgularlar. Toplumbilimlerinin yöntemine ilişkin tartışma günümüzde de sürmekte ve bilim felsefesinin önemli bir konusunu oluşturmaktadır. 20. yy.ın toplum ve dil bilimleri konularında kuramlar üreten bilim adamları ile felsefecilerin önde gelenlerini şöyle sıralayabiliriz: Ferdinand de Saussure, Roman Jacobson, Georges Gusdorf, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, C. Wright Mills, Georges Gurvitch, Gaston Bachelard, Canguilhem, Cavaillès, Alexandre Koyré, Althusser.

Bilindiği gibi pratik yaşam gereksinimlerinin karşılanmasına ya da insanın çevresini denetleme, biçimlendirme ve değiştirme çabalarına yönelik bilimin uygulamalarının tümüne teknoloji adı verilmektedir. *"El sanatları, zanaat"* anlamına gelen *"techne"* sözcüğünden türetilen bu kavram *"güzel sanatlar"*dan da (ars) ayrılır. Bilimsel araştırmalardan elde edilen somut ve yararlı sonuçları ve bunlara ilişkin araç, yöntem ve süreçlerin bütününü ifade eden teknoloji, genel olarak, alet yapımı ve alet kullanarak sonuç alma yöntemleri (teknik) anlamına gelir. Alet yapma yeteneği ise, insan türünü öteki canlılardan ayıran temel bir nitelik olup bu niteliği nedeniyle insan, en başından beri teknoloji üreten bir varlıktır ve teknolojinin tarihi de insanlığın tüm evrimini içerir. Başlangıçta kol gücü, hayvan, su ve rüzgâr enerjisini kullanan insan, Sanayi Devrimi'yle bu enerji teknolojisini değişime uğratmıştır. 19. yy.da verimi önemli ölçüde artan ve dönme hareketi sağlayabilen buhar makinesi, sanayinin temel mekanik enerji kaynağı durumuna gelmiştir. Bu-

har makinesini, buharlı gemi ve buharlı lokomotifin geliştirilmesi izlemiş ve bunu Michael Faraday'ın çalışmaları sonucunda elektrik motorunun ve dinamonun devreye sokulması izlemiştir. Teknolojik gelişmenin giderek hızlandığı ve günümüzdeki baş döndürücü hıza ulaştığı 20. yy.ı, 1945'e değin ve 1945'ten sonra olmak üzere iki döneme ayırmak olanaklıdır. Hiroşima ve Nagasaki'ye ilk atom bombasının atıldığı 1945 yılı nükleer çağın başlangıcı, ondan on yıl sonraki (1955) dönem de bir başka açıdan bilgisayar çağının başlangıç yılı olarak kabul edilebilir. 20.yy.ın ilk yarısında enerji alanında elektrik enerjisi üretiminin dev boyutlara ulaştığını ve ülkelerin ekonomik gücünün enerji tüketimiyle orantılandırıldığını görüyoruz; uygarlık, enerji üretim ve tüketimiyle eşanlamlı olarak anlaşılmıştır bu dönemde. 1913'te petrolün işlenmesiyle *"kraking"* yönteminin bulunması, plastikler, yapay kauçuk ve yapay elyaf üretimi açısından çok önemli bir adım olmuş: 1911'de vitaminlerin belirlenmesi, 1928'de penisilinin keşfi ve 1943'te antibiyotiğin üretimine geçilmesi çağın ilk yarısının sağlık teknolojisi alanındaki önemli gelişmeleri sayılmıştır. 1895'te X ışınlarının bulunmasıyla başlayan bir dizi buluş (radyoaktiflik, yapay radyoaktiflik ve 1938'de çekirdek bölünmesi), nükleer çağın yolunu açmıştır. 1903'te ilk uçuşunu yapan uçak, sonraki yıllarda gaz türbiniyle donatılarak jet uçağına dönüşecek, 1960'larda da ses üstü hızlara ulaşacaktır. Bu dönemde yer alan en önemli gelişmelerden biri de 1901'de radyonun, 1907'de elektronik lambanın geliştirilmesidir. Böylece çağdaş teknolojinin en önemli bileşeni durumuna gelecek olan elektronik alanında ilk adımlar atılmakta ve bunu radar ve televizyonun geliştirilmesi çabaları izlemekteydi. 20. yy.ın ikinci yarısına geldiğimizde ise gelişmenin çok daha hızlandığını, ivme kazandığını görüyoruz. 1947'de transistorun bulunması, elektroniğin her alanını büyük ölçüde etkilemiş, ama bu etki en çok bilgisayarlarda gözlenmiştir. Sonraki yıllarda tümleşik devrenin geliştirilmesi, mikroişlemcileri sanayinin, bilimsel araştırmaların ve giderek günlük yaşamın ayrılmaz parçası durumuna getirmiştir. Otomasyon, robotlar ve yapay zekâ (artificial intelligence) bu alandaki en önemli gelişmeler ol-

muştur. 1957'de *"Sputnik I"* le başlayan uzay çağı, 1961'de *"Vostok I"* le gerçekleştirilen ilk insanlı uzay uçuşu, 1966'da *"Lunik I"* le Ay'a yapılan ilk yumuşak iniş, 1969'da *"Apollo II"* ile ilk insanın Ay'a ayak basması gibi bir dizi uzaya açılma başarıları birbirini izlemiş ve bu başarılar, gezegenlere yönelen insansız uçuşlarla ve 1981'de uzay mekiğinin geliştirilmesiyle devam etmiştir. Böylece uzayda buluşma uzun süreli gerçekleştirilme olanağına kavuşmuş ve bunun uygulamaları günümüze değin sürmüştür. Öte yandan 1990'lardan sonra *"klonlama tekniği"* sayesinde canlıların üretimi yönlendirilebilmiş; biyoteknolojinin vaat ettikleri karşısında gen mühendisliği üzerinde yapılan tartışmalar çağımızın en önemli gelişmeleri arasında sayılmıştır. Bunlara koşut olarak eğitim teknolojisi ile iletişim teknolojisi de geniş bir yayılım ve uygulama alanına sahip olmuştur (Michel Serres, Eléments d'Histoire des Sciences, Bordas, 1993, Paris).

Bilimsel ilkelere bağımlı olmasına karşın teknoloji ile bilim arasında yakın bir ilişki kurulması görece yeni bir olgudur. Eski toplumlarda bilim aristokrat çevreden gelen filozofların elindeydi ve bütün ilgi alanlarını kapsar nitelikteydi. Oysa teknoloji, işçi, usta, zanaatkârın işiydi. Bu durum, sınıf ayrımından ileri geldiği gibi, belki de daha çok, örneğin Aristoteles ya da Ptolemaios'un kuramsal bilimi ile bir değirmenci, kuyumcu, marangoz, fıçı yapımcısı ya da sepicinin uğraşları ve teknolojik sorunları arasında hiçbir ilişkinin bulunmayışından kaynaklanmaktaydı. Bilim ile teknoloji ancak Ortaçağda birbirine yakınlaşmaya başlamış; 13. yy.ın büyük filozof ve bilgini Roger Bacon, barut yapımını ayrıntılarıyla betimlemiş, motorlu gemiler ve uçan makineler tasarlamıştır. Onu 15. yy.da Leonardo da Vinci tarihin ilk mühendisi olarak izlemiş; 16. yy.da Francis Bacon ise deneysel bilimin savunuculuğunu yapmış, bilim adamlarının usta ve zanaatkârların yöntemlerini incelemeleri, zanaatkârların da bilimden yararlanmaları gerektiğini ileri sürmüştür. Teknolojinin bilim temeline oturtulması ancak 19. yy.da başlamış olan bir süreçtir. Bu çağın mucitlerinin hemen tümü, çalışmalarını bilim adamlarının bulgularına dayandırmışlardır. Elektrik ampulü-

nün icadı Faraday ve Henry'nin çalışmalarına; telefon Helmholtz'a; radyo Maxwell ile Hertz'e dayanır. Edison örneğinde ise bilim-teknoloji işbirliğinin kurumsallaşmasına tanık oluruz. Daha sonraki gelişmelerde, teknolojide bilimsel bilgiden yararlanıldığı, teknolojik süreçlere bilimsel ilkelerin uygulanmaya başladığı dikkat çeker. Böylece sistem mühendisliği ve yöneylem araştırması gibi disiplinler, benzetim (simülasyon) ve matematiksel modelleme gibi yöntemler ortaya çıkmıştır (Carl Mitcham and Robert Mackey, Philosophy and Technology, Free Prss, New York, 1992, USA).

Teknolojinin çeşitli uygarlıklarda tarih boyunca gösterdiği gelişmede toplumla ilişkiler açısından başlıca üç özellik dikkati çekmektedir; bunları toplumsal gereksinim, toplumun kaynakları ve toplumsal ortam (eğitim düzeyi) başlıkları altında toplayabiliriz. Teknolojik gelişmede toplumsal gereksinim, tıpkı bilimdeki bilme ve öğrenme tutkusu gibi (tecessüs, merak) temel itici güç olmuştur. Bu gereksinim, örneğin, daha keskin bir bıçağa, daha güçlü bir kaldırma aygıtına, kol gücüne daha az bağımlı bir makineye, yeni bulunmuş bir yakıttan daha verimli bir biçimde yararlanan bir motora ya da yeni bir enerji kaynağına yönelik olabilir. Daha etkili silahlara duyulan gereksinim biçiminde ortaya çıkan askeri istemler de bu bağlamda düşünülebilir (savaş teknolojisi). Çağımız toplumlarında gereksinimlerin daha çok reklamlar aracılığıyla belirlendiklerini de burada eklememiz gerekir. Teknolojik ilerlemede toplumsal kaynakların (sermaye, araç-gereç ve vasıflı işçi) büyük önemi vardır. Örneğin Leonardo da Vinci'nin not defterlerinde yer alan helikopter, denizaltı, uçak ve köprü tasarımlarının hiçbiri gerçekleştirilememiştir; çünkü bir teknolojik gelişimin gerçekleştirilebilmesi için uygun gereçlerin (metal, plastik, seramik, dokuma, çelik vb.), uygun yöntem ve tekniklerin ve bunları uygulamaya yetenekli teknik eleman ve becerinin bulunması gerekir.

Teknolojik ilerlemenin bir başka koşulu da toplumsal ortamın yenilikleri algılayıp benimsemeye açık olması, toplumdaki egemen güçlerin yeniliklere karşı olumlu tavır almasıdır. Bu olumlu tavır yalnızca bir alanda, örneğin yalnızca yeni silahlar ya da yalnızca ye-

ni denizcilik yöntemleri geliştirilmesinde kendini gösterdiği gibi genel olarak yeniliğe ve gelişmeye yönelik olumlu bir davranış biçiminde de ortaya çıkabilir. Teknolojik gelişme çağımızda pek çok sorunu da beraberinde getirmiş bulunmaktadır. Günümüz toplumları bu gelişmeler karşısında önemli kararlar almak durumundadırlar. Teknolojik gelişmeyi toplumsal amaçlarla uyumlu olacak biçimde denetleyip düzenlemenin gerekliliği ve teknolojinin günümüzde çok büyük bir hızla ilerlediği de göz önünde bulundurulduğunda, toplumlara oldukça büyük bir sorumluluk yüklenmektedir. Teknolojik gelişmenin ortaya çıkardığı temel sorunların başlıcaları şunlardır: Nükleer teknolojinin yol açtığı sorunlar, sağlık teknolojisinin hastalıklarla başarılı mücadelesi sonucunda ölümlerin azalması ve ömrün uzaması nedeniyle nüfus patlaması, medyanın ağır baskısı, çevre sorunları. İşte tam da bu noktada filozoflar devreye girmekte ve bu konudaki görüşlerini dile getirmektedirler. Frankfurt Okulu düşünürlerinden Adorno, Horkheimer, W. Benjamin, J. Habermas; başta Heidegger, Sartre olmak üzere varoluşçu filozoflar, yeni bir sorumluluk etiği öneren Hans Jonas; tek boyutlu insana dikkatleri çeken Marcuse ve daha başkaları getiri ve götürüleriyle teknolojiyi yeniden değerlendirme gereğini duymuşlardır. Çağdaş toplumlarda büyük kuruluşlar ya da holdinglerin içinde yetkileri ele geçirip kullanan teknisyenlerin oluşturdukları az ya da çok dışa kapalı bir grubun varlığını sürdürdüğünü savunan Galbraith'e göre, *"Gerçekte yetkiler artık sermaye sahiplerinin değil, çağdaş sanayi işletmelerinde örgütlenme sisteminin temel niteliklerinden biri olan bu 'teknostrüktür'ün elindedir. 'Teknostrüktür'ün oluşum nedenleri, büyük sanayi işletmelerinde teknolojinin ve planlamanın gerekleriyle açıklanabilir."* (Galbraith, New Industrial State, s: 176). Çağımızda sanatlar da teknolojiyi yapısına katarak yapıtın biçim ve içeriğini değiştirmiştir; ancak aynı zamanda yapıtın ortaya konması, kendisi ve seyredilmesi arasındaki geleneksel ilişki de böylece altüst olmuştur.

Teknolojinin sonuçları, bilim adamının ve filozofun topluma karşı sorumluluğu konusunu ciddi bir biçimde gündeme getirmiştir.

Teknolojinin yalnızca bir araç olduğu, yapıcı amaçlar için de, yıkıcı amaçlar için de kullanılabileceği genel olarak kabul gören bir görüştür. Buradaki temel sorun, bu kullanım biçimini toplumların hangi süreçlerle belirleyebileceği sorunudur. Günümüzde bir yandan nüfusun hızla artmış olması, öbür yandan sanayileşmenin ulaştığı düzey, çevre ve kaynakların tüketilmesi sorununu dünya çapında bir bunalıma dönüştürmüştür. Bunalıma yol açan temel nedenin teknolojinin kendisi değil, tutku ve hırslarını sınırlayamayan insan tarafından kullanılış ve uygulanış biçimi olduğunu burada yeniden vurgulamamız gerekir. Üçüncü bin yıla girdiğimiz tarihin bu noktasında insanlık yok olmaya ya da sağlıklı ve mutlu bir gelişmeye doğru giden yollardan biri arasında bir seçim yapmak zorundadır. Bunu da ancak insan değerlerine önem veren bir eğitimle gerçekleştirebilir.

Pierre Duhem ve Bilimler Tarihi Metodolojisinin Temellendirilmesi

Evrimci metafizik kavramlara dayalı modern bir bilim tarihi anlayışı geliştiren Fransız matematikçi, fizikçi ve filozof Pierre Duhem (Maurice-Marie) (10. 6. 1861 - 14. 8. 1916, Cabrespine, Aude); önceleri Katoliklikten ve Aristotelesçi düşüncelerden etkilenmiş, Collège Stanislas'ta ve Ecole Normale Supérieure'de öğrenim görmüş, ardından Lille (1887) ve Rennes (1893) fen fakültelerinde doçent olarak dersler vermiştir. 1895'te Bordeaux Fen Fakültesi'ne profesör olarak atanmış, burada çalışmalarını termodinamik ve hidrodinamik alanlarında yoğunlaştırmıştır. 1913'te Bilimler Akademisine üye seçilen Duhem'in başlıca yapıtları şunlardır: *"Études sur Léonard de Vinci"* (1903 - 1913, Leonardo da Vinci Üzerine İncelemeler); *"La Théorie physique, son object et sa structure"* (1906, Fizik Kuramı, Nesnesi ve Yapısı); 1913'te 12 cilt olarak tasarladığı *"Les Systemes du monde: Historie des doctrines cosmologiques de Platon à Copernicus"* (1913 - 1917, Dünya Sistemi: Platon'dan Kopernik'e Kozmoloji Öğretileri Tarihi) adlı yapıtını yayımlamaya başlayan Duhem, ölümü nedeniyle bu yapıtın ancak beş cildini tamamlayabilmiştir. İlk beş cildi İkinci Dünya Savaşı'ndan önce çıkan bu bilim tarihinin son beş cildi ise 1954 ve 1959 yılları arasında yayımlanmıştır. Kuramsal çalışmalarını da *"Traité d'énergétique ou de thermodynamique générale"* (Genel Termodinamik ya da Enerjetik İncelemesi) başlığı altında toplamıştır.

Kuramın bilimdeki rolünün yeni olguları açıklamaktan çok, bağıntıları sistemleştirmek olduğunu savunan Duhem, bunu fizik bilimi ile örneklendirmiştir. Öğrenimi radyoaktifliğin bulunması ve atom kuramının geliştirilmesi öncesine rastlayan Duhem, daha sonraki çalışmalarında atom ve molekül kavramlarını kullanmadan genel bir termodinamik bilimi çerçevesinde bilinen fiziksel ve kimyasal olguları ele almaya çalışmıştır. Özellikle Duhem-Margules ve

Gibbs-Duhem yasaları, gaz ve sıvı halleri kimyası, termoelektrik, piroelektrik alanında çalışmalarıyla fiziksel kimyanın öncülerinden sayılmıştır. Bir fizikçi olmanın yanı sıra, bilim felsefesiyle de ilgilenmiş olan Duhem'e göre, bilimler deney ve gözleme dayanırlar. Gözlemlerde ise, gerçekliğin ancak görünüşleri saptanabilir. Bilim, bu görünüşler (fenomenler) arasındaki ilişkileri araştırırken, onların ardındaki hakikat, metafiziğin alanına girer. Duhem'in metafizik anlayışında hakikate (saltık doğruluğa) ulaşabilmenin başlıca aracı saf ustur; bu alanda bilimin yöntemleri geçerli değildir. Duhem, metafiziği ve bilimi birbirinden tümüyle ayrı, yöntemleri birbiri için ve birbiri yerine kullanılmaması gereken iki alan olarak görür. Bu bağlamda, bilimsel kuramı, gözlem ve deneye dayalı yasalar ya da önermeler arasında matematiksel uygunluk ve tutarlılık temelindeki ilişkiler dizgesi olarak tanımlar.

O, gözlem ve yorumlamayı da birbirinden ayırmıştır; çünkü ona göre, dikkatli olan herkes gözlem yapabilir; ancak, yorumlamak belli bir kuramsal bilgiyi ve birikimi gerektirir. Bunun da ötesinde, her kuram gözlenen bir olguyu değişik açılardan yorumlayabilir. Ortada kesin ve upuygun saltık gerçeklikler (hakikatler/doğruluklar) bulunmadığı zaman, olguları hangi kuram yönünde yorumlamak gerektiği ise, hangi kuramın metafizik açıklamalara saptırmayacağına bağlıdır. Duhem, bilimsel varsayımların sınanmasına ilişkin ilginç savlar öne sürmüştür. Bütün A'ların B olduğu yolundaki bir genelleme, tüm A'lar hiçbir zaman bütünüyle incelenemeyeceği için kesinlik kazanamaz; B olmayan bir A bulunduğunda, varsayım çürütülmüş olur. Buna göre A gibi bir olgunun bilimsel açıklaması,

Y_1 ....., Y_r (genel yasalar)

K_1 ....., K_n (önkoşullu önermeler)

• • A

şemasına göre verilebilir. Y yasasından G gibi bir gözlem önermesinin çıkarsandığı düşünülsün. Duhem, daha sonra G'yi dışlayan bir gözlem ile karşılaşırsa Y'nin yanlış olduğunun ortaya çıkarılmış

olamayacağını öne sürer. Ona göre, G'nin yanlışlığı, ancak K_1....., K_n önkoşul önermelerinin tümel evetlemesinin yadsınmasına temel oluşturabilir.

Matematikçi, fizikçi, bilimler tarihçisi ve bilimler felsefecisi olarak ülkesinin çeşitli fen fakültelerinde dersler vermiş olan Pierre Duhem'e göre, her bilim, hem olguların bir tespiti, hem de bu olgular arasındaki ilişkilerin bir kuramıdır. Fransa'da *"enerjetik"* kuramının yaratıcılarından sayılan Duhem, bilimlerin ilkelerinin ve aynı zamanda da bilimin düşünce süreçleriyle olan ilişkilerinin araştırılması ve eleştirilmesi gereğini savunmuştur. *"Fizik deneyim"*, ona göre, bir olguyu saptamakla yetinemez, o aynı zamanda açıklayıcı bir kuramı da içerir. Bu bakımdan *"fizik deneyim (expérience physique), bir fenomenler grubunun yorumuna eşlik eden kesin bir gözlemdir; bu yorum, gözlem tarafından gerçek bir biçimde devşirilmiş olan somut verilerin yerine geçer; öyle ki gözlemci tarafından kabul görmüş ve benimsenmiş kuramlar gereğince bu somut fenomenler grubuna karşılık olan simgesel ve soyut tasarımlar söz konusu yorumu oluşturur."*

19. yy. boyunca araştırmacıların çoğu tarafından kesin, can alıcı, çetin, kritik bir deney (crucial experiment) düşüncesi kabul görmekteydi. Bununla birlikte fizik kuramının amacı ve yapısına ilişkin *"La Théorie physique, son objet et sa structure"* adlı (1906) yapıtında, Pierre Duhem, fizik biliminde *"kesin deney"*in (crucial experiment) olanaksızlığını savunmuştur. Çünkü kabullerin ve yardımcı varsayımların karmaşıklığı içine yerleştirilmiş olan herhangi bir varsayımın, Duhem'in iddiasına göre, herhangi biri tarafından yanlışlığı kanıtlanamayacağı gibi, başka biri de bu varsayımın doğruluğunu kanıtlayamaz. F. Bacon yeterince vurgulamamakla birlikte, eldeki her varsayımın deneyle tutarsızlık içinde olmaması koşuluyla, herhangi bir deneysel durumun saltık biçimde kesin ya da gerçekten belirleyici olabileceğini söyler. *"Crucial experiment"* diye nitelenen ve varsayımla gözlemin bire bir denkliliğini ortaya koyan deney biçimi ya da durumu, Pierre Duhem'e göre hiçbir zaman

gerçekleşemez. Herhangi bir deney sonucunda şu özelliklerin bulunması gerekir; 1) çok sayıda varsayımın sınanabilir olması ve içlerinden herhangi birinin ele alınabilmesi, 2) deneyin, genellikle sonsuz sayıdaki ve daha sonraki pek çok varsayım topluluğuyla uygunluk içinde olması ve 3) deneyin, bilim tarihinde peş peşe gelen revizyon ya da yeniden betimlemenin konusu olması. Örneğin Kopernik (1473 - 1543) yeryüzünün eğriliği ile ilgili kanıtları ışığın düz bir çizgide yayılmasının önvarsayımı ya da önkabulü olarak kullandı. Eğer bu durum, ışığın eğri bir yolda ilerlediği biçiminde (genel görelilikte olduğu gibi), benimsenmiş olsaydı, o zaman dünyanın düz olduğu varsayımı da alıkonulmuş olacaktı! İşte bu nedenle, P. Duhem, 19. yy. fizikçilerinden J. Herschel (1792 - 1871) ile D. Arago (1786 - 1853)'yu, Foucault (1819 - 1868)'nun, ışığın hızının havada sudan daha büyük olduğu yolundaki deneysel ispatına inanmakla yanıldıklarını söyler. Huygens'in yayılımın dalga kuramına dayanan bu *"kesin deney"*, Newton'un korpüskül (parçacık) kuramına karşıydı.

R. Harré ve R. Bhaskar gibi modern realistlere göre, bilimsel açıklamaların *"kesin deneyler"*e dayandırılması gerçekçi değildir. Aristoteles ile Aquino'u Thomas'tan (1225 - 1274), Bacon (1561 - 1626) ile John Locke'tan (1630 - 1704) olduğu gibi yine aynı biçimde Kant (1724 - 1804) ile Whewell'den (1794 - 1866) ve daha sonraları da P. Duhem (1861 - 1916), Popper ve Wittgenstein gibi gelenekselleşmiş filozoflardan yansıyan görünümlere bakarsak, bilimselleşmiş açıklamaların özü itibariyle toplumsal ürünler olduklarını ve yanılma paylarının bulunabileceğini görürüz. Duhem'e göre bilimsel açıklamalar, fenomenlerin bilinmeyen ortaya çıkış biçimlerinin nedensel ilişkileri ve bu ilişkilerin belli evreleri toplumsal süreçlerin temelinde ele alınarak yapılır. Kuramsal açıklamalardan da daha önce bilinmeyen bu türsel mekanizma karşımıza çıkar; pratik (bilimsel) açıklamalarda ise önceden bilinen mekanizmaların daha önceden bilinmeyen ifade ediliş biçimlerinin bir dile getirilişi söz konusudur. Bu bağlamda bilimsel açıklamadaki gerçekçi yaklaşım ya da gerçekçiliğin tutumu, *"tümdengelimciliğin"* (dedüktivizm) ve

"olguların betimlenmesinin" (kontekstüalizm); başka deyişle, varsayımın ve gözlem verilerinin her ikisinin de bir araya getirilmesi biçiminde olur. Yasalılığın örtüsü altındaki çıkarımlanabilirlik, tam bir bilimsel açıklama için ne zorunlu, ne de yeterlidir; ortak görüşmeler sonucu varılan açıklayıcı fikirler ise konuyu birlik ve bütünlüğünden uzaklaştırır, mistifikasyona uğratır.

Pierre Duhem, 1906'da yazmış olduğu *"Fizik Kuramı: Konusu, Yapısı"* adlı eserinde, geniş ama sığ bir biçimde ve resimleyici bir anlayışla, Maxwell (1831 - 1879), Lord Kelvin (1824 - 1907) ve Lodge (1851 - 1940) gibi bazı İngiliz fizikçilerini mekanik model tasarımlarından dolayı eleştirmiştir. Mekanik model anlayışına yönelttiği bu saldırıyı da kendi kartezyen bilim anlayışına dayanarak yapmıştır. Ona göre kuram, deneysel yasaları bir arada tutmalı, onları birbirlerine bağlamalıdır; ancak kısmen yorumlanmış bir aksiyom sistemiyle işbirliği içindeki herhangi bir model, mantıksal ve bilgi kuramsal açıdan oldukça fazladır ve gerekmez. Bir gerçekliği ortaya çıkarmak amacıyla fenomenleri betimleyerek ya da tasarımlayarak açıklayacak bir model savunulamaz. Bilimin konusu ve amacı deneysel olarak temellendirilmiş yasalardır ve bu yasaların sistemli bir biçimdeki içten bağlantılarıdır. Duhem'in, Mill, Hempel ve Campbell'de de olduğu gibi, *"indirgemeci"* (redüktivist; dedüktivist) tutumu, ampirik yasaların dedüktif olarak organize olmuş yapılarına dayanan kuram anlamına gelir. Modern realizm 1930'ların mantıksal olguculuğunun eleştirilerinden yola çıkmakta ve özellikle de birbiriyle bağlantılı karmaşık sistemler ya da ağlar (networks) üzerinde durmaktadır. P. Duhem'e göre bilim önermeleri yalıtılmış bir biçimde sınanamazlar; çünkü bilim dili, doğal dilin metaforik yayılımıyla sürekli büyüyen dinamik bir sistem olarak görülmelidir. İşte bu şema içinde gözlem öndeyileri ya da yargıları (predicates), fiziksel, duyusal ya da araçsal (instrumental) nesnelerin eşbiçimleri, yani izomorfları değildirler; ancak ağı (network), nesne-dünyasına bağlayan kuram-bağımlı ve değişebilir biçimli *"düğümler"* dir.

Duhem'in aşırı formalizmine göre, bir kuram, eski gözlemlerden yeni öndeyiler (predictions) ya da yargılar elde etmek için he-

nüz yorumlanmamış bir oyun (device) olarak görülür. Fakat kuramları, keskin bir biçimde anlam problemini ortaya çıkaran bilgi ve açıklamalar elde etme olarak gören herhangi biri için bu durum önem taşımaz. Duhem, formalist bir bilimsel kuram anlayışını savunmuştur; bu anlayışa göre bir kuram, deneyimimizin akışını bize önceden bildirme gücünde olan yararlı bir hesap aracıdır; fakat bu hesap aracının elemanlarının, öğelerinin kendileri hiçbir şeye göndermede bulunmazlar. Duhem'e göre, bilim adamlarının kendi kuramsal varlık ya da özlük (entities) anlayışlarını resmettikleri modeller yalnızca psikolojik yardım araçlarıdırlar. O, açıklık ve seçikliğe ilişkin herhangi bir çoğalma ya da artışla paralel olarak daima pek çok farklı kuramların da olacağı görüşünü geliştirmiştir. Aynı biçimde öndeyiler ve yargılarda da buna bağlı olarak bir verimlilik görülecektir. Bir öndeyinin başarısızlığı ise tüm kuramı yıkacak ve onun yardımcı varsayımları da kısmen bile olsa bu çöküşten kurtulamayacaklardır.

Bilimsel kuramların doğruluğunu saptamaya ilişkin bir yöntem öne süren ve evrimci metafizik kavramlara dayalı modern bir bilim tarihi anlayışı geliştiren Fransız fizikçi, matematikçi ve filozof Pierre Duhem, bilim felsefesi ve tarihi alanında önemli çalışmalar yapmıştır. 1872'de Collège Stanislas'a giren Duhem, Latince ve Eski Yunanca öğrenmiş, öğretmeni Jules Moutier'nin etkisiyle bilime ve özellikle de termodinamiğe ilgi duymaya başlamıştır. Ecole Normale Supérieure'de fen bilimleri okuyan Duhem, 1884 yılında okulu bitirmiş; bir yıl sonra da Berthelot'nun o dönemde geçerli olan maksimum iş yasasına karşı çıkan doktora tezini hazırlayarak *"Le potentiel thermodinamique"* (Termodinamik Potansiyel) adıyla bastırmıştır. Bu tez, Berthelot'nun etkisiyle kabul edilmeyince, manyetiklik alanında yeni bir tez çalışmasına girişmiş ve 1888'de doktor unvanını almıştır. Ancak aralarındaki bu sürtüşme onun akademik alanda yükselmesini engellemiş, bir tür akademik sürgün yaşamı çekmek zorunda kalan Duhem, 1887 - 1890 arasında Lille kentinde ve 1894'e değin Rennes Fen Fakültesinde doçent olarak çalışmış, öldüğü yıla kadar da Bordeaux Üniversitesi'nde profesör unvanıyla

dersler vermiştir. 1913 yılında Bilimler Akademisi'ne üye seçilen Duhem, çalışmalarını termodinamik ve hidrodinamik alanlarında yoğunlaştırmıştır. Katoliklikten ve Aristotelesçi düşüncelerden etkilenen bu bilim filozofu, kuramın bilimdeki rolünün yeni olguları açıklamaktan çok, bağıntıları sistemleştirmek olduğunu savunmuştur. Bir fizikçi olarak öğrenimi, radyoaktifliğin bulunması ve atom kuramının gelistirilmesi öncesine rastlayan Duhem, daha sonraki çalışmalarında atom ve molekül kavramlarını kullanmadan genel bir tekmodinamik bilimi çevresinde bilinen fiziksel ve kimyasal olguları le almaya çalışmıştır. Özellikle Duhem-Margules ile Gibbs-Duhem yasaları, gaz ve sıvı halleri kimyası, termoelektrik, piroelektrik alanındaki çalışmalarıyla o, fiziksel kimyanın öncülerinden sayılır.

Bir fizikçi olmanın yanı sıra bilim felsefesiyle de ilgilenen Duhem'e göre, bilimler gözleme ve deneye dayanırlar. Gözlem ve deneylerde ise gerçekliğin ancak görünümleri saptanabilir. Bilim bu görünümler arasındaki ilişkileri araştırırken, onların ardındaki asıl gerçek, yani hakikat, metafiziğin alanına girer. Duhem'in metafizik anlayışında hakikate, asıl gerçekliğe ulaşabilmenin başlıca aracı saf ustur. Bilimin yöntemleri varlık alanı için geçerli değildir; çünkü metafizik ile bilim birbirinden tümüyle ayrı, yöntemleri birbiri yerine kullanılmaması gereken farklı iki alan olarak görülmelidir. Bu bağlamda da bilimsel bir kuramı, gözlem ve deneye dayalı yasalar ya da önermeler arasında matematiksel uygunluk ve tutarlılık temelinde ortaya çıkan ilişkiler dizgesi olarak tanımlamamız gerekir.

Duhem, gözlem ve yorumlamayı da birbirinden ayırmaktadır; ona göre, dikkatli olan herkes gözlem yapabilir; ancak, yorumlamak belli bir kuramsal bilgiyi gerektirir. Bunun da ötesinde, her kuram gözlenen bir olguyu değişik açılardan yorumlayabilir. Ortada kesin hakikatler olmadığı zaman, olguları hangi kuram yönünde yorumlamak gerektiği ise, hangi kuramın bizi metafizik açıklamalara götürmeyeceğine bağlıdır. Pierre Duhem, bilimsel varsayımların sınanmasına ilişkin ilginç savlar da öne sürmüştür. Bütün A'ların B olduğu yolunda bir genelleme, tüm A'lar hiçbir zaman tümüyle incele-

nemeyeceği için kesinlik kazanamaz ve B olmayan bir A bulunduğunda varsayım çürütülmüş olur.

Duhem kuramsal yazılarını *"Traité d'énergétique ou de thermodinamique générale"*de (Genel Enerjetik ya da Termodinamik İncelemesi) toplamıştır. Birçok yapıtının arasında, *"Etudes sur Léonard de Vinci"* (Leonardo da Vinci Üzerine Çalışmalar, 1903 - 1913) ve *"La Théorie physique, son objet et sa structure"* (Fizik Kuramı, Nesnesi ve Yapısı, 1906) en tanınmış olanlarıdır. 1908 yılında kaleme almış olduğu *"Le mécanisme et l'énergétisme au point de vue des conditions de la connaissance"* (Bilgi Koşulları Açısından Mekanizm ve Enerjetizm) adlı yapıtı önem taşır. Bilim tarihçisi olarak 1913'te Duhem 12 cilt olarak tasarladığı bir yayına başladı; *"Le Système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic"* (Dünya Sistemi; Platon'dan Kopernik'e Kozmoloji Öğretileri Tarihi, 1913 - 1917) adını taşıyan bu yapıtın, 2. Dünya Savaşı'nda ölümünden önce ancak ilk beş cildini tamamlayabildi; son ciltleri ise 1954 ve 1959 arasında yayımlandı.

P. Duhem'in bilim tarihi çalışmaları, onu iki önemli sonuca götürmüştür. Bunlardan birincisi, 13. yy.dan Rönesansa değin (15 yy.a kadar) Batı Avrupa'da doğa felsefesi, fizik, kozmoloji (evrenbilim) konularında sanıldığı kadar karanlık bir dönem yaşanmadığı ve bu alanlarda sürekli yaratıcı düşüncenin var olduğudur (Ockhamlı William, Roger Bacon, Robert Grosseteste, Albertus Magnus). İkincisi de, bu birikimin Leonardo da Vinci ile Galileo Galilei'yi etkilediğidir. Çeşitli el yazmalarını ve bu iki bilginin günlüklerini inceleyerek vardığı sonuçlar, Ortaçağ fiziği ve doğa bilimleri felsefesi alanında çalışmaların başlatılmasına neden olmuştur.

Karl Raimund Popper ve Eleştirel Usçuluk

"Bilim kesinlik taşıyan bir sistem ya da iyi temellendirilmiş ifadeler değildir... Bilimimiz "episteme" anlamında bir bilgi değildir; hiçbir zaman doğruluğa ulaşmış olduğunu iddia edemez, hatta olasılıkta olduğu gibi doğruluğun yerini bile dolduramaz... Biz bilmiyoruz; yalnızca kestirimde, tahminde bulunuyoruz." (Popper, The Logic of Scientific Discovery, Böl. 10, Kısım 85, s: 278) diyen ve çağımızın açık ya da liberal toplum anlayışının önde gelen savunucularından biri olan Popper (1902, Viyana - 1994, Londra), düşünceleri kamu ve felsefe dünyasında henüz pek yaygınlık kazanmış bir filozof sayılmaz. 1945'te yayımlamış olduğu *"Açık Toplum ve Düşmanları"* adlı kitabı, Marksizmin yaşayan bir yazar tarafından yapılmış en titiz ve amansız bir eleştirisini içerdiğinden, bazı çevrelerde sağcı bir düşünür olarak tanınmıştır. 20. yy.ın önemli bilim felsefecilerinden biri olan Popper'in düşünsel etkinliği, giderek hükümet üyelerinden Nobel kazanmış bilim adamlarına ve sanatçılara değin uzanmış; öteki çevrelerde de yavaş da olsa yaygınlık kazanmaya başlamıştır. 1902 yılında Viyana'da doğan, on beş yaşında Marksist olarak Avusturya Komünist Partisine giren, ancak burada çok kısa bir süre kalan Karl R. Popper, Einstein'ın yapıtlarıyla karşılaşmış ve bu karşılaşma onun devrimci bilim anlayışı önünde yeni ufuklar açmıştır. Böylece insan ve doğa bilimlerini gözden geçirmeye ve değerlendirmeye girişen Popper, insan bilimlerinin zayıf yanının genelleştirilebilmekten uzak, her yeni olguyu kendilerine göre açıklayıp özümsemeleri olduğunu öne sürmüş ve bilimsel kuramların; biçimselleştirilmiş ve kendi kendilerine yeter duruma getirilmiş oldukları için, kendilerini çürütecek, dolayısıyla yerlerine daha genel bir kuram getirecek şeyler ardında koşmasına karşılık, sonunda onlarda hep kendi doğrulanışlarını bulduklarını saptamıştır.

Sol siyasetle ilgilendiği sıralarda, bilim ve felsefe çalışmalarını da sürdürmüş, bunun yanında çocukları korumayı amaçlayan A. Ad-

ler'in gözetimi altındaki toplumsal çalışma etkinliklerine katılmış, ayrıca Schönberg'in kurduğu Özel Konserler Derneğine de devam etmiştir. 1919 yılında bilimselliğin niteliği üzerinde düşünmeye başladığı zaman çıkış noktasının ne olduğunu kendisi şöyle anlatır: *"Zihnimdeki sorunu doğuran ortamı ve uyarıcı olan örnekleri kısaca anlatmak isterim. Avusturya İmparatorluğunun çöküşünden sonra, Avusturya'nın tinsel dünyasında bir devrim oldu. Kültür alanındaki oluşumların yanı sıra, ortalık devrimci slogan ve fikirlerle, yeni ve çoğunlukla saçma kavramlarla dolmuştu. Benim ilgimi çeken kavramlar arasında Einstein'ın görelilik kuramı kuşkusuz en önemli olanıydı. İlgi duyduğum öteki üç kuram da Marx'ın tarih, Freud'un psikoanaliz ve A. Adler'in bireysel psikoloji kuramlarıydı."*

O dönemin Viyanası, başka birçokları için olduğu gibi, Popper gibi, gençlerin de yaşamaktan pek fazla heyecan duydukları bir yerdi. Öğrencilik günlerinden sonra bir ortaokulda matematik ve fizik öğretmeni olarak yaşamını kazanmaya başlayan, ama toplumsal çalışma, sol siyaset, müzik ve felsefeyle ilgisini kesmeyen Popper, bilimler felsefesinin olguculuk anlayışıyla tanışıp onunla hesaplaşmıştır. Viyana'da olguculuğun bazı seminerlerine katılan Popper de onlar gibi bilimselliğin yapısını irdelemiş, bilimselliğe bir ölçüt bulmak amacıyla çalışmalar yapmıştır. Ancak araştırmaları sonunda bulup ortaya koyduğu ölçüt, olguculuğun ölçütünden ayrıldığı gibi, Popper zaten her zaman pozitivizme de karşı çıkmıştır. Felsefe alanında o dönem egemen olan görüşle, Viyana Çevresi'nin mantıkçı olguculuğuyla anlaşmazlık içine düşen Popper'e, bu çevrenin öncülerinden Otto Neurath, *"Yanlışlamanın Pseudorasyonalizmi"* (1935) adlı yazısında *"resmi muhalif"* sıfatını yakıştırmıştır. Bunun üzerine, içinde daha sonraki felsefi gelişmesinin tohumlarının bulunduğu *"Araştırma Mantığı"* (Logik der Forschung, 1935) adındaki ilk yapıtını yayımlayan filozof burada, mantıkçı olguculuğa karşı o zamana değin genellikle benimsediği kanıtların başlıcalarına yer vermiştir.

*"Araştırma Mantığı"*nda Popper, bilimleri metafizikten ayırarak bir bilim kuramının temellerini atmaya girişir; ona göre yalnız-

ca deney yoluyla yadsınabilen ya da çürütülebilen, yani yanlışlanabilen kuramlar bilimsel olmayı hak ederler. Onun bilgi kuramında bir yanlışlanabilirlik işleminin olumlu sonucu olarak yanlışlama; bir kuramı, bir önermeyi vb. yanlışlamak, bunların yanlışlığını ortaya koymak demektir. Yanlışlanabilir olma ise, olumsuz bir deneysel teste konu olabilecek bir önerme ya da kuram için kullanılır. Örneğin, *"Yarın yağmur ya yağacak ya da yağmayacak"* önermesi, *"Yarın yağmur yağacak"* önermesinin tersine, yanlışlanabilir bir önerme değildir. Popper'in bilgi kuramında *"yanlışlanabilirlik ilkesi"* olarak karşımıza çıkan ölçüt, bazı kuramların deneysel olarak doğrulanabilir değil, ancak çürütülebilir bir nitelik taşıdığını ortaya koyarak bilimleri birbirinden ayırmak olanağı veren bir ölçüttür. K. R. Popper'e göre, bilimin özelliği, bir kuramın doğruluğunu, deneysel doğrulamaya bağlı olmadan olumlama olanağını sağlayan negatif bir gereği yerine getirmektir. Yanlışlanabilirlik (falsifiability) ölçütü, Popper'in bilim kuramının temelidir. Onun bilimsel yöntem görüşü, *"bütün sistemleri zorlu bir ölüm kalım savaşından geçirerek, sonunda nispeten en elverişli"* sistemi seçmek amacıyla, her türlü sınamadan geçirilmesi gereken sistemi yanlışlamaya tabi tutmaya dayanır. Çünkü kuramlar, Popper'e göre, hiçbir zaman deneysel olarak doğrulanamaz. *"Logik der Forschung"* da o şöyle der: *"Eğer olgucu yanılgıdan kaçınmak istiyorsak, deneysel bilim alanında da doğrulanamayan önermelerin varlığını kabul etmemize olanak veren bir ölçüt seçmek zorundayız... Bu düşünceler, sınır çekme (demarcation) ölçütü olarak alınması gereken şeyin bir sistemin doğrulanabilirliği değil, yanlışlanabilirliği olduğunu telkin ediyor."* Böylece Popper, bir sınır çekme ölçütü olarak *"yanlışlanabilirlik"* ilkesini önermekte ve ona göre yalnız deneysel kuramlar yanlışlanabilir bir nitelik taşımaktadır. Bu yapıtını yayımladığı sırada, Carnap'ın bilim araştırmasında başvurduğu tümevarımcı yöntemiyle, mantıksal olguculuk yanlılarının önerdikleri bilimle metafizik arasındaki ayrım ölçütünü tartışma konusu yapan Popper'e göre, bilimsel araştırma, tümevarımla değil, deneme ve yanılmalarla, varsayım ve yadsımalarla ilerlemiştir. Bir bilimsel kuramın özelliği

"yanlışlanabilir" olmaktır; doğrulanabilirliğin yerini, bilimsel olanla olmayanı birbirinden ayırma ölçütü olarak yanlışlanabilirlik almalı ve bilim de, bir bilgi sisteminden çok, *"nesnel bilgi"*nin *"tamamlanmamış bir araştırması"* olarak anlaşılmalıdır.

1940'lı yıllarda iyice egemen olan Nazizm ideolojisinin Almanya'daki Nasyonal Sosyalist Partisi, çağdaş sanatçı ve bilim adamlarını olduğu gibi olgucu filozoflarla birlikte Popper'i de ülkesinden göçmek zorunda bırakmıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında Yeni Zelanda'da bulunan Popper, 1945'ten sonra Londra'nın çeşitli üniversitelerinde dersler vermiştir. Bilimin ancak eleştiri yoluyla ilerleyebileceğine inanan filozofun *"eleştirel usçuluk"* adını verdiği yöntemsel tutumuna göre, kişi her zaman yanılabilir. Buna başkalarının da *"doğru"*yu dile getirebileceği görüşünü eklediğimizde, tartışma ile deneye önem veren bu *"kritik rasyonalizm"* şemasıyla ortaya çıkan ve söylenmek istenen şudur: *"Ben yanılıyor olabilirim, sen de haklı olabilirsin; birlikte çalışarak 'doğru'ya yaklaşabiliriz."* Böyle bir yaklaşımın bilimsel tutumla çok yakın bir ilişkisi vardır. Çünkü böyle bir tutum, herkesin hata yapabileceği; bu hatanın kendisi, başkaları ya da başkalarının yardımıyla yine kendisi tarafından keşfedilebileceği görüşüne dayanır ve kimsenin kendi kendinin yargıcı olamayacağı savını ve yansızlık düşüncesini içerir. Bu tutumun akla olan inancı, yalnızca kişinin kendi aklına değil; belki daha çok, başkalarının aklına olan inançtır. *"Eleştirel usçuluk"*un bu belirlenişi, olgucuların bilim/metafizik ayrımının Popper'deki karşılığının usçuluk/usdışıcılık ayrımı olduğu onun yazılarında hemen görülebilir.

Popper'in bilim felsefesine göre, bilimsel bir öndeyinin deney ve gözlemle doğru çıkmaması halinde, bilimsel kuram yanlışlanabilir; çünkü hangi kurama olursa olsun, ampirik destek bulmak kolaydır; ancak bilimsellik, ampirik (deneysel) destek sağlamada değil, kuramın hangi koşullar altında yanlış olduğunu belirlemede yatmaktadır. Bilindiği gibi Popper'in bilim kuramına en önemli katkısı *"yanlışlanabilirlik"* ilkesidir; o, eğer bir kuram yanlışlanabilir ise bilimseldir diyerek, bilim felsefesi araştırmalarına *"yanlışlanabilir-*

lik" ilkesini sokmuş ve bu ilkenin, bilimselliğin ölçütü olarak kullanılabilmesi için, bazı yöntem kurallarıyla tamamlanması gerektiğini öne sürmüştür; bu kurallardan bazıları şunlardır: *"Yardımcı varsayımlar, kuramsal bir sistemin yanlışlanabilirlik derecesini azaltamaz." "Tanımlanmamış kavramların, kuram tarafından örtük olarak tanımlandığı kabul edilemez (bu durumda kuram, analitik olarak doğru olur ve yanlışlanamaz).; "Dil kullanımının sürekli olarak değiştirilmesi yasaktır."* Popper, bu kurallardan başka, bilimin gelişmesine yardımcı olacak bazı başka kurallar da koymuştur. Aslında onun bilim felsefesinin temelinde yatan biricik amaç, bilimin gelişmesini sağlayacak yöntem kurallarını belirlemektir. Yukarıda sayılan kurallar, bilimselliğin asgari kuralları olup bilimselliğe bir ölçüt getirirler. Öteki kurallar ise, ifade ediliş tarzlarından da anlaşılacağı üzere, kuramların yanlışlanabilir oldukları noktasından hareket ederler. Bu kuralların bazıları da şunlardır: *"En çetin biçimde sınanması gereken, en yüksek yanlışlanabilirlik derecesi olan kuramlara öncelik ver."; "Yeni bir kuram, eski kuramlardan bağımsız olarak sınanabilmelidir."; "Yeni bir kuram, eski kuramlardan bağımsız olarak sınanabilmelidir"; "yeni bir kuram, şimdiye değin birbirinden ayrı görünen olayları birleştiren özgün ve yalın bir düşünceye dayanmalıdır."; "Bir kuramın doğrulanması için, kabul edilmiş temel önermelerle bağdaşması ve bu temel önermelerin bazılarının da kuramı yanlışlamak için harcanan bilinçli çabalar sırasında kabul edilmiş olması gerekir."*

Bilim felsefesinde önemli tartışmalara yol açan Popper'in düşüncesine göre sonsuz ve ebedi hakikatlerden söz etmek saçmadır. Bilimsel hakikatten de söz edemeyiz. Kesin ve saltık gerçeği bulmak olanaksızdır. Yalnızca, yanlışlanıncaya değin geçerli olan, doğruya en yakın saptamalar vardır; bilim ve eleştirel aklın işi de bunları ortaya çıkarmaktır. Popper'e göre, bilimsel araştırmanın yöntemi ve mantığı, doğrulama üzerine değil, yanlışlama üzerine kurulmalıdır. Küçük ve emin adımlarla, *"deneme-yanılma"* yoluyla eldeki bilgiler durmadan sınanmalı, bilim ve toplum en doğruyu bulma yönünde ilerlemelidir. Elde edilen *"en doğru"* ise, yalnızca

yanlışlanıncaya değin geçerlidir. Ona göre, bilim, kuramı doğrulayıcı kanıtlar peşinde koşmamalıdır; tersine, ortaya atılan görüş ya da kuram yanlışlanmaya çalışılmalıdır; yanlışlardan arındırıla arındırıla, en doğruya yaklaşılmalıdır. Popper, bu yanlışlama yönteminin aynı zamanda toplumsal, etik bir görev olduğunu da belirtmiştir. Elde ettiğimiz sonuçları ve kuramımızı sürekli aklın eleştirisine tabi tutmalı, aralıksız öğrenmeli, sınamalı ve elde ettiğimiz sonuçlarla da sürekli düzeltmeler yapmalıyız. Yaşama bu bakışında, bilim dünyasınca benimsenen birçok yön olup, onun bilime ve toplumsal yaşama en büyük katkısı, eleştirel aklı sürekli vurgulaması ve ön plana çıkarmasıdır. Ne var ki topluma ilişkin görüşlerinde küçük adımlar ve el yordamlarıyla doğruya yaklaşma anlayışıyla; insanların düş kurmasına, ütopyalara sığınmasına ve onların peşinden gitmesine de set çeken Popper'in felsefesinde ne düşlemlere, ne de ütopyalara yer vardı. Bu nedenle örneğin Karl Marx gibi büyük analizci, toplumbilimci ve kuramcılarla, Platon gibi düşçü filozoflarla, Hegel gibi görkemli spekülasyonlarda bulunan düşünürlerle, kısaca geleceği düşünen ve düşleyenlerle taban tabana zıttı. Düşleri ve imgeleri yadsıyan, metafiziği dışlayan Popper'in belki de insanlıkla düştüğü en büyük çatışma da bu olmuştur. Çünkü insan beyninin temel işlevleri arasında yarını düşünmesi, hayal kurması, en yetkini araması ve hatta bunu gerçekleştirmek için de yaratıcı düş gücünü işletmesi bulunur.

İnsanlığın ta baştan beri bir varoluş sorunu olmuştur; bu sorunu Popper'in minik adımlarla doğruyu bulmayı hedefleyen yanlışlamacı felsefe anlayışının dar sınırları içinde geliştirmesine ve insan aklının sınırsız kapasitesini tatmin etmesine olanak yoktur. Çünkü insan aklını sınırlayan, onun entelektüel kapasitesini indirgeyen her şey önemini ve çekiciliğini yitirmeye yargılıdır. İşte Popper'in felsefesi bize göre insan zihninin hayal kurma, sezme, inanma gibi - anlama, bilme, kanıtlama dışındaki- öteki beyinsel işlevlerinin yok sayılamayacağı olgusunu görmezden gelmektedir. Aslına bakılırsa herkes gibi Popper'i de bir insan olarak ütopyacı sayabiliriz; hayal etmeyen bir insan düşünülebilir mi? Onun ütopyası ise, minicik ama

doğru adımlar atarak pekin bir bilime dayalı yetkin bir toplum kurulabileceği düşüne dayanır. Bilimsel bir toplum idesi ise henüz ham bir hayal olarak görünmektedir (Popper, Realism and the Aim of Science, 1983).

Yanlışlardan sürekli arınarak küçük adımlarla ilerleyen bir toplum modeli, her şeyiyle doğrulanmış önermelerden oluşan bir yapı, aslında müthiş bir ussallığı içerdiğinden ister istemez çelişki taşır. Kuramlara, ütopyalara karşı çıkan Popper, toplum ve insanlardan hiçbir zaman gerçekleşmeyecek böylesine egzakt, milimetrik kesinlikte ve tutarlılıkta bir rasyonel davranış isteğinde bulunarak bir iç çelişkiye düşmekte ve ütopyaların ötesine geçmektedir. Böylesine rasyonel ve presizyona âşık bir yaklaşımın insan aklına ve yapısına vurulunca şaşması doğaldır. Çünkü, hayal etme, sezme, inanma, düşünme, anımsama, anlama, kanıtlama, duyumsama gibi daha pek çok edimin bir araya gelmesinden oluşan insan dediğimiz varlığın başarıları bunlardan yalnızca birine indirgenemez. Bir konferansında dinleyicilerinden biri kendisine şunu sormuş: *"Gerçekliğin genel bir ölçütünün olmadığını, olamayacağını söylüyorsunuz ve örneğin 'bütün martılar beyazdır' önermesinin, yalnızca yanlışlanabilinceye değin, yani, bir siyah martının ortaya çıkmasına kadar geçerli olduğunu söylüyorsunuz. Peki, 'bütün insanlar ölümlüdür' örneği genelgeçer bir doğru değil midir, ne diyorsunuz?"* Popper'in yanıtı şu olur: *"En azından kuramsal olarak ölümsüzlüğü düşünmek olanaklıdır."* Oysa o, kendi ölümüyle de her insanın böyle bir paradigmayı yanlışlamasının olanaksızlığını göstermiş olmaktaydı.

Popper'e göre, gözlem ve deney yoluyla doğrulama (verification), belgeleme (confirmation) ya da temellendirme (justification)'ye dayanmayan bir etkinlik pekâlâ bilimsel, nesnel ve rasyonel olabilir. Yanlışlamacı felsefesiyle böyle bir soruna olumlu yanıt vererek o, hem bilimin sınır problemini, hem de David Hume'dan beri felsefecileri uğraştıran tümevarım (induction) problemini çözdüğü savındadır. *"Bir kuramı bilimsel kılan nedir?"*, *"Ampirik bilimleri sözde bilimlerden ve metafizikten ayıran ölçüt var mıdır?"* gibi sorular bilimin sınır problemlerini oluştururlar. Ona göre sınanabi-

lir (testifiable), yanlışlanabilir (falsifiable) ya da çürütülebilir (refutable) kuramlar bilimseldir; bu ölçüte uymayan kuramlar ise bilimsel değildir. Bir kuramın ya da varsayımın yanlışlanabilir olması için onun ampirik içeriğe sahip olması gerekir. Kuramın ampirik içeriği ne denli fazlaysa, evren hakkında o kadar çok şey söyler; onu yanlışlama gücüne sahip önermeler kümesi o kadar zengin, kuramın yanlışlanabilirlik derecesi de o kadar yüksek olur. Örneğin, Newton'ın kuramının yanlışlanabilirlik derecesi Kepler'inkinden daha yüksektir. Newton kuramının potansiyel yanlışlayıcıları, Kepler'in kuramının tersine, gezegenlerin konumlarına ilişkin gözlem önermelerinden ibaret değildir. Gelgit olaylarına, sarkaçların salınımlarına, düşen cisimlerin hareketlerine ilişkin öteki önermeler de Newton kuramını yanlışlayabilecek potansiyele sahiptir. Popper'e göre astroloji, simya gibi alanlar tipik pseudo (sahte, sözde) bilimlerdi; çünkü sınanabilirlik dereceleri sıfırdır. O, Darwin'in evrim ve Freud'un psikoanaliz kuramı ile Marx'ın tarih ve toplum kuramını astrolojiyle aynı kefeye koyar. Çünkü onun gözünde Darwinciler, Marksistler ve Freudcular, kuramlarını çeşitli "ad hoc" (amaçlı ayarlama) varsayımlarla yanlışlanmaktan kurtarmayı hep başarırlar ve her olayı kolayca açıklarlar. Bir varsayımın "ad hoc" görünüşü (görüntüyü kurtaran), olması demek, başarısız öndeyilerini açıklamanın ötesinde bağımsız bir biçimde sınanabilir olması demektir. Oysa bir kuramın hemen her olayda doğrulanabilir olması, o kuram için bir erdem değil kusurdur; mümkün hiçbir olayla çürütülemeyen, her olayı açıklayabilen bir kuram, dünya hakkında bize hiçbir şey söylemez, olgusal ilişkileri betimlemez, dolayısıyla da bilimsel olamaz (Fizikte esir esir kuramı, kimyada flogiston kuramı gibi). Bütün felsefe sistemleri, dinler ve sanatlara ilişkin görüşler buraya sokulabilirler. Oysa ampirik içeriği zengin bir kuram yanlışlanmış bile olsa bilimseldir. Kepler'in, Newton'ın kuramları buna iyi birer örnek oluştururlar.

Klasik tümevarımcı (indüctif) bilgi kuramına göre bilimin yöntemi tümevarımdır. Bilim, gözlem ve deneyle başlar; duyu deneyimlerimize dayanarak formüle ettiğimiz gözlem önermeleri bilim

için sarsılmaz bir temel veri oluştururlar. Bilimsel yasaya giden yolun ilk aşamasında bilim adamı, olguları hiçbir önyargıya kapılmadan gözler, sınıflandırır, ölçer; sonda da tümevarımsal çıkarım kurallarını uygulayarak genellemelere, yasalara, kısaca bir kurama varır. İkinci aşamada kuram, yine gözlem ve deneye başvurularak tümdengelimle (dedüktif) sınanır. Sınama (testifying) sonucu olumluysa, yani kurama ilişkin gözlediğimiz olgular arası ilişkiler ve bağıntılarla bir tutarlılık gösterirse, kuram doğrulanmış ya da doğru olma olasılığı artmış, yani belgelenmiş, yasalaşmış olur. Oysa Popper, bu geleneksel tümevarımcı bilim anlayışını eleştirir. Hume'un o ünlü nedensellik ilkesini eleştirisinde gösterdiği gibi tümevarım, ona göre de, mantıksal açıdan geçerli değildir. Genellemeye temel oluşturan gözlemler ne denli çok ve çeşitli olursa olsunlar, henüz gözlemlemediğimiz bir olgunun genellemeyi çürütme olasılığı hep vardır. İkincisi, elimizde bir kuram ya da varsayımın yol göstericiliği olmadan işimize yarayacak gözlemler yapamayız. Çünkü bilim adamı dünyaya hiçbir zaman boş bir kafayla bakmaz; tersine, kafasında önceden varolan tasarımları, kuramları ya da varsayımları dünyaya yöneltir, empoze eder; olguları ve olgular arası ilişkileri kuramsal beklentileri doğrultusunda sorgulayarak algılamaya ve yorumlamaya çalışır. Dolayısıyla tümevarımla gözlemlerimizden bir kuram çıkarsanabileceği düşüncesi, Popper'e göre, boş bir hayaldir. Öte yandan gözlemlerimiz de zaman zaman bizi yanılgıya düşürebilir; yanılgılarımızın nedenleri ve düzeltilmeleri de çoğu kez ancak kuramsal bir çerçeve içinde mümkündür. Ona göre, deney ve gözlemlerimiz, dünyaya empoze ettiğimiz varsayımları, olgulara ilişkin kuramlarımızı pekâlâ yanlışlayabilirler. Bilimsel yöntem dediğimiz şey de zaten ortaya attığımız varsayımları sınayarak yanlışlamaya çalışmaktan ibarettir. Bir tek karşı örnek bile genel bir varsayımı yanlışlamaya yeter; bu da bütünüyle tümdengelime dayanır ve geçerliliği su götürmez (Jean Baudouin, Karl Popper, PUF).

Popper'e göre bilim, gözlemlerle değil, bilimsel problemlerle, sorularla başlar; bilimsel problemler, genellikle, yerleşik görüş ya da beklentilerimize ters düşen olaylardan, birbirleriyle ilişkisi yok-

muş gibi görünen olguları birleştirme çabasından, kimi olgusal ilişkileri de daha derinlemesine açıklama kaygısından doğarlar. Bilim adamı ele aldığı problemi çözmek için sınanabilir bir kuram ortaya atar ve kuramını deneysel olarak sınar. Deney sonucu olumluysa yeni bir probleme yönelir, kuramını yeniden sınar; herhangi bir aşamada deney sonucu olumsuz çıkarsa kuram yanlışlanmış sayılır; yeni bir kuram anlayışı geliştirilir ve bu böylece sürüp gider. İşte bilimsel etkinliğe ilişkin bu görüşler Popper'ın tümevarımı yadsıması ile karşılaştırıldığında ortaya çok çarpıcı bir manzara çıkar. Çünkü Popper'e göre olumlu bir değil, bin deney sonucunun bile kuramı desteklediği söylenemez. Deney sonuçlarının kuramları mantıksal açıdan desteklemeleri, doğrulamaları ve belgelemeleri mümkün değildir; çünkü yarın başka bir deneyin kuramı çürütemeyeceğinin hiçbir güvencesi yoktur. O nedenle deney sonuçlarının önemi, kuramları yalnızca çürütebilir olmasında yatar. Sınama sonucunda yanlışlanamayan kuram *"güçlendirilmiş"* (corroborated) olur. Güçlendirmenin doğrulama, belgeleme ya da destekleme gibi kavramlarla hiçbir ilgisi yoktur. Bir kuramın güçlendirilmiş olması demek, yalnız ve yalnız henüz çürütülmemiş olması demektir. Güçlendirme, kuram hakkında bunun dışında olumlu hiçbir şey söylemez. Popper'e göre bilimsel yöntem, *"cesur"* kuramlar ortaya atmak ve onları *"acımasızca"* sınamaktan ibarettir. Bir kuramın cesur olması demek, ampirik içeriğinin yoğun ve düzeyinin yüksek olması ve o anda aynı alanda varolan yerleşik kuramlara ters düşmesi demektir. Sözgelimi Kopernik'in 16. yy.da ortaya attığı güneş-merkezli (heliosantrik) evren modeli, yöntemine göre son derece cesurdu. Çünkü dünyanın evrenin merkezinde hareketsiz durduğunu iddia eden kuramlar (geosantrik) açısından en beklenmedik, en az olası sonucun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sınama yoluyla ortaya atılan böyle cesur bir kurama güzel bir örnek de 1818'de Fresnel'in ışığın dalga olduğunu iddia eden kuramından Poisson'un çıkardığı sonuçtur. Buna göre saydam olmayan bir disk, bir taraftan belli bir şekilde aydınlatıldığında, öbür tarafında, diskin tam merkezinin karşısında parlak bir nokta gözlenmelidir. Böylesi bir sonuç o dönemin en göz-

de kuramı olan ışığın parçacık kuramından beklenmeyen çok şaşırtıcı bir sonuçtur (Schlipp, P.A., The Philosophy of Karl R. Popper, 2 Vols.).

Bilimsel araştırma mantığının temel ilkesi, *"cesur kuramlar ortaya at, acımasızca sına!"* olan Popper'in bu sloganının altında bilimsel bilginin yalnızca yanlışlamalarla ilerleyebileceği ve ancak hatalarımızdan bir şeyler öğrenebileceğimiz inancı yatar. Bir kuram ya doğrudur ya da yanlış; tümevarım mümkün olmadığına göre, bir kuramın kesinlikle ne doğru, ne de olasılıkla doğru olduğunu asla söyleyemeyiz. Oysa kuram yanlışsa, yanlış olduğunu sınamayla pekâlâ öğrenebiliriz; kuram ne denli cesur olur ve ne kadar acımasızca sınanırsa, yanlışlığı da o kadar kolay saptanabilir. Zaten bilimsel ilerleme dediğimiz şey de yanlış kuramların sürekli elenmesidir; yanlışlarımızı eleye eleye doğruyu arar buluruz; doğruyu bulduğumuzdan da hiçbir zaman emin olamayız. Popper'in bu anlayışı bilimin nesnelliğe ve ussallığa ilişkin sorunsal yanını da bize kolayca açıklar. Bilimsel nesnellik ve rasyonellik, ona göre, bilimsel eleştiriden kaynaklanır. Bilimde eleştirinin en önemli öğesi ise *"sınama"* dır; yeterli bilgi ve donanıma sahip herkes bu sınama etkinliğine katılabilir. Bilimsel nesnellik, özneler arası sınanabilirlik demektir; bilim yine de bu sayede rasyonellik kazanır. Sınama sonucunda çürütülen kuramları bir kenara atmaktan, henüz çürütülemeyen kuramlara ise yeniden sınamak üzere ihtiyatla sarılmaktan daha rasyonel ne olabilir? Çünkü bilim, bitmiş bir bilgi sisteminden çok, *"nesnel bilgi"* ye yönelik bir *"tamamlanmamış araştırma"* olarak anlaşılmalıdır.

Bilim de dahil olmak üzere, her yerdeki ve her türlü totalitarizme ve otoriteye karşı çıkan Popper liberalist bir bilim anlayışını savunur; onun *"eleştirel usçuluğu"* na göre, yanlışların ortaya çıkarılabilmesi için özgür tartışmaya gerek vardır; özgür tartışma ise, buna olanak tanıyan kurumların ve geleneklerin varolduğu yerlerde olanaklıdır. İşte bu koşul, hem *"bilim adamları toplumu"*, hem de tüm toplumlar için geçerlidir. Denebilir ki Popper önce, bilim dünyasının nasıl örgütlenmesi gerektiğine ilişkin bir düşünce geliştir-

miş, sonra da bunu bütün topluma uygulamıştır. Varılan sonuç Popper'in *"açık toplum"* dediği ültra liberal toplumdur. Daha sonraları *"maddi nesneler dünyası"*, *"zihinsel durumlar dünyası"* ve *"soyut kendilikler dünyası"* olmak üzere *"metafizik sanı"* adı altında üç çeşit dünya ayrımı yapmayı öneren Popper, idealizme ve öznelciliğe karşı metafizik gerçekçiliği savunmuştur Öte yandan bilimin sınırı problemine dikkatimizi çekmiş olan filozof, bazı çözüm önerileri de getirmiştir. Sınanabilir olma tek başına bilimselliğin yeterli bir ölçütü değilse de kuşkusuz gerekli bir koşuludur. Sınır problemi salt kuramsal değil, pratik açıdan da son derece önemlidir. Yaratılış efsanesinin bilimselliğini savunan köktendinciler Darwinci evrim kuramına saldırırken ne gariptir ki en büyük desteği Popper'de bulmuşlardır; çünkü ona göre bu kuram sınanabilir olmadığı için bilimsel değildir ve bilimsel varsayımlar ortaya atmamızı sağlayabilecek, yorumsayıcı (heuristik) açıdan yararlı bir metafizik araştırma programıdır. Onun bu görüşleri, yani Darwinci evrim, Freudcu psikanaliz ve Marksçı tarih kuramlarını sahte bilim olarak değerlendirişi, ardından gelen yandaşlarınca bile ciddiye alınmamıştır. Yanlışlamanın bu tür problemlere uygulanması ise bir yargı hatasını da beraberinde getirmektedir. Onun tümevarım ile bilimsel yöntem sorunları üzerindeki düşüncelerine gelince, burada da yanıtlanması zor bazı sorular ortaya çıkmaktadır: 1) Bilimsel yöntem yanlışlamacılıkla özdeşleştirilebilir mi? 2) Yanlışlamacılığın ortaya koyduğu bilim betimlemesi, bilim tarihi açısından ne denli geçerlidir? 3) Popper tümevarımdan gerçekten kaçabilmiş midir?

Yanlışlamacı görüşe göre bir kuramı doğrulayamayız, belgeleyemeyiz, ama yanlışlayabiliriz; K kuramından çıkarımlanan Ö öndeyişinin (prediction) gerçekleşmemesi kuramı yanlışlar. Ne var ki, bir kuramın yanlışlanması bu kadar da kolay değildir; çünkü bir kuram, deneye ilişkin başlangıç koşullarını dile getiren gözlem önermeleri ve yardımcı varsayımlar olmadan sınanamaz. Örneğin, Newton kuramına göre Uranus'un yörüngesi eliptik olmalıdır. Ama bu sonucu elde etmek için birçok yardımcı varsayım kimi zaman açık, kimi zaman örtük olarak kullanılır. Bunlardan biri de mevcut geze-

genlerin (o ana dek Güneş sisteminde toplam yedi gezegenin varolduğu sanılıyordu) Uranus'un yörüngesini önemli ölçüde etkilemediği varsayımıydı. 19. yy.ın başlarında Uranus'un yörüngesine ilişkin yapılan gözlemler Newton kuramıyla tutarlı bir sonuç vermemiştir. Bu durumda Newton kuramı yanlışlanmış sayılmalı ve reddedilmeliydi. Oysa bilim adamlarının tavrı farklı olmuştur; 1843'te Leverrier ile Adams adındaki iki gökbilimci, kuramla gözlem arasındaki tutarsızlığın nedeni olarak Uranus'a yakın sekizinci bir gezegenin varlığını ileri sürmüşler ve Newton kuramını kullanarak gezegenin kütlesi, Güneş'ten uzaklığı ve yörüngesini hesaplamışlardır. Yapılan gözlemler, kısa bir süre sonra Neptün gezegeninin keşfiyle sonuçlanmıştır. Yanlışlama gibi görünen şey, göz kamaştırıcı bir güçlendirmeye dönüşmüştür. Bilim tarihi bunun gibi nice örneklerle doludur. 1930'da Plüton da benzer biçimde, Neptün sayesinde bulunmuştur. Ama aynı taktik, yani o çevrede yeni bir gezegenin varolduğunun ileri sürülmesi, Merkür gezegeninin günberisindeki tuhaflığı açıklamada işe yaramamıştır. Yapılan gözlemlerin ve hesapların başlangıçta birbirini tutmaması, yanlışlama için yeterli bir neden sayılmamalıdır. Öndeyinin gerçekleşmemesinden kuram ya da yardımcı varsayımlar veya gözlem önermeleri sorumlu olabilir. Neyin yanlışlandığının kesinlikle bilinememesi felsefe literatüründe Duhem-Quine problemi olarak bilinir. Gerçi Popper bu problemin farkındadır, ama çözüm önerisi doyurucu olmaktan uzaktır. *"İster kuramı ister öteki varsayımları ya da hesapları sorumlu tutun, yeter ki yaptığınız değişiklik ad hoc (eksikliği gidermek için varsayım uydurularak görünüşü kurtarma) olmasın, yani bağımsız bir biçimde sınanabilsin."* diyen Popper'in bu görüşü, neyin yanlışlandığını söylemeyen bir çözüm olarak, yanlışlamacı felsefenin gücünü ve çekiciliğini bir hayli zedelemiştir.

Popper'e yöneltilen bu eleştirinin özü, doğruluğundan emin olduğumuz önermelerimiz yoksa, nihai bir yanlışlama olanaksızdır görüşüne dayanır. Popper *"Bilgi Kuramının İki Temel Problemi"* adlı ilk yapıtında, deneyime dayanarak kesin biçimde doğrulayabileceğimiz kimi önermelerin varlığını kabul etmektedir. Uranus ör-

neğinden çıkarabileceğimiz iki sonuç ise yanlışlamanın kısa süreli, anlık değil, tarihsel bir süreç olduğudur. Bu kuramın yanlışlanmış sayılıp sayılamayacağı tek bir deney sonucunda, bir anda saptanabilecek türden bir şey değildir. Kuramdan umut kesilebilmesi için, Popper'in felsefi rakibi Thomas Kuhn'un dikkat çektiği gibi bir kriz dönemi yaşanıyor olmalı, kuram birçok problemi çözmekte zorlanmalı, alternatif bir kuram ortaya çıkmış olmalıdır. Nitekim fizik bilimlerin tarihi de bu görüşü destekler niteliktedir. Bilim adamları Popper'i eğer ciddiye alsalardı, ellerinde tek bir kuram bile kalmazdı; çünkü belli bir anda kuramın çözemediği problemler hep olacaktır. Deney/gözlem ile olgular arasındaki bağıntıları dile getiren matematiksel yorumlar her zaman uyuşma göstermezler ve bir bakıma her kuram *"baştan yanlışlanmış"* doğar. Popper'in yanlışlamacı felsefesinin bilim tarihi açısından en büyük yanılgısı, Kuhncu anlamda bir *"normal bilim - devrimci bilim dönemi"* ayrımı yapmaması, bir anlamda *"sürekli devrimi"* savunmasıdır. Bu düşünce kulağa hoş gelse de hem tarihsel olarak doğru değildir, hem de kuramların yanlışlanmalarının esas itibariyle altüst oluş dönemlerinde, tarihsel bir süreç içinde gerçekleştiği olgusunu göz ardı eder. Popper'in tümevarım probleminin çözümünde karşılaştığı bir soruna gelince, o, bilimde doğrulama ve belgeleme gibi kavramların yerine güçlendirme kavramını önerir ve rakip kuramlar arasında seçim yaparken güçlendirme derecesi daha yüksek olanı, yani daha çok sayıda sınamadan başarıyla çıkmış olanı seçmemizi önerir. Peki, ama güçlendirme kavramı bir kuramın şimdiye değin yapılan deneylerle henüz yanlışlanmadığını gösterme dışında o kuram hakkında bize olumlu hiçbir şey söylemiyorsa, iki kuramdan daha çok sınanmış olanını tercih etmemizin ve bu tercih doğrultusunda hareket etmemizin akla uygun sebebi nedir? Bir kuramın geçmişteki başarılı performansı, gelecekteki performansı hakkında bize en küçük bir ipucu dahi vermiyorsa, neden daha çok sınamadan başarıyla çıkmış olan kuramı seçmeliyiz? Böylesi bir seçimin rasyonel bir seçim olabilmesinin tek yolu belgelemenin, dolayısıyla tümevarımın kabul edilmesidir; aksi halde Popper *"irrasyonel rasyonalist"* (usdışı us-

çu) suçlamasından kurtulamayacaktır. Ancak bilimsel düşüncenin özünde eleştirel düşüncenin yattığı gerçeğini 20. yy.da hiçbir felsefeci Popper kadar coşkuyla savunmamıştır. Bağnazlığın bütün dünyada dalga dalga yükselerek yayıldığı 21. yy.da bu azımsanmayacak bir katkıdır.

Kendisine dünya çapında ün getiren *"Tarihselciliğin Sefaleti"* ile *"Açık Toplum ve Düşmanları"* adlı kitaplarında yanlışlamacı felsefesini topluma uygulayan ve tarihselcilik adını verdiği, tarihsel gidişi belirleyen ve bu gidişi önceden kestirmemize olanak veren genel tarihsel yasaların varlığını öne süren görüşleri sert bir biçimde eleştirmiş; otoriter ve totaliter rejimlere karşı çıkarak, liberal demokratik açık bir toplum anlayışını savunmuştur. Ona göre siyaset açısından en önemli soru *"Kim yönetmeli?"* sorusu değil, *"Kurumlar nasıl olmalı ki kötü yöneticilerin etkileri en aza indirgensin?"* sorusu olmalıdır. Siyaset kuramcısı, kurumların yetkin olmadığından yola çıkarak *"Onları nasıl iyileştirebiliriz?"*, *"Başarılı bir kurumun 'sağlanması ve dengelenmesi' (checks and balances) sistemini nasıl kurabiliriz?"* diye kafa yormalıdır. Popper, totaliter *"kapalı toplum"*a karşı liberal, demokratik *"açık toplum"*un en ateşli savunucularından biri olmuştur. Onun açık toplum savunusunun ardında yalnızca siyasal bir tercih değil, aynı zamanda ve belki de daha önemlisi felsefi bir tavır vardır. O kendi yanlışlamacı bilim anlayışı ile açık toplum arasında doğrudan bir ilişki kurmuştur; ikisi de özgür ve eleştirel düşünce olmadan yapamaz. Bilimde en önemli eleştiri silahı deneysel sınamadır. Sınama sonucu başarısız olan varsayımlar terk edilir, onların yerini başka varsayımlar alır. Aynı biçimde bir toplumu demokratik açık bir toplum kılan en önemli unsur eleştiridir, eleştiri olanağıdır. Açık toplum en genel anlamda eleştiriye açık toplum demektir. Popper bunlardan yalnızca ifade ve örgütlenme özgürlüğünü değil, aynı zamanda, toplumu yönetenlerin demokratik yollardan değiştirilebilmelerini de anlar. O halde ona göre eleştiri, bilimi de açık toplumu da mümkün kılan en önemli öğedir. Bilim bu nedenle ancak ve ancak açık demokratik ve özgür bir toplumda serpilip gelişebilir. Onun totaliter toplum eleştirisi si-

yasal ve sosyolojik bir eleştiri olmaktan çok epistemolojiktir. Popper bir bakıma totaliter düşüncenin zihinsel dayanaklarını araştırır ve sorgular. Ona göre totaliter düşünce *'tarihsicilik'* (historicism) ile *'ütopyacılığın'* 'ittifakına' dayanır. O tarihsiciliği, toplum bilimlerinin başlıca amacının *'tarihsel kehanet'* olduğunu ve tarihin evrimini belirleyen yasaların ya da yönelimlerin (trends) keşfiyle bu amaca ulaşabileceğini savunan görüş olarak tanımlar. Ütopyacılıktan ise, toplumun tamamını önceden belirlenmiş katı ve değişmez bir plana göre kökten değiştirmeyi hedefleyen ideal toplum tasarımlarını anlar. Tarihsicilik-ütopyacılık ittifakının iki önemli öğesinden biri *'tarihsel determinizm'*, öbürü *'holizm'* dir. Tarihsel determinizm, tarihin belirli bir yöne doğru durmadan ilerlediğini; toplumun da bu tarihsel doğrultuda geliştiğini savunur. Gerek tarihsiciler, gerekse ütopyacılar toplumun gerçek bir amacının ya da gerçek bir ereğinin olduğuna ve bunun tarihsel yasaların, yönelimlerin ya da dönemin ihtiyaçlarının saptanmasıyla bilimsel olarak bilinebileceğine inanırlar. Holizm ise toplumun, onu oluşturan bireylerden daha fazla bir şey olduğunu savunur ve toplumsal değişimden tümden bir değişimi anlar. Popper'e göre tarihsel belirlenimcilikle holizmi buluşturan tarihsicilik-ütopyacılık ittifakı çoğulcu düşünceye, açık topluma ters düşer ve kapalıdır. Tarihsel akışın yönünü saptadığını düşünen kişi ya da gruplar, *"doğru"* nun kendi tekellerinde olduğuna inanacaklar, bu *"doğru"* sayesinde kehanetlerde bulunacak ve bu bilicilikleri dışında başka hiçbir sosyal gerçek ve veriyle ilgilenmeden onun doğrultusunda toplumu bir an önce baştan aşağı değiştirmeye çalışacaklardır. Bu tip insanların eleştiriye katlanmaları neredeyse imkânsızdır. Popper'e göre totaliter, kapalı toplumun kökeninde yatan epistemolojik mekanizma işte budur.

Popper, "The Poverty of Historicism" adlı yapıtına 1957 yılında eklediği önsözde, tarihsiciliğe karşı son derece basit ve bir o kadar da yıkıcı bir argüman öne sürmüştür; ona göre: 1) İnsan bilgisinin gelişmesi insanlık tarihinin akışını büyük ölçüde etkiler. 2) Bilimsel bilgimizin gelişmesini ussal ya da bilimsel yöntemlerle önceden kestiremeyiz. 3) Öyleyse, insanlık tarihinin seyrini önceden

kestiremeyiz. 4) Bu nedenle de kuramsal bir tarih olanağı, başka deyişle, kuramsal fiziğe karşılık olan tarihsel bir toplumbilim olanağı yadsınmalıdır. 5) Böylece de tarihsicilik çöker. Birinci önerme hemen herkes için doğrudur; çünkü bilimsel bulgular, özellikle bilimin yol açtığı teknolojik gelişmeler tarihin akışını ciddi biçimde etkilemiş ve etkilemeye de artan bir ivmeyle devam etmektedir. Yukarıdaki akıl yürütmenin asıl can alıcı noktası ikinci önerme olup bu ilk bakışta çoğumuza yanlış gelebilir. Yarın neyi bileceğimizi bugünden pekâlâ kestirebilmemiz olasıdır; örneğin yakın bir gelecekte AIDS'e karşı bir aşının bulunacağını ya da uzaya yerleşileceğini şimdiden bilebileceğimizi düşünebiliriz. Ne var ki, bu tür bir itiraz 2. önermenin özünü gözden kaçırır. Önce yalnızca bir tür aşının bulunacağını dile getiren öndeyi çok belirsizdir; ne aşının ne zaman bulunacağını söylemektedir, ne de aşının nasıl bir aşı olduğunu. Öte yandan *"Şöyle şöyle bir aşı bulunacak"* dediğimizde ise aşıyı zaten (daha şimdiden!) bulmuş oluruz. Dolayısıyla, *"Yarınki bilgimizin içeriğini bugünden kestirebiliriz"* demek, bir bakıma paradoksal bir ifade; çünkü yarın bileceğimiz bir şeyi, bugünden bilmemiz anlamına gelmekte. İkinci olarak, bilimsel bir öndeyi (prediction) gelişigüzel bir tahmin değildir; geleceğe ilişkin bir tahminin (forecast) öndeyi olabilmesi için, onun kimi doğa ya da toplum yasalarından, belli yardımcı varsayımların katkısıyla, mantıksal olarak çıkarsanabilmesi gerekir. Oysa hiçbir doğa ya da toplum yasası yoktur ki bize yarın neyin keşfedilebileceğini söyleyebilsin. Ancak determinizme dayalı bilimsel yasaların bugün olduğu gibi yarın da geçerli olacakları ayrı bir konudur (Laplace'ı anımsayalım!).

İşte bu nedenlerle gelecekte neyi bileceğimizi ya da bilebileceğimizin dökümünü bugünden kestiremediğimize göre, tarihin akışı bilgimizin gelişmesinden etkilendiği ölçüde önceden kestirilemez ve bilinemez olacaktır. Popper'e göre, tarihsel kehanetlerin mümkün olamamasından toplumların yerlerinde sayan ve birbirlerinden yeterince soyutlanmış sistemler olmaması da rol oynar. Çünkü toplumlar sürekli birbirlerini etkiler ve değiştirirler. Bu etkileşim sonucunda ortaya hiç beklemediğimiz yepyeni toplumsal koşullar çıkar.

İşte bu umulmadık ve öngörülemeyen koşullardır ki tarihsicinin uzun erimli tarihsel kehanetlerini boşa çıkarır ve tarihsiciliği de çürütür. Popper ne toplumun, ne de doğanın tarihsel olarak belirlenebileceğine inanır; onun evreni tıpkı insan toplumları gibi *"açık"*, ne yöne evrileceği, hangi tarihsel aşamalardan geçeceği belli olmayan bir evrendir. Onun açık toplumu açık evren düşüncesinin tamamlayıcısı olup bu konuda şöyle der: *"Evrimin yönünü ve niteliğini belirleyen yasalar olduğu fikri, geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen işlevlerin 'doğa yasaları'na atfedilmesi yönündeki genel eğilimden kaynaklanan tipik bir 19. yy. yanılgısıdır."* (Gürol Irzık, Popper ve Felsefesi, Bilim Teknik Dergisi, 1995).

Hemen belirtmek gerekir ki kehanetlerin olanaksızlığını savunan Popper, bununla toplum bilimlerinin asla bilimsel öndeyilerde bulunamayacağını söylemek istemez. Örneğin, ona göre iktisat kuramları bir toplumdaki enflasyon ve işsizlik oranına ilişkin öndeyilerde bulunabilir. Ama bunlar koşullu (hipotetik) ve oldukça iddiasız, alçakgönüllü öndeyilerdir; yani, *"Şu tür bir toplumda, şu tür koşullar altında şöyle olur."* biçimindedir ve bu bakımdan da tarihsicinin koşulsuz kehanetlerinden farklıdır. Benzer biçimde Popper toplum yasalarının varlığını da yadsımaz; örneğin ona göre, pazar ekonomisine dayanan sosyo-politik bir sistemde, *"Üretkenliği artırmaksızın çalışanların gerçek gelir düzeyini yükseltmek olanaksızdır."*, *"Enflasyon olmadan tam istihdam sağlanamaz."* gibi genel varsayımlar bunlardan bazılarıdır. Onun yazılarında ayrıca, deyim yerindeyse, bazı *"süper-yasalar"* da saptayabiliriz: *"Her insan içinde bulunduğu duruma uygun davranır,"*, *"Kusursuz kurumlar oluşturulamaz."*, *"Hiçbir davranış tam istenilen sonucu vermez."* gibi. Bu *"süper-yasalar"* genelgeçer olmaları bakımından, yukarıda sayılan yasaların tersine belli bir toplum, örneğin pazar ekonomisinin egemen olduğu toplum için değil de her toplum için geçerli yasalardır. Popper'in toplum bilimleri felsefesi asıl bu tür yasaları önemser; nitekim onun ütopyacılık eleştirisinin temelinde de bu *"süper-yasalar"* dan biri yatar. Ona göre ütopyacı, toplumun tamamını önceden belirlenmiş ideal, katı ve değişmez bir plana göre

kökten değiştirmeyi hedefleyen kişidir. Ne var ki ütopyacı hayal kırıklığına uğramaya mahkûmdur; çünkü toplumu bütünüyle değiştirmeye kalktığında, her eylemin umulmayan ve beklenmedik kimi sonuçları mutlaka olacağından, ne toplumu istediği yönde değiştirebilecek, ne de (her şeyi aynı anda değiştirmeye giriştiğinden) hangi eylemin ne gibi bir sonuca yol açacağını görebilecektir. Neden-sonuç ilişkilerini sağlıklı bir biçimde saptayamadığı için de yanlışlarından doğruyu öğrenmesi çok zor olacaktır. Dahası, eylemlerinin bazıları hiç de arzu etmediği kimi olumsuz sonuçlar verebilecek ve istemeden birçok kişiyi mağdur edecektir. Bunlar ütopyacıyı hiç planlamadığı, ummadığı ve istemediği sonuçlarla yüz yüze getirecek; onu *"plansız bir planlamacı"*ya dönüştürecektir. Ütopist bir toplum ve tarih anlayışında rastlantının rolü her zaman göz ardı edilmiştir.

Popper ütopyacılığa alternatif olarak *"perakendeci toplum mühendisliği"* adını verdiği reformcu bir anlayışı savunur. Bu reformcu ya da perakendeci toplum mühendisi önce çözmeyi amaçladığı toplumsal sorunu net bir biçimde ortaya koymalı ve bu sorun tercihen başa çıkılabilir boyutta ve karmaşıklıkta olmalıdır. İkinci aşama sorunun çözümü için varsayım ya da kuram geliştirmektir, ancak bu aşamada tümevarıma hiç yer yoktur; varsayımın formülasyonu büyük ölçüde reformcunun yaratıcılığına kalmıştır. Üçüncü aşama ise sorunun varsayımın ışığında çözümüdür. Toplum mühendisi ya da reformcu, çözüm için önerdiği toplumsal değişikliklerin amaçlanmayan ve bazen de hiç istenmeyen bir sonuç verdiğinde yanlışını en az zararla hemen düzeltme şansına sahip olur. Varsayımını, dolayısıyla önerdiği çözümü yeniden gözden geçirir, yeni öneri doğrultusunda sorun çözülünceye kadar gerekli toplumsal değişiklikleri yine ihtiyatla adım adım gerçekleştirir. Bu perakendeci toplum mühendisliğinin etik boyutu dikkat çekicidir. Popper toplumsal reformların insanlara zarar verebilecek kaçınılmaz kimi sonuçlarını en aza indirmek istediği için perakendeci bir yöntem önermektedir. Onun ilkesi *"En geniş kesimin mutluluğunu en çoğa çıkarın"*dan (J. S. Mill) daha çok, *"'Mutluluğu ve acıları en aza indirin"*dir. Görül-

düğü gibi bu etik ilke, *"Hiçbir davranış istenilen sonucu tam olarak vermez."* biçiminde dile getirilen *"süper yasa"* ile doğrudan ilintilidir.

İnsan davranışının amaçlanmayan, umulmadık, rastlantısal ve istenmeyen kimi sonuçları kaçınılmaz olduğundan, tümden toplumsal değişimler pek çok insana büyük zararlar ve acılar verebilir; Fransız Devrimi ile Sovyet Devrimi'nde olduğu gibi. Popper insan acısını en aza indirmek gerektiği düşüncesiyle perakendeci toplum mühendisliğini ütopyacılığa karşı tek seçenek olarak öne sürer. Öte yandan perakendeci toplum mühendisliği bir toplumun her yönüyle değiştirilmesine de karşı değildir. Yalnızca bunun, adım adım sınayıp yanılarak tedbirli bir biçimde yapılması gerektiğini; böylece hem zararın en aza indirilebileceğini, hem de yanlışlarımızdan pek çok şeyi öğrenebileceğimizi savunur. Reformist bir toplum mühendisliğinin ütopyacılıktan farkı da işte budur.

Popper'e göre toplumbilimcilerinin görevi, her birinin kendi alanındaki temel ve önemli yasaları keşfetmek için çalışmasıdır. Bunun yanında toplumbilimcinin temel görevleri arasında, amaçlı insan eylemlerinin yol açtığı önceden kestirilemeyen sonuçları ortaya koymak da bulunur. Bu, bireylerin hırs, niyet, amaç ve hedeflerini değil, daha nesnel gösterge ve mekanizmalarını; örneğin en geniş anlamda kuramsal yapılaşmayı, kurumların işleyiş ve etkileşimlerini, birey-kurum ilişkisini, istatistikleri öne çıkaran bir toplumbilim anlayışıdır. Toplumbilimleri tarihsel kehanetler yapmamıza izin vermez ama neyi yapamayacağımızı, dolaylı olarak neyi yapabileceğimizi, söyleyebilir. Nitekim, *"Üretkenliği arttırmadan gelir düzeyini yükseltemeyiz."*, *"Kusursuz kurumlar kuramayız."* gibi Popper'in vermiş olduğu örnekler hep bu türdendir. Ayrıca o toplumbilimcilerine, özellikle de tarihçiye bir de açıklama modeli önerir. *"Durum çözümlemesi"* adını verdiği bu model, bir aktörün amaçlı eylemini açıklamayı hedefler. Buna göre önce aktörün içinde bulunduğu nesnel problem durumu saptanır, bir bakıma yeniden kurulur. Bu yeniden inşa, soyut ve idealize edilmiş bir insandır. Sonra aktörlerin içinde bulundukları duruma daima uygun davran-

dıklarını söyleyen *"ussallık ilkesi"* doğrultusunda aktörün problem durumuna uygun ideal davranış saptanır ve aktörün gerçek eylemi ile karşılaştırılır. Bu ikisi çakıştığı ölçüde gerçek aktörün eylemi anlaşılmış ve açıklanmış olur. *"Ussallık ilkesi"*, daha önce *"süper yasa"* dediğimiz önermelerden biridir. Popper'e göre bu ya da benzeri bir ilkeyi kabul etmeden insanın amaçlı etkinliğini anlamak ve açıklamak mümkün değildir. Öte yandan *"ussallık ilkesi"* ilginç bir statüye de sahiptir; Popper bu ilkenin insanların gerçekte nasıl davrandıklarını belirten psikolojik ya da genelde betimleyici ampirik bir önerme olmadığını, içeriğinin *"neredeyse boş"* olduğunu, hatta daha da ileri giderek yanlış olduğunu söyler! Ama nasıl olur da yanlış bir ilke açıklama modelinin bu kadar merkezi bir öğesi olabilir? Üstelik Popper, yanlışlamacı felsefesine dayanarak, ampirik içeriği olmayan bir önermenin yanlışlanamayacağını söyler. *"Ussallık ilkesi"*nin yanlışlanamaz olması sorunu bizi Popper'in yanlışlamacı bilim felsefesi ile siyaset, tarih ve toplum bilimleri felsefesi arasındaki benzerliği ve sürekliliği sorgulamaya götürür.

Popper'e göre yanlış bir ilke, doğruya çok yakın olduğu zaman, bir kenara atılamaz; o, *"ussallık ilkesi"*nin yanlış olmakla birlikte, doğruya çok yaklaştığı düşüncesindedir. Tıpkı Newton'ın evrensel çekim yasasının yanlış, fakat yaklaşık olarak doğru olması gibi. *"Rasyonalite ilkesi"*nin yanlışlanabilir statüde olmadığına gelince, Popper bunu da büyük bir açık yüreklilikle kabul eder ve bu ilkeden her ne pahasına olursa olsun vazgeçmememiz gerektiğini söyler. Ona göre bu iyi bir metodolojik tavsiye olup, ancak bu tavsiyeye uyarsak yanlışlarımızdan daha çok şey öğrenebiliriz. Başka deyişle, durum analizi modelinin iyi açıklayamadığı davranışlarla karşılaştığımızda *"rasyonalite ilkesini"* sorumlu tutacağımıza, hatayı durumsal analizde ya da durum betimlemesinde aramamız gerekir; böylece aktörün içinde bulunduğu durumu daha iyi anlayabilir, o durumun daha iyi bir analizini yapabiliriz. *"Rasyonalite ilkesi"*nden vazgeçmek ise bize hemen hemen hiçbir şey kazandırmaz; çünkü bu ilkenin yerini tutabilecek başka bir ilke bulmanın zorluğu bir yana, *"rasyonalite ilkesi"*nin kapsamına girmeyen bir davranış,

açıklaması zaten olanaksız bir davranış olacaktır. Öte yandan Popper'in bu savunusuna hak versek bile, onun yanlışlamacı felsefesinin toplum bilimleri bağlamında bazı kısıtlamalara maruz kaldığı gerçeği değişmez. Onun doğa bilimleri için önermiş olduğu yöntemi anımsarsak (Cesur varsayımlar ortaya at ve acımasızca sına onları!), görürüz ki *"rasyonalite ilkesi"* gibi bazı varsayımlar sınama ve çürütmeden muaftırlar. Üstelik tek kısıtlama da bu değildir; insan ve toplum söz konusu olduğunda varsayımlarımızı acımasızca sınama faaliyetinden de vazgeçmek zorundayız; çünkü *"acımasızca"* sınama insan yaşamını acılara boğabilir. Nitekim yalnızca deneysel psikoloji gibi davranış bilimlerinde değil, moleküler biyoloji ve tıpta da birçok varsayım sırf etik nedenlerle istenildiği gibi sınanamamaktadır. Biyoetiğin, yaşlıların çocuk sahibi olması, klonlama yöntemiyle üremeyi yönlendirme, biyolojik silahlar gibi konuları bunlar arasındadır. Görüldüğü gibi Popper'in *"Cesur hipotezler ortaya at, sonra da bunları acımasızca sına"* yöntemini toplum bilimlerine tam anlamıyla uygulamak olanaksızdır. Her ne kadar her iki alanda da bir tür deneme yanılma süreci söz konusuysa da arada önemli farklılıklar vardır ve bu Popper'in *"yöntemsel monizm"*i ile, yani gerek doğa, gerek toplum bilimlerinde aynı yöntemin geçerli olduğu görüşüyle bağdaşmaz. Çünkü ilkinde olgular, ikincisinde ise değerler söz konusudur.

Popper'in liberal siyaset felsefesine ve perakendeci toplum mühendisliğine yöneltilen eleştirilerden biri de şudur: Geçmişte ve günümüzdeki birçok toplum ne tümüyle *"liberal demokratik"*, ne de *"totaliter"* sınıfa sokulabilir. Dolayısıyla Popper'in *'açık toplum-kapalı toplum'* ayrımı oldukça kaba ve indirgeyici bir ayrımdır. İkincisi, her toplumsal sorunun küçük adımlarla perakendeci bir yöntemle çözülebileceğini varsaydığı için onun toplum felsefesi fazlaca iyimserdir. Ancak bu iyimserlik sorunları çözeceğine inanılan yöntemsel bir iyimserliktir. Oysa bir toplum bazen savaş, nükleer tehlike, ekolojik felaket ve doğal kaynakların hızla tükenmesi gibi öyle global ve acil sorun ve tehditlerle karşılaşabilir ki perakendeci çözüm yaklaşımı tam bir lüks olur. Üçüncü olarak, perakende-

ci yaklaşım ya da yöntem, küçük değişikliklerin küçük sonuçlar yaratacağını varsayar. Ancak bu varsayımın her zaman geçerli olduğunu söylemek oldukça güçtür. Küçük değişikliklerin de büyük sonuçlara yol açabileceği -tekerleğin bulunuşu, tarıma geçiş, teknolojik ürünlerin kültürler arası değişimi gibi- kültür tarihinden pek çok örneklerle gösterilebilir. Bu ise perakendeci toplum mühendisliğine ciddi bir eksiklik ve sınırlama getirir. Toplum mühendisi, her eyleminin önceden öngörülemeyen ve amaçlanmamış kimi sonuçlara yol açabileceği için perakendeci yöntemi tercih etmesi nedeniyle geleceğe hâkim olamaz (John Passmore, Recent Philosphers, Duckworth).

Popper'in açık toplum dediği ültraliberal toplum, ideal bir toplum durumunu simgeler. Çağımızda aydın kişileri birbirinden böylesine trajik bir biçimde ayıran moral uçurumun ortaya çıkmasının nedeninin liberal toplumlardaki çöküntünün bir sonucu olduğuna inanan Popper, demokrasinin eski ve yeni düşmanlarını ustalıkla eleştirmiştir. *"Açık Toplum ve Düşmanları"* adlı o ünlü yapıtında, en güçlü siyasal kuramların altında yatan ve böylelikle insanlığın yapıp etmelerinin ve işlerinin ilerleyişini kuvvetle etkileyen bir dogmalar dizisinin varlığını göstermiş ve onları kıyasıya eleştirmiştir. Bu dogmalardan birine *'tarihsicilik'*; ötekine de, ideal toplumların tıpkı ilkel toplumların yönetildiği gibi, özgür eleştiriden uzak tutulan kurallara göre yönetileceğini buyuran *'kapalı toplum'* dogması adlarını vermiştir. İlk dogma, insanların kendi kaderlerini biçimlendirmeye kalkışmalarının yararsız olduğunu söylerken; ikinci dogma, bunun kötü olduğunu savunur. İnsanlığın o büyük yolculuğu üstüne düşünmek, ilk görüşe göre boşa düşünmektir; ikinci görüşe göre ise tehlikeli düşünmek. Tümüyle demokrasinin savunmasını yapan bu yapıtta bolca demokrasiden yana kanıtlar bulmak olasıdır. Öte yandan Popper, doğa bilimlerinde olduğu gibi toplum bilimlerinde (siyaset, tarih) de belirlenemezciliği benimsemiştir. Bir indeterminist olarak tarihin gelecekteki akışını bilimsel olarak önceden kestirmenin mantıkça olanaksızlığını öne sürerken; bu görüşünün bir başka yöndeki gelişimi de siyasal özgürlüğü savunması-

nın ve Marksizmi eleştirmesinin bir kesitini oluşturmuş; görüşünün diğer bir başka yöndeki gelişimi ise, onu, olasılığın yaygın bir kuramı üstünde, yani olasılık ilkesinin hemen her alana uygulanması ya da bir tür görelilik (rölativizm) üstüne çalışmaya götürmüştür. Bu kuram, örneğin kuvantum mekaniğine uygulandığında, madde kuramının bir yanda Einstein, de Broglie ve Schrödinger ile öte yandan Heisenberg, Niels Bohr ve Max Born'un yer aldığı tarihsel bölünmeye ilişkin kimi sorunlarına bir çözüm getirmektedir. Önce bilgi kuramı ve bilim felsefesiyle işe başlayan Popper, daha sonra toplum ve siyaset kuramlarına geçmiş; doğa bilimlerinde geliştirdiği birtakım düşünceleri, toplum bilimlerine uygulamayı denemiştir. Ancak bu uyarlamanın ne denli başarılı olduğu günümüzde tartışma konusudur. Gerçi ona göre, toplum bilimlerinin daha derinliğine anlaşılabilmesi için, doğa bilimlerinin olabildiğince eksiksiz bilinmesi gerekir. Ama onun bu konulardaki düşüncelerinin, yani *"yanlışlanabilirlik ilkesi"* ile *"ussallık ilkesi"*nin, gerçekliklerinin, yapı ve işleyişlerinin pek de denk düşmediği bu alanlarda uygulanması olanaklı görünmemektedir. Hem doğa, hem de insan ve toplum-tarih dünyasını kapsayan bu iki alanın tek bir felsefenin bölümleri olduğunu söyleyen Popper'i, ortaya koyduğu düşünceleri pek de o kadar haklı çıkarmamıştır (Jean-Gérard Rossi, La Philosophie Analytique, PUF).

1950'lerin ortalarına değin Popperciliği tek başına Popper temsil etmiş, o zamandan bu yana da Popper'in görüşlerini savunan ve Popper'e dayanan ya da onun felsefesinin içerdiği düşünceleri geliştirdiğini söyleyen kimselerin sayısı giderek çoğalmıştır. 1960'lara gelindiğinde ise, bu çevre o denli büyümüştür ki, Poppercilikten başlı başına bir bilim felsefesi okulu olarak söz etmek zorunlu hale gelmiştir. Popperci çevreye dahil kimi düşünürlerin, Popper'in bazı görüşlerinin, onun kendi temel savlarıyla bağdaşmadığını göstermeye çalışmaları da bunu kanıtlamaktadır. Örneğin Popper'in kendisinin bile tutarlı bir Popperci olmadığı ileri sürülmüş, görüşlerindeki bazı mantıksal tutarsızlıklar eleştirilmiştir. Yukarıda da değindiğimiz gibi Popper, ütopyalara savaş açarken, kendisi de bir ütop-

ya peşinde koşmuştur. Tarih ve toplum bilimlerinde önceden kestirilemeyen rastlantıların yeri önemlidir, öte yandan doğa bilimleri ile toplum bilimleri, iç dinamikleri ve yapıları gereği birbirlerine indirgenemez ya da örtüştürülemezler. Popperciliğin önde gelen temsilcileri arasında Joseph Agassi, Hans Albert, Imre Lakatos (Popper'in kürsüsünü devralmıştır), Alan Musgrave ve J. W. N. Watkins gibi adları sayabiliriz. Ayrıca 1960'lı yıllarda hem olguculuğa, hem de Popperciliğe çeşitli yönlerden eleştiriler yönelten *"Bilimsel Devrimlerin Yapısı"* adlı yapıtın yazarı Thomas Kuhn ile önce koyu bir olgucu, sonra da koyu bir Popperci olan ve 1960'larda da tüm bu eski görüşlerini terk eden, pozitivist ve Popperci bilim felsefelerini ayrıntılı biçimde eleştiren Paul Feyerabend'i anmak gerekir. 20. yy. düşüncesinin ayrılmaz bir parçası sayılan Popper, Avrupa'nın yaşamış olduğu iki büyük savaşı görmüş ve bu savaşları totaliter rejimlere bağlamıştır. Kötümser bir yaklaşım onu doğal olarak insan bilimlerinin temeline pozitif bilimleri koymaya ve ilkini ötekine indirgemeye götürmüştür. Aslında onun demokrasiyi savunurken de olumsuz ve kötümser bir tutum içinde olduğunu görmemek olanaksızdır. İşte bu nedenlerle Popper çağımızda üzerinde en çok tartışılan düşünürlerden biri olmuştur. Öteki önemli yapıtları şunlardır: Logik der Forschung'un İngilizceye kendi yaptığı çevirisi *"The Logic of Scientific Discovery"* (1959); *"Conjectures and Refutations"; "The Growth of Scientific Knowledge"* (1963); *"Unended Quest"* (1974); *"Postscript to the Logic of Scientific Discovery: I. Realism and the Aim of Science, 2. The Open Universe: An Argument for indeterminism, 3. Quantum Theory and the Schism in Physics"* (1982); *"Alles Leben ist Problemlösen"* (1994) .

Thomas Kuhn ve Bilimlerde Devrimsel Süreç

Thomas Kuhn (18 Temmuz 1922, Cincinnati, ABD -), bilim felsefesi ve tarihi üzerinde özgün görüşler geliştiren, bilimi, bilimsel bir topluluk içinde yürütülen bir etkinlik olarak ele alan, bilimlerdeki görüş değişikliklerini açıklayan, ayrıca da bilimlerde doğrusal ve sürekli gelişme olduğu yolundaki görüşleri sarsmış olan bir bilim adamıdır. Kuhn'a göre bilimsel devrimlerin yapısı dairesel bir gelişme biçiminde olup, tarihin herhangi bir noktasında durması söz konusu değildir. Bu gelişme büyük bir olasılıkla bilim tarihi içinde hep yinelenecek olan bir gelişme biçimidir. Ona göre her bilim dalı, tarihinde, bir bilim öncesi dönem yaşar. Bu dönemde henüz belirginleşmiş bir görüş açısı yoktur, ortaya çıkmış bir bakış tarzı mevcut değildir ve bu dalda araştırma yapan bilim adamları çok çeşitli yollar denerler, çeşitli yöntemler kullanırlar. Zamanla açıklama gücü yüksek olan ve daha ileri araştırmalar yapılmasına izin veren bir bakış açısı, bir yöntem ya da bir örnek (*paradigma*) kendini kanıtlar ve kabul ettirir.

Bu bakımdan bilimsel gelişim, devrimler içeren dönüşümlü bir süreçtir. T. Kuhn, bilimsel gelişmenin doğrusal-düz bir çizgiden çok dairesel olduğunu, kesintisiz birikimlerden değil, dönüşümlerden oluştuğunu vurgular. Bu dönüşümler, kimi kez, bilgide kopmalara yol açan büyük devrimler biçiminde gerçekleşir. Dönüşümsel yapının belli öğeleri vardır; bir devrim aşamasını, bu devrimin getirdiği yeniliklerin yerleşmişliğe dönüştükleri, *"düzenli bilim"* dönemi izler. Bu dönem içindeki bir aşamada, dönemin verileriyle çözülemeyen güçlükler bunalımlara neden olur. Bu durum da yeni bir bilimsel devrimi gerekli kılar. İşte bu devrimler, bilimin gerçek açılımlarını, büyük ilerlemelerini oluştururlar. *"Devrim$_1$ ' yerleşme (oturma) ' bunalım ' devrim$_2$"* dönüşümü, bilim tarihinin göstermiş olduğu gerçek örüntüdür. Tarihsel bir süreç olarak bilim, gelişimin biçimsel yönüyle kendini yineleyen bir yapı gösterir. Ancak her bilimsel devrimin

içeriği değişik ve yeni olduğundan gelişim tam da dairesel bir döngü, durağan bir eylem değil, deyim yerindeyse, spiral bir ilerlemedir. İlerlemenin temelini oluşturan devrimlerin getirmiş oldukları bu yeni içerik, yeni bir bakış açısı, yeni bir kuramsal yapıdır ve Kuhn bu yeni kuramsal yapıya *"paradigma"* (örnek, model) adını verir.

1962 yılında kaleme aldığı *"The Structure of Scientific Revolutions"* (Bilimsel Devrimlerin Yapısı) adlı yapıtında Kuhn, bir tür *"şablon"*, *"örnek"*, *"döküm kalıbı"* gibi anlamlar yüklediği *"paradigma"* kavramı ile, metodolojik yön belirlemenin ve kuramsal yorumlamanın yetkin kılavuz örneklerini ya da deneysel sonuçları ve süreçleri kapsayan çok özel türde bilimsel başarıları ifade etmekteydi. Bu düşüncesini örneklemek için ise Isaac Newton'un (1642 - 1727) *Principia* (1687)'sı ile *Optics* (1704)'ini; John Dalton'ın (1766-1844) *New Siystem of Chemical Philosophy* (1818)'sini ve Charles Lyell'in (1797-1875) *Principles of Geology*'sini göstermekteydi. Bu tür yapıtlar ona göre temel ve sürekli açık olan yapıtlardı ve bunları geliştirme ve yetkinleştirmeye kendilerini adayan genç bilim adamları topluluğu için *"paradigma"* görevi görürlerdi. Önemli değişkenleri belirleyen ve onların boyutlarıyla ağırlığını tartan bu yapıtlar, Kuhn'un *"normal bilim"* dediği sorun çözen, bilmeceye yanıt getiren geleneklerin doğmasına neden olmuşlardır. Ona göre bilim adamlarının çoğunun pek çok dönemde yapmış oldukları bundan başka bir şey değildir. Bir *"paradigma"* sınanmamıştır, test edilmemiştir; o problemleri elde etmede kullanılan bir kaynaktır. Normal bilim bu tür kullanımların bir kayıt defteri ya da bir kütüğüdür ve onun içinde yer alan ve geçerliği bulunan betimleyici ve kuramsal vokabülerlerin her ikisi de *"paradigma"*dan çıkarılacaklardır. *"Paradigma"*yı paylaşmayan bilimsel gruplar geçmişteki başarıları herhangi birine bağlayamazlar ve henüz olgunlaşmamış bir disipline ait oldukları kanısındadırlar. Benjamin Franklin'den (1706-1790) önceki elektrik kuramı buna bir örnektir. *"Paradigma"*, belli bir alanda bir kez kabul edilmiş olunca, Kuhn'a göre, onu uygulayan bilim adamları, böyle ortak bir referansa bir daha başvurmamak üzere onu artık istemeyerek benimserler.

Kuhn'un *"paradigma"*ları salt yerleşik kuramsal önermeler bütünüyle ya da yöntem ve sürecin apaçık ve kesin kurallarıyla denkleşmezler. Onlar ayrıntıda zengin çok özel türde örneklerdir ve kullanıcının durum ve koşullarına yaratıcı biçimde uygulanmak üzere ortaya çıkmışlardır. Onların tikel durumlara nasıl uygulanabileceğini ya da açıklanabileceğini belirleyemeyiz. Yine aynı biçimde bir *"paradigma"* kendi uygulanma ve yayılım alanını belirleyemeyen bir kaynaktır. Kuhn'un *"paradigma"*lara ilişkin bu görüşü eğer iyi anlaşılmazsa, normal bilim de sanıldığından farklı biçimde, daha katı, kurallarla sımsıkı bağlı ve mekanik ve daha az yaratıcı olarak görülecektir. Ancak Kuhn'un *"paradigma"* anlayışı ağır biçimde eleştirilmiştir de. Onun somut, sözel olmayan özelliği, gizemli bir yanının olduğu suçlamasını getirmiştir. Kuhn'un verdiği örnekler açık bulunmamış ve pek çok farklı anlamların *"paradigma"* sözcüğünden çıkarılabileceği söylenerek eleştirilmiştir. Başkalarına göre de, bir *"paradigma"*yı bir kez benimsemiş olan bir bilim adamı grubu, şu veya bu uygunluk nedeniyle, ortaya çıkan her yeni olguyu bu *"paradigma"* ile bağdaştırma durumunda olabilmekte böylece de kavramsal bir anlayış değişikliği olanaksızlaşmaktadır. Kuhn bu eleştiriye şöyle bir yanıt verir: *"Paradigma, bilimsel problemlere özel bir dikkat sarf eden ve bu yüzden de değişmeyi gösteren bir tür ortak kabuldür."* Fakat pek çokları için de *"paradigma"* kavramı yaşamsal önemi olan bir kavram olarak kalmaktadır. Ussallığın soyut ilkelerini ve bireyselliği vurgulayan görüşün tersine; *"paradigma"* kavramının, daha önceki görüşlere ve geleneğe bağlılık ile insan eyleminin toplumsal yapı üzerindeki etkisini vurgulayan yeni anlayışının dikkate değer bir katkısının olduğu açıktır. Bilimler tarihinde düzenli ve devrime benzeyen dönemler vardır Kuhn'a göre. Düzenli bilim dönemi, bir kuramsal örneğin (*paradigma*'nın) temel alınarak, tüm bilimsel çalışmanın bu yapı içinde ve bu yapıya göre sürdürüldüğü bir aşamadır. Bu aşamalar kesintisiz ve düz çizgili bir bilgi birikimi sergiler. Ancak, bunlara bakarak, bilimin genel gelişim biçiminin kesintisiz ve doğrusal olduğunu öne sürmek yanlıştır. *"Paradigma"* ya da yeni bilimsel anlayışın örne-

ği, bilime yalnız kuramsal bir yapı vermekle kalmaz, onun başlangıç varsayımlarını, bir anlamda aksiyomlarını da belirler. Bundan başka hangi konuların, hangi sorunların ele alınacağı da bu kuramsal örnekle, yani *"paradigma"* ile saptanır.

Kuhn'a göre düzenli bilim dönemi sonludur, bu sonu getiren de, *"paradigma"* çevresinde açıklanamayan sorunlar ya da deneysel verilerdir. Yapbozdaki yerine konulamayan öğeleri de kapsayan yeni bir kuramsal çerçeve gerekmektedir artık. Çünkü Kuhn'a göre düzenli bilime uygun çerçeve içinde ortaya çıkan bir sorun, *"paradigma"* içinde bulunan yöntem, kural ya da yollarla çözümlenemez, yeni kavramları içeren kuramsal yöntemleri gerektirir. Bilimlerdeki ve bilgi birikimlerindeki gerçek ilerlemeler, büyük atlamalar ve devrimler, bu yeni yöntemlerin getiriliş dönemlerinde olur. Düzenli bilim dönemleri, küçük sorunların çözülmesi, bilgi içeriklerinin getirdiği yapıya göre, bir tür düzenleme aşamalarıdır; büyük bir ilerleme getirmez. Yeni benimsenen örnekle bağdaşmayan bütün veriler geçersiz kalır. Burada önemli olan, gerçek ilerlemelerin, bilimdeki köklü değişmelerin, yeni *"paradigma"*ların ortaya çıkışıyla bağıntılı olduğunu anlamaktır. Kopernikus, Newton ve Einstein bilimler tarihinde böyle devrimler yapmışlardır *(Heliosantrik sistem, Newton mekaniği, Görelilik kuramı ve Parçacık fiziği).* Normal bilim dönemi temelde bir bulmaca çözme dönemi olup bilim dalının araştırma alanını belirleyen ve topluluk üyelerinin ortak bakış açısını oluşturan sınırlar içinde, alanın daha önce bilinmeyen yanları araştırılır ve yeni buluşlar yapılır. Ancak her *"paradigma"*nın sağladığı görüş açısı ve yorumlama biçimi belirli sınırlara kadar geçerlidir, bilim dalının araştırma alanına giren bütün nesneleri kapsayamaz. Bu nedenle başlangıçta yeterli sayılan, belirli bir süre normal bilim yapan topluluğun araştırmaları, zamanla anlaşılamayan durumların ortaya çıkmasıyla, bazı olgusal anomalilerle karşılaşır. Bu bilim çevresi üyelerinin ilk tepkileri, ortaya çıkan ve hemen bir anlam veremedikleri uygunsuzlukları bir biçimde açıklamak, hatta giderek göz ardı etmektir. Ama çözüm getiremedikleri uygunsuzluklar gittikçe çoğalır ve bilim topluluğu bunalıma girer. Kriz içindeki

bilim topluluğunda, bilim öncesi döneme benzer hareketli bir arayış çeşitliliği ve bakış açıları çatışması başlar. Bu arada, bakış açısını kökten değiştirebilecek yaratıcılıkta ve cesarette genellikle genç bir bilim adamı, ortaya yeni bir yorum tarzı, yeni bir *"paradigma"* atarak bilimsel devrimi başlatır. Eskilerin hemen kabule yanaşmadıkları bu yeni bakış açısı, genç bilim adanıları tarafından benimsenir ve bunların oluşturdukları yeni bir bilim çevresiyle de yeni bir bilim dönemi başlamış olur. Bilimlerdeki bu sıçramalı gelişme anlayışının yanında, daha sonra dikkatini bilimin dili ve bilimsel bilgi ile gerçeklik ilişkileri üzerinde yoğunlaştıran Kuhn; bilimsel ilerlemeyi kısmen evrimci bir bakış açısıyla da değerlendirirken, Amerikan Felsefe Okulunda pragmacılıktan beri önemli bir ağırlık taşıyan görelilik düşüncesini de benimser (T. Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Alan Yay. 1992).

T. S. Kuhn'a göre bilimdeki devrimsellik özelliği, *"paradigma"* değişikliğinin olduğu zamanlarda ortaya çıkar. Kesinliği kabul edilmiş ve onaylanmış deneysel ve kuramsal süreçler meydan okuduklarında ve örneksel nitelikteki yeni bilimsel başarılar kendilerini gösterdiklerinde ya da geçerliliklerini yitirdiklerinde bilimsel devrimle karşılaşılmaktadır; tıpkı A. Lavoisier'nin (1743-1794) yeni bir *"paradigma"* olarak flogiston kuramını sergileyen yanma üzerindeki çalışmasında olduğu gibi. Yukarıda da belirtildiği üzere devrimci bilim, varolan kuramda ortaya çıktığı ileri sürülen anomaliler üzerinde odaklaşır ve böylece yeni bir bilimsel bakış açısının kuramını temellendirir. Örneğin bir zamanlar botanikte metalden daha ağır çektiği kabul edilen çiçek çanağı ile ilgili görüş, yeni bir *"paradigma"*nın gelişiyle geçerliliğini yitirmiştir. Çünkü bu yeni *"paradigma"*, disiplinde ortaya çıkan krize ya bir yanıt oluşturmaktaydı ya da yeni bir bakış açısının yaratılmasına yardımcı olmaktaydı; çünkü bilimde çözüme ulaşmamış bir sorun ya da uygun yanıtını bulamamış bir soru nedeniyle devrimler ortaya çıkmaktaydı. Bilimsel devrimler acaba yerleşik kavramsal şemaya, anomaliler tarafından aşırı bir baskı yapıldığı zaman içsel bir biçimde mi ortaya çıkmaktadırlar; yoksa hep varolan anomalilerin önemine ilişkin de-

ğişen bir yargıdan kaynaklanan güdüler nedeniyle dışsal faktörler tarafından mı ortaya çıkarılmaktadırlar? Büyük ve önemli kavramsal değişmelerin toplumsal devrimlerle sıkça rastlaştıkları pek çok kez dikkat çekmiştir. 1789 Fransız Devrimi'nin arkasında Aydınlanma düşüncesinin kavramsal oluşumunun; 1917 Sovyet Devrimi'nin altında da bilimsel ve sosyo-ekonomik kavramsal yapılaşmanın izlerinin bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Düşünsel bir dönüşüm ile toplumsal bir dönüşüm arasında her zaman bir örtüşme ya da koşutluk olagelmiştir. Devrimci bilim anlayışı yalnız duru, dingin, statik bir bilim anlayışı karşısında anlam kazanır; geri planı böyle kurulmuş bir bilimsel anlayış ise örneğin Karl Popper (1902 - 1994) gibi pek çok düşünürce eleştirilegelmiştir. Çünkü ona göre bilimler tarihi, sürekli kuramsal savaşımlar tarihidir. *"Yanlışlamacılığın"* (falsificationism) bilimsel gelişmede önemli bir ölçüt olduğunu savunan bu filozof, bu anlamda Kuhn'la da yakınlaşmaktadır. Yine de bu devrimci bilim (revolutionary science) idesine karşı çıkan kimilerine göre, tıpkı politika gibi, teori ve pratiğin sürekli ilişkisiz ve etkileşimsiz kaldığı sözde devrimlerde, sıradan bir *"business"* ilişkisi ortaya çıkmakta ve böyle bir devrim de hiçbir şeyi değiştirmemektedir.

Bilimsel değişme, bilimsel gerçekçilik anlayışının bir sonucudur. K. R. Popper, G. Bachelard (1884 - 1962), A. Koyré (1892 - 1964), T. S. Kuhn ve N. R. Hanson (1924 - 1967) gibi bilim felsefecileri hem bağdaşmazlık (inconsistency), hem de anlam değişkenliği (meaning-variance) terimleriyle tanımlanan bilimsel değişmenin önemi üzerinde durmuşlardır. Kuhn ile Feyerabend'ın her ikisinin de öne sürdüğü gibi bilimsel gelişme durumunda rakip kuramlar (devrimci bilim niteliğindeki) arasında bir tercih yapılmaksızın paylaşılma söz konusudur. Bu durum aynı ölçüyle ortak değerlendirilemeyen ve kıyaslanamayan (incommensurable) benzer kuramlar arasında ussal bir seçme anlayışını problematik kılmakta ve hatta zihinden bağımsız bir dünyanın varlığı hakkındaki kuşkuculuğu da güçlendirmektedir. Gerçekten de bu noktada bilimsel araştırmanın nesneleri, bilimsel kuramın özgür nesneleri olarak görülmeye yatkındırlar;

başka deyişle, bilimsel sorgulamaya konu olan şeyler, bilimsel zihnin ya da topluluğun, herhangi bir duyusal deney tarafından etkilenmemiş ve baskı altına alınmamış, kendiliğinden gelişen bir oyunudur. Bununla birlikte eğer kuramlar arasındaki bağıntı, temelli bir farklılıktan çok, uyuşmazlığın bir nedeni olursa, bu durumda onların aynı dünyanın alternatif betimlemeleri olduklarını bir önkanı olarak benimsemek gerçekçi bir tavır olarak kabul edilmelidir.

Bilim felsefesinde, bilim adamının içinde normal bir biçimde çalıştığı fenomenlere her türlü yönelme, bakma ve anlam yükleme yoluna *"paradigma"* denmektedir ve bu kavramın merkezsel bir önemi vardır. Bilindiği gibi *"paradigma"*, hangi tür bir açıklamanın kabul edilebilir bulunacağını bize dikte edebilir; ancak kriz dönemlerinde *"paradigma"*lar birbirleri yerine geçebilirler, aralarında değiş-tokuş yapılabilir. Fakat bazılarına göre bu terim bir bulanıklık ve çok anlamlılık da taşımaktadır. Kuhn'a göre ise *"paradigma"*lar, bir bilim çevresine belli bir süre için açıklayıcı bir model görevi gören, yani örnek sorular ve çözümler sağlayan, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılardır. Çünkü bilimler tarihinde kişisel ve tarihsel rastlantıların bir araya gelmesinden oluşan ve görünürde keyfi gibi duran bir öğe ya da kanıt, belli bir zamandaki belli bir bilim topluluğu tarafından benimsenen inançların daima temel malzemesi olmuştur ve olacaktır. Bilimlerin tarihinde ilerleme, olağan ve devrimsel bilim dönemlerinin dönüşümlü bir biçimde art arda gelmesiyle gerçekleşmektedir. Olağan bilim, geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturtulmuş bir araştırmadır. Kuhn'a göre, bir *"paradigma"*nın ya da *"paradigma"* adayının bulunmadığı yerde, belli bir bilimin gelişmesi ile uzaktan yakından ilintisi olabilecek bütün etkenlerin göreli önemlerini ayırt etme olanağı yoktur. Olağan bilim döneminde ortaya çıkan şu iki özelliği paylaşan başarılara Kuhn *"paradigma"* adını vermektedir: 1) Her yeni *"paradigma"*nın temsil ettiği başarı ya da ilerleme, rakip bilimsel etkinlik tarzlarına bağlanmış olanları çevrelerinden koparıp kendilerine çekecek kadar yeni ve benzersiz olma özelliğini taşıyorsa; 2) Aynı zamanda da, çeşitli birçok sorunun çö-

zümünü, yeniden oluşacak bir topluluğun ilerideki çabalarına bırakacak kapıyı açık tutuyorsa, yani daha da yeni gelişmelere açık ise.

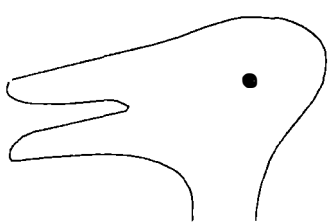
Kuhn'a göre, genellikle kabul görmüş ve benimsenmiş bir model ya da örnek olarak bilimsel devrimci bir *"paradigma"* nın yapısal özellikleri üç evrede ele alınabilir: Olgu düzeyinde bilimsel inceleme sırasındaki ilk evre, önemli olgular sınıfının belirlenmesidir; daha sonra *"paradigma"* kuramının öngörüleri ile doğrudan doğruya karşılaştırılabilen olgular gelir. Burada doğa fenomenleriyle kuram arasındaki uyumu yakınlaştırma, olgu ile kuram arasında bir uyum sağlama çabası söz konusudur. Buna bağlı olarak gelen üçüncü evrede ise, *"paradigma"* kuramını ayrıştırmaya yönelik ampirik çalışma devreye girer; burada kuramın daha da ayrıştırılması amaçlanır. İşte bu bağlamda *"paradigma"* lar, soyutlanmış kuram ve kurallarla olduğu kadar doğrudan model kurma yoluyla da araştırmaları yönlendirebilirler. *"Paradigma"* lar, ortak kurallar ve varsayımlardan daha öncelikli bir konuma sahiptirler. Kuhn'a göre bilimler tarihindeki başlıca *"paradigma"* lara şu örnekleri gösterebiliriz: Eukleides'in *'Elementler'*i, Aristoteles'in *'Physica'*sı, Ptolemaios'un *'Almagest'*i, Newton'un *'Principia'* ve *'Optik'*i, B. Franklin'in *'Electricity'*si, Lavoisier'nin *'Kimya'*sı ve Lyell'in *'Jeoloji'*si. Bir başka söyleyişle, astronomide, Ptolemaios'un geosantrik gökbilim *"paradigma"* sından, Kopernikus'un heliosantrik gökbilim *"paradigma"* sına geçilmiş; buradan Newton'un evrensel çekimi devreye sokan astrofizik *"paradigma"* sına atlanmış ve daha sonra da Einstein'ın genel görelilik kuramı bu *"paradigma"* nın yerini almıştır. Yeni fizikte de buna benzer bir yol izlenmiş, Aristoteles'in nitelikçi fizik *"paradigma"* sından, Galilei'nin nicelikçi fizik *"paradigma"* sına geçilmiş; bu model, bazı yeni sorulara yanıt veremediği için yerini Newton'un mekanik fizik *"paradigma"* sına bırakmıştır. Newton'un *"paradigma"* sı da bazı sorunları çözemeyince yeni bir *"paradigma"* olarak onun yerine Einstein'in rölativite *"paradigma"* sı gelmiştir. Günümüzde bu *"paradigma"* yerini Hawking'in astrofizik alanındaki yeni bir *"paradigma"* sına bırakacak gibi görünmektedir.

Olağan bilim döneminin *"paradigma"*ları geçmişe ilişkin öngörüler olmuşlardır; oysa yeni *"paradigma"*lar devrimci bilimsel değişimi sağlayacak olan geleceğe ilişkin öngörülerdir. Her keşif ya da bilimsel buluş, deney ile geçici bir kuram olarak *"paradigma"*nın birlikteliğinde ortaya çıkar. Bu bakımdan Kuhn'a göre, bulgular yeni görüngülerden daha dar kapsamlı, sonuçtan da daha geniş kapsamlıdırlar. Görüngülerin (fenomenlerin) yol göstericiliğinde, bulgular ortaya konur ve sonuca varılır. *"Paradigma"* kategorilerindeki değişikliklere gelince bunlar, benimsenmiş *"paradigma"*ya karşı bir aykırılığın ve çözümsüzlüğün ortaya çıkması sonucu yeni bir kavram ve gözlem türünün belirlenmesi durumlarıdır. Yeni kuram ve model gereksinimlerinin ortaya çıkması, varolan *"paradigma"*nın artık yeni soruları yanıtlayamaması sonucu yıkılması, olağan bilimin temel sorunları ve tekniklerinde büyük ve köklü değişikliklerinin belirmesi, konularda ciddi belirsizliklerin gözlenmesi ve varolan kuralların yetersizliği ve başarısızlığı gibi nedenlerle olağan bilimde bunalım yaşanmasıyla başlar. Bu ise yeni bir *"paradigma"*nın üretilmesi gerekliliğini doğurur. Tıpkı Ptolemaios astronomisi'nin (P_1) yetersizliği nedeniyle yerini Kopernikus astronomisi'ne (P_2); aynı şekilde Aristo fiziğinin (P_1) pek çok yeni soruyu yanıtlamaması nedeniyle yerini Galilei fiziğine (P_2), bunun da yerini Newton fiziğine (P_3) bırakması gibi. Gereksinimlere koşut olarak bilgi birikimi arttıkça çözülmesi gereken yeni problemlerle karşılaşılmış ve varolan *"paradigma"* artık yetersiz kalmış; 20. yy.ın başlarında Newton fiziği yerini bu nedenle Einstein fiziğine (P_4) bırakmıştır. Ancak şunu unutmamak gerekir ki ortaya çıkan her yeni *"paradigma"*, bir öncekinin işe yarayan yanlarını saklı tutar, onları kapsar (T. Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Alan Yay., 1992).

Kuhn'a göre, olağan, yerleşmiş bilim döneminde olağan araştırmalar da sürerken, olgularla kuram *(paradigma)* arasındaki uyuşmazlığı sergileyen bazı karşı örneklerle yüz yüze gelinmiştir; bunlar bazı aykırılıklar ortaya çıkan ve yanıtlanamayan yeni sorunlar, mevcut *"paradigma"*nın yetersiz kalması, belirsizleşmesi ve olağan bilim kurallarının gevşemesi gibi durumlardır. Bunalım halin-

deki bilimden olağanüstü araştırmalar sonucunda olağanüstü, devrimsel bilime geçilir ve bu da bir süre sonra olağan bilim dönemi halini alır. Olağan bilimden olağanüstü bilime geçişin en önemli göstergesi *"paradigma"* ile doğa fenomenleri arasındaki tam uyuşmazlıktır. Kuhn'a göre, bilimsel devrimler lineer ve birikimci olmayan, ama gelişimci ve dinamik yanıtları veren bir sürecin parçalarıdırlar; en önemli özellikleri de eski bir *"paradigma"*nın yerini, onunla bağdaşamayan ama aranan yanıtları veren bir yenisinin tamamen ya da kısmen almasıdır. Bilimsel devrimler, eldeki *"paradigma"*nın araştırmayı zaten kendisinin üstünde yoğunlaşmış, odaklaşmış olduğu bir doğa parçasını incelemek için gerekli işlevi artık yapamadığının artan ölçüde hissedilmesiyle başlar. Yeni bulgunun yapılabilmesi için ilk önce olağan bilimde bir şeylerin aksaması gerekir; bunlar yürürlükteki *"paradigma"*da var olan kuram, yöntem, ölçüt, deney ve gözlem gibi alışılmış algılama kategorileridirler. Bu alışılmış algılama kategorileri özellikle gözlem ve kuram gibi yeni kategorilere yerlerini bırakırken yeni bir *"paradigma"*nın gelmekte olduğunu da haber verirler. Bu yeni *"paradigma"* bir görüş değişikliği sonucunda, başka deyişle, *"paradigma"*dan kaynaklanan bilimsel algılama dönüşümü sonucunda ortaya çıkar.

"Paradigma" değişiklikleri gerçekten de bilim adamlarının, araştırma ile bağlanmış oldukları dünyayı farklı biçimde algılamalarına ve görmelerine neden olur. Bilim adamının dünyasında önceden ördek sayılan nesneler, bilimsel devrimden sonra köklü bir dönüşümle tavşan oluverirler. Önceden bütünüyle bilinen bir dünya hakkında bilgi vermekle sınırlandırılmış hiçbir dilin, *"verilmiş"* bir şey üzerine yeni, özgün, tarafsız ve nesnel bilgi üretmesi beklenemez. Bilimsel bir devrimden sonra eski ölçümlerden ve uyarlamalardan bir çoğu geçersiz hale gelir ve yerlerine yenileri konur. *"Paradigma"*yla birlikte yalnızca bilim adamlarının gözlemleri yorumlayış tarzlarının



değiştiği; yorumlanan gözleminse çevre yapısı ve algılama duyuları açısından tek ve değişmez olduğu düşünülebilir. İşte bu düşüncelere örnek olmak üzere Kuhn'a göre birbirinin yerine geçen şu farklı bilim yorumlarını sayabiliriz, yani içiçe giren *"paradigma"*tik çemberleri sıralayabiliriz: Fizik alanında, Aristoteles → Galilei → Newton → Einstein *"paradigma"*ları; biyoloji-tıp alanında, Anaxagoras → Hippokrates → Galenos → İbn-i Sina → Lamarck → Darwin *"paradigma"*ları ve son olarak da kimyada, Pristley → Dalton → Lavoisier *"paradigma"*ları.

Kuhn'a göre bilimlerin gelişimi kesiksiz, süreklilik gösteren bir süreç izlemezler. Kuramlar sanıldığı gibi bildik bileli hep varolan olgulara *"uymak"* için parça parça evrim geçirmemektedirler. Tersine, kuramlar da bir önceki bilimsel geleneğin devrimle yenilenmesinde olduğu gibi uydukları kendi olgularıyla birlikte ortaya çıkmaktadırlar. O andan itibaren de, bilim adamıyla doğa arasındaki bilgi-dolayımlı ilişki, eski gelenekte olduğundan çok farklıdır. Örneğin aykırı deneyimler, bunalım yarattıkları için yeni bir kurama yol açan türdeki deneyimlerdir. Yine Kuhn'a göre, bilimde, kuramdan bağımsız gözlem olamaz. Her tür insan algılayışının ve bilimsel gözlemin temelinde düşünce deneyleri (thought experiments) bulunur. Sanatlarda, siyasi kuramlarda ve felsefelerde görülmeyen bir biçimde bilimlerde ortaya çıkan ilerleme, neden yalnızca bilim adını verdiğimiz uğraşlara özgü bir ayrıcalık olsun? Bir bilgi dalı bilim olduğu için mi ilerleme kaydeder, yoksa ilerleme yaptığı için mi bilim sayılır? Bu sorulara şu kısa yanıt verilebilir, bilimsel gelişmeyi açıklayabilmek için, *"bilmek-istediğimize-doğru-evrim"* ya da *"teleolojik bilimsel evrim"* düşüncesini merkeze koyduğumuz zaman, bilimin, öteki insan başarılarından farklı bir gelişme çizgisi izlediğini görürüz. Bu bağlamda meslekten (profesyonel) bir bilim adamı olmanın önkoşulları şunlardır: İlkin bilim adamı doğanın davranışları ve işleyişi hakkındaki sorunları çözmeye yönelmiş olmalıdır. İkinci olarak doğaya duyduğu ilgi ne denli geniş kapsamlı olursa olsun, bilim adamının ele aldığı sorunlar daima ayrıntıya inmelidir. Üçüncü olarak bilim adamının yeterli bulduğu çözümler ki-

şisel olmaktan çok, birçok kişi tarafından benimsenip kabul edilmelidir. Son olarak bilimsel yaşamın en güçlü kurallarından birisinin, bilimsel konularda gerek geniş halk kitlelerine, gerekse devletin başındakilere başvurma yasağının olduğunu bilmektir. Başka deyişle bilimsel araştırmalarda demokrasiye, oy çokluğuna ya da etik önyargılara yer yoktur. Bu değerler, ortaya konulan bilimsel bilgilerin, araştırma sonrası elde edilen ürünlerin kullanımıyla ilgilidir.

Kuhn'a göre, her bilim topluluğunun alanına ilişkin kendisini ifade ettiği bir *"paradigma"*sı, yani bir örnek tezi vardır. Sosyolojik anlamda *"paradigma"*, belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünü olarak anlaşılmalıdır. Bilimsel *"paradigma"* kavramında ise bu bütünün içindeki bir tek öğe söz konusudur; model ya da örnek olarak kullanılan ve gerektiği zaman olağan bilimdeki bütün öteki bulmacaların çözümlenme temeli olarak kesin kuralların yerine kullanılabilen somut bulmaca çözümleri. Bu bağlamda *"paradigma"*lar bilimler tarihinin geçmişindeki örnek başarılardır. Bilim dalının gelişim çizgisi de *'paradigma-öncesi'* dönemden *'paradigma-sonrası'* döneme geçiş olarak algılanabilir. Yine bu bağlamda bilimsel devrim de, bilim topluluğundaki bağlılıkların (kabul, yargı ve yorumların) ve amaçların (yeni gereksinimleri karşılayan yanıtların) belli bir şekilde yeniden kurulmasını içeren özel bir tür değişiklik olarak anlaşılmalıdır. Kavramsal bir çerçeve ya da genel bir bakış açısı olarak *"paradigma"*, kuramdan önce gelir ve ondan daha geniş bir içeriğe sahiptir. Kuram, yapısı ve kapsamı bakımından çok daha sınırlıdır. Geniş anlamda ortak inançlar yapısı, dünya görüşü, büyük kavramsal model, bir tür görme tarzı ve algı kalıbı olarak geştalt figürü, bilmece ve bulmaca çözme yolu biçiminde betimlenen *"paradigma"*lar, kuram ve kurallardan önce gelirler; onları belirlerler ve onlardan daha esnektirler.

Kuhn'un problemi bilimsel bilginin elde edildiği ya da ortaya çıktığı dinamik süreci saptamaktır. Bilimsel bilgi hangi koşullarda elde edilmektedir? Ona göre bilim adamı, olağan bilimin verili bilimsel durumunu eleştirmeksizin benimser; soru sormaz, elindeki tekniği uygular. O, teorik-kritik bir tutum içindeki saf bir bilim ada-

mı değil, uygulamacı bir bilim adamıdır. Olağan dönemin bilim adamı problemleri bulup göstermez, yalnızca bulmacalar çözer. O, teorinin kendisiyle değil, uygulanmasıyla; problemin kendisiyle değil, çözülmesiyle ilgilenir. Yine olağan dönemin bilim adamı, kuram üretmez, problem çoğaltmaz; onları en aza indirgemeye çalışır. Kuram ve problem çoğaltma çabası (proliferation) sıradan bilim adamının işi değildir. Oysa gerçek bilimsel süreç, olağan bilimsel durumdan bilimsel devrime geçiş ve buradan da yine olağan bilimsel duruma varış ve bu evrelerin birbiri ardı sıra geliş sürecidir. *"Paradigma"*ların çoğaltılması işte bu bilimsel devrim sırasında olmaktadır. Olguların seçimine, değerlendirilmesine ve eleştirilmesine olanak veren bilinçli ya da bilinçsiz bir kuramsal ve yöntemsel inanç yapısı olarak *"paradigma"*lar genişletilebilir ve geliştirilebilirler. Kuhn, üç farklı *"paradigma"* türü belirler; bunlardan ilki, önceden kurumlaşmış alışkanlıklar serisi olarak *"sosyolojik paradigmalar"* adını alır. İkinci sırada, *"metaparadigmalar"* gelir; bunlar ortak ilkeler düzeyindeki inançlar anlamında bütün bir dünya görüşünü dile getiren metafizik *"paradigma"*lardır. Son sırada ise bulmaca çözümünün ortaya çıkmasına neden olabilecek bir şey olan *"kurma paradigmalar"* (construct ya da artefact paradigma) vardır. Bu *"paradigma"*lar dizisine koşut olarak herhangi bir bilim alanında *'disipliner matriks'*ten söz eder Kuhn. Bir bilim dalına özgü çerçeve ya da kalıp anlamında kullanılan *'disipliner matriks'* (matriks: dölyatağı); kapsadığı bir başka nesneye biçim verebilen üreti kalıbı demektir. Bir üreti kalıbı olarak disipliner matriks herhangi bir bilim dalında *"paradigma"* biçiminde algılanabilir.

Kuhn'a göre disipliner matriks'in I. öğesi *"simgesel genellemeler"*dir. Bunlar disipliner matriks'in biçimsel veya hemen bir biçime dökülebilir öğeleridir ve sırayla şunlardır:

(1) (x) (y) (z) ø (x,y,z)

(2) f (güç)=m (kütle) x a (ivme) (Newton'un II. hareket yasası); H (ısı)=R (rezistans) x I^2 (akım)

(3) I=V/R (I: Akım hızı oranı; V: Elektrik yük birimindeki enerji-voltaj; R: Rezistans,)

(4) Elementler sabit ağırlık oranlarında birleşirler

(5) Etki tepkiye eşittir (Newton'ın III. hareket yasası)

Uygulayıcılarının hizmetinde olan *"simgesel genellemeler"* ne kadar fazlaysa bir bilim dalının gücü de o kadar artmaktadır. Bunlar hem yasa hem de tanımdırlar ve zamanla değişebilirler (T. Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Alan Yay., 1992).

Disipliner matriks'in ikinci öğesini *"modeller"* oluşturur; ortak ilkeler düzeyindeki inançlar olarak bu metafizik *"paradigma"*lar, birtakım heuristik modeller ile ontolojik modellerin bir araya gelmesiyle oluşurlar. Kuhn'a göre disipliner matriksi oluşturan üçüncü öğe ise *"ortak bilimsel değerler"*dir. Bu kesimdeki nicel yaklaştırımların, kuramların tutarlı ve inanılır olması gerekir; *"ortak bilimsel değerler"*, bulmacaları tanımlamalı ve çözümleyebilmelidir. Bilim topluluklarındaki ortak ilke ve değerler arasında *"tutarlılık"* başta gelir. *"Ortak bilimsel değerler"*, bir topluluğun üyelerinin hepsi tarafından aynı tarzda uygulanmasalar bile topluluk davranışlarını önemli ölçüde belirleyebilirler. Disipliner matriks'in son ve dördüncü öğesi ise somut bulmaca çözümleri *"örneklik"*leridir (examplar). Bunlar birbirine benzer birçok örneğin sağlanabildiği ve çoğaltıldığı ana kaynak ve arketiplerdir. Somut bulmaca çözümleri, teknik problem çözümleri, işte bu örneklik dizilerini oluştururlar. *"Paradigma"*lar, bu anlamda, paylaşılan örnekliklerdir. Bir bilim ortamını oluşturan başlıca şu öğelerdir: Öncelikle böyle bir ortamda başarılı bir topluluğun denenmiş, ortak sezgilerinin bulunuşu; varolan ilkelerin çözümlenebilir olmaları; bunun yanında sözsüz bilgilerin varlığı ve bunlara mantık ilkelerinin ve belli yasaların katılması. Saptanan bu tablo öznelciliği ve usdışıcılığı da genellikle dışlar. Ortak örnekliklerde, biliş tarzı, kurallar, yasalar, tanıma ölçütleri, kapsanmış *"bilgi"* türleri olarak karşımıza çıkarlar. Kuhn'a göre bilimsel araştırmada bir duyumun algılanması ile bir uyarının alınması aynı şey değildir; uyarılar ve duyumlar farklılık gösterirler. Genel olarak bilgi, uyarımlar, duyumlar, algılar ve yorumlar sırasını izleyerek oluşur. Bu bağlamda da bilimsel gelişme, geleneğe bağlı bir dizi dönemdeki akışı kesen ve onun üstüne çıkan

birikim dışı aşamalardır (John Losee, A Historical Introduction to the Philosophy of Science, Oxford Univ. Press, 1990).

Thomas Kuhn'un *"Bilimsel Devrimlerin Yapısı"* adlı yapıtında serimlemiş olduğu *"bilimsel bilginin oluşum süreci"*ne ilişkin kuramındaki başlıca açmaz, bir *"paradigma"*dan yenisine geçişin mekanizmasını belirlerken ortaya çıkmaktadır. Bir *"paradigma"*dan başka bir daha yeni ve kapsamlı *"paradigma"*ya geçiş, bilimsel bilgi üretimine ve kanıtlamalara dayanmaz. Kuhn'a göre, bilim disiplinler arası ilişkileri ve hele günümüzde giderek artan yöntem ve teknik alışverişlerini sanki dikkate almıyormuş izlenimi vermektedir. Böyle bir yaklaşım ise, bilimlerin eşitsiz gelişme yasası doğrultusundaki ilerlemelerini gözlemediği gibi, insan bilimlerini de *"bilim"* statüsünde görmemektedir. Ayrıca bu tavır elbette arka planda tarihsel maddeciliğin bilim olmadığı biçimindeki kuram geleneğinin savını da içermektedir. Kuhn'un uzlaşmacı tutumu yanında, onda bilimsel devrimin, yani daha gelişmiş bir *"paradigma"*nın kabulünün, ancak bilim adamları arası ideolojik ikna yöntemine bağlı olduğunu gözlüyoruz. Ona göre bilimsel devrimler sürekli ve salt doğa bilimlerine özgüdürler. Kuhn, uzlaşımcılıktan (konvansiyonalizm) ve felsefi usçuluktan yanadır; yalnızca doğa bilimlerini ilgi alanı içine almakla da sisteminde ortaya çıkan bir gediği gidememiştir. Onun sisteminde, kuram ve gereğince bilimlerin gelişim ve kullanım biçimlerini, en azından bilim felsefesi aracılığıyla denetleme eğilimi görülür. Örneğin bir tür görme ve ifade örneği olmaları bakımından sanatlar arasında da *"paradigma"* ile kuram koşutluğundan söz edilebilir. Bilim kuramları ile sanat yapıtları arasında birer *"paradigma"* olmaları bakımından niçin bir koşutluk olmasın? Sanat yapıtları da birer kuram olarak düşünüldüklerinde pekâlâ her biri *"paradigma"* sayılabilir. Empresyonizm, minimalizm, kubizm, modernizm ve postmodernizm vb. sanat görüşleri sanatların disipliner matriks'i gibi algılanabilirler. Bu bağlamda ekonomi, dilbilim gibi bilim alanları da zaten *"paradigma"* kavramını kullanmaktadırlar (T.S. Kuhn, The Essential Tension, University of Chicago, 1977). (Daha fazla bilgi için bkz.; Nejat Bozkurt, Çağdaş Felsefelerden Kesitler, Sosyal Yay., İst., 1990).

IV

FELSEFEDE POSTMODERNİZM

20.yy.da doğa ve toplum bilimlerindeki göz kamaştırıcı gelişme ve yayılma tüm bilgi alanında yeniden yapılanmayı gerekli kıldı. Bütün kesinlemelerin ve klasik düşüncenin sağladığı kazanımların da gözden geçirilmesi söz konusuydu. Artık tarihte pozitif, doğrusal gelişmeye yönelik bir süreçten söz edemiyorduk. 19. yy.da K. Marx ve F. Nietzsche; 20. yy.da ise S. Freud ile L. Wittgenstein sayesinde Batı Rasyonalizmi sorgulandı. Bu durum Modernizmin eleştirisini getirdi. Bir yanda ideal toplum projeleriyle ütopyalara, öbür yanda ise bilim ve tekniğin sağladığı yararlara sonsuz bir inanç duyulmaktaydı. Sonuç olarak kafalarda bir devrimin doğması kaçınılmazdı. Her alandaki baskın ve yaygın (totaliter) fenomenin (ilerleme, gelişme, saltık hakikat, aydınlanma vb.) kuramsallaştırılmasına son verildi. Felsefi düşünlemenin dünya sorunları karşısındaki önemini vurgulama, varlık, gerçeklik ve bilgi değerlerinin yeniden sorgulanışı, insansal fenomenlerin yeni bir zorunluluk olarak baştan değerlendirilmesi bakımından öncelik kazanmaktaydı. Bu bağlamda Postmodernizm, felsefeye dönüşü simgelediğini öne sürmekteydi.

Jean-François Lyotard'ın da açıkladığı gibi Modernizmin bazı temel niteliklerini yitirdiği anlam bulanıklığı içinden geçen bir dönemde yaşıyoruz. Bu bakımdan bazı özelliklerini yitiren modernitenin karşısına konulan postmodernite de kararlı ve güvenilir olmaktan uzak bir kavramı dile getirmektedir. Öte yandan içinde yaşadığımız yüzyılın kültürel koşullarını tanımlamakta kullanılan Postmodernizm kavramı dönüp dolaşıp Modernizme varmakta. Aydınlanma felsefesinden, bilim-teknoloji ve sanayi devriminden ve Marksizmden kaynaklanan modernitenin çöktüğünü savunan postmodernist anlayışa göre, Yahudi soykırımından sonra ortaya çıkan bellek yitimi, düşülkesi Disneyland, siber-uzay, Fukuyama'nın "tarihin sonu" iddiası gibi garip fenomenleri içinde barındıran sanal bir *"üst-gerçeklik"* dünyasında yaşamaktayız. Genelde sanatlar, felsefe, tarih ve kuram alanlarında iz süren Postmodernizmi şimdi M. Foucault, J. Derrida, J. Lacan ve F. Lyotard aracılığıyla tanımaya çalışalım.

Modernizmin hem anlamına karşı direnen, hem de bu anlamı kendi içinde saklayan Postmodernizm, yeni bir dönem tarafından aşılan *"modern"* in tam bir bilgisini dile getirdiğini savunur. Bu bağlamda

Postmodernizm, Modernizmin hem bir sonucu, hem de devamı anlamına gelmektedir. Yine postmodernizm, modernizmden sonra doğmuş anlamına geldiği gibi onun gelişmiş hali anlamına da gelmektedir. Postmodernizm, Modernizmin hem yadsınmasını hem de kabulünü içerir aynı zamanda. Postmodern mimari ve sanat konusunda bir otorite olan Charles Jencks, postmodern teriminin kökenleri üzerine şu özetlemeyi yapmaktadır: *"Postmodernizm teriminin ilk kullanılışı 1926'dan öncedir. Terim 1870'lerde Britanyalı sanatçı John Watkins Chapman tarafından, 1917'de de Rudolf Pannwitz tarafından kullanılmıştır. Ama "post"ların başlamainanmaktadır. Ama 1980'lerde bir dizi yeni yaratıcı hareket de ortaya çıktı. Bunlar kendilerine "yapıcı", "ekolojik", "temelli", "yeniden kurucu", postmodernizm gibi adlar veriyorlardı.*

Bu durumda iki temel hareketin var olduğu ortada. "Postmodern durum", "gerici postmodernizm" ve "tüketici postmodernizmi"nin de var olması gibi ki bunların örnekleri enformasyon çağı, Papa ve Madonna. Bütün bunlar üzerine tarafsız, akademikatta gelişti. (Bu akımlar, hem özerkliklerini hem de olumlu, yapıcı bir hareket olduklarını göstermek üzere, "post" önekinden sonra tire koyuyorlardı.) "Yapıbozumcu postmodernizm", Fransız postyapısalcılarının (Lyotard, Derrida, Baudrillard) 1970'lerin sonunda Birleşik Devletler'de kabul görmesinden sonra ön plana çıktı. Bugün akademik dünyanın yarısı, postmodernizmin olumsuz diyalektik ve yapıbozumundan ibaret olduğuna inanmaktadır. Ama 1980'lerde bir dizi yeni yaratıcı hareket de ortaya çıktı. Bunlar kendilerine "yapıcı", "ekolojik", "temelli", "yeniden kurucu", postmodernizm gibi adlar veriyorlardı.

Bu durumda iki temel hareketin var olduğu ortada. "Postmodern durum", "gerici postmodernizm" ve "tüketici postmodernizmi"nin de var olması gibi ki bunların örnekleri enformasyon çağı, Papa ve Madonna. Bütün bunlar üzerine tarafsız, akademik bir rehber istenirse, Margaret Rose'un 'Post-Modern ve Post-Endüstriel: Eleştirel bir Analiz' (1991) kitabı önerilebilir.

Şunu da eklemeliyim ki, Postmodernizm sözcük ve kavramının büyük gücünün ve bir yüzyıl daha duyulacak olmasının bir nedeni, yetersiz kaldığı açıkça görülen modernist dünya görüşünü geride bıraktığı-

mızı, nereye gittiğimizi belirtmeden ortaya koyabilmesidir. Birçok kişinin bu terimi kendiliğinden, sanki kendi bulmuş gibi kullanmasının nedeni de budur. Ama "modernizm" üçüncü yüzyılda icat edilmiş gibi gözüktüğüne göre, "postmodernizm" teriminin ilk kullanılışı da belki o zamandı."

Modernizmin doruğu sayılan 19. yy.da bilim, teknoloji, sanayi, kitle iletişim, sanat ve eğlence alanlarında devrim niteliğindeki yeniliklerin postmodern gelişmelerle mantıksal bağlantılarını görmek güç değildir. Örneğin postmodern kozmolojinin temelleri 1890 - 1916 arasında atılmış; atom, kuvantum ve görelilik kuramları bu sıralarda ortaya çıkmıştır. Modern telefon sistemlerinin yerini alan fiber-optik kablolu sistemler, birim zamanda iletilebilecek veri miktarını 250.000 kat arttırmış ve daha da arttırmaktadır.

Tarihsel olarak modern, kendisinden hemen önce gelenle her zaman bir savaşım içinde olmuştur. Bu anlamda modern her zaman *"bir şeyden sonra"* gelen (post) bir şeydir. Yeniyi içinde barındıran *"modern"*in bu bağlamda kendi kendisiyle yarışarak savaşım vermesi ve post-modern haline gelmesi kaçınılmazdır. Postmoderne dönüşmenin bu garip mantığını, "modern" sözcüğünün *"tam şimdi"* anlamına gelen Latince kökeni *"modo"*da yakalayabiliriz. Bu durumda postmodernin sözcük anlamı, *"tam şimdiden sonra gelen"* olmaktadır. Postmodern sanatın iyi bir tanımı, *"tam şimdi"*nin kendisinden önce gelen *"tam şimdi"*yi olumsuzlaması ikileminden doğar. Başka deyişle Postmodernizm, içine sürekli olarak yeni olanı katan ve eskiyeni de dışarıda bırakan bir tutum ve anlayışın yansıtılması olmaktadır. Fransız filozof Jean-François Lyotard, *"Postmodern Koşul"* adlı yapıtında şöyle diyor: *"Nedir öyleyse postmodern? İmge ve anlatılamanın kurallarında ortaya atılan sorunların baş döndürücü incelenmesinde ne gibi bir yer işgal etmekte ya da etmemektedir? Kuşkusuz o, modernin bir parçasıdır. Bütün kazanımlarından kuşku duyulması kaçınılmazdır; yeter ki düne ait olsun... Cézanne hangi uzama meydan okudu? İzlenimcilerin uzamına. Picasso ve Braque hangi nesneye saldırdılar? Cézanne'ın nesnesine... Duchamp 1912'de hangi savdan koptu? Resim yapılacaksa kübist olmalı savından. Daniel Buren de Duchamp'ın yapıtında dokunulmamış olarak kal-*

dığına inandığı öteki savı sorguluyor! Yapıtın sunulduğu yer. Kuşaklar korkunç bir ivmeyle kendi kendilerini çökertiyorlar. Bir yapıtın modern olması için önce postmodern olabilmesi gerek. Böyle anlaşılan postmodernizm, sonuna gelmiş modernizm değil, oluşum durumundaki modernizmdir ve bu durum süreklidir."

Modernizmin konusu gerçeklik, Postmodernizmin konusu ise üstgerçeklik'tir (hiperrealite). İlkinde insan seçici davranırken, ikincisinde ne bulursa onu aldığı bir tavrı sergiler. Postmodern kuram bir bakıma yüzyılımızın dil saplantısının bir sonucudur. B. Russell, L. Wittgenstein, M. Heidegger gibi çağımızın önde gelen düşünürleri çözümlemelerinin odak noktasını fikirlerinden uzaklaştırıp düşüncenin ifade edildiği dile kaydırdılar. Postmodern kuramın kökleri Ferdinand de Saussure'den kaynaklanan bir biçimsel dilbilim okulunda, yani yapısalcılıkta bulunabilir. Yapısalcılık, artzamanlı olanı (varolan ve zamanla değişeni) değil, eşzamanlı olanı (şimdi varolanı) inceler. Postmodernist tutumun başlangıçlarını 1960'larda, yapısalcılıkla, yapısalcılık sonrası düşüncelerin birbirleriyle karıştığı Roland Barthes'ta bulabiliriz. Postmodernlerin en etkililerinden biri olan filozof Jacques Derrida, Batı'nın akılcı düşünce geleneğinin bütününe karşı tek başına *"yapıçözümcü"* (dekonstrüktivist) bir savaş verdi. O özellikle Batı felsefesinin merkezindeki *"akıl"* varsayımını hedef almıştı. Ona göre bu kavrama *"mevcudiyet metafiziği"* egemendi: *"Aklı biçimlendiren, dürüst olmayan bir kesinlik arayışıdır." "Sözün ete kemiğe bürünmesini garanti eden bir sözmerkezcilliktir."* İktidar ve meşrulaştırma sorunlarıyla yakından ilgilenen postmodern bir kuramcı olarak Michel Foucault ise Modernizmin bütünlüklü yapısını hedef almıştır. Yine bu kümede yer alan Jean-François Lyotard'a göre ise, insanlığın özgürleşmesi, Aydınlanmanın felsefeyi militan politikaya dönüştürmeyi başarmasından beri devam eden bir *"büyük anlatı"* ya da *"üst-anlatı"*dır; kendi kendini meşrulaştıran bir mittir. Lyotard, postmodern durumu, *"bütün üstanlatılara karşı duyulan kuşkuculuk"* olarak tanımlar. Üst-anlatılar, evrensel olduğu düşünülen, politik ve bilimsel birçok projenin meşrulaştırılmasında kullanılmış saltık ya da en son gerçeklerdir. Örneklere gelince, işçi sınıfının özgürleşmesi yoluyla insanlığın özgürleşmesi (Marx); zenginliğin yaratılması (A.

Smith); yaşamın evrimi (Darwin); bilinçdışı zihnin egemenliği (S. Freud). İşte bu durumda postmodern kuşkuculuk, modernist üst-akılcılıktan daha güvenilir olmaktadır. Lyotard'a göre modernist *"büyük anlatı"*ların gerileyişi ve çöküşü, bilginin kendisindeki belirleyici bir kayma dolayısıyla kaçınılmazdı. Bilgiyi bilenden onu tüketene doğru geri dönülmez geçiş, postmodernitenin köşe taşıdır.

Postmodernizmi meşrulaştıran gerçek tarihsel değişim, bilginin kendi içinde bir amaç olmaktan çıkması, kullanım değerini yitirmesidir. 1970'li yıllarda biçimlenen Postmodernizm, ona gerçek bir töz kazandıran iki başka gelişme olmasaydı, Avrupa akademik çevrelerinin geçici bir hevesi olarak kalabilirdi, bunlar:

1) Bilim alanında
   a) Yeni enformasyon teknolojisi ve hedefi: Küresel siber-uzay;
   b) Yeni evrenbilim ve hedefi: Her şeyin kuramı;
   c) Genetikteki yeni gelişmeler ve hedefi: İnsan Genom Projesi.
2) Politika alanında:
   a) Yeni tutuculuğun popülerlik kazanması ve 1970'lerde *"saygıdeğer sağ"*ın ortaya çıkması;
   b) Serbest pazar ekonomisinin güdümlü sosyalist ekonomi karşısındaki kesin zaferini simgeleyen Sovyetler Birliği'nin dağılışı, Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve küreselleşme eğilimi.

Oysa postmodern bilimin anarşi içinde olduğu söylenebilir. Dadaist bilim felsefecisi Paul Feyeraband, bu durumu iyi bir şey olarak görmekte: *"Gelişmeyi engellemeyen tek ilke şudur: Ne olsa gider, uyar (anything goes)... Kaos yoksa, bilgi de yoktur. Akıl sık sık bir kenara bırakılmazsa hiçbir ilerleme olmaz... 'Özensizlik', ilkesizlik, 'kaos', 'fırsatçılık' gibi görünen şeyler, bugün bilgimizin asli parçaları saydığımız kuramların gelişiminde çok önemli bir rol oynamışlardır... Bu 'sapmalar', bu 'hatalar' ilerlemenin ön koşuludurlar."* (P. Feyerabend, Yönteme Karşı, 1988).

Postmodern kuramlar insan öznesini kurgusal bir *"yapıntı"* diye hep küçümseme eğiliminde olmuşlardır. Postmodern evrenbilim ise entropi ilkesiyle insanı yeniden tabloya dahil etmiş, hatta onu evrenin ön cephesine yerleştirmiştir. Postmodernizmin önündeki güçlük, onun iki

*"şimdi"*ye sahip bulunmasıdır. Bunlardan birincisi *"hayalet"* şimdidir; öteki ise *"gerçek"* şimdiyi kenara iten; onu uçucu, ele geçmez hale getiren sanal gerçek bir tekno-medya benzetisidir. Postmodernizm için trajedi, *"gerçekten"* yaşanmasına izin verilmeyen geçici bir sanallıktan ibarettir. Belli bir başlangıcı bile olmayan Postmodernizm, aslında Modernizme dayanmasını sürdürmektedir. Postmodernizmin tek tedavisi belki de iflah olmaz Modernizm illeti olabilir.

Bilindiği gibi postmodernizm, son birkaç yüzyılın sosyal yaşamı ile Batı düşüncesine bağlanmış bulunan kabul ve ilkelerin pek çoğuna yöneltilen eleştirel bir tutumun benimsendiği geniş yayılım alanı olan bir kültürel akımdır. Bizim Modernizm diye adlandırdığımız şeyin özünü oluşturan bu ilke ve kabuller, insan uğraşının bütün alanlarında ve aklın gücünde kaçınılmaz bir ilerlemeye inanç beslemekteydi ve her iki düşünce biçiminin ve sanatsal ifadenin özgünlüğüne tam bir güven duymaktaydı. Bir kültür ahlakı olarak Modernizm, uzlaşma kabul etmez biçimde ileriye dönüktür ve bilgi birikimiyle tekniklerindeki gelişmeler nedeniyle şimdiki uygarlığın geçmişe göre daha üstün olduğunu örtük olarak kabul eder. Estetik alanında ise Modernizm, özgünlüğün sanatsal yaratının en üstün düzeyi olduğu ve bunun da form ile deneylenerek tamamlanabileceği görüşünü savunur. Postmodernizme gelince o, bu gibi düşünceleri altüst etmiş, Modernizmin ilerleme vaadini, ona bağlı ideolojiyi sorgulamış; düşünce ve sanatlarda geçmiş ile şimdi arasında bir diyalog kurulmasını sağlamıştır. Demek oluyor ki Postmodernizm, deney, gözlem ve özgünlüğe ilişkin modernist bağlanmaları, söz verişleri yadsımış; ironik bir biçimde de yapılsa daha eski biçemlerin ve sanatsal yöntemlerin kullanımına dönmüştür. İşte bu nedenle karakteristik postmodern biçem bir benzetlemedir (pastiş). Böylece yazarlar roman yazımının gerçekçi üslubuna dönmüşler, sanatçılar soyutlamalardan uzaklaşarak figüratif resme başlamışlar ve mimarlar da yapı sanatında özgürce eski ve yeni üslupları harmanlamışlardır. Bu konunun kuramcılarından Charles Jencks, daha sonraki uygulamalarda buna *"çift-kodlama"* (double - coding) demiş ve bunu modern mimarideki yabancılaştırma etmeninin oldukça aşıldığı bir süreç olarak görmüştür; bu süreç halktan çok profesyonelleri dişlileri arasına almaktaydı.

Jean-François Lyotard, Postmodernizmi, her şeyi kuşatan kültür kuramlarının (Marksizm gibi) yadsınması olarak görmemiz gerektiği konusunda bizleri uyarır ve bu akımı *"büyük anlatıcı"* (ideoloji) tarafından yerleştirilmiş olan baskıcı kuralları yalın bir biçimde bilmezlikten gelerek politik yaşama ve sanatsal ifadeye çok daha pragmatik yaklaşan bir tarz olarak görür. Bu yüzden Postmodernizm, zihinsel bir tutum olduğu gibi kendi doğrultusunda özgül bir kuramsal durumdur da. Genel anlamda Postmodernizm, bakış açısı bakımından özünde otorite karşıtı ve ton olarak da olumsuz olan kuşkuculuğun uzun bir geçmişe sahip felsefi geleneğinin bir parçası olarak görülebilir. Bu bağlamda öteki kuramların savlarını çürütmekle, onların yerine pozitif herhangi bir şey koymaktan daha çok ilgilidir. Lyotard'ın kendisi, Modernizmi ve Postmodernizmi tarihin akışı içinde birbiri ardı sıra gelen döngüsel devinimler olarak görür.

Bu cümleden yola çıkarak postmodernliğin kültürel bir ethos olarak modernliğin yıkılışının ortaya çıkışıyla bizim şimdi içinde bulunduğumuz başka bir kültürel durumu betimlediğini söyleyebiliriz. Modernlik Batı kültüründe birkaç yönelimin tepe noktasına ulaştığını gösterir; bunlar, sosyal ve ekonomik gelişmeye sarsılmaz inanç ile genel anlamda insan başarılarındaki ilerlemenin kaçınılmazlığı gibi yönelimlerdir. Modernist yaşamda, her kuşak kendinden öncekilerden daha büyük bilgiye ve teknolojik üstünlüğe sahiptir inancı bir dogma haline gelmiştir. İlerlemeye bağlılık ister kapitalist, isterse sosyalist yaşam biçiminde olsun, modernliğin politikası içinde oluşturulmuştur. Burada yaşam kalitesinin sonsuzca geliştirildiği ve bilim ile teknolojinin de bunu sağlamak için kullanıldığı gibi bir kabul söz konusudur. Bu anlayışa uygun üçüncü dünyanın yoksul ülkelerinin de içinde bulunduğu pek çok ülkenin kabul ettikleri bir ilerleme ideolojisi (Büyük Öykü) bulunmaktadır. Buna karşın postmodernlik ise, ilerlemenin kaçınılmaz yürüyüşü ya da etrafımızdaki çevrenin sömürülmesinin sürdürülmesi zorunluluğunu yansıtan, uzun süreli güçlü ve bağımsız bir etkinin varlığı gibi kavramlarla ifade edilen bir duruma karşı duyulan kuşkuculuktur. Bu açıdan *"yeşiller hareketi"* postmodern olarak nitelenebilir. Demek ki postmodernliğin başlıca niteliklerinden biri evrensel kuramlara inancın zayıflaması,

öteki de politik işlerde pragmatizme daha çok yakınlaşılmasıdır. Bu tutuma, otoriteye ve büyük öykülere, örnek anlatılara genel bir kuşku duyulması eşlik eder; böylece çeşitlilik ile kültürel farklılığın canlandırılmasına ilgi başlamış olur. Buna karşın büyük öykülerin (ideolojilerin), postmodern dünyamızda hâlâ dinsel fundamentalizm biçiminde varlıklarını sürdürdükleri söylenebilir. Bu nedenle postmodernliğin ne kadar süreceği sorusu tartışmalıdır ve açık bir sorudur. Jean-François Lyotard gibi kuramcıların da vurguladıkları gibi modern ile postmodern zamanla birbirinin yerini alacak; bizim şimdi içinde bulunduğumuz postmodern durum geçici bir süre için varlığını sürdürecek ve yeni bir modernliğin doğuşuna kadar etkisini gösterecektir.

Özellikle son yıllardaki Fransız felsefe geleneği hem Postmodernizmin kurduğu kuramların çoğu hakkında, hem de Postmodernizmin kendisi hakkında yapılan tartışmalarla doludur. Bu konuda *"Postmodern Koşul: Bilgi Üzerine Bir Rapor"* adlı kitabıyla Postmodernizmin en güçlü kuramsal ifadesini veren Jean-François Lyotard'ı görüyoruz. Ona göre artık Batı kültürünün *"büyük öyküler"*ini (yani evrensel kuramlarını) yadsımamız gerekir; çünkü bu öyküler artık bütün güvenilirliklerini yitirmişlerdir. Şimdi Postmodernizmin ethosunun otoriteyle olan tartışması ve onu horlaması pek çok biçimiyle ortaya konulmalıdır. Bu cümleden yola çıkarak Marksizme yöneltilen eleştiri olabildiğince sürdürülür. Lyotard'a göre postmodern felsefe bize öteki kuramlardan ayrılmanın tekniklerini ve kanıtlarını sağlar; her şeyin üstündeki bu gibi otoritelerin yokluğunda değer yargılarının nasıl oluşturulduğunu bizlere gösterir. Postmodernizmi felsefi bir hareket olarak betimlemenin en iyi yolu, onu kültürel ve politik normlardan, otoritelerden devşirilen kuşkuculuğun bir biçimi diye almaktır. Batı düşüncesi geleneğinde ise bu akım Yunan felsefesine dek uzanmaktadır. Kuşkuculuk aslında felsefenin negatif bir formu olup, en son hakikate sahip olduğunu iddia eden öteki felsefi kuramların temelini sarsmak için ortaya çıkmıştır. Felsefenin bu türdeki üslubunu belirleyen teknik terime *"temellendirmeye karşı"* diyebiliriz. *"Temellendirmeye karşı"* olan filozoflar söylemin temellerinin geçerliliğini, *"senin temellendirmenin doğruluğunu ne garanti eder?"* sorusunu sorarak tartışmaya açarlar. Postmodernizmin böylece

temellendirmeye karşı filozoflarca kurulduğunu söyleyebiliriz. Bunların başında da *"Bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesini"* hareketin bir çağrısı olarak dile getiren 19. yy. Alman filozofu Friedrich Nietzscshe gelir. Otoriteye yaygın kanılara karşı gelen bir kuşkuculuğu benimsemesi bakımından bu anlayış Poststrüktüralizm ve Postmodernizmin yanında yer alır. Her iki akım da temellendirmeye karşı oluşlarından başka felsefi ve siyasi bir akım olarak düşünülebilir.

Bilindiği gibi Strüktüralizm söylemleri, İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün yazmış olduğu *"Cours de Linguistique Général"* adlı yapıtındaki dilbilimsel kuramlardan devşirilmiştir. Saussure'ün ortaya koyduğu lengüistik model, yapısalcı çözümlemenin temeli olmuştur. Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes yapısalcı düşünürlerdendir. Jacques Derrida'nın *"yapıbozumu"* (deconstruction) kavramı da postyapısalcı ethosun güçlü bir ifadesi olmuştur. Dilde anlam kaymalarının her zaman olacağını söyler Derrida. Ona göre anlam da dalgalanan bir fenomendir. Sistem kurmayı ve farklılığı dışarda bırakan eğilimlere, yapısalcı düşüncenin bu eğilimlerine bir başka örnek de Michel Foucault'tur. Bunun yanında yetkeciliğe (otoriteryanizme) saldıran postyapısalcı iki düşünür daha sayabiliriz ki bunlar Gilles Deleuze ile Félix Guattari'dir.

Postmodern felsefenin en esinleyici sesi kuşkusuz Jean-François Lyotard olup onun otoriterliğe karşı tutumu özce postmodern bir tutumdur. Başlangıçta Marksist olan Lyotard, 1950 - 60 arasında Ortodoks bir Marksist olmaktan uzaklaşmış ve Marksizmin ilkelerini sorgulamaya koyulmuştur. *"Artık büyük anlatılara öykülere (kuramlara) başvurmayacağız"* diyen Lyotard'a göre, ne insan doğası, ne de tarihsel süreç kesin öngörülebilirdir ve bu yüzden de yönlendirilemez. Libidinal dürtüyü (içgüdüsel, cinsel enerji) hiçbir kuram kuşatamaz ve kontrolü altına alamaz. Hiçbir *"büyük öykü"*, olayları ve olguları denetimi altına alamaz ve libidinal enerji bu tür kuramlara sığmaz, onları yıkıp geçer. Lyotard'a göre postmodern bilim, paradoksların, durağan olmayan dinamik ve kaotik şeylerin ve bilinmeyenin aranışı olup, başka bir *"büyük öykü"*nün oluşturulması değildir. Otoriteyi yıkmayı amaçlayan filozof böylece bireysel yaratıcılığın önünü açtığına inanır. *"Büyük öykü"*ye inanç da yitince, onun bir ideolojik otorite olmayı sürdürmesi de böylece son bulur.

Postmodernizmin, çağın üzerinde durulması gereken sorunlarından biri olarak kabul ettiği tekno-bilim aşaması, giderek dünya üzerindeki yaşama son verecektir. Örneğin Lyotard, tekno-bilimcilerin insan türünü yavaş yavaş ortadan kaldırdıklarını söyler ve onun yerine dünyanın sonu gelse ya da tüm canlılar ölse de evrende varlığını sürdürmeye devam edecek ve kendisini sürekli üretebilecek olan bilgisayar teknolojisini, otomatizmi geçirmekte olduklarını öne sürer. Ona göre tekno-bilimin en son amacı, düşünmeyi bir bedene sahip olmadan mümkün kılmaktır. Bu ise zihinsel planda insan dışı olmaya güçlü bir biçimde karşı çıkan insanlığı ve değerlerini tehdit etmek demektir. Tekno-bilimcilerin istedikleri, insanlığı özü olan düşünceye indirgemek ve öndeyilenebilir olan bunu da kompüter programı biçimine sokmaktır. Bedensiz verili bir düşünceyle artık ne bir olay, ne korku duyumsanacak, ne de bir farklılık söz konusu olacaktır. Postmodernistlerin sıkıca bağlandıkları geleceğin açıklığından da artık söz edilemeyecektir. Lyotard'a göre postmodern dünya, bir benzeşimler (simulacra) dünyasıdır ki biz bu dünyada gerçeklik ile benzeşim arasındaki farklılığı ortaya koyamayız. Çünkü benzeşimler kendilerinden başka bir şeyi temsil etmezler; gönderme yaptıklarından başka bir gerçeklikleri yoktur. Sonuç olarak Baudrillard, televizyon ile Disneyland'ın Amerika'nın sözde gerçekliğini oluşturduğunu öne sürer ve Körfez Savaşı'nın da öyle şaşılacak bir şey gibi gerçekleşmediğini ve yalnızca bir benzetleme (similasyon) olduğunu (burada sanki bir video oyununun çizgileri izlenir) söyler. Bu ise eleştiriciliğe bağlı bir sinizmdir ve insansal boyuttaki duygusal bir eksikliktir. Postmodern felsefe genelde iktidar sistemleriyle açıkça sürtüşmeye girme gereği görmez; o daha çok bu gibi sistemlerin (belli başlı örnekler olarak liberalizm, kapitalizm, marksizm, komünizm) nasıl içten çökertilebileceğini göstermeye yönelir.

Lyotard ve Baudrillard gibi düşünürlerin doktriner Marksizme karşı tepkileri aynı zamanda postmarksizm olarak bilinen başka bir eğilimin bir parçası olarak görülebilir. Postmarksizm önemli kuramsal bir konuma sahip olmuş ve yalnızca Marksist inançların yadsınmasını arzulayan kimselerden (Lyotard ve Baudrillard gibi) meydana gelmemiş, ama aynı zamanda Marksizmin dünya jeo ve ekonomi politiğindeki ye-

ni kuramsal ve kültürel gelişmelerin ışığında yeniden gözden geçirilmesini isteyen kimselerden de oluşmuştur. Ernesto Laclau ile Chantal Mouffe, bu ikinci yaklaşıma sıcak bakan düşünürlerdendir. *"Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Bir Demokratik Politikaya Doğru"* adlı ortak hazırladıkları yapıtta Marksizmin yeni ortaya çıkan sosyopolitik hareketlerle (feminizm, yeşiller, etnik ve cinsel azınlıklar gibi) bağlantılandırılması gereğini vurgularlar. Başka deyişle Marksizmin ekonomik ve politik çoğulculuğu kucaklaması ve verili bir hakikatin somutluk kazanması eğilimlerini bırakması söz konusudur burada. Bu nedenle Marksizm, son zamanlarda ortaya çıkan postmodernizm, dekonstrüksiyonizm, postsrüktüralizm gibi çeşitli yeni yorum ve kuramları dikkate almak zorundadır.

Büyük öykülere ve onların öne çıkan dogmatizimlerine tipik postmodern güvensizliği böylece bir kez daha gözlemiş oluyoruz. Aslında yetkeci ve bütünsel bir kuram olan Marksizmi daha açık kılmak ve değişen kültürel koşullara uyarlayarak süreç içinde yeni kitlelerin dikkatini çekmek bir zorunluluk haline gelmiştir. Ciddi bir gözden geçirmeyle Marksizmi geliştirebilir, çoğulcu kılabiliriz ve onun uygulamada evrensel ve tek gerçek olduğu inancını terk edebiliriz. Büyük anlatı ve kuramlara güvensizlik ve onların otoriter yönelimleri postmodern felsefenin başlıca konusunu oluşturur ve farklı görüşleriyle çeşitli ifadelerini özgürlükçü bir biçimde dile getirmesini sağlar. Amerikalı eleştirmen Fredric Jameson'a göre postmodern kuram, geç kapitalizmin kültürel mantığıdır. Modernizme duyulan kuşkuculuğun günümüze uyarlanmış biçimi olan Postmodernizm, bütün kuramları ve onların doğruluk iddialarını dışlayarak kendi teorisini ortaya koyar. Postmodern felsefe, kültürümüzdeki otoriter buyrukları temelinden sarsmak için kuramsal ve politik düzeyde felsefenin bir açılması, yayılması olarak görülebilir. Kültür tarihi açısından da Modernizmin ve Postmodernizmin döngüsel olarak birbirini izlediğini söyleyebiliriz. Bu bakımdan gelecekte de modernizmler ve postmodernizmler olacaktır, tıpkı geçmişte oldukları gibi.

Farklı kültürel uğraşların verildiği, çok kültürlülüğün yaşandığı ve büyük öykülerin yeniden kurulmasının söz konusu olduğu çağımız, postmodern bir dönemden geçmektedir. Klasik dönemlerde yaşanan ba-

rok ve rokoko evreleri için de postmodern benzetmesini yapabiliriz. Aşırı coşkulu, çoğulcu ve sınır tanımaz özellikleriyle bu dönemler, her türlü önyargıyı bir yana bırakarak postmodern dönem özelliğini sergilerler. Aklın ötesine geçen bu tutum Postmodernizmin kendisine özgü tutumudur. Sezgileri, coşkuları, imgeleri öne çıkaran bu postmodern tutum, geleceğe geçmişten daha çok önem verir. Çağdaş düşünürlerden Hilary Putnam, Postmodernizmin felsefedeki öncülerinden sayılan Michel Foucault ile Jacques Derrida'ya bazı eleştiriler yöneltmiştir. O, hem Foucault'da, hem de Derrida'da genel bir görecelilik olduğuna ilişkin suçlamada bulunan Jurgen Habermas'a katılır. H. Putnam ayrıca, Nietzsche'nin yeni ve daha iyi bir ahlak oluşturma girişiminde yaptığı gibi, bütünüyle gelenekten kopma çabasında ortaya çıkan şeyin bir ucube olduğunu belirtir. Hegel de hem yeni, hem de daha iyi bir toplum bulmak arzusu hakkında benzer ifadelere başvurmuştu. Foucault ile Derrida bu zorlukların farkındadırlar ve ara sıra meydana gelen dil sürçmelerine karşın, büyük anlatıları (gelenekleri ve evrensel kuramları) ilk ve son kez yıkan *"soyağaçsal yapısızlaştırma"* dan sonra şeylerin neye benzeyeceğine ilişkin söz etmekten kaçınırlar. Ama aynı zamanda da geleneği yıkmak için ellerinden geleni yaparlar. Bu düşünürler otoriteye karşı çıkarlar; hâlâ bir metafizik olduğunu düşündüklerinden Heidegger ile Gadamer'in hermenoyitiğini yadsırlar ve hümanizmi eleştirirler.

Modernizmin özelliği ve ilerlemeyi temele alma tutumuna, bilgiye duyduğu aşırı güvene, insanların her yerde aynı olduğu inancına karşı çıkan; evrensel ben yerine yerel beni, birlik ve tutarlılık yerine çelişki ve farklılığı ön plana çıkaran bir anlayışa sahip olan Postmodernizm, yeni oluşan kültürel koşulları açıklayıp olumlayan ve ilk modernistlerin belirsiz bir geleceğe tapınma anlayışlarının yerini alacak felsefi ve estetik öğretiye verilen ad olarak karşımıza çıkmakta. Postmodernizm, ilkin Baudrillard tarafından örneklenen postmodern toplumu belgelerle ortaya koyma, yorumlama biçimi olarak görünüşe çıkmıştır. İkinci olarak da Lyotard tarafından örneklenen ve postmodern topluma karşı yeni ve postmodern bir tutum almayı savunmaktan oluşan bir yorum olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim, *"Postmodern Koşul"* adlı eserinde, bilgiye karşı postmodern tutumun bir özetini vermeye çalışan Lyotard, postmo-

dern durumun iki büyük devrimin sonucu olduğunu söyler. Bunlardan ilki Avrupa toplumlarının, Aydınlanmadan beri, kendilerini temellendirmek ve haklı kılmak için kullandıkları tüm meşrulaştırma söylemlerinin, Modernizminki de dahil olmak üzere çöküşü ve sona erişidir. İkincisi ise, geleneksel kültürün yerini alan enformasyon teknolojisinin, yeni bir uzmanlık türüyle birlikte yükselişidir. Geleceğin toplumu bilgileri depolayacak, ancak içerik ve anlamlar boşluğa uçacaktır. Bu durum karşısında Lyotard'ın önerdiği tutum, bir tür *"tırnak işareti felsefesi"* dir. Bu bağlamda bilgisayar, enformasyon, bilimsel bilgi, ileri teknoloji ve benzeri öğelerden oluşan postmodern toplum, her şeyden önce teknolojinin yarattığı imajların ve bilgi çağının toplumu olarak, kontrolü bilgisayarlarda olan ve teknokratlar tarafından yönlendirilen toplumdur. Gereksinmelerin de teknokratlar tarafından yaratıldığı bu toplumda, bireyler kamu gücünün etkisiyle etkisizleştirilmişlerdir. Öte yandan postmodern toplumda belirleyici ögeler kişisel hoşgörü, çok yönlü arzu ve tüketici bir kitlenin varlığıdır. Tüketim kaygılarının eşitlik ve üretim ilkesinin önüne geçtiği bu toplumda, tüketim doruk noktasına ulaşmıştır. Öte yandan postmodern toplumun tercihlerinde Batı söz sahibi olup, yönlendirici güç medya ve iletişim ağıdır. Görüldüğü gibi kültürel koşulların tümünü kapsayan Postmodernizm, aynı zamanda Modernizmi de içermektedir. Değişen koşullar Modernizmin çerçevesine sığmayacak kadar çeşitlenince yeni bir çerçeve olarak Postmodernizm devreye girmiştir. Bu bakımdan postmodernizmi geleceğin bir kültür kuramı olarak algılayabiliriz. Nitekim Jean-François Lyotard'a göre, *"postmodernizm'in 'gelecek zamanın geçmişi' paradoksuyla anlaşılması gerekmektedir."* Bu bağlamda Postmodernizm, bir kültür mutasyonu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gelecekçi Bir Kültür Kuramcısı: Michel Foucault (1926 - 1984)

Filozof, tarihçi ve kültür eleştiricisi olarak Michel Foucault, belki de savaş sonrası ünlü yapısalcı programdan kuramsal dünyaya adım atarak önemli ve güçlü etkide bulunan tek kuramcıdır. Çağdaşları olan Roland Barthes ile Jacques Derrida'dan daha fazla bütün düşünce okullarından esinlenmiş, bilim filozoflarını, yazın eleştirmenlerini, sosyologları ve kültür tarihçilerini kendi söylem çözümlemesinin ayırt edici biçimi içinde bir araya getirmiştir. Nerede *"söylem"* terimi geçerse, nerede bir kontrol ya da baskı nesnesi olarak *"beden"*e bir gönderme yapılırsa, orada M. Foucault'nun tinsel varlığını buluruz. Onun çalışmaları özel kurumlar ya da *"söylemler"* içinde yapılmış bir dizi tarihsel araştırmalardır. M. Foucault'ya göre bir *"söylem"*, metinlerin bir matriksi olup verilmiş bir alanı belirleyen ve bu alanda işlem yapan iktidar ilişkilerinin ağlarını ve özelleştirilmiş dillerini içerir. O daima çoğu kez aynı yola çıkan demek olan bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiye dönüp gelmiştir. M. Foucault'nun büyük yapıtlarından ilki sayılan *"Delilik ve Uygarlık"* (1961), özgürlüğün göreli olduğu bir dönem sayılan ortaçağların sonlarından başlayarak ve akılçağının o *"büyük gözaltı"*sından geçerek Fransız Devrimi'nden sonra günümüzde bazılarınca zihinsel bir hastalık olarak benimsenmiş, yapay biçimde daha aydınlanmış politikalara uzanan, bir hastalığın tedavisini inceler. Onun *"Kliniğin Doğuşu"* (1963) adlı yapıtı ise, yeni tip bir gözlem üzerinde odaklanan benzer *"arkeolojik"* bir projedir. Burada ilk modern tıp öğretimi yapan hastanelerde doktorun hasta başında sürekli gözlem (müşahade) yaparak ve hastanın sağlık durumunu izleyerek tanı ve iyileştirmeye (teşhis ve tedaviye) yönelen yeni bir yöntem anlatılır. M. Foucault'nun eleştirel ününün yerleşmesini sağlayan ve Fransa'da çok satanlar listesine giren *"Nesnelerin Düzeni"* (1966) adlı yapıtı ise, 17. yy.dan bu yana psikiyatri, tıp, biyoloji, lengüistik ve ekonomi gibi disiplinlerin kendi konularını nasıl belirlediklerini, dünyayı nasıl bir düzen içine soktuklarını, kontrol edilebilir birim-

ler halinde, katı ve değişmez bir yapıya her birinin nasıl dönüştüğünü araştıran genel bir çalışmadır.

M. Foucault bu ilk yapıtlarına egemen olan yöntemi *"Bilginin Arkeolojisi"*nde (1969) belirledi. Kendi yaklaşımını uzlaşımcı tarihçilerden ayıran M. Foucault, süreksizlik kavramı üstüne yoğun biçimde eğildi. Geleneksel tarihçi için süreksizlik hem verilmiş, hem de düşünülemeyendir. Geçmiş, sayılamayacak kadar çok anlardan oluşmuştur; bunlar, kararlar, olaylar, girişimler ve buluşlar olup, tarihçi onları sürekli bir öyküleme içinde eriterek ortadan kaldırmak zorundadır. Buna karşın Foucault, geniş biçimde sorgulanmamış olan bir söylemin temel süreçleri içindeki durağanlık periyotlarından sonra hızlı değişimler gösteren bazı bilgi formlarını (insan zihni ve bedeni hakkında; biyoloji, politika ve dil hakkında) vurgular ve bunlar üzerinde durur. Bu dönüşümler sırasında (Thomas Kuhn'un paradigma düzeneğinde olduğu gibi) yalnız bir söylemin içeriğinde değişme olmakla kalmaz, ama aynı zamanda bilginin kendisi olarak sayılan şeyde de köklü bir değişme olur. M. Foucault'nun savlarından en radikal ve cesaret kırıcı olan, insan kavramının tarihsel zorunsuzlukların biricik kuruluşunun bir yaratması, iktidarın bazı ilişkilerinin bir sonucu ve söylemin bir uydurması olmasıdır. İnsan kavramından o, ussal gücü kendinde toplayan göreli modern bir insan idealini, rasyonalistlerin benimsediği bilen bir özneyi ve Fransız Devrimi'nde anıtlaşan insanı anlar. Ona göre eğer insanın varlığa geliş anının izini sürebilirsek onun sonunu da öngörebiliriz. İnsanın ölümüyle birlikte sınıflama, egemen olma, dışlama ve sömürme gibi insan ideasından devşirilen ve modern çağımızda pek çok yıkımlara neden olan şeyin de ortadan kalktığına tanık oluruz.

"Disiplin ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu" (1975) adlı yapıtında M. Foucault, feodal rejimler altında yaşayan suçluların kaba tedavisinden modern toplumdaki daha yaygınlaşmış ve daha etkili toplumsal denetleme biçimlerine doğru bir dönüşümü betimler. Hapishane hücrelerinin, merkezi bir gözetleme kulesinin çevresinde düzenlendiği bir ceza kurumu tasarımı olarak Jeremy Bentham'ın *"Panopticon"*u, böylece güveni sağlamak için disiplin altına almanın bu gizil biçimlerinin bir metaforu olup çıkar. Gardiyanın herhangi bir andaki gizli ve sa-

bit bakışının öznesi olup olmadığını hiçbir zaman bilmeyen mahkûmlar kendi davranışlarını düzenlemiş olurlar. M. Foucault'nun ölümü nedeniyle tamamlayamadığı son büyük projesi *"Cinselliğin Tarihi"* idi. Basılmış üç cildin ilkinde o, modern çağda seks hakkındaki tartışma özgürlüğünün Kraliçe Viktorya'nın baskı ve suskunluk döneminden köklü ve pozitif bir kurtuluşu dile getirdiğine olan yaygın inancın ve o dönemdeki baskı hipotezinin temellerini çürütmeye adar kendini. M. Foucault'ya göre Viktorya çağı söylendiğinin tersine cinsel davranışı resmetmeyi, açıklamayı ve giderek denetlemeyi amaçlayan tartışmalarda bir yoğunlaşma yaşamıştır. Modern cinsiyet bilimleri, psikanaliz de içinde olmak üzere, ona göre, güçlülük (iktidar) istencinin yalın biçimde bilmeyi isteme formu olarak sürdürülmesinden başka şeyler değildirler. İkinci ve üçüncü ciltlerde, *"Hazzın Kullanımı"* ve *"Kendine Bakım"* (her ikisi de 1984'te basıldı) adlarını taşıyan yapıtlarda ise cinsel davranışın nasıl oğlan sevgisinin klasik takıntısından erken Hıristiyanlık döneminin evlilik ve heteroseksüel ilişkilerine uzandığı gösterilerek bir dizi etkileyici durum incelemeleri serimlenmiştir. İlk ciltteki kanıtını temellendirip geliştirmede az şeyler yapmışsa da M. Foucault en azından cinsel ilişkinin herhangi özel formunun içten bir doğallık içerdiğine ilişkin görüşe karşı kendi tezini kanıtlamak için bu konuya yeterince açıklık getirmiştir. Ona göre cinsel ilişkilerde ne yapılıp yapılamayacağı konusunda katı kurallar, karmaşık kodlarca yönlendirilmektedir her zaman.

Politik aktivizme ilişkin M. Foucault'nun tutumu, onun zihinsel durumu ile sıkı bir bağlantı içindedir. Başlangıçta Ortodoks Marksizm ile yaptığı işbirliğinden kısa bir süre sonra vazgeçmiş ve Fransa'daki geleneksel sol tarafından savunulan büyük anlatı ve söylemlerin ve sınıf temelli politikanın, tersine çevirmek istedikleri burjuva kurumu gibi, baskıcı ve kıyıcı olduğu görüşüne varmıştır. Marksizm gibi öte çıkışlar yerine M. Foucault, lokal, yerel, küçük ölçekli fakat iktidara karşı inatla direnen bir tutumu savunmuştur. Onun politikasının ruhunu belki de bugün en iyi ele geçiren ve temsil eden, politik kavgaların geleneksel biçimlerini yadsıyan, ayrılmalara neden olan şeyleri birleştiren, devlet iktidarına ve büyük işletmelere kafa tutan ve gerektiğinde sertleşebilen çevre savaşçılarıdır.

İktidar ve meşrulaştırma sorunlarıyla yakından ilgilenen M. Foucault, iktidar sorununu, denetim aracı haline gelen, yani toplumsal bakımdan meşru ve kurumsal olan bilgi açısından ele almıştır. Bu hiç alışılmamış bir tutumdu ve bilgi üzerine yaptığı araştırmalara önceleri o, *'episteme'*lerin arkeolojisi diyordu. M. Foucault'nun *'episteme'*si, her bir tarih çağına *"bir biçimde"* egemen olan bir olanaklı söylemler sistemidir. Dikkatini o, *'episteme'*lerin neyin gerçek ve neyin bilgi sayılacağını hangi yollardan belirlediğini araştırmaya yöneltti. *'Episteme'*lerin ölçütleri, neyi ve kimi dışarıda bıraktıkları ya da diskalifiye ettikleri ile tanımlanabilmekteydi; modernite örneğinde deli, hasta ve suçlu gibi. M. Foucault, tarihin doğrusal bir süreç, anlamlı bir öykü anlatan ve kaçınılmaz olayların bir kronolojisi olduğu yolundaki düşünceleri temelinden sarstı. Tarih içinde ve tarih boyunca baskı altında ve bilinç dışında tutulan şeylerin oluşturduğu alt tabakaları açığa çıkardı. Bunlar buyruk kodları ve kabullenmeleri, toplumların kimliklerini kazandıkları, *'episteme'*leri meşrulaştıran dışlama yapılarıydı. Ona göre tek biçimli ve düzenli *"tarih"* yoktu; çoğul, yer yer çakışan ve karşılıklı etkileşen, dışlanmışa karşı meşru tarihlerin bir dizisi vardı. M. Foucault 1970'lerin ortasında *"arkeoloji"*den uzaklaşarak, artık *"bilgi/iktidar"* dediği şeyin soyağacını araştırmaya başladı ve daha çok iktidarın uygulanışına katılan herkesi (yalnızca kurbanlarını değil) bu iktidarın nasıl biçimlendirdiğinin *"mikrofiziği"* üzerinde durdu. Bilgi ile iktidarın temelde nasıl birbirine bağlı olduğunu, birinin genişlemesinin nasıl aynı anda ötekinin de genişlemesine yol açtığını gösterdi. Bu durumda rasyonalizmin aklı, kendisini karşıtı olarak tanımladığı deli, suçlu ve sapkın gibi toplum kategorilerini gerektiriyor, hatta bunları kendisi yaratıyordu. Dolayısıyla bu akıl pratikte cinsiyetçi, ırkçı ve emperyalistti.

M. Foucault'nun tarih görüşünde edebiyat ve sanat, bilgiyle sıkı bir ilişki içindedirler. Bunlar, *'episteme'*nin içinde değil; daha çok onun sınırlarını eklemleme durumundadırlar. Sanat, *'episteme'* üstüdür; *'episteme'*nin bütünüyle ilgili, bilgiyi olanaklı kılan derin düzenlemelerin bir alegorisidir. Modern resim, modernitenin temsil (kendi ve başkası hakkındaki bilginin nasıl oluşturulduğu, yeniden üretildiği ve meşrulaştırıldığı) sorunuyla ilgilidir. Modern sanat, modernitenin bir onaylanışı de-

ğil, onun sınırlarının bir eklemlenişidir. Avangard modernist sanat, modern usçuluğun sınırsız bütünleştirme projesine gösterilen tepki içinde ortaya çıkmıştır. M. Foucault'ya göre kuram pratiği ifade etmez, onu tercüme etmez ya da ona hizmet etmez. Kuramın kendisi pratiktir; ama yerel ve bölgesel bir pratik. Bütünleştirici değil... O bu konuda şöyle der: *"Bilinci uyandırmak için değil, iktidarı çökertmek için mücadele ediyoruz... Bu, iktidar için mücadele edenlerin güvenli bir uzaklıktan aydınlatılması değil, onların yanı sıra sürdürülen bir etkinliktir. İktidar yalnızca zorlayıcı olamaz; aynı zamanda üretken ve güç verici olmalıdır. Tek işlevi bastırmak olsaydı, iktidar kırılgan bir şey olurdu."* M. Foucault, aile ve toplumdaki otoriter kurumların bastırdığı doğal bir içgüdü olarak cinselliğin Marksçı-Freudcu özgürleşmesi modelini de eleştirir. Ona göre bir özgürleşme modelini benimseyip, bastırılmış arzularımızla ilgili *"gerçeği"* keşfetme sorunu değildir bu. Sorun, insanların belli türden cinsel yaşantıların özneleri haline nasıl geldikleridir. Bir *"yaşantı"*, kendimizi alternatif bilgi alanlarına açılan bir cinselliğin özneleri olarak tanıyabilmemiz için, bir kurallar ve zorlamalar sistemine nasıl eklemlenir? M. Foucault iktidarı, kimilerinin sahip olup kimilerinin olmadığı bir şey olarak değil, taktik ve işe yarayan bir anlatı olarak görmekteydi. Ona göre iktidar, yaşamlarımızın dokusundaydı; iktidara sahip olmuyor, onu yaşıyorduk.

Yeni bir iktidar fiziği ve anatomisi yaratmaya koyulan M. Foucault'nun sonunda bir iktidar metafiziğine ulaştığını söyleyebiliriz. Ona göre iktidarın kullandığı titiz ve ince itaat teknikleri, disiplinci araçlar gerçi yeni bir iktidar fiziği ve anatomisi yaratmıştır, ama bununla da kalmamıştır. *"Her nerede bir iktidar varsa, orada direniş vardır."* diyen Foucault'ya göre, her nerede bir yönetici, bir patron varsa orada ona tabi kimseler de vardır. Çünkü tarihte değişmeden kalan hiçbir özne yoktur. Toplumsal iktidar, bireylerin ruhsal biçimlenişlerini de sağlar. Bireyler, iktidarın bir ürünü olarak varolabilirler. İktidar daima direniş üretir ve her iktidar ilişkisi potansiyel olarak bir savaşım stratejisini içerir.

Tarihsel analiz yöntemi kullanan Foucault'ya göre antik toplum, özgürlük kültürüne ve açıklık uygarlığına sahip bir toplumdur. Modern ya da çağdaş toplum ise açıklıktan yoksun, disiplin kültürüne ve göze-

tim uygarlığına sahiptir. Kendisi herkesi gözleyen, herkesin kendisine yakalandığı, ama hiç kimsenin bunu bilmediği bir *"süpervizör"* olarak *"panoptikon"*, bütün hegemonya biçimlerinin modelini oluşturur. Anonim bir iktidar olarak *"panoptikon"* ile gelişmiş kapitalist ülkelerde bireyler, bilgisayar yoluyla gözetim altında tutulurlar. Sistemin bu stratejisi yerel koşullara ve özel gereksinimlere göre oluşur; taktikler organize edilir. Sınıf stratejisi yerine sistemin önceliği geçerli olmuştur. Bilginin hızlı akışı, bilginin merkezileşmesi ve küreselleşmesi, bireylerin sürekli belirli yerlerde kayıt altında tutulması günümüzde *"panoptikon"* tarzı denetimin yaygınlaşması olarak görülebilir.

M. Foucault, bütün gözetim, denetim ve disiplin tekniklerinin gelişmesini aydınlanmacı akıl anlayışına ve onun modernizm biçimlerine bağlar. Bu dönemin despotik aklı, hoşgörüyü ortadan kaldırmıştır. Akıl gerçekliğe yönelirken, akıl dışı imgesel olana yönelmiştir ve bu iki alan arasındaki sınır belirsizdir. Bir karşı iktidar kuramı geliştiren Foucault'ya göre iktidar her yerdedir ve bir açık ilişkiler demetidir. Herhangi bir toplumdaki karmaşık ve stratejik ilişkiler odağına da verilen addır. Böyle bir toplumda ise merkezileşme, teknik akılcılık ve şiddet egemendir. Baskıcı söylemleri araştıran filozof, genealojik bir yöntem kullanarak, doğrusal tarihe, felsefi antropolojiye ve bütüncül sistem anlayışına karşı çıkar. Ona göre tarih, başı ve sonu olmayan bir egemenlik, baskı ve tahakküm oyunudur. Tarihin rasyonel ya da mantıksal bir amacı yoktur ve o rastlantılardan oluşmuştur. Foucault'ya göre her ideoloji doğru ya da yanlış türden bir bilgi içerir ve toplum içindeki çelişkiler ideolojilerin varlığını ortadan kaldırmaz. Çünkü ideolojiler, iktidarlardan daha geniş biçimde etkindirler. Her bilgi biçimi de içkin olarak kendisinde belirli türden bir ideoloji taşır. İdeoloji ile söylemi aynı bağlamda kullanan filozofa göre, bilgi özneye, ideoloji ise söyleme ilişkindir.

Amacı yaşamdaki varsayımlarımızı ve kestirimlerimizi sorgulamak olan Foucault'ya göre bakış açısına dayalı bilgi asıldır; doğru bilgi uzlaşımsaldır. Bilginin bir dönüşüm süreci vardır ve her bilgi ve bilim, iktidar arzusunun bir ürünüdür. Doğru bilginin ölçütü iktidardır. Çağdaş toplumda hapishane, iktidarın kendisini apaçık gösterdiği bir kurumdur. İktidarın disiplin teknolojileri ise polis örgütü ile ordudur. Buna Fouca-

ult, devlet güçleri teknolojisi adını verir. Ordu bir başka deyişle ölüm üretim tekniğini oluşturur. Bu bağlamda biyoiktidar, biyosiyaset, nüfusun biyopolitiği, bedenin anatomopolitiği gibi kavramları da irdeleyen Foucault'ya göre bilgi ile iktidar birbiri için 'sine qua non'dur, biri olmadan öteki olamaz. İlk amacı modern toplumların, tıp, psikiyatri, psikoloji, kriminoloji, sosyoloji, ekonomi vb. gibi beşeri bilimlerin bilgi iddialarını ve pratiklerini onaylayarak kendi bireylerini kontrol etme ve disiplin altına alma tarzını eleştirmek olan filozof, bundan sonra hemen Batı metafiziğinin ve beşeri bilimlerin ortadan kaldırılmasına girişir. Bu konuda şöyle der: *"Amacım delilik, hastalık, suç ve ceza hakkındaki ortalıkta kesinmiş gibi görünen belirli şeyleri ve bayağılıkları yok etmek için bazı katkılarda bulunmak; birçok başka şeyin yanında, belirli ifadelerin artık canlılıkla ifade edilemeyeceğini, belirli eylemlerin artık en azından çekinmeksizin yapılamayacağını göstermek; insanların belirli şeyleri algılayışlarında ve yerine getirişlerinde değişiklikler yapabilmelerine katkıda bulunmak ve duyarlılık biçimlerinin bu zor yer değiştirirliğine ve hoşgörünün başlamasına bir an önce katılmaktır; bundan daha fazlası için çabalamaya muktedir olduğumu sanmıyorum."*

Felsefeyi Yeniden Yorumlayan Adam: Jacques Derrida (1930-)

Doğduğu ülke Cezayir'de önceleri edebiyat eğitimi alan düşünür, daha sonra Fransa'da Ecole Normale Spérieure'e geçince felsefeye giderek artan bir ilgi duymaya başladı. Yapısalcılığı kendi yapısalcı-sonrası anlayışına dönüştürerek felsefi düşünceye yeni ufuklar açtı. Şu anda Paris'te Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales'de araştırma direktörlüğü yapan ve Kaliforniya Üniversitesi Beşeri Bilimler Bölümünde profesör olan Derrida, felsefe ile edebiyat metni arasındaki sınırları soruşturan dil ve düşünce ilişkisi üzerine yaptığı araştırmalarla tanınmaktadır. Bugün onun adıyla özdeşleştirilen *"dekonstrüksiyon"* (yapısızlandırma; yapıbozum) sözcüğü, metafizik bir bütünde düşünülemeyen şeyi, birliğin dışına taşan çokluğu, *"bütün-izm"*lerin ötesinde yakalamaya çalışmaktadır. Derrida'nın düşüncesinde Hegel'in, Marks'ın, Husserl'in, Heidegger'in, Levinas'ın, Freud'un ve Lacan'ın, ayrıca F. de Saussure'ün etkilerini bulmak mümkündür. Başlıca yapıtları arasında şunlar sayılabilir: Ses *ve Görüngü: Husserl'in Fenomenolojisinde İm Sorununa Giriş (1967), Grammatoloji (1967), Yazı ve Ayrım (1967), La Dissemination (1972), Felsefeye Çıkmalar (1972), Resimde Doğruluk (1978), Tin Üzerine: Heidegger ve Soru (1978).*

J. Derrida'nın en etkili kitapları 1967 ile 1972 yılları arasında yazmış olduğu ve kendisinin odak düşüncelerini ve sözlerini; sözmerkezciliklerini (logosentrizmlerini) serimlemeyi amaçladığı, Platon'dan Heidegger'e uzanan kıta felsefe geleneğinin belli başlı örneklerini yeniden okumaya koyulduğu kitaplardır. Bu kitaplarda yazar, sürekli olarak kaynaklara geri gitmeye, bazı merkezler bulmaya, referans noktaları saptamaya, bir yazarın eğilimlerini doğrulamaya ya da bir metnin anlamının özünü veya esas anlamını bulup çıkarmaya çalışan bir düşünce sistemine yardımcı olarak belki de en iyi İncil'de dile getirilmiş, *"başlangıçta söz (logos) vardı"* cümlesinde ifadesini bulan ve Tanrı'ya, kendine ve evrenin düzenine ortak bir inanç besleyen ve çokluk ile belirlenemez olan üzerin-

de tekil ve belirli olanın ayrıcalığına olan yönelimi pek güzel özetler.

J. Derrida'nın öteki postmodernistlerle birlikte temelden çürütmeye çalıştığı şey metafizik kesinlik olup, bu yalnızca herhangi bir sözün garanti ettiği, bütünüyle bilinçli ve ussal bir görüş noktası ya da birleştirilmiş bir anlamın geriye doğru izi sürülerek özgün yönelimine gitmenin arkasındaki biricik *"ben"* değil; ama aynı zamanda sözcüklerde ve imgelerde bulunan, önceden varolan gerçekliğe doğrudan göndermede bulunan tasarımın grafik modlarıdır. Kısaca gerçeklik, bilinçlilik, yönelmişlik ve amaçlılık gibi kavramlar Batı düşüncesine ve dile çok derinlemesine yerleşmiş ve apaçık olarak henüz bilinmeyen kavramlar olup, ona göre buyurucudurlar da. Derrida, sözün ve dünyanın (gerçekçiliğin) çakıştığı, üst üste geldiği ya da sözün ve eylemin bir ve aynı olduğu kabulüne karşı çıkar ve bu sorunu sorgular.

Filozofların dili kullanma biçimlerine dikkatle eğilerek, örneğin onların metafor kullanımlarını gözden geçirerek Derrida, yazınsal ya da felsefi olsun bütün yazılarda figüratif kullanımların aynı zamanda operatif olduklarını saptamış ve saf düşüncenin, filozofların iddialarına karşın, ifade biçiminden asla bağımsız olmadığını tespit etmiştir. Böylece dil ya yazarın yönelimine ilgisiz ve bilinçsiz kalan bir inanç sisteminin altını çizerek ya da metnin mantığında bilinmeyen bir kopmayı göstererek bize bir örnek verir; niçin dilsel çiftanlamlılığın, anlamın belirlenemeyeceğini ama akıl yürütmenin çelişkilerini ortaya koyacağını sergiler. Örneğin Yunanca *"pharmakon"* terimi, hem *"tedavi"* hem de *"zehir"* anlamlarını içerir ve Platon tarafından yazıyı betimlemek için ikinci anlamında kullanılır. Çünkü Platon yazıya güven duymaz ve onu yeniden yorumlanmaya daima açık olan bir iletişim biçimi olarak görür; işte bu yüzden yazı, canlı konuşmanın en alt sırasına koyularak başlangıçtaki ilk konuşmacısı olmadığı için çarpıtılmıştır ve hakiki anlamı kapalılaştırılmıştır. Bu da yazılı sözcüğün ölü ağırlığı aracılığıyla hemen ve aracısız olur. Sonuç olarak Platon, yazılı sözcüğü *"zehir"* ile bir araya getirir ve belleğin potansiyel zayıflığı için bir ilaç gibi etkide bulunabilecek olan konuşmaya *"tedavi"* anlamını da yüklemiş olur.

Olası anlam bulanıklığı ve çift anlamlılıktan kaçınmak için Phaidros'ta kullanılmış olan dikkatli ortak metinleştirmeye karşın, spesifik anla-

mındaki terim, Platon'un felsefi söyleminin saflığı ile ilgili olarak metinde bulunan çeşitli ve çelişkili sözcüklerin titreşimiyle sürekli devinim halindedir. Platon'un metnini bir an önce kavramak ve onun kendi mantığını yadsımak için Derrida, yazarın düşünme ve kanıtlamasındaki yanlışlıkları ortaya çıkarmaya ve metnin dilinin nasıl sözü edilen yönelimlere karşı çalıştığını göstermeye gayret eder. Derrida'nın ciddi okumaları, ideal birliğinin örgüsünü çözdüğü bir metnin içindeki süreçlerin her zaman işlemsel olduğunu gösterir. Bu gibi süreçlerin devreye sokulduğu işleme Derrida *"yapıçözümü"* ya da *"yapısızlandırma"* (déconstruction) der. İncelenen metin tarafından sunulan kaynaklar üzerinde yalnızca çalışıldığında, yapıçözümsel okumanın bitmemiş anlamlar ağının ne kadar metinsellik sergilediğini, her metnin ötekinden farklı olduğunu ve bu yüzden *"différance"* (ayırt edici, farklı) terimini koyduğunu ve her metnin sürülecek bir izinin olduğunu ve öteki metinlere sonsuzca göndermede bulunabileceğini ve bunun R. Barthes'ın *"metinler arası"* teriminden kaynaklandığını gösterir bizlere. Bir metnin, yazının bitmiş bedeninden başka bir şey olmadığı; onun bazı içeriklerinin de bir kitapta ya da onun kıyılarında bulunduğu tartışmasına Derrida yazılarıyla bunun ne ifade ettiğini açıklar.

Felsefeyle o denli iç içe olmayan çevrelerde bile *"yazı"*, *"iz"* üzerine görüşleriyle tanınan filozof, *"yapısızlandırma"* (déconstruction) adını verdiği şey ile de gerçekten *"yazı"*ya verdiği önemi vurgular. O, Batı metafiziğinin ta Platon'dan bu yana *"yazı"*yı ikincil bir şey, bir *"ek"* gibi düşündüğünü, böylece bugün uzağa-iletişim (telekomünikasyon) dediğimiz olayı bilmemezlikten geldiğini ortaya koymuştur. İkincil saydığı şeyden kurtulamaması felsefenin yazgısı; ikincilin, yani yazının birincilliğinin gösterilmesi ise felsefenin yapısızlandırılmasıdır. Oysa *"yazı"*nın sonuçlarına katlanmalıyız; yineleme, şimdi ve burada olmama, yitirme ve tüm yoklukların genel adı olarak ölüm. Yazı, burada olmayanın izidir. Yazı yazarken kendimizi orada değilmiş gibi düşünür, yazdığımızın arkasında yiter gideriz. Nasıl üzerine yazdığımız şeyin burada olması gerekmiyorsa, biz de artık burada değiliz, izlerin ağı içinde izlerin izlerini kovalarız. Platon'un, Aristoteles'in, Rousseau'nun, Kant'ın, Hegel'in, Husserl'in, Heidegger'in, Levinas'ın yazılarını bir anlamda *"sökmeye"* deşifre etmeye (déconstruction) koyulan filozof, en zor felsefe metinlerinde daha önce

okunamamış olan yerleri, kendisinin ikincil saydığı asıl taşıyıcı noktaları gün ışığına çıkarır ve çelişkileri sorgular. Ancak metafiziği sökmek, yapısızlandırmak için yeni metafizik yapmaktan başka yol yoktur; ama onun kenarlarında, sınırlarında dolaşarak bu başarılır. *"Yapıçözümleme"*nin ilkelerini genelleştiren analitik bir çalışma olan *"De la Grammatologie"* (1967) adlı çalışmasından *"La Glas"* (1974) adlı çok verimli sentetik yapıtına geçer Derrida. Burada Hegel'in ve J. Genet'nin yazılarından alıntı ve yorumla birlikte örgü çözülmesinin yapıldığını görürüz. Böylece felsefe ile yazın arasında hayal meyal görülen sınırları ortaya koymakla kalmaz, ama aynı zamanda yeni tür bir metinsellik de yaratmış olur. *"La Glas"*ın tipografisi böylece bir hipermetni önceden kurarak yazının çizgiselliğini ve tekdüzeliğini bozar; metnin sınırlarını ortadan kaldırır ve kitabın formunu sorgulamaya açar.

Jacques Derrida, Batı'nın akılcı düşünce geleneğinin tümüne karşı tek başına *"yapıçözümcü"* bir savaşım vermiştir. Batı felsefesinin merkezinde yer alan akıl varsayımını hedef alan ona göre bu kavrama *"varlık metafiziği"* egemendir. Akıl biçimlendiren, dürüst olmayan bir kesinlik arayışıdır. Sözün ete kemiğe bürünmesini garanti eden bir sözmerkezciliktir. Kurucusu Platon'dan başlayıp Aristoteles, Kant ve Hegel'den geçerek Wittgenstein ve Heidegger'e değin uzanan felsefenin tarihi her zaman sözmerkezci bir arayış olmuştur. Sözmerkezciliğin Batı dillerindeki karşılığı olan *"logosentrizm"*, Yunancada, *"içsel düşüncenin ifade edildiği söz"* ya da *"aklın kendisi"* anlamına gelen *"logos"* sözcüğünden türetilmiştir. Sözmerkezcilik, gerçek dünyayı tam olarak temsil edecek yetkin ussallıkta bir dil ister. Böyle bir akıl dili, dünyanın varlığının -dünyadaki her şeyin özünün- dünya hakkında tam bir kesinlikle söz edebilecek bir gözlemci özneye saydam bir biçimde sunulmasının ya da temsil edilmesinin saltık garantisi olacaktır. Bu durumda söz şeylerin gerçeği olacak, Aziz Yohanna'nın deyişiyle *"ete kemiğe bürünecektir."* Dünyayla tam bir uyum, sözmerkezci aklın baştan çıkarıcı vaadidir. J. Derrida'ya göre, aklın kesinliği, ancak kesin olmayanın, yerine oturmayanın, farklı olanın bastırılması ya da dışlanması yoluyla sürdürülebilen bir tiranlıktır. Akıl, ötekine karşı kayıtsızdır; kendinden başkasıyla ilgilenmez. Derrida, aklın iddialarındaki içkin totaliteryen saldırganlığa karşı çıkmıştır. Ona göre

Nazi dönemindeki kitlesel imhaların sistematik *"akılcılığı"*, atom bombasının ve Hiroşima katliamının bilimsel akılcılığı gibi akılcı Batı kültürlerinin giriştiği barbarlıkların utanç verici tarihi anımsandığında akla karşı öfke duymamak olanaksızdır.

J. Derrida özcü *"anlam kesinliği"* anlayışına karşı, yapısalcılığın temel fikrini, yani anlamın imlerde ya da onların gönderme yaptığı şeylerde içkin olmayıp, imler arasındaki ilişkilerin sonucu olduğu görüşünü harekete geçirmiş ve bu görüşün radikal "postyapısalcı" içerimlerini ortaya koymuştur. Ona göre anlam yapıları ki onlarsız bizim için hiçbir şey varolmaz, gözlemleyenleri de içermekte ve işe karıştırmaktadır. Gözlemlemek, etkileşimde bulunmak demektir. Dolayısıyla yapısalcıların ve öteki rasyonalist görüşlerin, kendileriyle gözlemlenen arasına *"bilimsel"* bir uzaklık koymaları, savunulabilir bir durum değildir. Çünkü metnin dışında hiçbir şey yoktur. Derrida, *"metin"* sözcüğünü semiyolojideki *"genişletilmiş söylem"* anlamında kullanır; yani dili de içeren, ama onunla sınırlı olmayan bütün yorumlama etkinlikleri anlamında. Yapısalcılığın görüşü bu noktaya kadar doğrudur; yanlış olan, akıldan geçen her şeyin evrensel, zaman dışı ve durağan olduğunu varsaymaktır. Bütün anlamlar ve kimlikler -kendimizinki de dahil- geçici ve görelidir. Çünkü bunlar tam kapsayıcı değildir; daha önceki bir farklılıklar ağına kadar izlenebilir, oradan da daha öncekine götürülebilir ve bu durum sonsuza ya da anlamın *"sıfır derecesi"*ne değin uzatılabilir.

Yapıçözümü (déconstruction), bir metnin içindeki o metnin gerçekte olduğu biçimi alabilmesi için bastırılmış ya da kabul edilmiş anlam alt katmanlarını ortaya çıkarmaya, özellikle de *"varolma"* varsayımlarını, garantili kesinliğin gizli temsillerini ortaya çıkarmaya yarayan bir stratejidir. Metinler hiçbir zaman yalın biçimde bütünleşmiş değildirler. İddialarına ve/ya da yazarlarının niyetine karşıt kaynaklar da içerirler. Anlam, kimlik (ne) ve farklılık (ne değil) içerir; dolayısıyla sürekli *"ertelenir."* Derrida bu süreci, *"farklılık"* ve *"erteleme"* anlamlarına gelen Fransızca sözcükleri birleştirerek elde ettiği *"différance"* sözcüğüyle anlatır. *"Différence"* sözcüğündeki *"e"*nin yerine geçen *"a"* ile oluşan bu yeni sözcük, olmadığı şeyin izini kendinde taşımaya başlar; böylece yapısından olur. Kendisinden *"e"* sökülür ve kendisinin olmayan *"a"*yı, sessizce içi-

ne alır. Yalnızca yazıda ve yazıyla; çünkü bu *"a"* sözcüğün Fransızcadaki okunuşunda bir değişiklik meydana getirmez. İşte *"déconstruction"* bu sökme işidir.

J. Derrida, yapısalcı üstdilin başarısızlığından, onun yıkıcı erdemlerini saklı tutarak olumlu bir sonuç elde etmeye çalışmış, bu yüzden de birçok kez rölativizm ve irrasyonalizm suçlamalarına hedef olmuştur. Aklın yalnızca kendisini dogmatik bir biçimde zaman dışı kesinlik olarak betimlemesini yadsıyan filozof, anlamın da yalnızca bir tek değil, sonsuz sayıda olabileceğini savunmuştur. Ona göre kültürel, dilsel ya da tarihsel olmak, hiçbir şeyin gerçekliğini azaltmaz. Karşılaştırma yapılabilecek evrensel ya da zaman dışı bir gerçeklikten de söz edemeyiz. Bu yüzden şeylerin değeri her zaman yeniden tanımlanmaya açıktır. Geniş çevrelerde adlarını kendisinin verdiği logosmerkezciliğe, fonomerkezciliğe, fallusmerkezciliğe direnişiyle tanınan düşünür, felsefenin de yapısızlandırılmasından söz eder. Batı felsefe geleneğinin metinlerinin en güzel biçimde kırılıp ufalanmasını, ince elenip sık dokunmasını ona borçluyuz. Bir masabaşı filozofu olmayan o, temel olduğuna inandığı nedenler üzerinde çalışmıştır. Yapıtları bu bakımdan felsefe tarihinin başlıca filzoflarının yorumları üzerinedir. Başta Platon, Aristoteles, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Freud, Lacan, de Saussure, Husserl, Heidegger olmak üzere pek çok öteki düşünürü kendi değirmeninden geçirmiş, adeta öğütmüştür. Bu filozofları, hakikatin illüzyonlarının kısır döngüsünü parçalamak ve düşünme biçimimizi düzenleyen metafizik anlayışın mimarisini yıkmak için *"yapısızlaştırmıştır"* ve başka bir düşünme tarzına yönelmemiz için bizleri uyarmıştır. J. Derrida yalnızca dille düşünmenin, yazın ve sanatla felsefenin sınırlarını kaldırmakla kalmamış, aynı zamanda şehirciler ve mimarlarla da çalışmıştır. Onun felsefe gündemine bir göz atacak olursak başlıca şu sorun alanlarını görürüz: *"Yaşam* (biyolojik ve toplumsal anlamlarında); yaşam politikası (jenealoji ve jenetik, ana baba, aile ve devlet, etnisite ve ulus ilişkileri, biyoteknoloji, biyoetik); canlının ve en başta da *"hayvan"*ın durumu; özgeçmiş (kurgu ve tanıklık, yazın ve doğruluk, yalan); sorumluluk, karar, Avrupalı olma sorunu, konukseverlik, yasa ve iktidar. Bütün bu sorunları filozof, *"felsefenin yapısızlandırılması"* ışığında ele alır.

KAYNAKÇA

Filozof eserlerine ilgili bölümler içinde yer verilmiştir.

GENEL

- J. AYER, Philosophy in the twentieth century, London, Unwin Paperbacks, 1982.
- Bedia AKARSU, Çağdaş Felsefe, M.E.B., İst. 1979; II. Basım, İnkılap-Aka Yayınları, İst., 1986.
- Necip ALSAN, Çağımızı Hazırlayan Düşünce (Eylem ve Düşünce açısından 19. yy.), Varlık Yay., 1967.
- Necip ALSAN, XX. yy. Düşüncesi, Varlık Yay., İst., 1970.
- Patrick L. GARDINER, 19th Century Philosophy, Readings in the History of Philosophy, The Free Press, New York, 1969
- Morritz WEITZ, Twentieth Century Philosophy: The Analitic Tradition, The Free Press, New York, 1977.
- Morritz WEITZ, Twentieth Century Philosophy: The Speculative Tradition, The Free Press, New York, 1980.
- Werner STEGMÜLLER, Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy, Mc Graw Hill, New York, 1975.
- Alfred WEBER, Denis HUISMAN, Tableau de la Philosophie Contemporaine, Editions Fischacher, Paris, 1940.
- I. M. BOCHENSKİ, La Philosophie Contemporaine Europe, Ed. Poyat, Paris, 1970.
- Nejat BOZKURT, Çağdaş Felsefelerden Kesitler, Sosyal Yay., İstanbul, 1990.
- Bryan MAGGEE, Yeni Düşün Adamları, MEBY, İstanbul, 1979.
- John PASSMORE, Recent Philosophers, Duckworth, London, 1985.
- John PASSMORE, A Hundred Years of Philosophy, Penguen Books, London, 1990.
- W. EICHHORN, G. KLAUS, M. BUHR, E. LENGE, D. ALEKSANDER, Çağdaş Felsefe, Der. ve Çev. Aziz ÇALIŞLAR, Altın Kit. Yay., İst., 1985
- Jean WAHL, Tableau de la Philosophie Française, Gallimard, Paris, 1982.
- Lucien SÉVE, La Philosophie Française Contemporaine et Sa Génèse de 1789 à Nos Jours, Ed. Sociales, Paris, 1962.
- Jean-Gérard ROSSI, La Philosophie Analytique, PKF, Paris, 1990.
- Walter KAUFMANN, Existentialism From Dostoievsky To Sartre, Meridian Books, New York, 1960.
- Martin JAY, Diyalektik İmgelem, Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi, Ara Yay., İstanbul, 1989.
- Philosophy and Technology, Readings in the Philosophical Problems of Technology, Edited by Carl MITCHAM and Robert MECHEY, The Free Press New York, 1986.
- Vincent DESCOMBES, Modern Fransız Felsefesi, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993.
- David HELD, Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas, Hutchinson University Library, London, 1980.
- Alan MUSGRAVE ve Imre LAKATOS, Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992.
- Philipp FRANK, Philosophy of Science, Prentice-Hall, Inc., New York, U.S.A., 1957.
- Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Ara Yayınları, Haz. Doğan ÖZLEM, İstanbul, 1990.
- Philosophy of Sciences, selected readings; Edited by Arthur DANTO and Sidney MORGENBESSER, A. Maridian Book, New York, U.S.A., 1974
- Quintin SKİNNER, Çağdaş Temel Kuramlar, Vadi Yayınları, Ankara, 1991.
- Paul RICOEUR, Main Trends in Philosophy, Unesco Publication, Paris, 1979.
- E. D. KLEMKE, (Ed) Contemporary Anlytic and Linguistic Philosophies, Oxford University Press, 1983.
- J. R. BURR, Handbook of World Philosophy Since 1945, Oxford Un. Press, London, 1980.

- Contemporary Philosophy: A new survey, Ed. International Institute of Philosophy, New York, 1987.
- A.R. LACEY, Modern Philosophy, Oxford Univ. Press, London 1982.
- Rudiger BUBNER, Modern Alman Felsefesi, İdea Yay. İstanbul, 1993.
- J. F. LYOTARD, La condition postmoderne, Minuit, 1978.
- Postmodern Thought, Icon Books, Edited By Stuart Sim, 1997.
- M. SARUP, Postyapısalcılık ve Postmodernizm, Ark. Yayınevi, 1995.
- Ali AKAY, Postmodern Grüntü, Bağlam Yay., 1997.

ANSİKLOPEDİLER VE SÖZLÜKLER:

- Encyclopedia Britannica, Vol 20, London, 1970.
- Encyclopédié des Philosophes, PUF, 1990.
- Encyclopedia of Philosophy, Mc Graw Hill, New York, 1978.
- Larousse du XX Siècle, Paris, 1985.
- The Cambridge Dictionary of Philosophy, CUP, Cambridge, 1995.
- Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002.
- A Dictionary of Philosophical Quotations, Edited by AJ. Ayer and Jane O'Grady, Blackwell, Cambridge, 1996
- A Dictionary of Philosophy, Editorial Consultant Antony Flew, London, 1990.

AD VE KAVRAMLAR DİZİNİ

ADORNO T. W.; 163-169, 176-209, 378, 384.
ARİSTOTELES; 22, 47, 59, 60, 91, 105, 140, 275, 278, 289, 291, 299, 300, 315, 341, 372, 373, 378, 382, 387, 390, 393, 428, 429, 431, 462, 484.
Analitik Felsefe (Çözümleyici Felsefe); 20, 21, 224, 247-252, 271.
Antropoloji, (Felsefi); 20, 29, 53, 89, 101-103, 107, 110, 117, 125, 148, 263, 320, 321, 380, 456.
BACHELARD, Gaston; 21, 34, 282-315- 318, 333, 343, 376, 380, 426.
BERGSON, Henri; 20, 23, 37-58, 103, 105, 158, 202, 294, 300, 307, 315, 355.
Bilgi, Bilgi kuramı; 247, 279.
Bilim, Bilim kuramı; 54, 280-283, 285, 325, 331, 335, 340, 379, 396-398.
Bilim Tarihi (Felsefesi, Metodolojisi); 28, 289, 317, 318, 348, 376, 378, 387, 388, 392, 394, 406-408, 421.
Bilim-Teknoloji Felsefesi; 21.
CANGUILHEM, Georges; 21, 282-322, 324, 330, 380.
CARNAP, Rudolph; 20, 22, 215, 217, 219-242, 252, 258, 261, 264, 280, 325, 330, 342, 375, 387.
CAVAILLES, Jean; 282, 312, 323-333, 380.
Çağdaş Sanat; 24, 25, 201, 398.
DERRIDA, Jacques; 438, 440, 445, 446, 449, 451, 459,-465.
DESCARTES, René; 23, 29, 47, 53, 55, 57, 65, 69, 70, 72, 90, 111, 112, 146, 195, 275, 279, 287, 300, 312, 316, 324, 341, 372-374, 379.
Doğrulama kuramı; 216.
DUHEM, Pierre; 21, 34, 254, 261, 282, 339, 374, 379, 387-394.
EINSTEIN, Albert; 21, 27, 34, 37, 243, 244, 246, 295. 296, 339, 342, 343, 347-361. 368, 375, 377, 379, 395, 396, 418, 424, 428, 429, 431.
Eleştirel Olguculuk; 213-215.
Eleştirel Toplum Kuramı; 163, 164, 166, 380.
Eleştirel Usçuluk; 355, 395, 398.

Felsefe: 14, 15, 17, 22-25, 34-90.
Felsefi Antropoloji; 20, 101, 107, 110, 456.
Fenomenoloji (Görüngübilim); 47, 54, 131, 140.
FEYERABEND, P. K.; 335-340, 343, 379, 419, 426, 442.
Fizik Felsefesi; 21, 341, 356.
FOUCAULT, Michalel; 287, 311, 319, 320, 380, 390, 438, 441, 446, 448, 451-458.
Frankfurt Okulu; 20, 163-173, 177-180, 182, 183, 187-189, 208, 380, 384.
FREUD, Sigmund; 23, 28, 29, 55, 119, 141, 146, 164, 304, 305, 402, 406, 437, 441, 455, 459, 465.
Görelilik Kuramı; 28, 34, 37, 226, 243, 244, 292, 347, 348, 351-361, 375, 377, 396, 424, 428.
HARTMANN, Nicolaï; 20, 91-100.
HEGEL, G. W. F.; 23, 41, 47, 55, 60, 64, 102, 112, 113, 114, 120, 163, 166-170, 183-186, 202, 208, 223, 251, 275, 279, 299, 307, 315, 400, 449, 459, 462, 465.
HEIDEGGER, Martin; 20, 23, 55, 64, 65, 85, 91, 102, 114-140, 148, 149, 183, 193, 207, 208, 270, 384, 440, 449, 459, 462, 465.
HEISENBERG, Werner; 21, 34, 226, 350, 363-369, 379, 418.
HORKHEIMER, Max; 163-197, 380, 384.
HUSSERL, Edmund; 20, 22, 55, 59-91, 96-109, 123, 131, 141, 161, 202, 207, 329, 330, 459, 462, 464.
KUHN, Thomas; 21, 336, 343, 378, 379, 408, 419, 421-435, 452
MARCEL, Gabriel; 115-119, 149, 152-161.
MARKSİZM (Yeni Marksizm); 21, 144, 147, 163-167, 178-183, 190, 208, 395, 418, 437, 443-448. 453.
MARX, Karl; 23, 107, 120, 163, 169, 170. 175, 180, 190, 201, 208, 275, 283, 394, 400, 402, 437, 441.
Matematik Felsefesi; 224, 323, 325.
NEWTON, Isaac; 40, 45, 46, 51, 291, 294, 300, 336, 339, 342, 343, 348, 353-357, 360-379, 390, 402, 406, 407, 417, 422, 424, 428-434.
NIETZSCHE, Friedrich; 21, 23, 55, 114, 120, 125, 131, 223, 297, 316, 320, 437, 445, 447, 465.
Olguculuk (Yeni; Mantıkçılık); Bkz. Poitivizm;
Ontoloji (Varlık Felsefesi); 20, 22, 44, 65, 72, 76, 82, 86, 91-98, 117-127, 130-144, 154, 180, 202, 208, 251, 253, 267-270, 308, 332, 336, 339, 372, 434.
PLANCK, Max; 21, 27, 28, 300, 343, 347-349, 374-379.
POPPER, K.R.; 21, 163, 191, 208, 217, 275, 280, 335-339, 343, 377, 378, 390, 395-419, 425, 426.
Pozitivizm; 20, 49, 53, 174-177, 186, 214, 216, 254, 279, 396.
Pragmatizm; 21, 56, 103, 174, 175, 185, 444.
Praxis; 141,-148, 170-178, 180-185, 203.
REICHENBACH, Hans: 215, 219, 243-246, 258, 375, 376, 379.
RUSSELL, Bertrand; 20, 22, 44, 158, 215, 218, 220-235, 246-248, 251-254, 258, 261-267, 271, 275, 279, 325, 333, 375, 379, 440.
Sanat; 11, 17, 24-27, 34, 45, 46, 50, 76, 78, 83, 97, 121, 140, 151, 163, 166-168, 188, 190-207, 223, 264, 267, 269, 283, 288, 292, 297, 304, 322, 336, 348, 384, 402, 431, 435, 437, 442, 455, 465.S
SARTRE, Jean-Paul; 20, 22, 61, 70, 91, 102, 112-121, 126, 133, 141-153, 156, 384.
SCHELER, Max; 20, 58, 97, 98, 101-110.
SCHÖNBERG, Arnold; 26, 190, 206, 207, 396.
Sezgicilik; 20, 37. 51, 53.
Varoluşçuluk (Ontolojik, Fenomolojik, Ontojik); 111, 114-119, 120, 121, 140-144, 149-156, 161, 163.
Viyana Çevresi (Okulu); 20, 163, 177,178, 193, 215-228, 243, 246, 252, 254, 261, 333, 335, 342, 369, 375-378, 396.
Yapıbozum (Déconstruction); 438, 445, 459.
WITTGENSTEIN, Ludwig; 163, 215, 230, 237-239, 247-271, 275, 278, 325, 342, 377, 390, 437, 440.

FELSEFE DİZİSİ
MORPA KÜLTÜR YAYINLARI

Nejat Bozkurt

20. Yüzyıl Düşünce Akımları

Yorumlar ve Eleştiriler

Nejat Bozkurt bu yapıtında 20. yüzyılın söylemlerini tamamlamış başlıca düşünürlerini ve onların felsefi dizgelerini ele alarak teknik ayrıntılara girmeden geniş bir kesimin anlayacağı biçimde aktarmıştır. Öğretme amacının dışında, okurda eleştirel düşünme yeteneğinin de gelişmesini amaçlayan bu çalışmada, düşünürlere ve dizgelerine ilişkin yorumlara, değerlendirmelere ve eleştirilere de yer verilmiştir.
Yapıt belli bir tezi savunmaktan çok 20. yüzyılın düşünsel eğilim ve yönelimlerini genel bir bakış altında yorumsayıcı-eleştirici bir biçimde yansıtma amacını gütmektedir.

20. Yüzyıl Düşünce Akımları, kurgusal, çözümleyici ve bilim-teknoloji felsefeleri olmak üzere 20. yüzyıl düşüncesini başlıca üç öbekte ele almıştır.
Düşünce tarihinin son dönemine özgü bu yapıtın felsefeye ilgi duyan herkese yararlı olacağına ve düşünsel gelişimlerinde yeni pencereler açacağına inanıyoruz.

ISBN 975-8587-89-7



M