ARDA DENKEL

DÜŞÜNCELER ve GEREKÇELER

Felsefe Yazıları I



GÖÇEBE YAYINLARI

Arda Denkel

Arda Denkel 1949'da Ankara'da doğdu. Saint Benoit Lisesi'nden sonra ODTÜ Mimarlık Fakültesi'nde okudu. 1972 yılında Şehir Planlama lisans derecesini aldı. Aynı yıl Oxford Üniversitesi'nde felsefe öğrenimine başladı. 1977'de bu üniversiteden felsefe dalında doktora derecesini kazandıktan sonra, Boğaziçi Üniversitesi'nde göreve başladı. 1988'de profesör ünvanını alan Denkel halen aynı kurumda öğretim üyesidir. 1985 ve 1989 yıllarında ABD Wisconsin Üniversitesi felsefe bölümünde konuk öğretim üyesi, 1994'te Uludağ Üniversitesi'nde ve 1995-97 yılları arasında da Koç Üniversitesi'nde ek görevli olarak dersler vermiştir. 1995'ten beri Türkiye Bilimler Akademisi üyesidir. 1997'ye değin 45'in üzerinde Türkçe yazı, 18'i uluslararası dergilerde olmak üzere 26 İngilizce makale yayımlamıştır; bir yazısı Almanca'ya, ikisi de Yunanca'ya çevrilerek bu ülkelerde basılmıştır. Denkel'in Türkiye'de 8 kitabı yayımlanmıştır. Ayrıca Object and Property başlıklı kitabı Cambridge University Press'ten 1996'da çıkmış, The Natural Background of Meaning başlıklı kitabıysa Kluwer Academic Press tarafından yayımlanmak üzere basım aşamasındadır.

Göçebe: 20
Felsefe Dizisi

Düşünceler ve Gerekçeler
Felsefe Yazıları-1
Arda Denkel

Editör:
Ahmet Halûk Atalay

© *Yayın hakları saklıdır.*
1. Basım, İstanbul, 1997

ISBN 975 -8143-26-3

Yayıma Hazırlayan ve Kapak Tasarımı: Yaşar Selçuk
Kapak Resmi: Echer

Dizgi: Ekol Tanıtım
Baskı ve cilt: Engin Matbaacılık (0.212) 243 57 63

GÖÇEBE YAYINLARI

Bahariye Caddesi, 37/41 Kadıköy 81310 İstanbul
Tel/Faks: (0.216) 337 72 75

Arda Denkel

DÜŞÜNCELER ve GEREKÇELER

FELSEFE YAZILARI

1

Editör:
Ahmet Halûk Atalay

GÖÇEBE YAYINLARI

İlhan Zeybekoğlu'na,
bana zor zamanlarda verdiği destek için

ÖNSÖZ

Bu iki cilt 18 yıl içinde çeşitli kitap ve dergilerde çıkan makalelerimi bir araya getiriyor. Sürenin uzunluğu ve yazıların yöneldiği okur kitlelerinin farklılığı dolayısıyla birçok açıdan çeşitlilik gösteren metinleri konularına göre guruplandıran editörüm oldukça iyi bir bütünlük elde etmiş. Yine sürenin uzunluğunun doğurduğu doğal bir sonuç olarak, buradaki biçimi makalelerde savunduğum görüşleri, ya da bunların dilegetiriş biçimimi artık benimsemiyorum. Buna karşın, metinlerde bir değişiklik yapmamayı, onları özgün olarak yazıldıkları gibi basmayı yeğledik. Makalelerin tümünün benim bugünkü düşüncelerimi yansıtmaları gibi bir beklenti zaten gerçekçi olamazdı. Onları kağıda döküldükleri günlerin düşünce ve biçeminin ürünü olarak okumak gerekir.

Bu iki derlemeye, bir üçüncü cilde malzeme oluşturacak sayıya ulaşan kitap tanıtma, eleştiri ve polemik tartışma yazılarımı sokmadık. Eleştiri yazısı, karşısına aldığı metinlerle birlikte okunabildiği ölçüde anlaşılır olan bir şeydir. Onu, eleştirdiklerinden zamanca kopartılmış bir biçimde yayımlamak öbür yazarlara haksızlık anlamına geleceği gibi, eleştirinin kendi yazarı için de yakışıksız olur diye düşündük. Sözünü ettiğim ilkeyi bozan tek makale, içinde sayın Hilmi Yavuz'a atıfta bulunulan "Eksoterik." Onu dışta bırakmayışımızın gerekçesi ise, bir eleştiriyi ya-

nıtlamaktan çok belli bir konuyu ele alıyor olması.

Bu iki cilt, genelde felsefecilerimizin favori konuları arasında yer alan, felsefenin neliğine, kültüre ve felsefe eğitimine ilişkin tartışmalar yanısıra, düşünce ve felsefe tarihi, bilgi, varlık, edim ve anlam gibi benim favorim olan daha profesyonelce felsefi konulara ilişkin görüşlerimi de içeriyor. Kitabın hazırlanmasında emeği geçen editörüm sayın Ahmet Halûk Atalay'a ve çalışmalarımı destekleyen Türkiye Bilimler Akademisi'ne teşekkür ediyorum.

Arda Denkel
Boğaziçi Üniversitesi, 1997

İÇİNDEKİLER

I. BÖLÜM

Felsefeye Başlarken "Felsefe Nedir" Sorusu 9
Felsefe, Bilim ve Diğerleri 15
Felsefede Edebiyat 26
Türkçe'de Soyut Kavramlar 32
Düşünme Geleneği ve Günümüz 38
Kültür ve Evrensellik 49
Yaygın Felsefe Eğitiminin Önemi 64
Türkiye ve Dünyada Felsefe Araştırmaları 70
Türkiye'de Felsefe 79

II. BÖLÜM

Felsefe Tarihi 101
Parmenides Öncesinde Değişim Sorunu 110
Sofistler 125
Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles'in Yapıtları 134
Eksoterik! 147
Rönesans Sonlarında Düşünce ve Bilim 160
Modern Düşüncenin Ortaya Çıkışı 172
Modern Düşüncenin Başlangıcı ve Descartes 185
Descartes ve Renkler 193
Usçuluk 208
Deneycilik 225

Locke ve Berkeley'de Dış Dünya 242
Hume, Nedensellik, Tikellik ve Tekilcilik 255
Deneyciliğin Etkileri ve Kant 274
Kant ve Bilgi Sorunu 294
19. Yüzyıl ve İngiliz Gerçekçiliğin Doğuşu 297
Viyana Çevresi Dil, Doğruluk ve Mantık 306
Wittgenstein: Tractatus'un Arka Planı 310

I. BÖLÜM

FELSEFEYE BAŞLARKEN "FELSEFE NEDİR" SORUSU

(1985)

Felsefe ile ilk kez karşılaşan birine, bu alana giriş olarak felsefenin ne olduğunu anlatmak ve tanımlamak ne ölçüde geçerlidir? İnsan yeni bir alanla karşılaştığı zaman, özellikle o alanda düşünsel bir etkinliğe girişmesi sözkonusuysa, önce ona ne yapacağının tanıtılması gerekmez mi? Bunun çoğu kez doğalmış gibi görünen yanıtı, başka bir çok dalda olduğu gibi, felsefeye başlarken de önce "Felsefe nedir" sorusunun yanıtlanması gerektiğidir. Kanımızca, böyle bir yanıtın geçerlilik sınırlarının iyi saptanması önem taşımaktadır. Çünkü felsefeye onun ne olduğunu sorgulayarak başlamak, eğer ona doğrudan verilebilecek bir tanım, bu soruya doyurucu bir yanıt bulunuyorsa ve böyle bir yanıtlama çabası felsefi düşünceye ilk adım olarak yararlı olacaksa geçerlidir.

Oysa, "Felsefe nedir" sorusunu ilk adımda yanıtlayacak, doğrudan onaylanabilir bir tanım bulunduğu kuşkuludur. Buna bağlı olarak da, böyle bir tanım çabasıyla, daha henüz giriş aşamasında felsefeyi tanıtmak ve anlatmak açısından yarar yerine zarar verecek bir yol tutuluyor olabilir.

Felsefenin ne olduğunu açıklamaya başlarken genellikle ilk yapılan, bu disiplini başkalarıyla, yani bilim ve güzel sanat disiplinleriyle karşılaştırmaktır. Bu karşılaştırma bağlamında yapılmaya çalışılan da, felsefeye özgü özel niteliklerin ortaya çıkarılmasıdır. Felsefe dışındaki hemen her bilim veya sanat disiplininin, öbürlerinden, konusu ya da uygulama alanı ile ayırt edilebildiği düşünü-

lürse, felsefeye özgü özel niteliklerin betimsel veya tanımsal olarak dile getirilmesinin önemli bir güçlük taşıdığı anlaşılabilir. Felsefe dışındaki disiplinler birbirlerinden konuları açısından ayrılabilirken, onun yalnızca kendine özgü olan konuları pek az yerde sözkonusudur. Çoğu kez başka disiplinlerle aynı alanlar üzerine eğilmek durumundadır. Örneğin sanat da, estetik de 'güzellik' üzerine, hukuk da ahlak da 'doğru davranış' üzerine, fizik de metafizik de 'olaylar ve nesnelerin' doğası üzerine eğilir. Buna benzer olarak anlık felsefesi ruhbilim ile, toplum felsefesi toplumbilim ile, dil felsefesi de dilbilim ile ortak konu ve alanlara sahiptir. Bilgibilim (epistemoloji), başka disiplinlerce ele alınmayan bölümleriyle, felsefenin yalnız başına işlediği ender konulardandır. Ancak bilgi kuramı ne ölçüde felsefe ise, anlık felsefesi veya ahlak da o ölçüde felsefe olduklarından, felsefe ile bilim ya da sanat arasında, konuları açısından bir ayrım yapmak ve felsefeyi tanıtmak istediğimiz kişiye bu ayrımı inandırıcı bir biçimde sunmak pek güç ve belki de kimi durumlarda olanaksız bir uğraş olabilir.

Felsefenin ne olduğunu açıklamak amacıyla tutulan başka bir yol, onu bilimden genellik ve birleştiricilik ilkeleriyle ayırma çabasıdır. Oysa, felsefenin bilime göre daha genelleyici veya daha birleştirici olduğu görüşü doğru mudur? Örneğin lise felsefe kitaplarına göre, "Felsefi düşünüş en genel sorunların araştırılmasıdır: Bu genel sorunlar insan doğa ve evren gibileridir." Şimdi soralım: bilim de evren ve doğaya ilişkin düşünülebilecek en genel türde sorular sorup bunlara yanıt aramaz mı? Örneğin kuvantum mekaniğine konu olan parçacıkların bu bilim dalınca belirlenen temel nitelikleri ya da Einstein fiziğinde verilecek özdek ve enerji arasındaki bağıntı ölçüsünde, doğa ile evrenin genel özelliklerini kavrayan başka hangi açıklama düşünülebilir ki? Evrenin başlangıcı, yaşamın temelini oluşturan olgular, insanın yapısı, kökeni ve ruhsal dünyasına ilişkin en genel ilke ve açıklamaları da yine bilim ver-

mek durumunda değil midir? Evet, felsefe geçmişte bu konulara eğilmiştir. Ancak bunu, bu konular yalnız felsefeye özgü bir genellik taşıdıkları için değil, felsefenin o zaman için, henüz bugüne göre geri olan bilime önderlik etme ve bilimi bir tek çatı altında birleştirme görevini, belki de yetkisizce yüklenmiş olduğu için yapmıştır. Felsefenin bu görevi bir zamanlar yüklenmiş oluşundan kalkarak felsefeyi bu ikincil niteliği ile belirlemek, ilineksel olanı öze katmak yanılgısını içermez mi? Kaldı ki, bu tür işlevlerde felsefe, düşünce tarihi boyunca bilim önünde gerilemiş ve büyük ölçüde yanılgılı çıkmıştır. Başka bir deyişle, bu anlamdaki felsefeye artık pek yer yoktur. Artık bilimleri bir tek çatı altında toplama ve birleşik bir genel birim oluşturma etkinliğini de yine bilim adamları üstlenmektedir. L. von Bertalanffy ve benzer eğilimdeki bilim adamlarının geliştirdikleri Genel Sistem Kuramı gibi yaklaşımlar bu alandaki belirgin örnekler arasındadır. Bunların ne ölçüde bilim sayılacakları bir yana, felsefe olmadıkları kesindir.

Bilimin en az felsefe ölçüsünde genel sorunlar üzerine de eğiliyor olduğu gerçeği bir yana, felsefenin genel konulardan başkalarına eğilmediği savının yanlışlığı da, somut örneklerle gösterilebilir. Bugünün felsefe araştırmaları içinde anlam, bilgi, bellek, kişilik, eylem ve ahlak gibi genellik sıralamasında pek üst düzeylere yerleştirilemeyecek kavramlar, odak noktaları oluşturmaktadır. Aynı örnek, "bilimin evrendeki olayları bölerek açıkladığı ve felsefenin buna karşılık en geniş ölçüde birleştirilmiş bir düşünce verdiği" savını da çürütmektedir. Günümüz felsefesinde yoğun ürün verilen ve en ileri bir araştırma düzeyinin tutturulduğu alan, 'Analitik Yaklaşım' adıyla anılan felsefi etkinlik çevresidir. Analitik yaklaşım, bilinen hemen her klasik felsefe sorununa el atarken, yöntemi gereği, bireşim yapmak ve görüşleri birleştirmek yerine, sorunları ve konuları ayrıntılara böler, ince eleyip sık dokuyarak sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirir.

Felsefeyi bilimden ayırt etmek amacıyla ileri sürülen bir

başka görüş ise, bilimin olguları *betimleyip* genel betimsel yasalar geliştirmesine karşılık felsefenin olguları *açıklama* etkinliği içinde bulunduğu; yani bilim 'Nasıl' sorusunu yanıtlarken felsefenin 'Neden' sorusunu yanıtladığıdır. Buna koşut olarak bilimin deneysel oluşuna karşılık felsefenin deneysel olmadığı da belirtilir. Deneysel gözlemin bilimin temelini oluşturduğu ve bilimsel etkinliğin çok önemli bir bölümünün, olguları özel ve genel olgularda betimlemek olduğu doğrudur. Ancak aynı ölçüde doğru olan başka bir nokta da, bilimin gerçek gücünün ve etkili olma niteliğinin, verebildiği bilimsel açıklamalardan geldiğidir. Bu açıklama biçimi özel olaylara yöneldiği gibi yasaların kendilerine de yönelir: Kimi yasa dizilerini açıklayan bilimsel kuramlar (ki aynı yasaları açıklayışta yarışma durumunda olan birden çok kuram bulunduğu da olur) gözlemlenenin betimlenişi anlamında deneysel değildir. Ancak, öncülerin gözlemin betimlediği genel veya özel önermelerden oluşan, açıklama-uslamlamalarının sonucu olarak ortaya çıktıklarından, deneysel bir temel taşırlar. Kuramsal bilim dallarının (örneğin kuramsal fizik, kuramsal biyoloji) büyük bir çoğunluğu ancak bu son anlamda deneysel açıklamalar üretir. Oysa felsefenin geliştirdiği açıklamalar da bu sonuncuya çok yakın bir anlamda deneyseldir ve böyle olmalıdır. Evet, felsefe gözlemin betimlemesini yapmaz, ama ürettiği uslamlamaların öncüleri deneysel olarak temellendirilebilir olmalıdır. Yoksa felsefeyi bu kez de kurgudan ayırt etmek önemli bir biçimde güçleşecektir. Görüldüğü gibi, bilimi felsefe ile karşılaştırırken açıklayıcılık veya deneysellik nitelikleri de doyum veren bir ayrım sağlamamaktadır. "Felsefe nedir" gibi bir sorunun yanıt olarak çağırdığı, konu, genellik ve amaç gibi durağan nitelikler aracılığıyla yapılmaya çalışılan ayrımlar, değil konuyla ilk karşılaşan kişiler, konuyu meslek edinmiş olanlar yönünden bile, açık seçik ve inandırıcı olmaktan uzaktır. Bu yolu tutan felsefe eğitiminde daha ilk adımda öğrencinin ilgisi yitirilebilecek

ve konunun sevdirilmesi bir yana, belki de felsefecinin kendisinden başkasını ilgilendirmeyen kimi ayrıntıları, felsefeyi sıkıcı bir etkinlik görünümünde tanıtabilecektir. Oysa, felsefi etkinlik hiç sıkıcı olmadığı gibi, felsefeyi eğitim açısından yararlı ve olumlu bir biçimde tanıtabilmenin de en iyi bir yoludur.

Eğer felsefeyi öbür disiplinlerden ayıran nitelikler varsa bunları yukarıda ele aldığımız durağan özelliklerde değil, felsefenin *sorunlarını* koyuş biçiminde ve bunları çözmeye çalışırken kullandığı *yöntemlerde* aramalıdır. Bunlar ise dinamik nitelikler olarak, en iyi biçimde, felsefi etkinliğin içinde, bu etkinliği yaşayarak ve yaşatarak gösterilebilirler. Öyle ise, felsefeye başlarken *felsefeyi ayırt ederek tanıtmak* yerine, felsefeyi bir *etkinlik olarak sunma yolu ile tanıtmak,* sonra da sonuç olarak kimi ayrıştırıcı noktalara değinmek, hem eğitim hem de genel tanıtım amacı açısından, çok daha yararlı olabilir.

"Felsefe Nedir"

Felsefeye nasıl başlamalıdır? Kanımızca bunun yanıtı basittir: Tıpkı bir felsefecinin felsefi etkinliğe başladığı gibi. Eğitimde öğrenciye, ya da felsefeye ilgi duyan herhangi birine bu alanın tanıtılması, bir felsefe sorununu ortaya atıp, bu sorunu kendisine aktardıktan sonra, çözüme yönelik bir tartışma açılarak daha etkili bir biçimde gerçekleştirilebilir. Felsefe literatürü ilginç sorunlarla doludur. Bunlardan birini, güçlük çekilmeden izlenebilecek ve daha başlangıçta terminoloji altında ezilmeden kavranabilecek günlük bir dilde ortaya koymak, iyi bir başlangıç için yeterlidir.

Felsefi etkinlik içine girmiş ve bu etkinliği yaşamış kişiye yaptığının ne olduğunu ayrıca tanımlamaya gerek var mıdır? Eğer böyle bir tanıma gerek duyuluyorsa, onu bu etkinlik deneyimi ertesinde vermek ve anlaşılır duruma getirmek çok daha kolay olacaktır. Çünkü, artık somut olarak tanınan bir etkinliği tanıma dökmek,

o etkinlikle henüz karşılaşmamışken onu soyut bir tanım aracılığıyla kavramaya çalışmaktan daha kolaydır.

Felsefe uğraşının her aşamasında olduğu gibi, başlangıcında da, tanım ve özel terimleri sona atıp, sorunu anlaşılabilir bir biçimde ortaya koyarak felsefe etkinliği içine girmek, bu konunun doğasının kavranılması yönünde yararlı ve etkili bir yol olabilir.

FELSEFE, BİLİM VE DİĞERLERİ

I

(1997)

Felsefe kadar adı farklı şeylere maledilen başka bir konu, disiplin ya da uğraş alanı azdır. Burada, bir milletvekilinin ya da şirket müdürünün "felsefemiz şudur ya da budur" deyişleri, halk arasında "kendi halinde olmak" anlamında kullanılan "filozof" deyimi, boş laflar ya da anlaşılması güç düşünceler karşısında söylenen "bırak şimdi felsefe yapmayı" gibi şeylerle ilgilenmeyeceğim. Benim değinmek istediğim aldanma türü, felsefe oldukları kanısıyla yapılıp ortaya konan felsefe-dışı çabalara ilişkin. Örneğin felsefe yaptığı kanısıyla, kuramsal bilim yapmak, düşünce tarihinden alınmış kimi görüş ve kavramlarla süslenmiş edebi bir deneme yazmak, bir filozofun yaşamını anlatmak, benliğimizi derinden ilgilendiren konuları işleyen bir roman kaleme almak gibi etkinlikler.

Felsefenin, önüne gelen her insanın bir iki kitaptan kimi görüşler edindikten sonra belli bir yetkinlik düzeyinde yapabileceği bir şeyi olmadığını her halde birçok kişi onaylayacaktır. Aynı usullerle örneğin nasıl ki fizik ya da matematik yapılamazsa, ciddi bir eğitimle kazanılan bilgi ve beceri birikimi olmadan, amatörlüğü aşan bir düzeyde felsefe de yapılamaz. *Peki nedir ki bu felsefe?* Nasıl bir konu, ne tür bir etkinliktir? Önce onun ne olmadığı konusunda birkaç saptama yapmak istiyorum.

Felsefeyi bilimle karşılaştırarak belirlemeye çalışan kimi görüşler ortaya atılmıştır. Önce, idealist diye niteleyebileceğimiz ve felsefeyi *bilimler-üstü* bir etkinlik olarak gören anlayışa bakalım. Buna göre felsefe bilimlerin hem anası hem de kraliçesidir; o

tüm bilim dallarını belli bir dizgesellik içinde kapsayan, onları birbirleriyle ilişkilendirip anlamlandıran ve yönelimlerini belirleyen *bir kavramsal üst-yapıdır.* Felsefe genel, soyut ve kapsamlı kavramların alanıyken, bilim dalları da daha özel ve uygulamalı konular olarak ondan ayrışırlar. Böyle bir anlayışa göre bilim dalları, tıpkı ulu bir ağacın gövdesinden filizlenen dallar gibi, felsefeden kaynaklanıp, yine onda temel buluyorlar; dalların canlılığı ve öbür dallarla olan ilişkileri yine bu gövde üzerinden gerçekleşiyor. Bu anlayışın baş yanılgısı, felsefeyi bir bilim türü olarak algılayışında. Eğer bilimler *felsefenin* dalları olsalardı, o zaman felsefe de bir genel-bilim, bilimlerin kapsamlı bir dizgesi olurdu. Kaldı ki felsefenin bilimler karşısında bir kraliçelik yetkisi olamaz; hiçbir bilim felsefenin denetiminde ya da altında kalmayı kendine yediremez.

İdealist görüşe bir tepki olarak ortaya konan ve burada yine dışlayacağım ikinci anlayışsa, felsefeyi *bilimler-altı* bir konuma yerleştiren pozitivist görüş. Pozitivist görüş idealist olanın tersine, felsefeyi küçültüyor, hatta küçümsüyor; ona bir "bilimimsi" muamelesi yapıyor. Felsefenin bilimlere kaynak olduğu pozitivizm açısından da onaylanır; ona göre bilimin dalları belli bir sırayla felsefeden ayrılmıştır. Ancak böyle bir şey olsa olsa bilimlerin gelişmesinden önceki ilkel bir anlama çabası konumuna koyar. İnsan belli bir konuya karşı merakını, başlangıçta, felsefenin de aralarında bulunduğu kimi ilkel yöntemlerle gidermeye çalışır. Sonra yeterli bir birikim ve yöntemsellik düzeyine ulaşan her bir çalışma alanı, felsefeden ayrılıp bağımsız bir bilim dalına dönüşür. Şu aşamada felsefe için bilim-öncesi ilkel bir çaba olmaktan kurtulmanın tek yolu, doğru dürüst "bilimselleşmektir". Onun gerçek görevi bilimlere hizmet etmek, bilim içindeki mantıksal sorunlarla ilgilenip, bilimsel gelişmenin biçimi, kuramların niteliği, yapısı gibi bilim felsefesi konularını irdelemek olmalıdır. Pozitivizmin öne sürdüğü ve onaylanabilir tek felsefenin kendi de bilimsel olan bir bilim fel-

sefesi olduğu görüşünün yine bir aldanmaya dayandığını saptamak gerekir. Böyle bir düşünüş, göreceli olarak dar bir alan olan bilim felsefesi dışındaki tüm felsefe uğraş alanlarını tanımaktan aciz kalışı ötesinde, felsefenin doğasına ilişkin kapsamlı bir anlayıştan da yoksun.

Burada da, tıpkı bir önceki görüş gibi temel yanılgı, felsefeyi bir bilim olarak algılamaktan kaynaklanıyor. Bu her iki görüş de, felsefeyi (üstün ya da düşkün) bir tür bilim olarak kavrıyor, çünkü her ikisi de bilimi felsefeden kaynaklanan bir şey olarak düşünüyor. Yanılgının temeli de felsefeciyi felsefe ile karıştırmak. Örneğin Aristoteles gibi büyük bir filozofun felsefe yanı sıra, bilim de yaparak kimi bilim dallarını kurmasını, bu dalların *felsefeden kopması* gibi algılıyor. Oysa Aristoteles, büyük bir filozof olduğu gibi, aynı zamanda büyük bir bilim adamıydı. O, olgunun felsefi yönleriyle ilgilenmenin yanı sıra, bilimsel yönleriyle de ilgilenmiş, bu arada örneğin mantık gibi felsefe içinde kalan dalları kurmaktan başka, biyoloji, fizik gibi bilim dallarını da kurmuştur. Benzer olarak Descartes da bir filozof olarak yaptığı büyük düşünsel etkinin yanı sıra, bilime katkılar yapmış, mekaniğin ve tıbbın gelişimindeki belirleyici atılımları ötesinde, daha da önemlisi, analitik geometriyi kurmuştur. Felsefe ile de uğraşan birinin bir bilim dalının temelini atması, bu bilim dalının felsefeden kaynaklanması demek değildir. Aristoteles ve Descartes, kurdukları bilim dallarını hiç felsefe yapmadan kurmuş olabilirlerdi. Kaldı ki o dalların felsefi içerikle mantıksal bir ilişkisi de yoktur.

Ayrım Kıstasları

Felsefeyi ve bilim dallarını, ele aldıkları *konular* açısından ayırt etme çabası da başarısız olmaya mahkûm. Çünkü belli başlı bilim dallarına karşı, onlarla konuca örtüşen felsefe dalları gösterebiliyoruz: Örneğin fizik de, ontoloji de, özdeksel varlığın doğasını

tanımaya çalışıyor; psikoloji de, zihin felsefesi de, insan anlığını araştırıyor. Bunun gibi, siyaset bilimine karşı devlet felsefesi, biyolojiye karşı biyoloji felsefesi, tarihe karşı da tarih felsefesi, vb. örnekler verilebilir. Felsefe bilimden konulara göre ayrılmıyor, çünkü olgu olarak birçok alanın bilimi yapılabildiği gibi, felsefesi de yapılabiliyor; bilim ve felsefe aynı konulara *farklı* biçimlerde yaklaşıyorlar.

Soyutluk düzeyi de bir ayrım ölçütü değil. Kimileri ayrımı felsefenin soyut ve kaypak şeylerle, biliminse somut ve belirgin konularla uğraştıklarını belirterek yapmaya çalışmıştır. Oysa bu, bilimi ve felsefeyi gereğince tanımamaktan ileri geleri bir yanılgı içeriyor. Çünkü felsefe birçok durumda gayet somut olan şeyleri araştırır. Örneğin edim felsefesinde sorulan temel sorulardan biri, kolumuzun istencimizle devinmesinin onun başka bir nedene bağlı olarak devinmesinden nasıl ayrıldığıdır. Öte yandan soyutluk derecesi söz konusu olduğunda, felsefe, kimi bilim dallarının ulaştıkları noktalara kadar uzanmaya, en azından günümüzde cesaret etmeyecektir. Geçmiş yüzyılların deneyimi, sağlam zeminden kopup uçmaya başlayan felsefenin nerelere konacağının pek belli olmayacağını göstermiştir. Bir karşılaştırma gerekirse, "kuramsal" bilim alanları, hemen bütünüyle *gözlemlenmesi olanaksız* olan şeylere ilişkin açıklamalardan oluşurken, felsefe, kavramlarını çok daha "yere yakın" nesneler arasından seçmektedir. Örneğin küçükler fiziği, nesne ve nitelikleri *var sayılan* şeylerden oluşan bir dünyayı matematiksel olarak betimlerken, felsefenin en "aşırı" cesaret örneklerinden biri olan Platon'un formlar kuramından çok daha fazla soyuttur. Alt tarafı, Platon'un formları, türler ve nitelikler gibi, yaşadığımız dünyada örnekleri gösterilebilen şeylerdir. "Formların" kendi dünyaları içindeki varoluş biçiminin ayrıntılı bir kuramını oluşturmak çabasınaysa Platon girişmemiştir bile. Buna karşılık kuantum mekaniğindeki "nesnelerin" görülür dünyada örnekleri

olmadığı gibi, fizikçiler bu nesneler arasındaki ilişkileri belli bir olasılık çerçevesinde genelleştirilmiş olarak ayrıntıyla betimlemekten de geri kalmıyorlar.

II

Ne olmadığını böylece saptadıktan sonra, ilk adım olarak felsefenin dizgesel bir ussal etkinlik olduğunu öne süreceğim. Böylece belirlenen felsefeyi sanat, din ve bilimden uygun bir biçimde ayırt etmedikçe, pek de ilerlemiş sayılamayacağız. Çünkü dizgesel bir ussal etkinlik olmak, insanlara özgü bu öbür başarıları da kapsıyor. Felsefe için biçtiğimiz kumaş, onu tek başına giyebilmesi için henüz çok bol; uygun bir biçimde daraltılması gerek. Ayrıca konu olarak felsefenin alanları biliminkilerle örtüştüğü gibi, din ve sanatla da örtüşüyor. *Din felsefesi* ve *Tanrıbilim* yanı sıra, *estetik* ve *edebiyat felsefesinden* de söz edebiliyoruz. Şöyle söyleyelim: Felsefeyi sanattan ayıran başlıca şey, onun neyi amaçladığı ve neyin peşinde olduğuna ilişkindir. Felsefe için amaç doğru olana erişmek, doğruyu kavramaktır. Felsefe olarak yazılan metinler doğru olmaları iddiasıyla ileri sürülen tümcelerden oluşur. Doğru olmadığı söylenen ya da gösterilen felsefe, en azından "başarılamamış" bir şey konumunda olacaktır. Buna karşılık, örneğin bir edebi yapıtın doğruluğu amaçlamak gibi bir kaygısı yoktur. Orada amaç estetik değeri, belki de bir anlamda "güzelliği" yakalamak olabilir; ancak önemli olan şey, bir sanat yapıtının doğru olup olmadığı açısından değerlendirilmeyeceğidir. Kimi edebi metinlerin en az felsefe metinleri ölçüsünde dizgesel olabildiklerini, kimilerininse, son derece "derin" konuları işleyip, insanın en zor anlaşılan yönlerini duygu ve özlemlerini dile getirdiklerini biliyoruz. Bir *Dostoyevski*'nin, bir *Tolstoy*'un bu anlamda eriştikleri derinliğe kanımca hiçbir filozof erişememiştir. Ne var ki, salt düşünsel derinlikleri dolayısıyla bu büyük yazarları, "felsefeci" olarak niteleye-

mezsiniz. Böylesi edebi yapıtlara "felsefe" demek, ancak bir benzetme ya da "metafor" anlamında olur.

Doğruluğu amaçlıyor oluşu, felsefeyi dinden ayırt etmiyor. Çünkü din de doğruluğu vaat eden ve normatif yönleri bir yana bırakılırsa, savlarını doğru oldukları iddiasıyla ortaya atan dizgesel bir ussal etkinliktir. Dinin felsefeden farkı, savlarının doğruluğunu *gerekçelendiriş biçiminde.* Din açısından bir savın, inancın, bir önermenin doğruluğu, Tanrı'nın sözleri olan, kutsal kitaptaki dilegetirişlerle arasındaki uyuma ve onlara olan uygunluğuna dayandırılıyor. Kutsal kitaba önce inanmak, başka düşünceleri de bu inanca göre sınamak gerekiyor. Bu ilk inançsa, koşulsuz bir kabul. Bundan dolayı dinde doğruluğun gerekçelendirilmesi bağımsız değil, eleştirelse hiç değildir. Bu nedenledir ki, felsefe açısından baktığımızda dinlere dogmacı diyor, benzer nitelikleri ideolojilerde de bulabiliyoruz. Felsefeyi "dilegetirmeyi amaçladığım doğruluğu bağımsız olarak gerekçelendiren, dizgesel bir ussal etkinlik" diye belirlediğimiz ölçüde, sanat ve dinden ayırt edebildik. Ne var ki, diktiğimiz giysi halâ fazlasıyla bol; çünkü şimdi yapılan belirleme bilim için de bütünüyle geçerli.

Bilim de doğruluğu amaçlıyor, o da (doğru olduğuna inanılan önerme anlamında) inanç ya da savlarını gerekçelendirirken bunu kimi dogmalara uygunluklarıyla değil, bağımsız yöntemlerle yapıyor. Burada artık felsefeye dünyaya bakışı açısından çok yakın düşen, kardeş bir etkinlikle karşı karşıyayız. Oysa, zaten en baştan beri biz bu ikisinin ayrımını yakalamaya çalışmadık mı; nerede bu fark? Bilimin felsefeden ayrıldığı yer, onun savlarının doğruluğunu bağımsız olarak gerekçelendirirken kullandığı yöntemdir. Son değerlendirmede, bilim açısından doğruluğu sınayan şey *deneydir.* Bundan dolayı bilime "deneysel" diyoruz. Felsefe içinse doğruluğu saptayan, *mantıksal uslamlamadır.* Deney, edilgin ya da etkin anlamdaki gözlem biçimini aldığı gibi, laboratuvar koşullarında

yapılan kontrollü *deneyimler* olarak da gerçekleşebilir. Bilim deneye bağlı sınama yerine geçen birçok incelikli yöntem geliştirilmiştir. Gözlemlenemeyen "nesnelere" ilişkin oluşları açısından, kuramsal önermelerin doğruluğu (ya da yanlışlığı) doğrudan deneyle saptanamasa bile, bunlar da dolaylı olarak deneyde sınanan şeylerdir. Böyle önermeleri, ilgili kuram üzerinden ve matematiksel yöntemlerle, deneyce doğrudan sınanabilen önermelere bağlayarak sınıyoruz. Doğrudan, dolaylı, ya da ilkece, deneysel sınanma olanağı bulunmayan olguya ilişkin savlar, bilimsel bakış açısınca anlamsız olarak değerlendirilecektir.

Felsefede bir önermenin ya da inancın doğruluğunu gerekçelendiren şey, bu önermeyi sonucu olarak çıkarsamaya izin veren mantıksal uslamlamadır. Bir başka deyişle, herhangi bir felsefe savının gerekçelendirilmesi, onun doğruluğunun mantık kurallarına uygun olarak başka doğru önermelerden çıkarsanabilmesidir. Böyle gerekçelendirici bir çıkarımda öncül konumunda bulunan önermelerin kendi doğrulukları, yine aynı yöntemle, başka önermelere dayandırılabileceği gibi, bilimden ödünç alınan deneysel önermelere de dayandırılabilir. Doğruluğunun gerisindeki kaynaklar ne olursa olsun, bir önemenin felsefi gerekçelendirmeye sahip olması demek, ortaya onun doğruluğunu gerektiren bir uslamlama konabiliyor olması demektir. İşte bundan ötürü mantık, felsefenin ayrılmaz bir ögesidir.

Bir şeyleri açıklıyormuş gibi görünen dizgesel, derin ve ilginç bir düşünce yapısı, mantıksal uslamlamalarla temellenmedikçe bir felsefe olmayacaktır. Çünkü derin, dizgesel, ilginç, soyut ya da karmaşık oluşları, düşünceleri felsefe kılmaz. Edebiyat ya da tasavvuf yapıtları felsefeden daha derin, vs. oldukları zaman bile felsefe değildirler. Vecizeler de öyle. Onların değerleri felsefi oluşları ya da olmayışları nedeniyle kazanılan bir şey değildir. Buna karşılık, felsefe olmaları amacıyla ortaya atılmış derin, vs. kimi kurgu

ürünleri de, uslamsal bir temel taşımadıkları sürece, felsefe adını haketmeyeceklerdir. Felsefeyi "felsefemsi"den ayırt etmek gerektiği gibi, önüne gelen her görüşü ve "kuramı" ciddiye almak da gerekmez. Önce bunların *nasıl temellendirildiğini* sormak esas olmalıdır.

Aynı kişinin bilim yanı sıra, felsefe de yapabileceğine değinmiştim. Şunu eklemek istiyorum. Bir kişi örneğin *bilim yapısı içinde* de, belli bir ölçüde felsefe yapabilir. Kuramlarını inşa ederken, bilim adamları kimi zaman uslamsal gerekçelere başvurduktan başka, düşünce deneyimleri, karşıt örnekler gibi felsefe tekniklerinden de yararlanıyorlar. Bu koşullarda, iyi ya da kötü, onlar da felsefe yapmış oluyorlar. Bilimsel yapının gövdesinde oraya buraya serpiştirilmiş küçük felsefi yamalar bulunması, felsefeyi bilimden ayırt edilmez kılan bir şey değildir. Felsefeci de, kendi dizge ya da kuramını oluştururken, deneyimler gerçekleştirmek biçiminde bilim yapıyor olmasa bile, demin değindiğim gibi, uslamlamaları içinde doğruluğu bilimsel olan önermeleri sık sık kullanabilmektedir. Felsefe ile bilim arasındaki bu sıkı dayanışma ve işbirliği, ortaya çıktıkları ilkçağ dönemlerinden beri varolagelmiştir.

Felsefeyi bilimden ayıran ikinci ve önemli bir nokta, yukarıda sözü edilen gerekçelendirme yöntemi başkalığı ile sıkıca ilintili. Bu başkalık dolayısıyla, aynı konuya ilişkin olarak bilim ve felsefe farklı sorular soruyor, farklı yönlere ilişkin açıklamalar yapıyorlar. Bu neden? Çünkü mantık deneysel sorulara nasıl tatminkar yanıtlar veremezse, deney de kavramsal soruları yanıtlayamayacaktır. Isıtıldıklarında metaller genleşir mi? Buna verilecek olumlu bir yanıt da, olumsuz bir yanıt da mantık açısından geçerli olacaktır; çünkü her iki yanıt da tutarsızlık ya da çelişki içermemektedir. Isıtıldığında genleşmeyen, hatta büzülen bir metal parçası düşüncesi (örneğin dört açılı üçgen düşüncesinin tersine) çelişik değildir. Yanıtlardan yalnızca olumlu olanın doğru olduğunu, yeterli bir nice-

likle (ve başka destek yöntemleriyle) gözlemlenen olgu, yani deney saptayabilir.

Peki ya yanıtları deneysel olmayan sorular? Bunlar arasında bilim yanı sıra, felsefenin de anlamsız bulup yanıtlayamayacağı, örneğin "Neden bir evren var?", "Evren varolmadan önce ne vardı?" gibi sorular bulunsa da, felsefece yanıtlanabilen tüm sorular yine deneysel olmayan türdeki sorulardır. Yani bilim, felsefe sorularına da anlam atfedemeyecektir. Şimdi felsefe sorularını deneysel sorularla olan ilişkileri açısından ele alalım. Bunun için bilimin odaklarından birine başvuracağım.

Devinimin deneysel tanımı mekaniğin tam temelindedir. Devinim yasaları, devinime ilişkin öne sürülebilecek her deneysel sav bu tanımı varsaymak durumunda. Kabaca düşünülecek olursa, uzay ve zamanın belli bir noktasında bulunan herhangi bir nesne için devinmek, zamanın o noktaya komşu olan bir sonraki noktasına gelindiğinde, uzayın komşu olan başka bir noktasında bulunmaktadır. Bilime göre böyle bir tanım doğru olacaktır, çünkü cisimlerin devinimini böyle gözlemliyoruz. Oysa, mantıksal açıdan, bu önerme birçok başka önermenin doğruluğunu önkoşul olarak varsayıyor. Tanımın doğruluğu, önkoşul konumundaki tüm önermelerin doğru olmasına bağlı.

Birkaç örnek sayalım: "Küre ve silindirlerin kendi eksenleri çevresinde dönüşlerinin başka ve uygun bir açıklaması vardır; uzay ve zamanda yer değiştiren nesneler kendileriyle özdeş kalırlar; zaman içinde özdeşlik öznel bir görü değil nesnel bir olgudur; zamanın önceki aşamalardan sonrakilere doğru yönelen tek bir doğrultusu vardır; uzaysal konumlar gerçektir; uzay ve zaman bizim uydurduğumuz şeyler değil gerçek şeylerdir" ve benzer başka önermeler... Devinim tanımının bir doğruluk değeri taşıması, tüm bu önkoşulların doğru olmasına bağlı. Ne var ki, bilim açısından bunların doğruluklarını sorgulamak saçma sorular sormak olacak-

tır, çünkü böyle soruların uygun deneysel yanıtları yok. Böyle sorular, deneysel olarak temeli oluşturan önermelerin "altında" kalan şeylere ilişkin. Bunları sormak, deneysel yöntemin, dolayısıyla da bilimin erişebildiği yerin *daha derinine* ilişkin şeyler sormaktır. İşte böylesi sorular çoğu kez gerçek ve tipik felsefe sorunlarını dile getiriyor. Yine çoğu kez, her bir böyle soruyu karşılamayı amaçlayan, birbirine rakip, çok sayıda felsefe kuramı söz konusu oluyor. Uslamlamalar üzerinde yükselen böylesi soru ve kuramlar, felsefenin gerçek alanını belirliyorlar. Bu değerlendirmeler ışığında, felsefenin bilimi tamamladığı ve onun bunu daha temel sorular sorup daha derinlere inerek yaptığı öne sürülmüştür.

Uslamlamaya dayanmak, felsefenin ayırıcı bir özelliğidir, dedik. Derin düşünceleri en hoş ve etkili bir biçimde dilegetiren edebiyatçı da, soyut "nesnelerin" kuramını yapan bilim adamı da, ortaya uslamlamalarla çıkmadıkça felsefe yapmıyorlar. Yaptıklarının değeri, öncekinde estetik (ve belki de retorik) sonrakindeyse deneysel vargılar temelinde ölçülebilen bir şey olacak. Aynı ölçüt, düşünce tarihi malzemesiyle ortaya çıkıp felsefe ya da felsefe tarihi yaptığını öne sürenler için de geçerli. Şu filozof şunu söylemiş, öbürüyse böyle demiş, etkisi şu olmuş gibi söylemler, ilk bakışta sanki felsefeymiş gibi görünebilir. Bu görünüşe kapılmadan önce, yazarın hangi savı savunmak için nasıl bir argüman geliştirdiğine bakmak gerekir. Ülkemizde düşünce tarihini felsefe tarihi ile eş tutmak, bu alandaki en yaygın yanılsamalardan biri olagelmiştir.

Felsefenin alanına dışarıdan gelen taşkınlar olabildiği gibi, felsefecilerin dış alanlara taştıkları da sıklıkla görülüyor. Bilimin değişik alanlarının, dinin ve sanat dallarının üzerine eğildikleri şeylerin felsefesinin de yapılabildiğine değindik. Ne var ki, bir felsefeci klasik felsefe sorunları dışındaki alanlara eğildiğinde ille de oranın felsefesini yapıyor olmayacaktır. Felsefecinin yaşamın çeşitli konuları üzerine kimi felsefe kavramlarını da kullanıp tartış-

malar yapması, denemeler, köşe yazıları, "derin" ve ilginç kimi metinler kaleme alması, sıkça rastlanan bir şeydir. Bunların felsefe olarak görülebilmeleri için de, önce hangi uslamlamalarla temellendiklerini sormak gerekir. Şu ya da bu konunun, kavramın, "felsefesini yapıyor" olmak görünüşü ardında, felsefeci olmayı bile gerektirmeyen birçok tartışma yürütülegelmiştir. İlginç olan bir şey, bugün felsefe çevrelerinde ele alınan sorunların başında bir yandan şimdi tartıştığımız, felsefenin neliğine ilişkin soru gelirken, öbür yandan da felsefecilerin çeşitli konularda, üst-dilden, ancak felsefe olmayan söylemler sürdürüyor olmalarıdır. Felsefeden dışlamaya çalıştığım bu etkinlik biçimlerinin kendiliklerinde kötü ya da değersiz şeyler olduklarını öne sürmedim. Böyle şeylerin değerlerini felsefe *dışından* kazanmak gereğinde olduklarını ve *felsefe açısındansa* ancak *felsefemsi* olabileceklerini savundum.

FELSEFEDE EDEBİYAT

(1982)

Ülkemiz felsefecilerinin yazı etkinliğine baktığımızda, bunun kimi kez yazın etkinliğinden pek de kesin çizgilerle ayrılmadığını görüyoruz. Örneğin kimi felsefecilerimiz roman, öykü ve başka edebi yapıtlar üretirken, kimileri de edebiyat eleştirileri yazıyor. Bunun yanısıra, kimi felsefecilerimiz felsefe yazılarının edebi değeri konusunda büyük duyarlık gösteriyor. Buna kimse karşı çıkamaz, çünkü felsefeci olmak edebiyatçı olmayı veya edebi etkinlikte bulunmak, felsefi etkinlikte bulunmayı dışlamıyor. Belki yalnız ülkemize de özgü olmayan bu felsefi ve edebi etkinlik yakınlaşmasının bugünün Türkiye kültür ortamı ve felsefe eğitim anlayışıyla nedensel ilişkileri de var. Amacımız, bu olgunun nedenlerine eğilmekten çok onun sınırlarını irdelemek.

Bir felsefeci, edebiyat ve felsefe yazı etkinliği açısından ne yapar? Dört seçenek düşünebiliriz:

(1) Felsefe yazar,

(2) Edebi yazılar (veya edebiyat eleştirisi) yazar,

(3) Felsefeden etkilenmiş veya felsefi boyutu olan edebi yazılar yazar (burada felsefe edebiyat hizmetinde kullanılıyor olacaktır) ve

(4) Edebi felsefe yazar, yani edebiyatı felsefe hizmetinde kullanır.

Her dört seçenekte olduğu gibi birincideki etkinliğin de dili kullanmayı gerektirdiği apaçık olsa gerek. Felsefe zorunlu olarak bir dille ve o dil içinde yapılır. Dili kullanmanın her düşünceyi iletmek için zorunlu olamayacağı bir yana, felsefi düzeydeki düşünceyi, değil iletmek, düşünebilmek için bile, gelişmiş ve soyut kav-

ramlar dağarcığını zenginleştirmiş bir dil kullanmak zorunludur. Oysa, felsefe yapmak için bir dil kullanmanın zorunlu olması, felsefe yapmanın edebiyat yapmayı zorunlu kılması yargısına götürmez. Tersine, edebiyat yapmak, dili özel bir biçimde ve özel bir amaçla kullanmaktır. Bunun apaçık olduğu, fen dalları da içerilmek üzere, hemen bütün disiplinlerin dili kullanmak zorunda oluşlarından da bellidir. Felsefe ile edebiyat arasındaki ilişki ancak ilinekseldir.

Felsefe, profesyonel düzeyde yapıldığında, büyük ölçüde "teknik" bir etkinliktir. Onun bu teknik boyutu da kendine özgü bir özel terimler dağarcığı ve söylem biçimi kazanmasına yol açar. Dolayısıyla, dilin felsefe amacıyla kullanımında, kolay anlaşılır günlük kullanımbiçimleri ile felsefenin belirli alanlardaki teknik özelliklerinin gerektirdiği boyutları verebilen ve belki de dilin günlük kullanım biçimlerine pek uymayan sentaks yapıları arasında, karşılıklı ödünlerle sağlanacak bir orta yol tutturmak, felsefe yazısının daha kolay okunurluğunu sağlayan önemli bir etmendir. Bunu daha değişik bir biçimde anlatacak olursak, (1) seçeneğinde dilegelen etkinlik, teknik bir nitelik taşıması nedeniyle dili özel bir biçimde kullanmayı gerektirir. Bundan dolayı da, ne dilin günlük kullanımının ne de (daha önemli olarak) (4)'ün ölçüt ve standartlarıyla değerlendirilebilir. Bir felsefe yazısının açık ve seçik olarak anlaşılabilir olması, doğal olarak, aranır bir niteliktir. Ancak bu, bir popülerleştirme bedelinde olmamalı, teknik anlatımlar pek de zorlanmadan, felsefi niteliği korumak uğruna, gerekirse dil ve biçem güzelliğinden ödün verilebilmelidir. Buna örnek olarak, iyi bir biçemin gereği olduğu söylenen, her tümcede yalnız bir düşünce anlatmak ilkesinin, felsefe yazısına ilişkin olarak her zaman geçerli olmadığını belirtebiliriz. Çünkü felsefe yazarken, birkaç düşünceyi aralarındaki mantıksal ilişkiyi de vererek, bir tek tümcede dilegetirmek zorunluluğu sık sık doğar.

Friedrich Nietzsche'nin BFS Yayınları'nca yeniden basılan *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* adlı yapıtını çeviren Nusret Hızır, 17. sayfada çeviri üzerine kimi notlar yazmış. Nusret Hızır yalnızca açık seçik, mantıksal ve "bilimsel" felsefeyi Türkiye'ye getiren iki üç düşünürden biri değil, aynı zamanda Türkçe felsefe söyleminin kuruluşuna başlıca katkıları yapan birkaç kişiden biri. Şöyle diyor Hızır: "Bir metinde anlam bakımından atomu, kelime değil, cümle teşkil eder; onun için çeviride kelimeden çok cümleye sadık davranmak gerekir... Uzun cümleden korkulur ve çevrilecek eserde cümleler uzunsa, bunları parçalamak, örneğin uzun bir cümleyi, o kısa cümle halinde tercüme etmek doğrudur denir. Bizce bu görüş yanlıştır. Çünkü bir uzun cümlede bütün düşünceler bir ana düşünce etrafında toplu iken, örneğimizdeki kısa cümlelerde 4 ana düşünce ardarda -sadece ardarda- gelmektedir. Onun için, çeviride Nietzsche'nin uzun cümlelerini, Türkçe uzun cümlelerle vermeyi daha uygun bulduk. Bazı yerlerde uzun cümle anlamı karanlıklaştırınca, onu parçalamak zorunda kaldık." Parçalarına ayrılmış, yığılı duran bir iskemle değilse ve bir tahta yığını olarak üzerine oturmak için kullanılamazsa, bir tek tümcede dile getirilen, mantıksal olarak ilişkili birkaç düşüncenin bir aradalığı da, ayrı tümcelere indirgendiğinde, öncekiyle eş değerde bir kullanım ve etkiye sahip olamaz. Nusret Hızır'ın felsefe metinlerinin çevirisi bağlamında değindiği bu nokta, gerçekte (çeviri olsun olmasın) felsefede yazılarının kendine özgü doğasının daha genel bir yönünü sergiliyor. Evet, daha karmaşık bir tümcede, edebi açıdan biraz da hantal, hatta kimi kez gülünç bulunan biçimlerde dilegelebilen bir felsefi düşünceyi, parçalarına ayırıp öylece de yazabiliriz. Böylece, bu tümceleri anlaması da daha kolay olur. Ancak bu, eşdeğerliği her zaman korumayan bir işlem olduğundan, düşünce çarpılabilir; kolay fakat inceliğini, keskinliğini ve başlangıçtaki mantıksal yapısını yitirmiş bir düşünceye dönüşebilir. Bundan dolayı, "Do-

lambaçlı yazıp kafa karıştırıyor; kulağını tersten gösteriyor", "İngilizce düşünüp Türkçe yazıyor" ya da, "Ben, onun karmaşık, anlaşılması güç tümcelerindeki düşüncesini, kısa ve kolay anlaşılır tümcelerle yazabilirdim" demek *kimi durumlarda* ne dil ustalığıdır, ne de marifettir. Bu olsa olsa bir vülgerleştirme çağrısıdır. Burada iki aşırı uçtan da kaçınmak gerek: Hem "Ben kolay anlayamıyorum, dolayısıyla bu metin gereksiz ölçüde karmaşık" (ya da ".. bu daha yalın olarak dilegetirilebilir") diye kesip atmak, hem de felsefede kimi durumlarda kaçınılmaz olan bu *karmaşık* anlatım zorunluğu ardına sığınıp *karmakarışık* düşünceleri felsefe saymak yanlıştır. Bir felsefe yazısını okurken, onu anlamak için yeterli çabayı göstermekten kaçınmamalı, onun değerini verirken de dilegetirdiği düşünce içeriğini öne almalıdır. Şimdi değindiğimiz bu ve benzer nedenlerden, felsefe tarihi, birçok büyük ustanın yazdıklarının pek de kolay anlaşılır ve hatta güzel bir dil sergilemediğini gösterir.

Felsefe ve edebiyatın değerlendirilmesinde kullanılabilecek ölçütler köktenci bir anlamda farklıdır. Edebiyat sanat ölçüleriyle değerlendirilir. Felsefe ise, değerlendirilme açısından bilimle ortak bir ölçüte sahiptir. Sanat üzerine çevrildiği yerlerde bile bir "bilimsel" nitelik korur. Felsefede ölçüt *doğruluktur*. Felsefe etkinliğinin amacı doğru bir açıklama, doğru bir çözümleme ve doğru bir yorum getirmektir. Bunu yaparken kullanılan dilin *güzel* de olması, felsefe açısından bir değer taşıyamaz. Kaldı ki, kullanılan dilin güzelleştirilmesinin bedelinin anlamda çokluk ve kaypaklık olduğu durumlarda, önermelerin doğruyu veriş biçimi etkilenecek ve felsefi değerleri böylece düşebilecektir. Dilin edebi kullanımında sözcüklerin çağrışımları, kaypaklık ve çokanlamlılıkları önemli bir araç olduğuna göre, yazının felşefi değeri, güzelliğin bu araçlarla sağlandığı ölçüde yitirilmiş olacaktır. Bu bakımdan, (4)'ün, felsefeyi değerlendirmede ölçüt olması bir yana, onun kendi felsefi değeri tartışmalıdır.

Bir felsefecinin (2) ya da (3)'ü yapmasına kimsenin karşı çıkamayacağını daha önce de belirttik. Hele (3) çok güzel ürünler verebilir. Bunun birçok örneği de var. Yalnız, ne (2) ne de (3) felsefe değildir; felsefe ile karıştırılmamalıdır da. Örneğin yalnızca bu iki etkinlik içinde bulunan biri, yazar olarak felsefeci değil edebiyatçıdır. Felsefe yazarlığı, başka disiplinlerdeki düşüncenin yazıya dökülmesinde olduğu gibi, bir profesyonellik boyutu gerektirir. Bu da (1) etkinliğinde yatar. (3)'ten (4)'e kaymak, veya (1) ve (3)'ü yapıyor sanarak (4)'ü yapmak çok kolaydır. Ancak (1) ve (4) arasındaki ayrım çok önemlidir ve (4) ne felsefi ne de edebi açıdan doyum vermek düzeyine erişemeyebilir. Çünkü (4), arkasındaki amaçların ve buna bağlı olarak da, ölçüt ve standartların yanlış alanlara kaydığı bir sapmalı yazarlık etkinliğini dışlamayabilir.

Bu bağlamda, (1) türünden etkinlik ürünü sayılabilecek felsefe yazılarının dil açısından eleştirisine değinelim. Doğal olarak, her yazı gibi, felsefe yazısı da dili doğru olarak kullanmak zorundadır. Dilin doğru kullanımını biçem değil, öncelikle sentaks belirlediğine göre, bir felsefe yazısını sentaks yanlışları açısından eleştirmek, uygun ölçüler içinde geçerlidir. Daha dar ölçüler içinde olsa da, felsefe yazısını biçemi açısından eleştirmeye de yer vardır. Bir felsefe yazısının genel değerini sentaks ve biçem eleştirileri açısından yargılama noktasına gelindiğinde, dil açısından eleştirinin dozu artık kaçmıştır. Bu noktalara varan eleştiri felsefeyi (4) etkinliği gözlükleri arkasından görmektedir. Ölçütler burada iyiden iyiye karışmıştır.

Felsefe yazılarını dilleri yönünden eleştirmenin çok daha geniş ölçülerle geçerli olduğu bir alan, anlam ya da semantik açısından yapılan eleştiridir. Örneğin eleştiri, bir felsefe uslamlamasında bulunan kaynak ve çokanlamlı kullanımları ortaya çıkarabilir. Yine eleştiri, felsefi açıklamada kullanılan terimlerin çağrışımsal yüklerinin anlamlarını aştığını ortaya koyuyor veya bir felsefi

düşüncenin temel ulamlarında mantıksal çelişkiler, düşüncede mantıksal yanlışlar belirliyor olabilir. İşte dil açısından yapılabilecek bu tür eleştirinin felsefe yazısının tüm değeri üzerinde geçerliliği vardır. Çünkü gösterilebilecek bu tür semantik yanlışlar, felsefe yazısının ilettiği düşüncedeki mantık yanlışlarını, yani temel felsefi yanlışları yansıtırlar.

Özetle, (1) türündeki bir yazının gramer ve biçem yönünden eleştirisi, dilegetirdiği felsefeyi eleştirmek olmayacağından, felsefe açısından değersizdir. Ancak kullanılan dilin anlam boyutu üzerinden yapılan bir eleştiri, dilin ilettiği düşünceye ilişkin olarak da geçerli olacağından, aynı zamanda, tam anlamıyla bir felsefe eleştirisidir.

Felsefe eğitiminde, bu etkinliğin öncelikle doğrunun arayışı olup bir sanat yapıtı yaratma çabası olmadığı ilkesi gereğince benimsettirilebilirse, bunun düşünce dünyamızda profesyonelleşmeye ve profesyonelliği değerlendirmeye önemi gözardı edilemeyecek katkıları olacaktır.

TÜRKÇE'DE SOYUT KAVRAMLAR

(1985)

Felsefe konularının Türkçe anlatımında karşılaşılan kimi güçlükler, sanıyoruz konuyla ilgili çok kişinin paylaştığı bir sıkıntıyı oluşturmaktadır. Bu sıkıntıyı değişik nedenlere bağlayanlar olabilir. Bizim burada vurgulamak istediğimiz, Türkçenin henüz soyut kavramlar açısından istenen düzeyde zengin olmayışından kaynaklanan güçlük... Felsefe söylemindeki sıkıntının Osmanlıcadan arıtılmış Türkçenin soyut kavramları dile getirişte sınırlı kalışından kaynaklandığı görüşüne karşı tepki gösterenler olmuştur. Sorunun dildeki bir kavramsal fakirlik konusu olmayıp, bunun gerçekte felsefe terminolojisindeki bir eksiklik ya da sınırlılık olduğu savunulmuştur. Böyle bir tutuma karşı şu iki noktayı öne sürmek istiyoruz. Önce, sorunun, anlamını yitirmeden, bir teknik terimler kısıtlılığına nasıl indirgenebileceğini görmek güçtür. Çünkü felsefe terminolojisinin dilden bağımsız olarak nasıl kavranacağı belli değildir. Bir felsefe terminolojisi işlevini ve dolayısıyla yaşamını, bağlı olduğu dil içinde kullanılarak bulmaz mı? Türkçe felsefe terimlerini zenginleştirmek *Türkçenin* bir bölümünü zenginleştirmek değil midir? ikinci olarak ise, kanımızca, felsefe terimleri sözlüğümüzü yetkinleştirip, ona tam anlamıyla uyulmasını sağlasak bile, söze konu ettiğimiz sorunu bütünüyle çözmüş olamayız: Felsefe terimleri, sorunun yalnızca bir yönü, bir bölümüdür. Bundan dolayı sorunu yalnızca felsefeye ilişkin bir güçlük olarak değerlendirmek de yanılgılıdır. Sorun, soyut bir dil kullanmak gereğinde bulunan bütün üst düzey kuramsal alanları ilgilendiren bir güçlükten kaynaklanmaktadır. Bu kapsam içine ise, felsefe ile birlikte toplum bilimleri ve kimi alanlarda doğa bilimleri de girer. Ayrıca güçlüğü,

felsefe terimleri yanısıra, tüm bu alanların teknik terimlerini geliştirip yetkinleştirmekle de ortadan kaldırmak olanağı yoktur.

Belirli bir disiplinin, örneğin felsefenin, teknik terimler dağarcığı ve dildeki, disiplinlere bağlı olmayan soyut kavramları dile getiren sözcükler öbeği arasındaki ayrım kesin bir sınır oluşturmaz. Bu alanlar arasında çeşitli örtüşmeler, çifte kullanımlar, hatta anlam kaymaları da söz konusudur. Ancak, belirli bir örtüşme bulunuyor olmasından, terminoloji sorununu çözerek soyut söylemdeki sıkıntıların tümünü gidereceğimiz sonucuna atlamaya pek de hakkımız olmasa gerek. İster teknik terimler dağarcığı, isterse de bunun dışında kalan soyut terimler olsun, sözcüklerdeki yetersizliğin, ilgili dili kullananlarda kavramsal alanda bir sınırlamaya neden olması kaçınılmazdır. Belirli bir dili kullananlar, ondaki soyut anlatım olanaklarının kısıtlılığı ölçüsünde, soyut düşüncede de sınırlanacaklardır. Çünkü soyut kavramlar düzeyinde, düşünce dile büyük ölçüde bağımlıdır. Eğer dil kimi ayrımları veremiyor ve kimi kavramları anlatıma dökemiyorsa, düşünmede ona bağımlı olan, onu kullanan bireyler de aynı ayrım ve kavramları düşünemeyeceklerdir. Bunun o dildeki soyut düşün ürününü nasıl kısıtlayacağı açık olsa gerek.

Dilimizdeki bu sınırlılığın boyutu üzerine bir görüş verebilmek amacıyla, kavramsal yönden zengin dillerden İngilizce ile bir karşılaştırma yapalım. Düşünmek, Türkçede şimdi kullandığımız sözcük dışında, "düşüncede bulundurmak", "öngörmek", "ele almak", "tartışmak", "akıldan geçirmek", "kurmak" gibi terim ve deyimlerle dile getirilir. Bunlar, aralarında çeşitli anlam ayrımları içeren, ancak, tümce içinde yerlerine "düşünmek" sözcüğünün konmasının tümce anlamını genellikle değiştirmediği terimlerdir. Öte yandan "düşünmek" sözcüğüne karşılık olabilen bu terimler, bu sözcükle her bağlamda eşanlamlı değildir. Düşünmeyi dile getirdikleri bağlamlarda bir ölçüde kaypak ve ayrıca çoğu da, temeli

mecaz olan bir kullanımdadır. İngilizcedeki "to think" sözcüğüne mecaz bir yorum gerektirmeden eş anlamlı kullanılabilen sözcükler uzun bir liste oluşturur: "To consider, deliberate, contemplate, entartain, reflect, ponder, cogitate, meditate, cerebrate, lucubrate, speculate, muse, ruminate, introspect, suppose, surmise" vb. Mecaz yoluyla deyimleşerek düşünmek anlamını kazanmış dile getirişler de, bütününü vermediğimiz bu listeden aşağı kalmaz: "To take into account, apply the mind, bend the mind, digest, discuss, hammer at, puzzle out, nurture a thought, take into consideration, take counsel, revolve in the mind" vb...

Düşünmek, örneğin tıpkı "anlamak", "kavramak", "belirlemek", "kapsam", "ilke" ve "koşul" gibi, teknik olmayan soyut bir kavramdır. Teknik bir söylem bağlamından çok, doğal dil bağlamında kullanım bulur. Ancak felsefe incelemeleri içinde de sık sık yer alır. Düşünmek kavramı ile ilgili kısıtlanma, bu kavrama ilişkin, ya da onu kullanmayı gerektiren söylem içinde, az sayıda olan olanaklı dile getiriş araçları nedeniyle, kimi ince ve ayrıntılı anlam ayrılıklarını verememek biçiminde belirir. Örneğin, "Düşünceyi dil ile mi yürütürüz?" gibi bir soruyu ele aldığımızı düşünürsek, konuyu irdelemenin, değişik düşünsel biçimleri, onları birbirlerinden ayırt edebilecek terimlerle kavrayabilmeyi gerektirdiğini görebiliriz. Kısıtlanışın bir başka boyutu da, kullanılan tümcelerde kimi terimlerin çok sık yinelenmesi ve dolayısıyla bir tekdüzeliğin doğmasıdır.

Tekdüzeliğe ve kavramsal kısıtlamaya neden olan başka bir etmen, türetilen soyut sözcükler ailelerinin, çoğu kez almaşıksız olarak, özdeş bir kökenden gelmeleridir. Kimi batı dillerinde olduğu gibi, bir kavramı, değişik köklerden türetilen yapıca ayrı almaşıklarla dile getirebilme olanağı, biçimsel ve semantik yineleme ile tekdüzeliği önleyecektir. "Ol"dan türetilen sözcüklerle kurulan "Olanaklı olgunun olumsal oluşu" veya "An" kökünden türetilen

sözcüklerle kurulan "Anlamı anlığında anlamak" gibi "anlatımlara" bağımlı oluş yalnız tekdüzelik getirmez. Kökün özdeşliği, kavramı ve onun yerine durduğu olguyu, değişik bakış açılarından, değişik kavrayış yollarından görebilmeyi de önler. Şimdi betimlediğimiz türden kısıtlanmalar, doğaldır ki, belirli soyut kavramları dile getirecek hiçbir Türkçe sözcüğün bulunmamasından ağırlıkça daha az bir güçlük doğurur. Çünkü bu son durumda artık kısıtlanma belirli bir kavramın ince alt ayrımlarını verememek durumunu aşmakta, kavram tümüyle, hiç düşünülememektedir. Örneğin İngilizcedeki "the speaker's meaning" diye adlandırılan ve bir tümcenin anlam taşıması gibi, bir kişinin "anlamlaması" olarak dile gelen kavramın, dilimizde karşılığı yoktur. Bu yazıyı örneklere boğmak istemiyoruz; yalnızca, terminoloji ögesi olmayan soyut terimlerdeki kısıtlılığın, özellikle soyut *eylemler* ve *nitelemelerin* dilegetirilişinde duyulduğunu vurgulamak isteriz.

Bu gedikler nasıl kapatılabilecektir? Doğal olarak, akla ilk gelen, tıpkı felsefe ve öbür alanlara özgü özel terimler dağarcığı ile ilgili olarak yapıldığı gibi, yeni sözcükler türetme yöntemidir. Bu bir ölçüde uygulanabilir. Oysa, teknik terminoloji kapsamına girmeyen soyut sözcükleri türetmek, terminoloji parçası olanları türetmekten çok daha güç olabilir. Terminoloji, belirli bir disiplin içinde, örneğin felsefe alanında etkinlikte bulunabilmek için zorunludur. Felsefe öğrenmek, bu dalın terminolojisinin büyük bir bölümünü de birlikte öğrenmeyi gerektirir. Felsefe öğrenmek, bu öğrenimin gereği olarak kimi özel kavramları da öğrenmektir. Bu özel kavramlar öğrenilen felsefe hangi dilde yapılmışsa orada zaten vardır ve orada gelişmiş oldukları biçimde Türkçede karşılanmak durumundadır. Bir başka deyişle, bu bağlamda karşılanması gereken belirli bir şey söz konusudur. Dolayısıyla aranabilecek çare de, neye yöneleceği belirgin olan bir çaba gerektirir.

Bu durumu, dilimizde yapıldığını varsayacağımız, yönte-

miyle de konusuyla da yepyeni ve başka bir dilde karşılığı bulunmayan bir felsefe üretimi ile karşılaştıralım: Burada karşılığının aranması gerektiği söylenebilecek bir kavram bulamayacağız. Böyle bir yeni felsefenin kurulabilmek için gerektirdiği kavramlar, bu yeni düşüncelerin kendi devimselleri içinde ortaya koydukları istemin karşılanmasıyla, özgün olarak yaratılırlar. Doğal süreçleri içinde, felsefe terim ve kavramlarının ilk kez ortaya atılışları böyle olmuştur. Bu terim ve kavramlar, düşünce belirli konularda yol aldıkça, derinlere indikçe, buralarda doğan yeni anlatım gereksinimlerini karşılarken ortaya çıkmıştır. Ancak burada zorunlu olan koşul, bağımsız, özgün araştırma ve çalışmaların yapılıyor olmasıdır. Özgün felsefe terim ve kavramları, özgün bir felsefe ile birlikte üretilir.

Terminoloji kapsamında olmayan soyut terimlerin zenginleşmesinin, bu son türdeki doğal ve özgün üretim biçimine daha çok benzediği kanısındayız. Çünkü her dil soyut söylemini kendi başına, işlenerek yaratır. Kendi dilini öğrenmek ve kullanmak, belirli bir disiplini öğrenmek gibi değildir. Dil belirli alanlarda ve belirli amaçlarla kullanılabilecek bir araçtır. Yoksa dili öğrenmek, bir *alanın* içeriğini öğrenmek değildir. Dili soyut alanlarda özgün olarak kullanmak ve işlemek gerekir ki yeni soyut düşünceleri dile getiriş gereksinimleri doğsun. Yoksa, soyut kavramı düşünmeyi gerektirecek bu ortamı yaratmadan, kendiliğinden düşünülecek bir şey, bir kavram olmayacak, kavram düşünülemeyecektir. Düşünülemeyen bir şey için de, başka dillerdeki dile getirişine istediğimiz bollukta Türkçe karşılık üretelim, bunları pek kimse kullanamayacaktır. Dolayısıyla, dilimizi soyut kavram ve terimler açısından zenginleştirecek etkinlik önsel bir terim üretiminden çok, dili soyut düzeyde kullanma çabası ve bu alanda verilecek yazılı ürün olsa gerektir. Bu ortamda ortaya çıkacak gereksinimler, ya yeni terimler, ya da önden var olan somut terimlerin mecaz olarak soyut

kullanımıyla karşılanacak ve böyle kullanımlar yerleşiklik kazanabilecektir. Öyle ise, soyut konuları işleyen yayınlar yönünden daha etkin bir ortam yaratmadıkça, daha çok düşünür yetiştirip, bunların daha çok yazılı ürün vermelerine uygun koşullar hazırlamadıkça, dilimizdeki bu sınırlılığı kolay kolay gidermek olanağını bulamayabiliriz. Bugün Türkçede soyut anlatımda çekilen türden güçlüklerle sonradan özgün felsefeler yaratmış olan Batı dilleri de karşılaşmışlardı. Bu, Fransızca ve İngilizce için 16. yy, Almanca için ise 17. yy'da söz konusuydu. Bu dillerdeki özgün felsefenin yaratılışı ise, soyut anlatımda yeterli kıvraklığın sağlanış dönemine rastlar. Türkçe'de bir eşanlamlı sözcükler sözcüğü, ya da İngilizcedeki *Thesaurus* türü sözcüklerin geliştirilebilecekleri düzey, çok uzak bir geleceğe bırakılmamalıdır.

DÜŞÜNME GELENEĞİ VE GÜNÜMÜZ

(1991)

Şu aşamada Türkiye'de kurulu ve yerleşik bir düşünme geleneği var mıdır ve eğer yoksa bunu oluşturmanın koşulları neler olabilir? Bu sorunun yanıtı, "düşünce"den ne anlaşılacağına bağlı olarak bir çeşitlilik gösterecektir. Bir *geleneği* bulunup bulunmadığını, ancak hangi anlamdaki düşünceyi kastettiğimizi belirginleştirerek söyleyebiliriz. Bunların birinde, düşünce, anlaksal (yani zihinsel) işleyiş, beynin yüksek işlevlerine bağlı bilinçli etkinlik demektir. Bu anlamdaki düşünce her sağlıklı insanda bulunması dolayısıyla, doğal olarak toplumumuz çapında da vardır ve olagelmiştir, öte yandan "düşünce"den kültür ve uygarlığın üst düzeylerine ilişkin etkinlikler de anlaşılır. Örneğin, böyle bir düşünce kavramı kapsamına bir yandan ahlakçı ve dinsel düşünce, gizemcilik, öte yandan da edebi üretim sokulabilecektir. Bu ikinci anlamdaki şey her insan topluluğunda bulunsa da, nicelik, nitelik ve derinliği açısından birinden öbürüne büyük ayrılıklar gösterir. Türk toplumunda özellikle yaratıcı edebi düşünce alanında oldukça parlak bir zenginlik bulunuyor. Birinci anlamdaki düşüncenin varlığı nasıl ikinci anlamdaki bir düşünce zenginliğini kendiliğinden sağlayamıyorsa, ikinci anlamdaki bir geleneğin varlığı da, şimdi açıklayacağım daha dar bir anlamdaki düşünce geleneğinin varlığını garanti edemez. Bu son tür içine bilim ve felsefe giriyor. Son yüzyıla değin hiçbir bilimsel ve felsefi etkinlik göstermeyen toplumlar sayıca oldukça kabarıktı.

Bizi burada ilgilendiren Batı türündeki felsefi ve bilimsel düşünce olacak. Bu tür düşünce, gizemciliği, tasavvuf biçimindeki dinsel düşünceyi ve hatta Çin, Hint, gibi Doğu türü felsefeleri de

dışta bırakır. Aynı adı taşımak, aynı şey, aynı kavram olmak demek değildir. Bir değer yargısı yapmak gerekmeden, yani birini öbürüne üstün tutmak gibi bir kaygı gütmeden bu ayrımı açık ve seçik bir biçimde saptamak gerekir. Batı türü felsefeden kökenleri İyonya'da, yani Anadolu'nun Ege kıyılarında bulunup, birçok bilim dalını kendi içinden bir bir doğurmuş olan, temelde doğa ve insanı kavramaya yönelik bir kuramsal etkinliği anlıyoruz. Bu, ikibinbeşyüz yıldır bilimle sürekli bir alış veriş içinde olan ve bilime karşı çıktığında bile onunla aynı kavramsal yapıyı paylaşan, bilimin temel kuram ve varsayımları arasındaki, varlığın sakımı, atomculuk, değişim içindeki kalıcılık, bilginin algıya dayanışı gibi ilkeleri bilime armağan etmiş olan bir etkinlik türüdür.

Bu son anlamdaki felsefi düşüncenin Türkiye'de hemen hiçbir dönemde gelenekleşmediğini, 19. yy.'ın sonlarından itibaren tek tük adımlarla ortaya çıkmaya başladığını, sonraları üniversitenin kuruluşuyla kazandığı örgütselliğin bile böyle bir geleneği henüz gereğince oluşturabilmiş sayılamayacağını düşünüyorum. Oysa günümüzde Türk felsefecileri eğitim örgütleri bölümü, oldukça kalabalık bir diploma sayısı, iki felsefe kurumu, telif ve daha çok çeviri felsefe yayınları, ikisi akademik çevre dışından olmak üzere, çok da düzenli çıkartılamayan birkaç felsefe dergisine sahibiz. Buna karşılık açıklıkla görülen bir şey felsefe üretiminin nitelikte oldukça düşük oluşudur. Henüz emekleme dönemini aşabilmiş değiliz. Yazıp tartıştığımız konular, örneğin şimdiki gibi, felsefi içerik taşımak yerine felsefeye *ilişkin* olmakta, derslerimiz çoğunlukla birincil kaynaklara ve okumaya dayanmak yerine, yıllar boyunca aynı basmakalıp felsefe klişelerinin art arda sunulduğu, ayrıntıdan kaçınan yüzeysel bir anlatım biçiminden kendini bir türlü arındıramamaktadır. Araştırma yazılarıysa çoğu kez felsefenin candamarı olan uslamlamadan yoksun, kimi görüşlerin klasik ustalardan bolca alıntıyla birlikte sıralandığı metinler görünümündedir. Tartışma,

kısırlığını ve polemik ağırlığını sürdürmekte, dergiler 120 sayfayı dolduracak yazı bulunamadığı için aylarca, bazen yıllarca geç çıkmakta ya da kapanmaktadır. İlginçtir, dergilerin en önemli sorunu bastığını satamamak değildir; yayımlayacak yazı bulamamaktadırlar. Akla bir soru geliyor: Bunca nicelik, bunca felsefe bölümü mezunu, bunca öğretim üyesi ne yapmaktadır? Esin perisinin gelmesini mi bekliyorlar?

Felsefede henüz bir gelenek kurabilmiş olmadığımızı, beklenti ve beğeni düzeyimiz ile bunun göstergesi olduğu standartın yeterliliğe ulaşamadığını öne sürdüm. Şimdi en önemli göstergeye değinmek istiyorum. Ancak yüksek düzeyli araştırmaları yayımlayan, saygın uluslararası felsefe dergilerinde Türk felsefesinin katkı oranı nedir? Nüfusumuza göre bilimde de oldukça düşük olan bu katkı felsefede yoka yakındır. Yanılmıyorsam 1970'lerde bu tür felsefe dergilerinde Türkiye'den kaynaklanan hiçbir makale çıkmadı. 80'li yıllardaysa ülkemiz felsefesi bu yarışa yılda bir yazı düzeyinde katılmayı başarabildi mi, bilemiyorum.

Kişi olarak felsefenin ülkemizdeki geleceğine hep umutla ve olumlu beklentilerle yaklaşageldim, ileride düşüncenin ülkemizde serpilip gelişeceğine, burada da özgün felsefi görüşler üretilerek uluslararası etkinlikte önemli atılımlar yapılacağına ve bir Türk felsefe geleneğinin oluşacağına kuvvetle inandım. Bütün bunların yetişmeyle yakından ilgili olduğunu, ileride öğretim üyesi olacakların şimdiki eğitimleri için yükseltilecek standartın gelecekteki eğitimi çok daha üstün kılacağını düşündüm. Ekolleşme ve ortak konularda özelleşmenin tartışmaya düzey ve zenginlik getireceği, böylece niteliğin yükseleceği kanısını korudum. Kaldı ki, bu yolda bir zamanlar önemli engeller yaratan rotasyon, müfredat şablonları ve kimi başka YÖK uygulamalarının artık ortadan kalkmış oluşu, yurt dışında felsefe doktorası yapmakta olan Türk öğrencilerin ülkeye öğretim üyesi olarak dönmeye başlamış oluşları

hep umut verici gelişmeler. Bunlara karşın, ben yine de artık eskisi ölçüsünde iyimser olamıyorum.

Yerel kültür açısından çeşitlilik, dolayısıyla da zenginlik taşıyan bir ülkede yaşıyoruz. Karşıtların aynı potada eriyip bireşimlere gebe oldukları bir ortam bu. Her yöresi oldukça kendine özgü renkler taşıyan bir ulusuz. Ne var ki, bu çeşitliliği oluşturan kültür öğelerinin ancak yerel olduğunu vurgulayalım. Bunun tek başına evrensel kültür tabanını oluşturması beklenemez. Bu tabanın oluşması için son derece önemli başka boyutlar da gerekir, işte bu nokta, bizi ülkede bugün yaşanan bir başka kültür karşıtlığı, bir değerler savaşına getiriyor: Sözünü ettiğim şey kır-kent ayrılığı. Düşünce geleneğinin oluşması için zorunlu koşulların en başında *kentsellik* ve düşünceye *uygun bir kültür temeli* gelir. Eskisi ölçüsünde iyimser olamayışımın nedeni birbirleriyle doğrudan ilişkili olan bu iki niteliği toplumumuzun son yıllarda artan bir hızla yitirmekte oluşu. Kanımca, özellikle büyük kentlerimizde en keskin bir biçimde gerçekleşen kır-kent kültür değer çatışması, en azından kısa dönemde, kent kültürünün yenilgisiyle sonuçlanıyor. Gelişmiş ülkelerin tümünde tersi gerçekleşmiş olan şey, bizde kentliliğin yıkımı yönünde yol alıyor.

Kırda felsefe olmamıştır; ekonomik açıdan böyle bir şeyin gerçekleşmesi beklenemez. Köy ve taşra felsefe üretmez. Düşünce, kentsel ortamı zorunlu kılar; uygarlıklar büyük kentlerde yükselir, ülkeye buralardan yayılır ve etki yapar. Kentselliğin sağladığı refahın, örgütselliğin ve toplumsal ilişki biçiminin üzerinde yükselen karmaşık ama incelmiş bir kültür zenginliği sırtında taşır, düşünceyi. Kentsellikse yapılaşmış bir alanda yaşayan insan sayı ve yoğunluğuyla ölçülemez. Nasıl göçebe kavimleri gelişigüzel bir araya getirmekle yerleşik bir toplum elde edilemezse, kırsal kökenli insanların milyonlarcasını aynı yerleşim alanında toplamakla da bir metropol elde edilemez. Kentselliği oluşturan, nicelikten daha

önemli olarak, kendine özgü bir niteliktir, ülkemizde otuz yıldır hızlanarak yaşanan kentlere göç olgusu, eskiden şehir olan yerleri şimdi dev ve yozlaşmış köylere dönüştürmüştür. Büyük merkezlerimizde nüfus çoğunluğu artık kırsal kökenli insanlara geçmiştir, geçmektedir. Bu kesim insanlarımızın değer dizgelerinin kentsel olanlardan ne denli farklı olduğunu trafiğin, yapı düzeninin ya da sokakların Türkiye'de aldığı duruma bakarak görmek mümkündür. Burada vurgulanması önemli olan şey şudur: Eskiden kentlerde göreceli olarak azınlıkta olan kırsal kökenli insanlarımız, çoğunluğa ulaştıktan sonra artık kendi değerlerini kentli çevrelere de empoze etmeye başlamışlar, kentlere sahip çıkmışlardır. Bugün kent kültürü ve değerleri temelden tehdit altında olup, gelecek nesillere önderlik etmek bir yana, giderek silinmek tehlikesiyle karşılaşmaktadır. Kaldı ki kırsal değerler ve davranış biçimleri kırsal koşullara uyarlıdır; kent ortamında bunlar kaçınılmaz bir biçimde yozlaşmaktadır. Ben bir açıdan toplumun geniş kesimlerinin içine düştüğü ahlak boşluğunu, bir başka açıdan da aşırı dinci akımların alabildiğine yayılabilmiş oluşunu, örneğin artık Ramazan'da sokakta simit yiyip sigara içenlerin dayak yemek olasılığını yaşamalarını, hep bu olgunun bir göstergesi, bir parçası olarak yorumluyorum. Laikliğin kent kökenlinin savunduğu, şeriatçılığınsa kırsal kökenli insanlarımızın sempatiyle baktıkları doktrinler konumunu aldıkları ölçüdeki bir kutuplaşmanın gerçekleşmemesini diliyorum.

Bilim, ne ölçüde büyük kuramsal değişimler geçirmiş olursa olsun kavramsal bakış ve yaklaşım biçiminde belirgin bir bağdaşıklığı (homojenliği), bir anlayış bütünlüğünü, 2500 yıldır sürdüregelmiştir. Kuramsal paradigma farklılıklarını tek bir bütünsellik içinde örtüp birleştiren bir kapsayıcı anlamdaki bilim, doğayı ve yaşamı anlamaya yönelik bir açıklama dizgesi olarak ortaya konabilecek olanaklardan ancak biridir. Doğa ve yaşam bambaşka almaşık dizgelerle de kavranmaya çalışılabilir, çalışılıyor da. Örne-

ğin, İlkçağ ve Yeniçağ bilimsel yaklaşımları ne denli farklı olurlarsa olsunlar, fiziksel olaylara bir Uzakdoğu felsefesinin, dinlerin ya da bir gizemcinin yaklaşımı karşısında, aynı bütünün parçası olarak gözükürler. Aynı hastalık tıp biliminde belli bir biçimde anlaşılır ve iyileştirilirken, almaşık bir Çin iyileştirme sanatının bu olguyu kavrayışı da, ona uyguladığı yöntem de, temelden farklı olmaktadır, ikisinin kimi durumlarda aynı entelektüel iklimde iç içe barınabilmeleri karşıtlıklarını ve derin ayrılıklarını gölgeleyebilecek bir olgu değildir. Kuhn ve Feyerabend gibi düşünürlerin bilimsel düşünce *içindeki* dönüşüm ve farklılıklar için söylediklerini genelleştirip bilimsel düşünce ile almaşıkları arasındaki farkı yalın bir göreceliğe indirgemeye çalışmak yanılmaktır. Almaşık anlayış biçimlerine karşıtlık içinde belirlediğimiz bilim, felsefi düşünceyle tek bir bütün oluşturur; onunla birlikte ortak temeller, örneğin çelişkisizlik ilkesi, varlığın sakımı ilkesi ve benzerleri üzerine kuruludur. Bu ortak temeller ve anlayış bütünlüğü, konuları açısından bilim dallarıyla doğrudan bir örtüşme içinde olmayan ahlak ve estetik gibi felsefe alanlarını da sıkı sıkıya kapsar.

Buna biraz daha ayrıntıyla bakalım: Din açısından Tanrı'nın evreni ve insanı yoktan varettiği söylenir. Bilim ve felsefe yapmaya başlanıldığındaysa yokluktan hiçbir şeyin varolamayacağı varsayılarak yola çıkılıyor. Varlık ya önsöz sonsuz sayılıyor ya da başlangıcın öncesine ilişkin sorular dışlanıyor. İç içe yaşıyor olmaya karşın derin bakış farkları korumanın ilginç örneklerine özellikle Ortaçağ'da rastlanır. Anlamak için inanmak tutumu ile Tanrı'yı ve dinsel öğretileri ussal temellere dayandırma çabası, yani Skolastik, yüzyıllarca birlikte yürümüştür. Böylesi durumlar henüz dinsel bağnazlığın etkisini sürdürdüğü aşamalardaki Yeniçağ bilim ve felsefe dizgelerinde de görülür. Gassendi ve Descartes gibi düşünürlerin (buna daha birçok büyük ad eklenebilir) doğa felsefeleri içinde yoktan varoluşa ve devinime izin verilmez. Oysa bu düşü-

nürler Tanrı'yı gündeme getirdiklerinde, ona şu anki evrenin fiziğinden özenle yalıtarak, hem varlığın hem de devinimin Tanrı'nın eseri olduğunu, varlığın ve devinimin başlangıçta O'nun tarafından yaratıldığını söylerler. Nitekim yaklaşık bir buçuk yüzyıl sonra Laplace, bilim dizgesini hiç etkilemeden, sonraki gibi bir hipoteze gerek bulunmadığını söyleyecektir. Görüldüğü gibi, aynı zaman dilimlerinde iç içe varolmak, aynı bütünün parçaları olmayı içermiyor.

Uygarlık ve özellikle düşünce tarihini inceleyenler, felsefebilim bütünselliğinin, bu genel bakış biçiminin, ortak bir kültür temeli üzerinde yükseldiğini görürler. Bu evrensel temel, Batı Uygarlığı diye de adlandırdığımız ve kökenini özellikle Eski Yunan'da bulan bir kültür tabanıdır. Helenizm ile önce doğuya, Roma imparatorluğu aracılığıyla da batıya yayılan, Rönesans'ta yeniden tazelenerek Avrupa uygarlığına kaynak olan işte bu tabandır. Farabi, İbn Sina, İbn Rüşt gibi büyük İslam düşünürlerinin paylaştıkları düşünce yapısı Helen kültürünü temel alır. Bu filozoflar için de ustalar Platon ve Aristoteles'ti; onların ele aldıkları sorunlar da, yaklaşım biçimleri de büyük ölçüde Yunan felsefesininkiydiler. Bu düşünürlerin yerel kültür kökenleri ne olursa ve de ne denli farklı olmuş olursa olsun, felsefe ve bilim yapmaya soyunduklarında, bu yerellikten de soyunuyor, evrenselleşmiş olan Helen kültür yapısı uyarınca düşünüyorlardı.

Anadolu'nun birçok bölgesi 1920'lerin başında gerçekleşen nüfus değişimine değin 26-27 yüzyıl boyunca sürekli olarak Helen yerleşimlerine mekan olmuştur. Bu halk son 4-5 yüzyılda azınlığa düşmüş olmasına karşın, önce Selçuklu Türklerini, sonra da Osmanlılar'ı önemli ölçüde "Helenize" etmiştir. Anadolu Selçukluları kendilerine coğrafi anlamın çok ötesine taşan bir içerikte "Rumi" demiş, Bizans'ın varisi olmak iddiasını taşımışlardı. Osmanlılar da aynı iddia ve isteği sürdürmüş, özellikle Fatih'ten sonra, din ve dil

dışında oldukça yüklü bir Helen mirasını benimseyip sindirmişlerdir. Türk anıtsal (özellikle cami) mimarisi, ev mimarisi, klasik müziği, sanat müziği, süsleme sanatı, mutfak sanatı ve başka birçok kültür varlığındaki Helen öğesini görmemek, kanımca körlük olurdu.

Sözkonusu bu temel, bir kültürün yarattığı bilim ve felsefe için zorunlu koşul olsa da, yeterli değildir. Bilindiği gibi, en azından Osmanlılar'da yeterli olmamıştır, çünkü o dönemde düşünce için zorunlu olan başka koşullar yerine gelmemiştir. Bugün bu öbür zorunlu koşullar artık sağlanmış bulunuyor. Felsefe yapmanın karşısında ne bir yasak ne de bir baskı bulunuyor; bu işi yaparak yaşamını kazananlar bile var. Başta da vurguladığım gibi, örgütlü eğitimi, araştırma kurumları olan bir felsefemiz ve birçok felsefecimiz var, peki ya uygun kültür temeli?

Bugün, Helen kökenli vatandaşlarımız artık pek küçük bir azınlığa düşmüşlerdir. Sanırım felsefeye öyle özel bir tutkuları da yok. Benim bildiğim kadarıyla birkaç bin kişiden yalnızca biri yaşamını bu işe adamış bulunuyor. Öte yandan Anadolu'da kendilerini dilsel ve dinsel açıdan Rum ya da Helen diye niteleyen kimse kalmış olmasa da, o kültürün öğeleri hiç de azımsanmayacak ölçüde kök salmış olup halen yaşamayı sürdürüyor. Kimi yörelerdeki halkımız Helen kültür öğelerini yaşatan, örneğin Avrupa, halklarıyla birçok ortak değeri paylaşmaktadır. O yöre insanlarını Kuzey Akdeniz'in başka yerlerindeki köylü veya taşralılardan pek kolay ayırt edemezsiniz. Ancak, sözünü ettiğimiz bu yerler büyük kentsel ortamlar değildir, dolayısıyla da felsefe doğuracak koşulları oluşturamazlar. Öte yandan -ve asıl önemlisi- metropollere nicelik ve değerleriyle artık sahip çıkmaya başlamış olan kırsal göç, ona büyük bölümüyle kaynaklık eden yörelerin farklı oluşu dolayısıyla, Helen kültür öğelerini taşıyan bir nüfus değildir. Artık yönetim kadrosunda da çoğunluğa geçmekte olan bu kesim insanımızın em-

poze etmeye başladığı değerler, yemeğe koyduğu baharattan, musikisindeki kıvraklık biçimine, dünya görüşünden çalışma anlayışına değin örneğin "Eski İstanbul" diye andığımız şeyden oldukça farklıdır. Hatta bu şeye karşı örgütlenmiş bir tepki içindedir. Kendini aşırı dinsel akımlar biçiminde gösteren şey de, birçok durumda, böylesi bir tepkidir. Şimdi soralım kendimize: Pek çok İstanbul kökenli de bugün artık o daha kıvrak ama acıklı müziği dinlemeye başlamadı mı? Acılı kebaplar olmasaydı bugün yaşamımızın önemli bir rengi yitirilmiş olmaz mıydı? Açık ve seçik olarak görmek gerek: Kültür öğeleri tek tek değil, bir bütünün parçaları olarak gelip empoze edilen şeylerdir ve bir bir başlayan şey, paketin gerisini de getirir. Ne var ki kentlerde çoğunluğa geçmeye başlayan bu kültür temelinde, burada felsefi düşünce diye belirlediğim şeye yer olabileceği bayağı kuşkuludur. Bu temel başka alanlarda oldukça yaratıcı olabilir, belki mistik düşünceye de uygundur, iyi filmler yapar, iyi edebiyat da üretebilir; ancak onun dünya görüşü felsefi düşünceye ne kadar açıktır? Duayla yağmur çağıran, dinsel bağnazlığı hoşgörüye yeğleyen bir tutumu ne ölçüde dışlayabiliyor, böyle bir dünya görüşü? Kavgaya, kine ya da kişisel polemiğe dönüşmeyen bir eleştirelliği, çok boyutla düşünselliği ve çeşitliliği ne ölçüde barındırabiliyor, ne ölçüde istiyor? Bu kültür bağlamında doğup büyümüş bir insanın, felsefe yapmak, felsefeci olmak için, tıpkı eski İslam düşünürleri gibi, bir aşamada Batı değerlerinden oluşan bir paketi benimsemek, özümsemek gereği vardır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bu yollardan geçmiş yetenekli felsefecilerimiz vardır. Ancak bunun koşulu, felsefe için gereken kültür malzemesi sunusunun (arzının) canlı kalması, yığınlar karşısında boğulup yok olmamasıdır. İşte bugün yaşam savaşı veren şeylerden biri de bu sunudur. Son olarak kısaca ele almak istediğim şey olası bir eleştiri çizgisi. Burada öne sürdüklerime karşı şöyle denebilecektir: Senin çizdiğin ayrıma göre, aslında su katıl-

mamış bir felsefe olan tasavvuf, felsefenin dışında bırakılıyor. Oysa, tasavvuf türü düşüncelerin, bırakalım Hıristiyanlık ve İslam dinleri içinde yarattıkları akımları, bunlardan çok daha önce ortaya çıkan, örneğin Platon ve Pitagorasçılar üzerinde de derin izleri vardır. Ayrıca tasavvuf Anadolu'da II. yy'dan beri varolan bir gelenektir. Demek ki senin çizdiğin ayrım baştan sakat olmalı. Korkarım, bu usavurmayı onaylamayacağım. "Felsefe" ya da "feylesof" adını taşımak belirlediğim anlamda felsefe ya da felsefeci olmayı güvenceye almadığı gibi, o anlamda bir felsefe olmamak da herhangi bir düşünce dizgesi içinde değersizlik demek değildir. Bilim ile bütünleşip, almaşık açıklama türlerinden temel noktalarda ayrılan üçüncü ve dar anlamdaki felsefi düşüncenin, ben bu ayrımı yapsam da yapmasam da, tasavvuf dediğimiz şeyi içine almadığı kanısındayım. Böyle olmaktan dolayı tasavvufun derinlik ve değerinden bir şeyler yitireceğineyse hiç inanamıyorum. Kanımca nasıl dinler, simya ya da başka kavrayış biçimleri çeşitli aşamalarda bilim ve felsefeyle birlikte iç içe yaşamışlarsa, tasavvufun da zaman içinde felsefeyle uzunca süren bir yol arkadaşlığı olmuştur. Oysa yapıca felsefeden çok farklıdır ve Helen değil Uzakdoğu kökenlidir. Orfik dinler üzerinden Pitagorasçılığı oradan da Platon'u etkilemiştir. Ne var ki, örneğin Platon'un bu yönünü ortadan kaldırmak onun felsefesinin geri kalan bölümünün göçmesine neden olmaz. Aynı zamanda derin bir mistik ve büyük yetenekli bir yazar olan Platon'un beni ilgilendiren anlamdaki felsefeci yönüyle bu öbür yönleri eş ölçüde değerli oldukları halde aynı yaratıcı kişinin farklı yetenek ve ürün alanlarıdır. Örneğin, ruhun ölümsüzlüğü savını Platon felsefesinden ayırsak bile, bilginin bir anımsama olduğu usçu öğretisini evrimsel-biyolojik bir temel üzerinde koruyabiliriz. Usçuluğu, diyelim ki genlerde depolanan bilgi içeriği biçiminde kavrayabiliriz. Bütün bunlardan dolayı, Türkiye'de felsefeyi İslam felsefesi temelinde yeniden yapılandırmayı amaçlayan akı-

mın karşısında kanımca şöyle bir dilemma var: Ya örneğin Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşt usulü bir yol tutacak ve dolayısıyla onlar gibi Helen kültürünün felsefesini yapacaklar ya da Tasavvuf ve ona komşu gizemci yolları izleyecekler, öncekini yapmak varolanın temellerini değiştirmeyi ya da yeniden yapılanmayı gerektirmiyor. Tersine, Batı türü felsefeye sıkı sıkıya sarılıp en kısa sürede o bağlamda gelişmeye çalışmayı zorunlu kılıyor. Sonrakini seçmekse, felsefeden başka bir şey yapmak, yani felsefe yapmamak sonucunu içeriyor.

Bitirirken, burada vermeye çalıştığım ana mesajı özetlemek istiyorum. Türkiye'de felsefi düşünce yenidir, henüz emekleme dönemindedir ve gelenekleşmemiştir. Bunun bir düşünce geleneği olarak yerleşmesinin birçok zorunlu koşulu vardır. Bunların ikisi kentsel ortam ve uygun kültür temelidir. Başka koşulları yerine getirmiş olsak bile bu ikisini de sağlamadan amaçladığımız gelişimi elde edecek yeterliliği oluşturamayız. Büyük kentlerimizin aldığı kırsal göç niceliği ve bu göçün kültür niteliği dolayısıyla bugün bu yerlerde oldukça şiddetli bir değer çatışkısı yaşanmaktadır. Bu aşamada bir yandan yozluğa dönüşüme, öte yandan da kentselliğin ve felsefeye uygun kültür mirasının yenilgisine işaret eden göstergeler vardır. Düşüncenin varlığı açısından zorunlu olan bu iki koşulu yitirmemek için elimizden geleni yapmak gereğindeyiz.

KÜLTÜR VE EVRENSELLİK

(1992)

Kültürle ilgili olarak gündeme gelen bir ayrım, yerellik ve evrenselliğe ilişkindir. Bu kimi kez kültür-uygarlık ya da hars-medeniyet gibi terim çiftleriyle de dile getiriliyor. Yüzyılımızın ortalarında etkili olan bütünselci ve göreceli felsefi bakışın esintisindeki antropolojilere gönül veren kimileri bu ayrımı onaylamıyor. Kültürün üzerine çıkartılan bir "uygarlık" düşüncesinin çeşitli önyargılı değerlendirmelere gebe olacağını düşünüyorlar. Herhangi bir kültürün uygarlık denilen şeyi üretip üretemediğinin önyargıdan bağımsız olarak saptanamayacağını, bilim adamının bile, bir kültür çevresi dışından konuşmak olanağına sahip olmadığını, dolayısıyla da her kültürü kendi içinden, kendi verileriyle değerlendirmek gerektiğini öne sürüyorlar.

Böyle bir bakış açısının dayandığı olgusal gerekçelerden şu ikisine hak vermemek elde değil: Kültürlerin birçok etkinlik ve üretim alanları vardır ve birinin hangi alanda ne ölçüde yükseldiğinin bir başka kültürle karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi güç ve karmaşıktır. Kültürler organizmalara benzeyen dizgelerdir ve böylesi dizgeler de kendi içlerinde bütünseldir. Yani onlardaki her bir parça hemen tüm öbür parçalarla tutarlıdır ve karşılıklı destek olma, dayanışma ilişkisi içindedir. Parçaların birindeki aksaklık öbür birçok parçayı etkiler. İkinci olgu "etnosantrizm" denilen şey, yani her kültürün başka kültürlerdeki farklı değerlere belli bir tepki ve yergi ile bakma eğilimidir. Bu, kültürlerin tutucu yönünü oluşturuyor. Kuşkusuz, kültürler zaman içinde çeşitli dönüşümler geçirirler. Belli etkilerle değişir ve başkalarından ödünç aldıkları birçok değeri benimserler. Ancak bu süreç başlamadan, yani ilk karşı-

laşışta, farklı değerlere gösterdikleri önyargı oldukça güçlüdür.

Bunları, bir kültürü bir başkası açısından değerlendirmenin, ya da onun uygar olup olmadığı gibi bir yargıya varmanın yan tutmadan yapılmasının güç bir şey olduğunu onayladığını belirtmek için söylüyorum. Ancak yine de, bütün bunlar bir yana, evrensel kültür değerlerinden söz edilebileceği kanısındayım. Belli bir kültürün belli bir alanında yükselip, zenginleşip incelen üstün üretimler, başka kültürlerin düzeyli bireylerince, kendilerininkinden çok farklı olsalar bile tanınıp değerlendirilebilmektedir. Örneğin bir Avrupalı Güney Amerika kültür ürünlerini, bir Japon da Afrika sanatını üstün bir değer olarak tanıyabiliyor. İşte bu evrensel değer taşıyan yükselişleri "uygarlık" diye adlandıracağım.

Kültür-uygarlık veya yerellik-evrensellik ayrımını bundan öte bir gerekçe aramadan varsayıyorum. Saptanması gereken bir nokta, ayrımı varsaysak da, onu kesin ve katı bir şey olarak göremeyeceğimiz. Ayrım var, ama çoğunlukla soyut bir anlamda; çünkü ayrımın öğeleri hemen her zaman içiçe örülü bulunuyorlar.

Uygarlığı oluşturan evrensel değerlerin özellikle bilim, sanat ve düşünce alanlarında belirdiğini söylüyoruz. Ne var ki örneğin bilimi, düşünceyi ve edebiyatı yerel araçlar olan dillerle yapıyoruz. Müziğin türü ve icra edildiği sazlar yerel kökenli oluyor. Yontu, resim ve süsleme de yerel biçem nitelikleri gösteriyor. Evrensellik hep yerel kültür ortamları içinde yeşertilip yaratılıyor ve bu ortamların bir yapısal izini taşımayı sürdürüyor. Bundan dolayı evrensel değerleri bütünüyle soyut olarak aktarıp benimsemek olanağı yok. Bu da demek ki o evrensel değerlerin içinde filizlendiği yerel kültür yapısına belli bir uygunluğunuz yoksa o değerleri benimseyemiyorsunuz. Öte yandan benimsediğiniz yabancı değerlerle birlikte onlara köken olan yerellikten de bir takım şeyler alıyorsunuz. Bu konuya döneceğim.

Önce, evrensel kültür verilerini tanıyıp değerlerini verebil-

mek, bunları algılayıp onlardan bir şeyler kazanabilmek için gereken donanıma değinmek istiyorum. Böylesi değerleri algılayabilecek bireyin kavrayışça belli bir incelik düzeyine ulaşmış olması gereklidir. Uygarlık ürünlerini gördüğü halde tanımamak, farkedememek çok sık karşılaşılan bir durumdur. İnsan bir şeyi algılayabildiği, izleyebildiği ölçüde değerlendirebilir. Oysa görmek veya duymak algılamayı garanti etmez. Algılayabilmekse öğrenmeyi, donanımı gerekli kılar. Tek başına yeterli olmasa da, eğitimle bunu da elde etmeye çalışırız. Örneğin bir galeri veya müzedeki değerleri hiç algılayamamak, ya da Floransa gibi bir kente gidip oradan yalnızca dükkan vitrinlerini ve insan kalabalığını anımsayarak dönmek mümkündür.

Bu tür donanım kendini beğeni düzeyinde belli eder. Örneğin soyut bir resmi "Ne demek oluyor şimdi bu?" diye saçma bulan, izlenimci bir yapıtı gerçeğe pek benzetemediği için "sevmeyen", klasik müziği gürültü ya da iniltiye benzeten beğeni düzeyleri söz konusudur. İlginçtir, kimi durumlarda aynı tür müzikte (diyelim pop müzikte) bile, türün çok daha yetkin örneklerine ilgisiz kalıp, daha yalın ve nitelikçe düşük örneklerini yeğleyenler olur. Bunların sonucu olarak, bırakınız başka kültürlerdekileri, kendi toplumunun kültürü içinde üretilmiş olsalar bile, uygarlık ürünlerini algılamamak, tanımamak ve dolayısıyla değerini verememek söz konusu olabilir. Böylesi durumlarda başka kültürlerin verilerine yönelik önyargı ve yergi eğilimi kendi kültürünün yüksek uygarlık verilerine de yönelebilir. Tarihte de, anlaşılamayan incelikler çoğu kez ilgisizlikle karşılanmış veya dışlanmıştır. Mahkum edilen düşünür, bilim adamı ve yokluk içinde ölen sanatçılara birçok örnek gösterilebilir.

21. Yüzyıl'a yaklaştığımız şu aşamada, devletimizin resmi amaçlarından biri olan "çağdaş uygarlık düzeyi" denilen o şeye ulaşmak yönünde halâ alınacak oldukça uzun bir yol bulunuyor.

Büyük çoğunluğumuz Türkiye'nin çağdaş dünya sanat, bilim ve düşünce gelişimi içindeki yerinin büyümesini, önem kazanmasını istiyoruz. İstiyoruz ama, uluslararası sanat etkinliklerine, bilimsel yayın, buluş ve yeniliklere yaptığımız özgün katkı, nüfusumuza oranla çok küçük, kimi alanlardaysa (örneğin düşüncede) henüz yok denecek kadar düşük kalıyor. Bu nedenle kültür politikalarımızın en etkili ve verimli biçimlerde üretilmeleri gerekmektedir. Kültür ekonominin kendiliğinden bir uzantısı değildir ve ayrıca ciddi yatırımlar gerektirir. Devletimizin bu alana, eldeki olanaklar çerçevesinde bile, gereken önceliği verdiğini söyleyebilir miyiz? Plastik sanatlar bugün artık kendi piyasalarını oluşturmaya başlamıştır. Giderek daha çok sayıdaki sanatçımız, yaşamını yapıtlarını satarak kazanmaya olanak bulabilmektedir. Burada devletin işe karışmasına gerek yoktur. Bu gelişimin yaygınlaşmasını, örneğin edebiyatı da kapsamasını dileyelim. Ne var ki durum kimi başka sanat dalları, düşün ve bilim alanlarında bundan çok farklıdır. İşin doğası gereği, bu alanlarda üretilen değerin yukarıdakine benzer bir piyasası yoktur. Özellikle düşün ve temel bilim alanlarında çalışanlar için, bir iki kamu kurumu dışındaki tek olanak, araştırmayı bir "yan etkinlik" olarak yapmaktadır. Üniversitelerin bir işlevi de eğitimin yanısıra işte bu araştırma ortamı ve olanağını sağlamaktır. Dolayısıyla bu kurumların devletçe yapılacak büyük parasal desteğe gereksinimleri vardır.

Devlet politikalarını uygulayanlar, yapılması gerekli yatırımlar bağlamında, çağdaş uygarlığa ulaştıracak kültür etkinliğini yöresel ve yerel olan kültürden açıklıkla ayırt edip bunları uygun bir denge içinde tutabiliyorlar mı? En büyük ağırlığı gerektiren bilim ve sanat yarışındaki çabamıza devletin verdiği destek yeterli midir? Tarihte başardıklarımız da, yerel kültür özelliklerimiz de, tabii ki hem değerli hem de önemlidir. Oysa, çağdaş uygarlığa yalnızca bunlarla katılamayız. Daha önemli olarak, çağdaş evrenselli-

ği özgün biçimde yeniden üretmek gereğindeyiz. Devlet, Türklerin kültür başarılarını dünyaya tanıtma girişimi içinde. Bu elbet olumlu bir şey; ancak bir Türkün bugün örneğin bir Nobel ödülü kazanmasının, Kanuni sergisinin yüz dünya kentini dolaşmasından da, Yunus ile Mevlana'yı tanıtmaktan da çok daha etkili olacağı unutulmamalıdır. Oysa Türkiye'de bilim araç ve gereçleri, laboratuvarlar, bilimsel yayınların bulundurulduğu kütüphaneler çok yetersizdir. Üniversitelerde aşırı artırılmış olan öğrenci sayıları öğretim üyelerinin araştırmaya ayırdıkları zamanı daha da kısıtlamıştır. Devletin yurt dışındaki bir konferansa bildiri sunmaya giden bilim adamına yaptığı mali destek, bırakınız yol ve otel masraflarını, sınır kapısında kesilen konut fonunun yarısını bile karşılayabilecek durumda değildir. Öte yandan aynı devlet, güzellik yarışmalarına veya Türk futbol takımlarının yurt dışındaki maçlarına gidenlerden konut fonu almayabilmektedir. Bunlar yalnızca küçük birkaç örnek; ancak kanımca kültürde evrenselliğin bizde hem bireyler düzeyinde hem de devlet düzeyinde yeterince iyi anlaşılamayıp uygun bir beğeni düzeyine ulaşılamadığını gösteren şeyler.

Çağdaş uygarlık düzeyini oluşturan evrensel değerler dizgesi dünyada şimdiye kadar yaratılmış tüm evrensel değerleri kapsamıyor. Bir kez "çağdaş" olması dolayısıyla bir anlamda tarihsel birikimi dışta bırakıyor. Daha önemlisi, bu evrensellik belli bir gelenekle sınırlı. Batı uygarlığının yarattığı evrensellik, bu. Rönesans'tan beri en parlak ve etkili uygarlığı oluşturan Batı yüksek kültür ürünü, bugün çağdaş uygarlık ile özdeştir. Üstelik tek yanlı olsa da, kendi tarih boyutunu yeniden gündeme getirerek. "Çağdaş" uygarlığı Batı'nın yalnızca bugünkü ürünü olarak değil, onun tüm tarihsel birikimiyle birlikte anlamak gereğindeyiz. Bu açıdan örneğin Francis Bacon'un resmi ya da Henry Moore'un yontusu ile birlikte, onların tarihsel arka planının bir bölümünü oluşturan örneğin Giotto ve Bramente'nin yapıtları da sözkonusu aynı bütü-

nün parçalarıdır. Amaçladığımız çağdaş uygarlık işte bunların tümünü içeriyor.

Amaçlamak bir şey, gerçekten özümseyip onu yeniden üretebilmek, yani ona özgün katkıda bulunabilmek, başka bir şey. Örneğin İnka'ların yarattığı ve yerelliği aşan güzelliklerin evrensel değerini kavrayabilir, onları seyretmekten büyük haz duyabiliriz; hatta istersek kopyalayabiliriz de. Onları özgün olarak yeniden üretmeye gelince, bu pek bizlerin harcı olmayacaktır. Bu evrenselliği içinde yeşerten o kültüre çok uzağız ve kökenleri de bize çok yabancı. Peki ya Batı kültürü? Biz onun ne ölçüde parçasıyız? Bizim ırksal kökenlerimiz Orta Asya, kültür odağımız da din dolayısıyla bütünleştiğimiz İslam değil mi? Yoksa "çağdaş kültürü" hayranlıkla izlemek, üstüne üstlük onu kopyalamak ötesinde özümseyip yeniden üretmek bizim için bir düş mü? Jacques Delors Avrupa Topluluğu'nu belirleyen temel ilkelerin "Roma hukuku, Hıristiyanlık ve Yunan kültürü" olduğunu ileri sürüyor. Biz belki bu hukuku bir anlamda benimsemişiz ve uyguluyoruz, ancak dinimiz farklı ve Yunanlılarla sürtüşme içindeyiz. Çağdaş uygarlığı amaçlarken acaba kendimize yanlış ve izlenmesi neredeyse olanaksız yollar mı seçmişiz? Belki de İslamcılar baştan beri haklıydılar ve Türkiye'nin yeri ile geleceğine ilişkin doğru teşhisi onlar koymuş bulunuyorlardı.

Ben bu kanıda değilim; ancak gerekçelerimi vermeye başlamadan önce Delors'un Grek kültürüne ilişkin söylediği şeylerin doğru olduğuna değinmek isterim. Dilegetirdiği, Batı bilim-sanat-düşünce bütünselliğinin ortak bir kültür mirası olup, tek bir temel üzerinde yükseldiği; bu temelin tarihsel kökenindeyse Eski Yunan'nın bulunduğu... Eski Yunan'ın bilim ve sanatta ortaya koyduğu büyük başarılar ve bunların üzerine dayandırdığı kendine özgü yaklaşım biçimi ve yöntemi olmasaydı, bugünün dünyası şimdi olduğunun çok gerilerinde olurdu. Bunun için Avrupa uygarlığının

evrelerinin nasıl örüldüğüne bakmak yeter. Aydınlanma evresi olmadan bugünün dünyası düşünülemeyeceği gibi, 17. Yüzyıl'ın bilim ve felsefe atılımı olmadan da aydınlanma düşünülemez. Ancak bunların tarihsel anlamdaki zorunlu koşulu da Rönesans'tır. Rönesans ise doğrudan Eski Yunan'dan feyiz ve esin alır; kendi özgürlüğünü onun üzerinde yaratır.

Burada sözünü ettiğim şey yalnızca "bu böyle olmuştur" gibi bir sav değil; "Bugünün verileri böyleyken, geçmiş uygarlık birikimi başka türlü olamazdı" diyorum. Tarihsel olarak zorunlu koşullardan sözediyorum. Eski Yunan uygarlığı, ya da ona yeterince benzer bir şey, gerçekte olmuş olduğu yerde değil de örneğin İberik yarımadasında filizlenmiş olsaydı, günümüz yine bugüne benzerdi. Ne var ki, böyle bir uygarlık yaratılmamış olsa ve Antik Çağ'da Mezopotamya ve Mısır uygarlıkları ertesinde Yunan uygarlığı atlanıp örneğin doğrudan Roma'nın egemenlik dönemine geçilmiş olsaydı, bugün bugüne hiç benzemez, şimdikinden pek gerilerde olurdu. Söylediğimi tarihsel materyalizm, ya da geçmişin geleceği belirlediği gibi bir savla karıştırmamalı. Mantıksal olarak, o savlar benimkinin tersi yönündeki bir içermeye dayanıyorlar. Zorunluktan söz ettiğimde öne sürdüğüm, geçmişteki veriler öyleyken bugünün veya geleceğin başka türlü olmayacağı değil. Söylediğim, bugünün verilerinin farklı bir geçmiş kaynakla temellenmiş olamayacağı; günümüz Batı dünyası gibi bir dünyanın Eski Yunan kültürü ya da onun başarılarını yaratmış olan benzer bir kültür olmadan varolmuş olamayacağı... Geçmiş yine aynı geçmiş olarak bugün günümüzdekinden farklı olabilirdi, ancak bugün böyleyken geçmişteki etkileyici aşamalar olmuş olduklarından pek farklı olamazlardı.

Çağımızın Batı bilim, sanat ve düşüncesinin kurum ve biçimlerine baktığımızda kökende hep aynı kurucu ilkeyi buluyoruz. Üniversitelerde eğitilen, yayın yaşamında basılıp okunan, tiyatro-

larda oynanan, sergilere çıkarılan şeyler, o Grek kültürü diye anılan kökenin bugünkü aşamada ürettikleridir. Çağdaş uygarlığı benimsemek derken sözkonusu olan, Batı ve dolayısıyla Yunan kültürüdür; kökendeki yapısal mantığı bırakıp, ondan soyutlanmış olarak bugünün dilimini alıp benimseyemezsiniz. Kültür ve uygarlık yapıları birer bütünsel dizge: Onları kendine malederken, içindeki tek tek öğeler için paketin neredeyse tümünü almak gereği var. Öte yandansa farklı bir kültürü kendine mal etmek, elbise, giyermiş gibi gerçekleştirebilecek kolay bir şey de değil. Eğer bu kültürü temelde zaten uyumlu değilseniz, bırakınız onu anlayıp benimsemeyi, kendi kültür yapınız onu dışlayacak, ona karşı direnecektir. Biz Türkler olarak, Batıyla bütünleşelim derken onu temellendiren Yunan kültürü karşısında, bize yabancı bir şeyi benimsemeye çabalamak gibi bir çıkmazla karşı karşıya kalmıyor muyuz?

Kimileri bu noktada kendilerine göre büyük bir duyarlılık göstererek, "milli kültürümüzün" bir yana atılıp bize hasım konumuna gelmiş bir ülkenin kültürünü benimseme fikrine nefretle bakıyorlar. Eğer koşul buysa, böyle bir onursuzluk yerine "muasır medeniyet" denilen o tek dişi kalmış canavarın da, Avrupa Topluluğu'nun da dışında kalırız, olur biter, diye düşünüyorlar. Ben bunun yanılgılar ve abartılar üzerine kurulduğu inancındayım. Bana kalırsa böyle bir usavurma kimi kavramsal karışıklıklar ile bir tür şovenizmin bileşkesinden kaynaklanıyor. Kültürlerin bağdaşabilirlik ve benzerlik konularını uluslararası siyasal tutumlar ve ülke kamuoylarının yönelimlerinden ayırt etmek gerek. Buna ilişkin olarak vurgulamak istediğim iki nokta var: önce, yukarıda da değindiğim gibi, "milli kültürümüzün" şu aşamada büyük bölümüyle yerel olduğunu saptamak istiyorum ve vurgulayarak söylüyorum, kanımca, onun evrenselliğe ulaştığı yönleri Grek kültürüyle çelişen değerler taşımıyor. Kaldı ki, evrensel düzeyde Grek kültürünü çağlar önce benimsemiş olan örneğin Cermen kökenli halkların da ye-

rel düzeyde kendi milli kültürleri, özgün folklorik farklılıkları vardır ve bunlar o aynı genel çerçeve içinde kendilerine özgü yönlerini sürdürebilmişlerdir. Bir başka deyişle "çağdaş uygarlığı" benimsemek, yerel düzeyde milli kültürümüzü yitirmek pahasına gerçekleşecek bir şey değildir. Değişimler ve etkilenimler olacaktır ama bunlar zaten kaçınılmazdır; kültürler durağan olgular değildirler.

İkinci olarak da kimi kez gözden kaçırılan önemli bir noktayı gündeme getireceğim: Grek kültürünün yapısı ve öğeleri bizim milli kültürümüz içinde zaten oldukça belirgin bir biçimde yer almaktadır. Yalnızca Cumhuriyet dönemiyle birlikte kapısını araladığımız Batı bilim, sanat ve düşüncesinin bizde bugüne değin oluşturduğu birikim dolayısıyla değil, Anadolu'da yüzyıllarca Helenlerle birlikte yaşamış olmaktan, Osmanlı İmparatorluğu olarak kendini Bizans'ın varisi saymaktan dolayı da bu böyle. 1920'lerin başında gerçekleşen göç olayına değin Anadolu'nun birçok bölgesi 26-27 yüzyıl boyunca sürekli olarak Helen yerleşimlerine mekan olmuştur. Bu halk son 4-5 yüzyılda dilsel olarak azınlığa düşmüş olmasına karşın 12. yüzyıldan beri Anadolu'da siyasal egemenlik kuran Türkleri önemli ölçüde "Helenize" etmiştir. Özellikle Fatih'ten sonra, Türkler Yunanlılar'a kendi değerlerinden aşıladıkları gibi, din ve dil dışında (ki buna ırksal karışma da giriyor) oldukça yüklü bir Helen mirasını da benliklerine maledip sindirmişlerdir. Mimarlık, müzik, süsleme sanatları, yerel dans, yemek ve benzeri "folklorik" alanlarda, tıpkı tersi yöndeki etkileşim gibi, Türk kültürü üzerindeki belirgin yunan etkisine kör kalmak da batılılık olur. Kısacası, adını nasıl koyarsak koyalım, hem evrensel hem de yerel anlamdaki Grek kültürüyle bugün içiçeyiz. Bu kültür bizim için ne aşılmaz derecede yabancıdır ne de korkulacak bir şeydir.

Peki ya Hıristiyanlık? Çağdaş uygarlık denilen şeyin kökeninde o da yatmıyor mu? Dininden soyutlanmış bir Batı kültürünü nasıl anlar, nasıl benimseyebilir, nasıl yeniden üretiriz? Onaylamak

gerek ki, tam olarak anlayamayız. Evrenselin değerini vermek doğrultusunda ne ölçüde eğitimli olursak olalım, örneğin bir Chartres katedralinde ya da Michelangelo'un Pieta'sındaki estetik değerin önemli bir parçasını oluşturan içeriği, bu yapıtlara ivme veren ve onlara sinmiş olan duygu yönünü, o dinin dışından tam olarak kavrayamayız. Bu, Batı kültürünün dinden soyutlanmış bölümünü benimseyemeyeceğimiz ve yeniden üretemeyeceğimiz anlamına gelmiyor. Böyle bir şeyin gerçekleşebilir olması, belli bir dinin kültürdeki özsel nitelikler arasında yer almadığını, birbirleriyle içiçe örülseler bile dinin kültür bütününden kısmen soyutlanabilir bir şey olduğunu gösteriyor olabilir. Bunu tartışmak istemiyorum. Yalnızca, kültür paketinin farklı bir din temelinden olsa da benimsenebildiğini ve yeniden üretilebildiğini vurgulamayı amaçlıyorum. Batı uygarlığının Hıristiyanlığı kabul edişi, yüzyıllar boyunca pagan bir din ortamında serpilip geliştikten sonra gerçekleşmiştir. Yine de, kültür paketinin farklı bir din temelinden benimsenişinin tarihteki en çarpıcı ve parlak kanıtı Ortaçağ İslam bilim ve felsefesidir.

İslam uygarlığı Helenistik dönemde Orta Doğu bölgesine bırakılan Grek kültür damgasını büyük yoğunlukla kullanmış, yükseliş döneminde bu kültür yapısını birçok açıdan kendine temel kılmıştır. Farabi, İbn Sina, İbn Rüşt gibi büyük İslam düşünürlerinin paylaştıkları kültür yapısı ve bunun temeli, yerel nitelikler ötesine geçen bölümü söz konusu olduğunda, Grek uygarlığının ta kendisidir. Tıpkı Batı düşüncesinde olduğu gibi, bu filozoflar arasında da tartışılan ve başvurulan felsefi yetke (otorite) odakları Platon ve Aristoteles'ti. İslam düşünür ve bilim adamları hem sorunların seçiminde, hem de yöntemde, Eski Yunan geleneğini aynen sürdürmüşlerdir. Bence felsefe ve bilimin sınırları dışında kalan, ancak onlar gibi bir düşünsel etkinlik olan Tasavvuf da, İslam'da Platon ve Yeni-Platoncu etkiler üzerinde benimsenmiş bir dünya görüşüdür.

Kültür ve evrensellik bağlamında ele alacağım son konu, dil ve bunun bilimsel varlığımızla ilişkisi olacak. Diller kültürlerin kimliği gibidir; onları ayırt eder ve kendi içinde bütünleştirirler. Diller aynı zamanda kültürleri belirleyen düşünme ve kavram yapılarının aynaları, toplumların yaratıcı etkinliklerinin başlıca araçlarındandır. Toplumsal yaşam ve dolayısıyla üretim için zorunlu olan iletişim de, edebiyat ve bilim de, dille yapılır. Bilim dille yapılmak zorundadır, çünkü bilginin tek ifade yolu dildir. Öte yandan dil yerel bir olgu, bilimse evrenseldir. Latince ya da İngilizce gibi, yerellikleri etki dolayısıyla yayılmış doğal dillerin durumunu bilimin ve matematik gibi yapay dillerin evrenselliğinden ayırt etmeliyiz. Bilim yaparken doğaca evrensel olanı yerel bir araçla üretiyoruz.

Yukarıda Türkiye'nin şu aşamada bilimsel araştırma alanında oldukça geri olduğunu belirttim. Dünya bilimsel yayın birikimine yaptığımız katkı, bizden nüfusça küçük, hatta siyasal ve ekonomik açıdan daha az gelişmiş birçok ülkenin bu alandaki başarılarını arkadan izliyor. Bunun başlıca göstergesi, yayına kabul için bağımsız hakem kullanan uluslararası bilimsel dergi ve kitap yayınlarında Türkiye kaynaklı yapıtların yer alış oranının düşüklüğüdür. Uluslararası araştırma etkinliğine matematik kullanan doğa bilimlerinde yaptığımız katkı, toplum ve beşeri bilimlerdekinden daha büyük. Sonraki dallarda da Türkiye'yi konu alan araştırmalarımızın oranı evrensel konuları işleyen çalışmalarımızdan kat kat fazla.

Bilime dünya çapında katkı yapabilmenin bir zorunlu koşulu, ilgili alanlardaki klasik ve güncel yayınları gereğince izlemektir. Katkıyı bunsuz gerçekleştirme olanağı yoktur. Bilimsel araştırmaya oldukça geç başlamış olan toplumumuz için bu açıdan önemli bir engel var: Bırakınız güncel yayınları, bilimin klasik yapıtları bile henüz eksiksiz olarak Türkçeleştirilebilmiş değil. Öyle görünüyor ki, biz bugünün Türkleri için bilime uluslararası düzey-

de katkı yapabilmek, yaygın bir batı dilini belli bir yetkinlikle kullanabilir olmaya bağlı. Gerekli yetkinlik düzeyiyse bilim dalına göre değişebiliyor. Örneğin bir bilim dalı ne ölçüde matematik kullanıyorsa, doğal dile o ölçüde az yük bırakıyor ve o dalı yabancı dilde izlemek ve ifade etmek de o ölçüde daha kolay oluyor. Buna karşılık bir bilim dalı ne ölçüde kuramsalsa, uygulamalı dallara göre daha gelişkin bir kavramsal dilegetiriş becerisi gerektiriyor. Demek ki uygulama yönü daha az olup matematiği daha sınırlı olarak kullanan bilim dallarında, özellikle de felsefi düşüncede uluslararası katkı yapmak, yabancı dili çok daha yetkin bir biçimde kullanmayı gerektiriyor. Bu düzeyi elde etmenin yolu nedir?

Doğal olarak ilk koşul, üzerinden evrensel bilime açılınacak yabancı dili, orta öğrenim içinde, ya da üniversite dil hazırlık sınıflarında, bu dille bilimsel konuları hiç olmazsa giriş düzeyinde izleyebilecek biçimde öğrenmektir. Oysa genelde, bu koşul sözünü ettiğimiz amaç için yeterli olamayacaktır. Düzeyli bir yabancı dil eğitimiyle bilim eğitiminin bir arada sağlanmaları bile, özellikle sembolik dil kullanmayan alanlarda, amaca ulaştıramaz. Ayrıcalıklar elbet vardır ve olacaktır; ancak bu, saptamanın geneldeki geçerliliğini değiştirmiyor. Kanımca amaç yönünde yeterliliğe yaklaşmanın yolu, öğrenilen yabancı dil ve bilim dalını içiçe örmek, bilimi o yabancı dille öğrenmek, yani o kişi için bir bilim dili konumuna getirmektir. Bilimi akıcı olarak o dilde düşünüp yazabilmek gerekir, çünkü onu akılda sürekli çeviri yaparak izlemekle etkili bir sonuç alınamaz. Kısacası, evrensel bilimin birçok dalındaki araştırma ve ilerlemeye katılabilmek için, en azından kimi yüksek öğrenim kurumlarımızda, yabancı dilde eğitim yapmak gereğindeyiz. Böylesi bir eğitim, derslerini yabancı dilde yeterli bir içerik zenginliğiyle sunabilen, nitelikli bir öğretim kadrosu ve her yıl bilimden o dilde en az birkaç bin sayfa okuyan, dönem ödevleri yazan, tartışan bir öğrenci kitlesi gerektirir. Bu yolla daha çok araştırmacı

yetiştirip, uluslararası katkımızı artırır, belli dallarda Türk bilimi olarak yetkinlik ve giderek önderlik kazanıp gelenekler oluşturursak, o alanlarda bilim yapan yabancıları da Türkçe kullanmak gereğiyle karşı karşıya bırakırız. Ne var ki o günler gelene değin, birçok dalda ana dilimizin ötesine aşmadan özgünlük yaratmamız, aktarmacılığı, yalıtılmışlığı ve bilimsel geri kalmışlığı yenmemiz çok güçtür.

Ya Türkçemiz? Türkçeyi bilime araç olarak kullanmazsak, bilimi Türkçe yapmazsak, ana dilimiz nasıl zenginleşir; bir bilim dili olmanın temelini ve kavramsal yapısını nasıl kazanır? Ülkedeki bütün yüksek öğrenim ve bilimin yabancı dille yapılmasını öneriyorum. Ayrıca böyle bir eğitimin gerektirdiği yabancı dil bilgi düzeyi kolayca elde edilen bir şey değildir. Unutmamalı ki, eğitim dilindeki yetersizlik eğitilen biliminde niteliğini düşürür. Toplumlar iş bölümüyle yaşarlar. Yabancı dilde öğrenime ilişkin doğru yol, kurumlar arasında bir iş bölümü oluşturmaktır. Bilimi Türkçe öğreten üniversitelere, bilimi Türkçe yapan, yayan, Türkçeye aktaran ve geliştiren bilim adamlarına gereksinim olduğu gibi, bilimi yabancı dilde yapan, daha az sayıdaki kurumlara da gereksinim vardır. Kısacası, şu an Türkiye'de zaten var olan durum iyileştirilerek korunmalıdır. Bunun haksız bir seçkincilik içerdiğini öne süren bir halkçılığı bu noktada sınırlamak gerekir, çünkü ortalamayı amaçlamak çoğu kez ondan üstün olan niteliklerden vazgeçmeyi gerektirmiştir. Ayrıca hiç kimse, eğitim ve bilimi Türkçe yapanların da yüksek değerli bilimsel çalışmalar üretemeyeceklerini öne süremez. Şu aşamada dünyaya önderlik edemeyen bilimimiz, anlamsız gurur kaygılarını da bir yana bırakarak, çıraklık dönemini gerektiği gibi yaşadıktan sonra zaman yitirmeden ustalığa adım atmak gereğindedir. Gerekiyorsa, bir bölümümüz bilimi belli bir dönem boyunca başkalarının dilinde yapmayı sürdürmeli, onu bu ortamda geliştirmelidir: Çıraklığı kendine yediremeyen, bundan yan

çizmeye çalışan, günün birinde usta da olamaz.

Kimi zaman, eğitimin yabancı dilde yapmış kimselerin ana dillerini bozuk bir biçimde kullandıkları öne sürülüyor. Bunu öne sürenin, eğitimini Türkçe yapan herkesin düzgün bir Türkçe kullanıp kullanmadığı üzerine de düşünmesi gerekir. Bilim eğitiminin hangi dilde yapıldığı konusu, dilini özenle kullanmak ve bu konuda duyarlı olmakla karıştırılmamalıdır. Gerekli özeni göstermeyen kişi, bilimi hangi dille yaparsa yapsın, Türkçe'yi bozuk kullanacak, duyarlı davranıp dikkat ederse doğru yazıp konuşacaktır.

Yabancı dille çalışan bilim insanları Türkçe yayınlar da yapmalı, ülke bilimine "içeriden de" katkıda bulunmalıdırlar. Bu katkı çağdaş gelişmeleri Türkçe'ye kazandırmak açısından büyük bir değer taşır. Ne var ki, özellikle bu insanların Türkçe yayınlarını salt olarak dil açısından yermeyi alışkanlık edinmiş bir kesim vardır. Haklı olduğu yerde bile, bu tür eleştirinin dengeli ve yapıcı olması gerekir. Çünkü hedef aldığı şey edebiyat değil bir bilim etkinliğidir. Yerdiği yazının bilimsel içeriğini gözardı eden salt dilsel eleştiri uzun dönemde kendi yazarını güç durumda bırakmakla kalmaz, ülke bilimine ana dilinde de katkıda bulunabilecek kimseleri sindirip ürkütmek gibi zararlar verir.

Bir başka eleştiri, yabancı dilde bilim yapıp düşünmenin o dilin kültür bağlamına, onun içerik kalıplarına bağlanmayı, içerdiğini, dolayısıyla bu yapıyı Türkçe'ye sonradan aktarmanın yoz bir şey olduğunu öne sürüyor. Türkçe'nin düşünsel ve kavramsal yapısına uygun bir bilim ve düşünceninse, ancak Türkçe içinde özgün olarak üretilip yapılandırılabileceğini savunuyor. Kanımca bu yaklaşım biçimi, doğruyu ve yanlışı doğal dile bağımlı kılarak bilimin evrensel niteliğine kör kalıyor. Bu tutum, bilimin önermelerini kurama bağlı gören bütünselciliğin de oldukça ötelerine aşan bir "kültür göreciliği". Bilimi ve düşünceyi Batı'dan ithal ettiğimiz ve henüz bunun üzerine büyük özgün yenilikler kurmayı başaramadı-

ğımız doğrudur. Ancak, bu yazıda göstermeye çalıştığım gibi, böyle bir "ithalatın" yoz olduğu savı dayanaksızdır. Batı uygarlık ve bilimini benimsemeyi seçen Türkiye, evrenseli sindirmeye çalışarak kendi yerel kültürüne aykırı düşen bir şey yapmış değildir. Sözkonusu eleştiri, Batı'da geliştirilen bilim ve düşünceyi aktarmaya başlayışımızdan önceki beş altı yüzyıllık dönemde bu tür etkinliğin nasıl dışında kaldığımızı gözardı ediyor; varlığı tartışmalı olan bir bilim ve düşünce temeli üzerine özgünlük yapılandırabileceğini düşlüyor.

"Dilimizden mi ödün vermeliyiz, yoksa bilimden mi?" gibi bir seçim gerekmemeli. Bu alanda yapıcı uzlaşımların her noktada bulunabileceğine inanıyorum. Yine de, önemli bir gerçeği gözardı etmemeliyiz: Uzun dönemde kültürler yaratmayı başardıkları özgün evrensellik ölçüsünde kalıcı olabilmektedirler. Önümüzdeki zamanlarda, bilimde söz sahibi olmaksızın kültürde bağımsızlığını korumak giderek olanaksızlaşacaktır. Çünkü iletişim olanaklarının hızla yoğunlaştığı dünyamızda yerelliğin kendi özdeşliğini dış etkiler karşısında uzun süre korumak şansı artık daha azdır. Evrensel yaratıcılıklarıyla parlayan kültürler öbürlerini etkileyip değiştirmektedirler. Ekonomi ya da askeri güce dayanan kültür etkisiyle gelip geçicidir. Örneğin daha ilkçağda bile, Roma elindeki Eski Yunan, o büyük imparatorluğun kültür yaşamına egemen olabilmiştir. Dilimizi de kapsamak üzere yerel değerlerimizden özveride bulunmak gereğinde değiliz; ancak onları en iyi biçimde koruyabileceğimiz yolu da doğru saptamak zorundayız. Bu yol var gücüyle yerelliğe sarılmaktan değil, evrensellikte gösterilecek başarıdan geçecektir.

YAYGIN FELSEFE EĞİTİMİNİN ÖNEMİ

(1982)

Toplumumuzda felsefe eğitiminin önemini kavrayanların pek de geniş bir kitle oluşturdukları söylenemez. Bu eğitimi haketti̇ği ciddiyetle değerlendirmeyenlerin tutumları, genellikle onu ya *önemsememek* ya da *ertelemek* biçiminde belirir. Felsefe eğitimini önemseyen birçoklarının kanısı, kalkınma çabasında olan bir ülkenin asıl gereksiniminin fen bilimleri dallarında yetişen, uygulamaya dönük formasyonlu kişiler olduğu ve bu adeta yere basmayan soyutluktaki disiplinin, örneğin mühendis olacak bir kişiye katkısının "kuşkulu" oluşu bir yana, bir zaman kaybı oluşturacağı yönündedir. Bu tür kanıların oluşmasının nedenlerini toplumumuzun felsefeye olan geleneksel ilgisizliğinden, son zamanların kültür boşluğuna, geri kalmışlıktan bilgisizliğe dek çeşitli etmenlerde arayabiliriz. Oysa kanımızca bütün bunlar, yine felsefe eğitiminin önemi ve gerekliliğini vurgulamaktadır. Amacımız felsefe eğitimine neden gerekli ağırlığın verilmediğini araştırmak değil, bu ağırlığın neden verilmesi gerektiğini açıklamaya çalışmak olacaktır.

Felsefe eğitimini ertelemek tutumu da, kimi kez, bu eğitimi önemsememek tutumunun kökenlerinden kaynaklanır. Kimi kez felsefeyi, ona duyulan bir saygı perdesi arkasında yine soyutluk ve güçlüğünü bahane ederek, kişilerin 'asıl' eğitimlerini tamamladıktan sonra, isterlerse ilgilenebilecekleri bir alan olarak değerlendirir. Bu tutumun da ilki ölçüsünde yanılgılı ve ulusal kültüre zararlı olduğu vurgulanmalıdır. Felsefe yapmanın bir zihin açıklığı, çok boyutlu kavrayış ve mantıksal sağlamlık olmak yerine, ussal dengenin bozulmasından bir önceki aşama olarak görülebildiği ve Rodin'in *Düşünen Adam* yontusunun (asıl adı "le penseur" yani "dü-

şünür"dür) akıl hastanesinin kapısına konduğu bir ülkede yaşıyoruz. Felsefenin gerçekte ne olduğunun tanıtılmasının ve özünün (akıl karıştırmak bir yana) düşünceyi düzenlemek olduğu gerçeğinin öğretilmesinin başlıca yolu yine felsefe eğitimi olduğuna göre, bu eğitimin daha yaygınlaştırılması ve iyi bir düzey kazanması, özellikle ülkemiz için önemli bir gereksinimdir. Bu açıdan bakıldığında, Türk Milli Eğitiminin lise programlarında felsefe dersinin bulunmasını çok ileri ve uzak görüşlü bir uygulama olarak değerlendirmek gerekir. Ancak uygulamanın daha yaygın ve etkili bir biçime dönüştürülmesinin belirgin yararları olacağı kanısındayız.

Öğrencisinin niteliği açısından iki tür felsefe eğitiminden söz edebiliriz: Biri yaygın ya da öğrencisinin ileride felsefede özelleştirmesi amaçlanmadan yapılan eğitim, öbürü de felsefeci yetiştirmeyi amaçlayan eğitim. İlkinin kapsadığı öğrenci sayısına oranla ikincinin çok küçük kaldığını biliyoruz. Burada özellikle üzerinde durmak istediğimiz bu birinci tür, yani yaygın felsefe eğitiminin önemidir. İkinci tür bir eğitimin önemi, en azından, birincinin öneminin gerektirdiği bir koşul, yani birinci tür eğitimi sağlamaya yönelik kadroları oluşturma gereği olarak zaten ortadadır.

Yaygın felsefe eğitiminin yolunu tıkayan yukarıdaki iki sava bir kez daha bakalım:

1- Ülke olarak asıl gereksinimimiz olan fen ve buna bağlı uygulamalı dallarda yetişen kişiler için felsefe eğitimi gereksiz ve boşa giden zaman niteliğindedir.

2- Felsefeyle meslekleri dışında ilgilenmek isteyenler, bunu kendi istek ve girişimleriyle, asıl eğitimleri dışında ve sonrasında yapabilirler.

Bu savlara karşı vurgulamak istediğimiz nokta, bir fen bilimi eğitimi açısından felsefenin hiç de zaman yitirmek olmayıp, tersine ertelenmemesi gereken bir birikim olduğudur. Çünkü yaygın felsefe eğitiminin gerçek yararı verdiği bilgi birikiminde değil,

öğrenciye sağladığı *düşünüş biçimindedir*. Felsefe bilgi birikimi, bu konuda özelleşmeyecek kişilerce birçok başka bilgi gibi, ana çizgileri dışında, unutulup yitirilecektir.

Yaygın felsefe eğitiminin önemi, sağladığı düşünüş biçimindedir, dedik. Nedir bu düşünüş biçiminin temel nitelikleri ve bunların içerdiği yararlar? Burada başlıca üç nitelik sayacağız. Felsefe eğitiminin bunlardan ilk ikisini doğrudan sağladığını, üçüncüsü içinse sağlam bir temel hazırladığını öne sürüyoruz.

a) Düşünce, açıklama ve inançların *ussal eleştirisi* yeteneğini oluşturmak ve geliştirmek.

b) *Çok boyutlu düşünce* yeteneğini oluşturmak ve geliştirmek.

c) *Sonuca götüren düşünce* yeteneğine temel oluşturmak.

Eleştiri yeteneğini hemen herkeste bulabiliyoruz. Bu, okumuş olmaya bile gerek göstermeyen ve özellikle toplumumuzda (utangaç veya çok saygılı bir azınlık dışında) geniş yaygınlığı olan bir eğilimdir. Ancak bu durumda, olumlu ve üretken olmaktan uzak bir etkinliktir. Felsefe eğitiminin sağladığı, gerçekten eleştirmeye değecek noktaların görülmesi ve yapılan eleştirinin ussallığıdır. Ussal eleştiri, karşı çıkışı akılcı temellere dayandıran ve onu sağlam bir mantıksal çerçeve içinde yönlendiren eleştiridir. Ussal eleştiri doğrudan veya dolaylı olarak, bir uslamlamaya dayanır. Ussal oluş niteliği, eleştirilenin, varsa, yanlışını ortaya koyma açısından yapıcı, temelsiz veya duygusal karşı çıkışları önleyişi açısından da olumsuzu sınırlayıcıdır. Bir görüşün yanlışlık ve zayıflıklarını kavrayabilmek ve daha olumluyu seçebilmek, herşeyden önce bu açıkladığımız ussal eleştiri yeteneğinden geçer. İkinci olarak ise, yine felsefe eğitiminin sağladığı çok boyutlu düşünce yeteneğini gerektirir. Çok boyutlu düşünceden, sorunlara birden çok yaklaşım yolu bulup kullanabilmek yeteneğini anlayabiliriz. Çok boyutlu düşünmek, mantıksallık çerçevesinde belirli bir amaca yö-

nelik olarak birden çok almaşık tasarım geliştirebilmektir. Ancak bundan da önce, çözümü amaçlanan sorunu en açık ve seçik biçimde belirlemek ve kavramaktır.

Felsefe eğitimi, mantısal çizgiyi sağlam bir biçimde izlemek, almaşıkları kavramak ve düşüncenin yanılgılı yanlarını ussal eleştiri yeteneğiyle ayıklamak olanağını sağladığından, düşünceyi mantıksal sonucuna götürme yeteneğine de gereken temeli sağlar. Bireşime (Senteze) ulaşabilmenin düşünsel çatısını kurar. Ancak bu, bireşime ulaşmayı sağlar anlamında alınmamalıdır. Bireşime ulaşabilmenin gerekli koşullarını sağlamak felsefe eğitiminin görevi iken gerisi kişinin doğal yeteneklerine kalıyor. Varsa, bu doğal yeteneklerin en iyi biçimde kullanılmalarına olanak verecektir felsefe eğitimi...

Şimdi ana sorunumuza dönebiliriz: Yaygın felsefe eğitiminin sağladığı ve yukarıda açıklanan düşünce biçimi neden gerekli ve özellikle fen dallarında eğitim gören kişiler için neden önemlidir? Bunun yanıtlarından birini, eğitimin bir genel amacı oluşturacaktır. Yetişmiş ve okumuş insanımızı, düşüncesi programlanmış bir bilgisayar gibi çalışan, sıradan bir teknisyen olarak değil, kültürlü bir kişi olarak eğitmek isteriz. Bu kültür temelinin en önemli verilerinden biri, söze konu ettiğimiz düşünce biçimidir. Yetişmiş kişilerimizin kültür temeline sahip olmaları kendi bireysel düzeylerini yükseltmez, onların yaşatıp kurdukları ulusal kültürü de daha yüksek ve özgün yaparak taklitçi kısırlığı aşma olanağı sağlar. Ulusal kültürün özgünlüğe kavuşması ve kültürde bocalama dönemlerini atlatmak, herşeyden önce yetişmiş kişilerin kültür açısından *taleplerinin* ve *beklentilerinin* yüksek olmasından kaynaklanacaktır. Sanatçı, edebiyatçı ve düşünürün üst düzeyde yapıt üretebilmesi bu beklentinin düzeyine sıkı sıkıya bağlanır.

İkinci bir nokta, felsefe eğitiminin sağlayacağı düşünce biçiminin kişilere, kendi özelleşme alanları dahil, her konuda derin-

leşme ve yüzeysellikten kurtulma eğilimini verebilmesidir. Uygulamalı dallarda olsun, öbürlerinde olsun, kuram ve teknolojiyi gelişmiş ülkelerden hazır alarak uygulamak bilgi ve kültür bağımlılığı yaratmaktadır. Uygulamayı kuramından başlayarak teknolojisiyle birlikte temelden üretmek yüzeysellikten kurtulmaktan geçer.

Yaygın felsefe eğitiminin önem ve gereğini gösteren belki en somut nokta toplumumuzda ideolojik akımların geniş gençlik kitlelerinde ne denli eleştiriden yoksun ve bağnaz bir biçimde yaygınlaştığıdır. Okumuş veya okuyan birçok insanımızdaki düşünce ve ussal eleştiri darlığı ve hazırlıksızlığı, elimize verileni sorgusuz onaylamamıza ve onun ancak yarı bilinçli, fakat fanatik bekçileri olmamıza yol açıyor. Burada amaç şu ya da bu ideolojiyi eleştirmek değil, insanlarımızın bunları onaylayış ve benimseyiş *biçimidir*. Çok boyutlu bir özgür düşünce boşluğu yaratmakta ve ideolojik sloganların sorgusuz özümsenişi de bu boşluğu doldurmaktadır. Eğer öğrencilerimiz gerektiği gibi bir felsefi eğitimden geçmiş olsalardı, ideolojilerle olan karşılaşmaları başka sonuçlar doğurur, en azından fanatikliğin yol açtığı vur kır ortamına sürüklenmezlerdi.

Son olarak da belirginleştirmeye çalıştığımız düşünüş biçiminin değerini, toplumumuzda bir süredir gözlemlenebilen ahlak boşluğuna getirebileceği çare açısından vurgulayalım. Ahlaksal nitelik taşıyan her türlü seçimde, kaba içgüdüler, ilkel toplum kuralları veya son zamanların yaygınlaşan ölçütü, kısa dönem yararcılığı yerine hem ussal değerlendirmelerin hem de daha soylu ilkelerin ağırlık kazanabilmesine, yaygın felsefe eğitiminin katkısı büyük olabilir.

Eğer yaygın felsefe eğitiminin önemi yeterince vurgulanabildiyse, şimdi bir iki önerinin ana çizgileri verilebilir. Kanımızca, önce gereken etkili bir lise felsefe eğitimidir. Liselerde verilen felsefe dersi yaygınlaştırılmalı ve saat sayısı olarak yeterli düzeye çıkarılmalıdır. Ancak dersin içeriği, sıkıcı bir "hangi filozof ne de-

miş" sıralaması niteliğinden kurtarılmalıdır. Felsefe sorunları en açık biçimde, öğrenciye mal edilerek, ortaya konmalı ve bunların çözümü doğrultusunda, öğrenciyle birlikte, bir tartışma havasında yapılan düşünce ve ussal eleştiri alıştırmaları, derslerin ana amacı olarak yürütülmelidir. Aynı doğrultuda, üniversitelerin ilk sınıflarında da felsefeyi servis dersi olarak yaygınlaştırmanın yararları, kanımızca, çok uzak olmayan bir gelecekte somut olarak gözlemlenebilir.

TÜRKİYE VE DÜNYADA FELSEFE ARAŞTIRMALARI

(1997)

Bilim çevrelerinde arada bir soruluyor: Dünya felsefesinin gelişimine katkıları açısından Türk felsefecileri neredeler? Türkiye'de yapılan felsefe araştırmalarının dünya felsefesinin zenginleşmesindeki payı nedir? Bunu düşünürken uluslararası yayımlanmış felsefe araştırmalarından söz etmek durumundayız, çünkü değeri ne olursa olsun, yerel kalan bir araştırma, felsefenin dünya çapındaki gelişimine doğrudan bir katkı yapamayacaktır. Araştırmalar dünyada o konuyla ilgilenen tüm felsefecilerin kullanımına ve eleştirisine sunulmuş olacak biçimde, evrensel olarak izlenen bilimsel dergilerde yayımlanmış olmalılar. Böyleleriyse, çoğunlukla atıf endekslerince taranan dergiler oluyor.

Atıf endekslerince taranan dergilerde yapılan felsefe yayını olarak, Türkiye'nin dünya düşüncesine katkısı (özellikle nüfusumuz düşünüldüğünde) çok sınırlıdır. TÜBA bünyesinde yapılan bir araştırmada[1] dünya ülkeleri arasında Türkiye'nin fen bilimlerindeki yayın performansı açısından 34'üncü sırada olduğu belirtilmişti. Öte yandan, sosyal ve beşeri bilimler alanında Türkiye'den kaynaklanan uluslararası yayınların sayıca fen bilimlerindekinin ancak yüzde 5'i kadar olduğu, fakat bu alanlardaki yayın üretiminin dünya genelinde zaten daha az oluşu dolayısıyla, Türkiye'nin

1) "SCI, SSCI ve A&H Citation Endeksi Verilerine Göre Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Yayın Performansı", A.Denkel, Ç. Kağıtçıbaşı, N.K. Pak ve Ş. Pamuk. bu çalışma daha sonra "Sosyal bilimcilerimiz fencilerimizden geri değil" başlığıyla *Cumhuriyet Bilim Teknik*'te (20 Temmuz 1996) yayımlandı.

sosyal ve beşeri bilimlerde de dünya 34'üncüsü olduğu ortaya çıkmıştı. 1980-1995 arasında Türkiye kaynaklı toplam 16918 fen bilimi makalesi yayımlanmışken, sosyal bilimlerdense yalnızca 197 yayının gerçekleştiği anlaşılıyor: Türk sosyal bilimcileri beşeri bilimcilerin 4.5 katı, fen bilimcileriyse 85.8 katı niceliğince özgün araştırma yayını yapmışlar. Yine de dünya sıralamasında Türkiye 1995 yılında beşeri bilimler alanında 20 yayınıyla 37'nci olmuş.

Göreceli olan böyle bir sıralamada felsefe yayını açısından da benzer bir yerde bulunuyor olabiliriz. Ancak bu, başta sorulan soruya tatminkar bir yanıt değil, çünkü dünya felsefe araştırma etkinliğine yaptığımız katkının yine de pek zayıf olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Benim sayabildiğim kadarıyla, aynı onbeş yıllık dönem içinde atıf endekslerince taranan felsefe dergilerinde yayımlanan Türkiye kaynaklı yazıların toplamı yalnızca *13*. Yani, ülke olarak yılda bir makale bile yayımlayamamışız! 1980-95 arasında Türkiye'nin ürettiği, atıf endekslerince taranan dergilerdeki toplam makale sayısı 17998 olduğuna göre, felsefenin bu pastadan almış olduğu pay 1384'te 1; yani yaklaşık yüzde 0.007. Bu veriler ışığında *ülkemizde felsefe araştırma performansının oldukça yetersiz* olduğunu onaylamak zorundayız.

Bu durumun çeşitli nedenleri var. Öncelikle felsefeye kültürümüz içinde özgür, dizgesel, eleştirel ve argümantatif bir düşünce biçimi olarak yer verilmeye başlanması üzerinden bir yüzyıl bile geçmediği, toplumun kimi kesimlerinde felsefeye bugün bile kuşkuyla bakıldığı, dolayısıyla onun henüz emekleme dönemini yaşıyor olmasını doğal karşılamak gerektiği öne sürülebilir. Henüz ne felsefe eğitimimiz yeterli bir düzeye gelmiş durumda, ne de genel olarak aydınlarımız felsefecilerimizden amatörlüğü aşan bir üretim bekliyorlar. Kulağa hoş gelen soyut ve karışık anlamlı bazı şeylerin konuşulması, ya da retorikle süslenmiş birkaç felsefe klişesi, birçok durumda talebi bütünüyle karşılayabiliyor. Felsefeciler

kolayca ünlenip kimi küçük çevreler içinde *"büyük düşünür"* namını kazanıverince de daha iyisini yapma isteğini yitiriyorlar.

Önemli başka bir nokta, Türkiye'de "felsefe" yaptığına inanan kimilerinin felsefenin gerçek içeriğinden hâlâ kaçınıyor oluşudur. Bir kesim, felsefe dizgelerinin içeriğini, filozofların düşüncelerinin mantıksal yapısını, felsefe kuram, sav ve argümanlarını tartışmak veya eleştirmek yerine, tüm bunları sanki bir kutu içine kapatıp, onlar hakkında "dışarıdan" söz ederek, felsefe tartıştığına inanıyor. Birçok felsefecimizi ilgilendiren konular "Platon bugün yaşasa ne yapardı; Descartes fikirlerini ortaya attığında ne gibi bir ruh hali içindeydi, bu fikirler günümüzde hâlâ güncel midir, kadın haklarına, bilimsel, teknolojik gelişmelere ters midir uygun mudur; felsefeci çevre ve kent sorunları hakkında nasıl düşünür; kültür yaşamında, toplumsal sorunlar karşısında, yozlaşma vb. olgular önünde onun rolü ve görevi nedir; kavram mı insanı belirler yoksa insan mı kavramı" gibi, daha ziyade "münazara" konuları. Kimi meslekdaşlarım bana gücenmesinler, bence bunların hiçbir gerçek felsefe sorunu, felsefe araştırma konusu değil; bunları tartışmak için pek bir felsefe bilgisine, yahut felsefeci olmaya da gerek yok.[2] Kaldı ki, bunların pek azı felsefe araştırmalarının yayımlandığı dergilerin ilgileneceği türden konular. Biz felsefe araştırmalarında dünya çapında bir varlık göstermek istiyorsak öncelikle bu alışkanlıktan kurtulmalı, bu kısırlığı yenmeliyiz.

Dünya araştırma etkinliğine katılmamızı güçleştiren bir başka önemli etmen de, bu etkinliğin yabancı bir bilim dilini oldukça

---

2) Söylediklerimin kimi *uygulamalı felsefe konularını* (örneğin uygulamalı ahlak tartışmalarını) felsefeden dışlamak anlamına gelmediği umarım açıktır. Öte yandan felsefe sorunu olduğu halde bir türlü aşıp ötesine geçemediğimiz "Felsefe nedir?" gibi bir tartışma konusu var. Birçok felsefecimiz dönüp dolaşıp buna takılıyor. Oysa bununla yetinmek, denize girmek yerine kıyıdaki köpüklerle ayağını ıslatmaya benziyor.

iyi bir düzeyde kullanmayı gerektirişidir. Ancak unutmamalı; pek çok ülke bu açıdan bizimle benzer bir durumda. Felsefe malzemesi gibi, anlaması ve yazması güç olan bir şeyi yeterli bir düzeyde izleyebilecek ve anlam inceliklerini yitirmeden ifadeye dökebilecek ölçüde bilmek gerekiyor bir yabancı dili. Felsefecilerinkiyle karşılaştırıldığında, örneğin fen bilimcilerinin bu açıdan sorunları çok daha az; onlar konularını matematik diliyle işleyebiliyorlar.

Bilimcileri çeşitli amaçlarla değerlendiriyoruz. Bunu, yukarıdaki gibi genel bir biçimde düşünmek yanı sıra, daha özel amaçlarla da yapıyoruz. Örneğin ödüllendirmeler, üniversitelerdeki atama ve yükseltmeler, ya da kimi bilimsel kurumların üyelik seçimleri için yapılan değerlendirmelerde bu iş belli standart ve ölçütler uygulanarak yerine getiriliyor. Bu ölçütlerin saptanışında üstün bir bilimsellik düzeyinin özenle korunması kuşkusuz esas olmalıdır. Ne var ki, düzeyi koruyalım derken, ölçütleri belli bir kesim bilinci için karşılanması olanaksız hale getirmek de tüm bir bilim dalındaki araştırmacılara haksızlık olur. Kanımca felsefeye ilişkin olarak böyle bir haksızlık durumuna düşülme tehlikesi söz konusudur. Çünkü felsefecilerin araştırma performansını doğa bilimcilerine ve hatta sosyal bilimcilere uygulanan ölçütlere göre sınayarak hakça bir değerlendirme elde etmek mümkün değildir. Bu durum, Türkiye'deki felsefe araştırmacılığının yeterli bir düzeye erişmiş olmayışından bütünüyle bağımsız olarak geçerli. Çünkü felsefecilere bu sözü edilen ölçütler uygulanacak olursa, dünyada en önde gelen (kaldı ki, ana dilleri de İngilizce olan) felsefeciler bile sınıfta kalabilirler.

Anglosakson dünyasının yaşayan düşünürleri arasında en önde gelenlerden dördünün etkin çağlarına rastlayan 20'şer yıllık zaman dilimlerindeki yayın performanslarına bir göz atalım.

1) W.V. Quine. ABD'li; doğumu 1908; 1948-68 arasında yayın performansı: 3 özgün kitabı ve kendi makalelerinin yeniden

basımından oluşan 3 derlemesi; atıf endekslerince taranan dergilerde yayımlanmış 22 makalesi ve bu dergiler dışındaki yayınlarda çıkan 38 makalesi var. Yıl başına, 1.1'i atıf endekslerince taranan dergilerde olmak üzere, toplam 3 makale yayımlanmış.(3)

2) P.F. Strawson. İngiliz; doğumu 1919; 1959-79 arasında 2 özgün kitap ve kendi makalelerinin yeniden basımından oluşan 3 derleme yayımlanmış. Atıf endekslerince taranan dergilerde yayımlanmış 9 makalesi ve bu dergiler dışındaki yayınlarda çıkmış 28 makalesi var. Yıl başına 0.46'sı atıf endeksli olmak üzere, 1.8 toplam makale düşüyor.(4)

3) David Armstrong. Avustralyalı; doğumu 1926; 1966-86 arasında 5 özgün kitabı, kendi makalelerinin yeniden basımından oluşan 1 derleme, atıf endekslerince taranan dergilerde yayımlanmış 11 makalesi ve bunlar dışındaki dergilerde 48 makalesi çıkmış. Yıl başına 0.5'i atıf endeksli olmak üzere toplam 2.4 makale düşüyor.(5)

4) David Lewis. ABD'li; doğumu 1941; 1966-86 arasında 3 özgün kitabı, kendi makalelerinin yeniden basımından oluşan 2 derlemesi, atıf endekslerince taranan dergilerde yayımlanmış 43 makalesi ve bunlar dışındaki dergilerde 60 makalesi çıkmış. Yıl başına 2.1'i atıf endeksli olmak üzere toplam 3 makale düşüyor.(6)

Bu dünyaca ünlü düşünürler, örneğin bizim birçok fen ve sosyal bilimcimizden daha az yayın yapabilmişler; fen bilimlerinin ölçütleriyle değerlendirilselerdi, özellikle 40'lı ya da 50'li yaşla-

---

3) Bkz. *Works and Objections: Essays on the Work of W.V. Quine,* derleyenler D. Davidson ve J. Hintikka, Reidel, 1969, s. 353-66.

4) *Philosophical Subjects: Essays Presented to P.F. Strawson,* der Zak van Straaten, Clarendon Press, Oxford, 1980, s.297-300.

5) *Ontology, Causality and Mind: Essays in Honour of D.M. Armstrong,* der. J. Bacon, K. Campbel ve L. Reinhardt, Cambridge University Press, 1993, s. 275-83.

6) *Philosophical Papers* Cilt II, David Lewis, Oxford University Press, 1996, s. 343-55.

rında iyi bir yerlere seçilip atanmakta bayağı zorlanabilirlerdi. Bu veriler ışığında ("eski-pozitivistlere" uyarak) dünyada felsefelerin öbür bilimlerden "daha geri" kaldığını öne sürecek değiliz, herhalde. Tersine, eğer önde gelen felsefecilerin ortaya koyduğu performans buysa, demek ki felsefi üretimin öbür bilimlerinkine benzemeyen özellikleri var diyeceğiz; onu başka bilimlerin standartlarına göre değerlendirmek, çileklerle şeftalileri aynı keseye koymak gibi bir şey. Peki bu farklılık niye?

Zor ve Uzun Bir Uğraş

Felsefe, uzun bir çalışma sonucunda göreceli olarak az miktarda üretilen, düşüncenin yoğunlaştırılmış bir özüdür. Bir felsefe araştırması, gözlemlenen olgunun ve elde edilen sonuçların yorumlanıp betimlenmesiyle, art arda ve aşama aşama hasat edilebilen makaleler biçiminde gelişmez. Çünkü felsefe yazmak betimsel bir işlev değildir. Felsefede yapılan, belli bir konuyu açıklamak amacıyla deney yerine mantıksal uslamlamaya (argümantasyona) dayanan bir kuram, bir düşünsel dizge geliştirmek ve onu giderek daha tutarlı, açıklayıcı ve yoğun hale getirmektir. İyimser bir beklentiyle, 5-10 yıllık bir felsefe çalışmasından 3-4 makale, veya bir kitabın birkaç bölümlük malzemesini elde edebilirsiniz.

Felsefe "stratejik" ya da iktisadi açıdan önemli sayılan bir araştırma konusu olmadığı için, ona destek verebilen fonlar, başka birçok bilim alanındaki araştırmaya akıtılan servetlere göre, yok denecek kadar azdır. Bu nedenle, tıpkı felsefe araştırmalarını destekleyen burslar gibi, felsefe yayımlayan dergiler de hem sayıca azdır, hem de sayfa niceliği olarak küçüktür. Atıf endekslerinde taranan bir felsefe dergisinin bir yıllık cildinin ortalama sayfa sayısı 1000'in altındadır.(7) buna karşılık örneğin benzer nitelikli bir fizik

7) Örneğin, *Mind, Philosophical Review, Philosophical Quarterly,* vb. dergiler.

dergisinin bir yıllık cildi, sayfa sayısı olarak bunun *on katını* bulmaktadır.[8] Felsefe dergilerinde yılda 15 ila 30 arasında makale basılabilirken, bu biyolojide 100, matematikte 361, fizikte ise 625 gibi sayılara ulaşmaktadır.[9] Bütün bu farklılıklardan başka, atıf endekslerine giren felsefe dergisi sayısı ancak 106 iken, matematikte 19, biyolojide 481, fizikte ise 336 dergi vardır.

Kimi bilimlerde felsefeye göre araştırmacı başına daha çok yayın yapılmasının bir başka nedeni de, TÜBA araştırmasında belirtildiği gibi, çok yazarlı makalelerin çoğunlukta olmasıdır. Felsefede makale başına düşen ortalama yazar sayısı 1.5'i bulmazken, bu sayı fizikte 4.5, biyolojide ise 7'ye ulaşmaktadır.[10] Atıf sayısı konusundaysa felsefenin deneysel bilimlere göre önemli bir farkı şudur: Deneye dayanan bir araştırma, kendi savlarını onunla uyumlu sonuçlar içeren ne kadar çok sayıda başka araştırmaya bağlayabilirse o ölçüde daha sağlam olacaktır. Felsefe için eğilim ters yöndedir. Bir yazı (intihal durumuna düşmemek için yapılması zorunlu olan atıf dışında) başka çalışmalara ne kadar az dayandırılıyorsa özgünlüğü ve dolayısıyla değeri, o ölçüde büyük olacaktır. Bu nedenle felsefede atıf oldukça cimrilikle yapılan bir şeydir.

TÜBA araştırmasında da değinilen bir başka önemli konuya geliyorum. Felsefede atıf endekslerince taranan dergilerin, makaleleri yayına kabul oranları, başka dallara göre kat ve kat daha düşüktür. Belli bir bilim dalında, atıf endeksinin taradığı dergilerin yayına kabul oranlarının birbirlerine benzer olacağını varsayabiliriz. Bu oran aynı konudaki dergiler arasında büyük farklılıklar taşı-

---

8) Bkz. *Nuclear Physics*. Biyoloji için örnek alabileceğimiz *American Journal of Human Genetics*'in sayfa büyüklüğü felsefe dergilerininkinin iki katı olup yılda 2500 sayfayı bulmaktadır. Matematiğe örnek olarak düşünülebilecek *Journal of Algebra* ise yılda 7000 sayfaya ulaşmaktadır.

9) Bkz. Bir önceki dipnotta sözü edilen dergilerin 1994 ve 1995 ciltleri.

10) Bkz. yukarıda değinilen dergilerin 1994 ciltleri. Bu dergilerde fizikte 27 yazarlı, biyolojideyse 48 yazarlı makalelere rastlamak olanaklı.

saydı, yayın yapmak bir akademik başarı göstergesi sayıldığı için, kabul oranı yüksek olan dergilere daha çok yazı gönderilir ve sonuçta böylesi dergiler ya sürekli olarak büyür ve aynı alandaki öbür dergileri yazarsız bırakırlardı, ya da belli bir noktada doyuma ulaşır, yazı kabul oranlarını öbürlerininkinin düzeyine düşürürlerdi.

Şimdi çeşitli alanlar arasında bir karşılaştırma yapalım. Fizik dergilerine örnek olarak aldığım *Nuclear Physics*'in kabul oranı yüzde 50'dir. Sosyal bilimler alanına girdiğimizde bu oranın keskin bir biçimde düştüğünü görüyoruz. Birkaç örnek: *Journal of Economic History* % 17, *American Economic Review* % 14, *Cognitive Psychology* % 15, *Psychological Bulletin* % 15, *Journal of Personality and Social Psychology* % 13, *Psychological Review* % 11 ve *American Psychologist* % 10. Felsefedeki oranlarsa daha da düşük: *American Philosophical Quarterly* % 10, *Philosoph and Phenomenological Research* % 11, *British Journal for the Philosophy of Science* % 8, *Southern Journal of Philosophy* % 7, *The Journal of Philosophy* % 5, *The Philosophical Review* % 5 ve *Mind* % 4.3.

TÜBA araştırmasında kitaplarının sosyal ve beşeri bilimler içindeki birincil önemi de vurgulanmıştı. Ne var ki, felsefede uluslararası bir yayınevinde kitap bastırmak bir tür kısır döngüye girmeye benziyor. Yayınevleri, adları meslek çevresinde ün kazanmış olmayan yazarlara yatırım yapmaktan kaçınmakta ve bunların yapıtlarını basmakta isteksiz davranmaktadır. Hele Türkiye gibi henüz felsefi başarılarıyla göz doldurmamış bir ülkeden gönderilmiş bir metin kendiliğindeki değeri bütünüyle bir yana, saygın yayınevleri açısından bir ticari risk olarak görülecektir.

Kitap bastırmanın güçlüğü ve kitap olarak yazılan metinlerin ancak pek küçük bir bölümünün basılabiliyor oluşu, yayımlanan kitapların genel niteliğini çok yüksek tutan bir etmendir. Bu

da, yarışta bir şansı olması için, kitap niyetiyle yazılan bir metnin gerçekten yetkin olmasını gerektiriyor. Oysa yetkinlik, zorunlu oluşuna karşılık yeterlilik sağlamaktan maalesef uzaktır.

Felsefe Yayımlama Kılavuzu başlıklı kitapta[11] üstün nitelikli bir kitabın kendine nasıl olsa bir yayımcı bulabileceği kanısına karşı yapılan uyarıya bakalım: *"Bizce bu fazlasıyla iyimser bir beklenti olur, çünkü eldeki veriler bunun tam tersinin geçerli olduğunu gösteriyor. Her şeyden önce, yirminci yüzyılda yayıncılık ticari bir iş olmuştur. Kâr amacı gütmeyen bir üniversite yayınevi açısından bile, bir metnin yayımlanıp yayımlanmayacağı kararı verilirken, onun niteliği yanı sıra, birçok başka etmen de göz önüne alınmaktadır... İkinci olaraksa, dergi yayımcılığıyla karşılaştırıldığında, kitap yayımcılığı eşitliksiz olduğu gibi, keyfidir de. Dergi hakemleri, makaleleri yazar adlarını bilmeden okudukları için, üniversitesinin de kendisinin de adı hiç duyulmamış yetenekli bir yazarın eserini dergilere kabul ettirme şansı belli bir ölçüde söz konusudur. Oysa aynı yazar, benzer nitelikler taşıyan bir kitap metni sunduğunda çok daha büyük bir engelle karşılaşacaktır."*

Ülkemizde felsefenin fen bilim dallarınca başarılan uluslararası performans düzeyine henüz ulaşamadığı doğrudur. Ancak Türk felsefesinin dünya çapında Türk fen bilimlerininkine benzer bir düzeyi tutturması beklentisini, onun fen bilimleriyle aynı kategorilerde aynı nicelikte meyve vermesi beklentisiyle karıştırmak da yanlış olur. Yerine getirilmesi belki de olanaksız bir şey olan bu sonuncu özlem, çilekleri şeftalilere ezdirmek sonucuna yol açabilir.

---

11) *Guidebook to Publishing Philosophy*, M. Yudkin ve J. Moulton, American Philosophical Association, 1995, s.117.

TÜRKİYE'DE FELSEFE

(1997)

Felsefenin bugün ülkemizde durumunu ve gelişim eğilimlerini, bir tarihçe sunarak özetleyecek ve sonuçta bu konuya ilişkin birkaç kısa değerlendirme yapacağım. Önce, kimi çevrelerde "felsefe" adı altında sunulan bazı düşünsel etkinlikleri kapsam dışına çıkarmak istiyorum. Felsefeden, mantıksal uslamlamalarla (argümanlarla) gerekçelendirilmiş bağımsız ve dizgesel (sistemli) düşünceyi anlıyorum. Bundan önemle ayırt edilmeleri gereken kimi edebi, dinsel ya da bilgece düşünme biçimleri var. Soyut ve "derin" düşüncelerin dizgeli bir biçimde sıralandığı kimi edebi metinler nasıl felsefe değilse, soyut kimi sanat tartışmaları, gizemci dünya görüşleri, tasavvuf ve uzak doğu düşünceleri de değil. Ne ölçüde ilginç olurlarsa olsunlar, uslamlamalara dayanmayan açıklamalar felsefe olamazlar. Bu durum, şimdi saydıklarımın daha "değer-

---

1) Profesör Önay Sözer'e önerdiği düzeltmeler için teşekkür ediyorum. Bu yazıyı hazırlarken Arslan Kaynardağ'ın Felsefecilerle Söyleşiler (Elif Yayınları, İstanbul, 1986) başlıklı kitabından, "Aperçu historique sur la philosophie et ses traditions en Turquie" (Philosophy in Balkan Countries Today, derleyen Myrto Dragona-Monachou, atina: Institoitio toi biblioi, 1994) adlı makalesinden ve aynı derlemede yer alan Betül Çotuksöken'in "Etat actuel du discours philosophique en Turquie" başlıklı yazısından yararlandım. Profesör Çotuksöken ayrıca metnin taslağını okuyarak kimi noktaları belirginleştirmeme yardımcı oldu. Yaptığı değerli eleştiriler için Profesör Ahmet Arslan'a da teşekkür ediyorum. Bunların bir çoğunu benimseyerek metinde birtakım değişiklikler yaptım. Öne sürdüğüm görüşlerden onunkilerine uymayanların sorumluluğu doğal olarak yalnızca bana aittir.

siz" etkinlikler olduklarını göstermiyor; ortaya koyduğu şey, bağımsız mantıksal gerekçelendirme ile temellenmiş olmayan düşüncenin, yalnızca derinlik, dizgesellik ya da soyutluk nitelikleriyle felsefi bir kimlik kazanmadığı. Öne sürdüğüm belirleme, Eski Yunan'da ortaya çıkmış olup, bilim ile belli yakınlık ve tutarlılık ilişkileri olan, sorunlarının seçimi, yöntemleri ve dile getiriliş biçemi belirgin bir bütünsellik gösteren bir geleneği kapsıyor; buna sıklıkla "batı felsefesi" adıyla da değiniyoruz. Hemen belirtilmesi gereken ve ileride de gündeme gelecek bir nokta, Ortaçağ İslam felsefesinin, tipik bir batı felsefesi olarak, burada belirlediğim kapsam içine girdiğidir. İslam felsefesi, kaynağını Eski Yunan'dan alan, bu kaynaklarla ana sorun ve yöntem seçimlerini paylaşan ve hatta aynı büyük filozofların gölgesi altında yeşeren, açık ve seçik olarak gerekçelendirilmiş bir düşünce biçimidir.

Etkinliğine ciddi olarak başlanması altmış yılı ancak aşmış olan çağdaş Türk felsefesi, henüz emekleme çağı içindedir ve onun dünya düşüncesine katkısı, ülkenin nüfusu gözönüne alınırsa, neredeyse yok denecek kadar azdır.(2) Türkiye'de aynı tarihlerde başlayan kimi bilim dalları, çok daha büyük bir hızla gelişip ilerlemişlerdir. Bunun bir nedeni, genel anlamdaki bilimsel düşünme ve yaklaşım biçimiyle matematik bilgisinin toplumumuza daha öncelerden girmiş oluşudur. Türkiye'ye getirildiklerinde, bu bilim dallarının üzerinde yükselecekleri bir temel, bir alt yapı, hazır bulunmaktaydı. Felsefi düşünce, hem sorunlarını saptayışı, hem de gerekçelendirme yöntemi olarak bilimden farklıdır. Türk toplumu yüzyılımızın başlarında felsefeyle tanışırken kendisine tümüyle ya-

---

2) "Citation index"lerce taranan dergilerde Türkiye kaynaklı felsefe yayınlarının bugüne kadarki toplamı 25'i bulmuyor. Türk felsefecilerinin yazılarına yapılan uluslararası atıflarsa 15'i geçmiyor. Atıf alan felsefecilerimizse (eğer bu konuda yanılmıyorsam) yalnızca iki-üç kişiden ibaret.

bancı kalmış bir düşünme biçimiyle karşılaşmaktaydı. Türk felsefecileri bir yandan alanlarında gelişmeye çalışırken, öbür yandan da yaptıkları şeyi sindirme savaşımını vermek durumunda kalmışlardır. İkinci bir nedense, felsefi düşüncenin kendi doğasındaki güçlüğe ilişkindir. Birçok bilim dalında, olay ve nesnelerin sınıflandırılması ve bunların yapıca yalın olan genelleme ve açıklamalarıyla yetinilebilirken, felsefe için gereken düşünce biçimi çok daha karmaşık, çetrefil, uzun mantıksal çıkarım ve ilişkilendirmelerle kurulan, anlaması güç bir yapıya sahiptir. Felsefede ustalık kazanmak, temelde yerleşik bir gelenek gerektirirken, sıfırdan başlamış olan bizler bu geleneği daha henüz kurmak aşamasındayız.(3) Öte yandan, bugün nicelikte belli bir birikime ulaşmış bulunuyoruz. Felsefe eğitimimizin şimdiki örgütlenimi, ileride başarılı gelişimlere temel oluşturabilecek bir düzeye yaklaşmıştır.

Düşünce dünyamızın temel altyapısının tamamlanması için önemle gereken şeylerden biri, belli başlı yapıtların tümünün hızla Türkçe'ye kazandırılmasını sağlamak, bir ikincisi de üniversitelerimizde verilen felsefe eğitimini nitelikçe yükseltmektir. Bu sayede yeni felsefeci nesillerinin çok uzak olmayan bir gelecekte özgün düşünceler üretmeleri olanaklı kılınabilecektir. Bu amaçlar yönünde gerçekleşen bir oluşum şu anda yok değildir; ancak bunun daha büyük bir ivme kazanması gerekir. Kararlı bir çeviri seferberliğine

---

3) "..Ben, felsefede yaratıcılık denince, daha çok felsefenin demirbaş sorunları üzerinde uğraşan, bu sorunlara ışık tutan, onların güçlüğünü çözmek isteyen bir çalışmayı anlıyorum; işte bu ölçüyle bizde özgün bir felsefenin olmadığını söylüyorum... Şimdiye kadar bizde özgün felsefe olmayışının başlıca nedeni, büyük bir felsefe geleneğimizin olmamasıdır. Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar bizde, Aristoteles'e dayalı İslam İskolastik'i sürmüştür. Ben burada özgün felsefe derken çağdaş felsefe bakımından özgün olmayı anlıyorum. İşte bu konuda geleneğimizin yeterince derinliği yok." Macit Gökberk'le Konuşma", Felsefe Yazıları, 1. Kitap, Yazko, 1982, s.21-22.

girişerek çok daha hızlı bir birikim yapmak zorundayız.[4] Felsefe eğitiminde görevli mevcut kadroların niteliği gelecekteki felsefecilerinkini belirlediğinden, kaliteyi kısa bir dönemde istenilen düzeye çıkarmaya belki olanak yoktur. Ancak genç felsefecilerin teşvik edilmeleri, onların yabancı dildeki yayınları izlemelerinin kolaylaştırılması ve yurt dışında doktora yapmalarının desteklenmesi, nitelikteki yükselişi hızlandıracaktır. Gelecekte erişeceğimiz yetkinliğin güvencesi, şu aşamadaki yetersizliğimizin bilincinde olmamız ve bunu bir gurur sorunu, ya da aşağılık kompleksi yapmamamızdır. Bilimde kestirme yollar olmadığına göre, ustalaşana değin çıraklık yapmaktan gocunmamalıdır.[5]

Bizimki gibi alana henüz yeni girmiş bir ülkenin felsefecilerinin alçakgönüllülüğü elden bırakmamaları gerekir. Sınırlarımız içinde sağlanılan ün, etki, hayranlık, yayın niceliği gibi şeylerin çekimine kapılarak, yetkinliğe kısa yoldan erişildiği gibi bir izlenim oluşmasına izin vermemeliyiz. Değeri ya da içeriği ne olursa olsun, retorikle zenginleştirilmiş ya da bir tür gizemli havayla puslandırılmış felsefenin düşünmeye meraklı kitleleri (özellikle de öğrencileri) kolayca etkileyebilen bir yönü vardır. Bu, aslında çok gerekli olan yoğun çaba harcama eğilimini baltalayarak, gelişim hızını yavaşlatıcı etkiler yapan bir şey olabilir. Kimi çevreler ya da ortamlar içinde yüceltildiklerinde, felsefeciler o ortamların dışına

---

4) Birçok önemli klasik felsefe metninin Türkçesi hala bulunmuyor. Örneğin Leibniz'in *Nouveaux essais sur l'entendement humain*'i, Hume'un *A Treatise of Human Nature*'ı henüz çevrilmiş değiller. En az bunlar kadar önemle ele alınması gereken başka metinler de çağdaş klasiklerdir. Bu alandaki eksiklik çok daha büyüktür.

5) "Eğer özgün felsefenin koşulları burada söz konusu ise, bir defa kaynaklar gereklidir; batı felsefesi içinde erimek, onunla birleşmek, kaynaklarına inmek, yani kısaca onun okuluna gitmek, okulunda iyi yetişmek ve ondan sonra da böyle bir çalışmayı tutacak bir çevre, bir düşünce özgürlüğü olan çevre gereklidir." Gökberk (1982), s.22.

oranla içinde bulundukları durumu yeterince iyi göremeyebiliyor, kendi kendine sanrılar yaratabiliyorlar. Türkiye'deki en iyi yetişmiş felsefeciler arasında yer alan Hüseyin Batuhan'ın yapmış olduğu özeleştirileri tüm felsefe dünyamız adına değerlendirerek arada bir anımsamak ve hiçbir zaman da gözardı etmemek gerekir. Altmışlı yılların sonlarında Münih, Salzburg ve Oxford üniversitelerini ziyaret eden Batuhan, buradaki felsefe öğrencilerinin kendi aralarındaki tartışmalarına tanık olur. Yurda döndüğünde gazetelerde de yazdığı gibi, "on yıllık asistan, altı yıllık doçent olarak" kendisini onlardan daha bilgisiz bulduğunu, tartışmaları izlemekte zorlandığını söyler. "Türkiye'deki üniversite eğitimim boyunca ne öğrendim?" sorusunu "Hiçbir şey" diye yanıtlar.(6) Bugün de bu değerlendirmenin tüm üniversitelerimizde verilen felsefe eğitimi için hala geçerli olduğu kanısında değilim; ne var ki, dünya düzeyindeki bir yeterliliğe doğru, önümüzde hala uzun bir yol bulunduğu görüşüne bütünüyle katılıyorum.(7) Ülkemizde eğitilen ve üretilen felsefe için, birkaç kişisel başarının çok ötesinde, tüm eğitim kurumlarına da yayılan, örgün bir nitelik yükselişine gerek vardır.

Felsefenin şu aşamada ülkemiz içinde nasıl örgütlendiğini kısaca betimlemek istiyorum. Felsefi varlığımızın ana taşıyıcısı olan üniversiteler Türkiye'de felsefe etkinliğinin gerçekleştiği tek ortam değil. Felsefe kurumlarımız bulunduğu gibi, akademik ya-

---

6) Arslan Kaynardağ (1986), s.288-9.

7) "Türkiye'deki felsefe eğitiminin son kırk beş yılı için şunları söyleyebilirim: Von Aster gibi, Reichenbach gibi, Lacombe gibi, Freyer, Pratt, Kranz gibi yabancı profesörlerin zamanında felsefe eğitiminde sanki bir düzelme, yenilenme ya da düzelmeye, yenilenmeye yönelme varmış gibiydi. Ama bu yüzeysel ve pek etkenliği olmadığı sonradan görülen bir devinimdi. Felsefe eğitimi o zaman da kötü, yetersiz, verimsizdi; bugün. 1979'da hala öyle." Nusret Hızır, *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam Yayınları, 1985, s.15-16.

şam dışında oldukları halde konferanslara katkıları ve yaptıkları yayınlarla tanınan düşünürlerimiz de var. Üniversitelerdeki felsefe etkinliğini belirgin bir ölçüde ağırlaştıran bir etmen, öğretim üyeleri üzerindeki ders yükünün ağırlığıdır. Son on iki yıl içinde, yetişmiş eğitim kadrolarındaki artış epey yavaş olarak gerçekleşirken, felsefe bölümlerine gelen öğrenci sayısı büyük bir hızla yükselmiştir. Bu olgu, felsefe yayınlarını hem nicelikte hem de nitelikçe sınırlayan bir etmen olmayı sürdürmektedir. Şu aşamada felsefe derecesi veren üniversite bölümlerinin sayısı Ankara'da dört, İstanbul[8] ve Erzurum'da ikişer, İzmir, Adana, Bursa ve Mersin'deyse birer tanedir. Üniversite yayınları felsefe kitapları basmakta, düzenli olmasa da kimi bölümler dergi çıkarmaktadırlar.[9] Bu yayınların dağıtımı yetersizdir. Dağıtım, nitelik ve nicelik açısından özel yayıncıların aldığı sonuç, hem kitaplara hem de dergilere ilişkin olarak daha iyi görünüyor. Ülkemizde çeviriler yanısıra telif felsefe yapıtları da yayımlanmakta, kitaplar genellikle 2-3 bin adet basılmaktadır. Seyrek rastlanan kimi ayrıcalıklar dışında, felsefe yayınları ikinci hamur kağıda basılarak ince kartonla ciltleniyor. Şu aşamada düzenli olarak yayımlanan iki felsefe dergisinden biri, belli bir kuruma bağlı olmadan yayımlanan Felsefe Tartışmaları'dır.

Felsefe kurumlarımızdan biri olan Türk Felsefe Derneği, üyelerini yalnızca öğretim üyeleri arasından seçmekte. Yayım yaşamını düzenli olarak sürdüren ikinci felsefe dergisi olan Felsefe Dünyası'nı çıkaran bu örgüt, halka açık sempozyum ve kollokyumlar yaparak felsefe ile ilgilenenleri bir araya getiriyor. Öbür kuruluş, başlangıcı daha eskilere dayanan Türkiye Felsefe Kuru-

---

8) İstanbul Üniversitesi'nde ayrıca II. öğretim de yapılmaktadır.

9) İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü çok aralıklı olarak Felsefe Arşivi'ni yayımlamaktadır. Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü de Seminer-Felsefe adı altında bir dergi çıkarmaktadır.

mu'dur.[10] İlk olarak 1927'de oluşturulan kurum daha sonra kapanmış, 1974'te yeniden açıldığından beri de yurt ve dünya çapındaki etkinliğini yoğun bir biçimde sürdürmüştür.[11] Türkiye Felsefe Kurumu'nun üyeleri üniversite mensuplarıyla sınırlı değildir. Yurt içinde ulusal ve uluslararası sempozyum ve seminerler düzenlemesi ve bunların bir bölümünü yayımlaması yanısıra, Uluslararası Felsefe Kurumları Konfederasyonu'nun da (FISP) bir üyesidir. Bu sıfatıyla dünya felsefe kongrelerinin ve diğer uluslararası toplantıların düzenlenmesine katkıda bulunmakta, böylesi toplantılara kendi üyeleriyle katılmaktadır. Kurumun başkanı Profesör İoanna Kuçuradi, uzun bir süredir, sözü edilen uluslararası konfederasyonun genel sekreterliğini de yürütmektedir.

Felsefede, konulara yaklaşım biçimleri ve yöntemleriyle birbirlerinden ayrılan genel eğilimler, değişik gelenekler vardır. Dünya düşüncesinde canlı bir yazışma ortamı oluşturan bu farklılıklar, ülkemizde de temsil edilmekte, benzer bir rekabet Türkiye'de de yaşanmaktadır. Felsefe geleneklerinin yurt içindeki dağılımını Türk felsefesinin tarihsel gelişiminden soyutlamak doğru olmaz. Eğilimlerin ortaya çıkışlarını betimlerken, bunların ülkemizdeki tarihini de özetleyeceğim.

Üniversitelerden başlayarak yukarıda anlattığım felsefe etkinlik ortamları içinde temsil edilen felsefe biçem ve eğilimleri, ana çizgilerle Fransız, Alman, İngiliz-Amerikan gelenekleriyle, Marksizm ve İslam düşüncesinden oluşuyor. Kendiliklerinde, bu gelenekler birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılan şeyler değiller; hatta örtüştükleri yerler de olabiliyor. Değişik merkezlere dağılmış bulunan gelenekler, kimi zaman aynı yerde ikisi, üçü, bir arada

---

10) Kurum, 1994 Aralık ayından beri üç ayda bir kez olmak üzere bir Bülten yayımlamaktadır.

11) Kurumun "Fenomenoloji Birimi", "Hukuk Felsefesi Birimi", "Bioetik Birimi", "Çocuklara Felsefe Birimi" adı altında birimleri vardır.

temsil ediliyor, kimi yerlerdeyse bulundukları kuruma ağırlıklarını koymak amacıyla aralarında bir başatlık çekişmesine tutuşmuş oluyorlar. Böylesi eğilimler bir yana, üniversite bölümleri uzmanlık alanları açısından da birbirlerinden farklı biçimlerde özelleşebiliyorlar. Örneğin kimi bölümler daha çok felsefe tarihine ağırlık verirken, kimileri de önceliği bilim felsefesi, mantık, ahlak ve insan felsefesi gibi konulara tanıyorlar. Bu açıdan baktığımızda, bir uzmanlık alanı olan İslam düşüncesi tarihini aynı zamanda başat bir gelenek konumuna getirme girişimleri gözlemleyebiliyoruz. Bu yöndeki bir hareketliliğe, şu aşamada ülke içinde en hızla gelişmekte olan bir eğilim olması dolayısıyla aşağıda yeniden eğileceğim. Önce, saydığım öbür akımları ele alıyorum.

Türkiye'de etkisini sürdüren en eski felsefe geleneği, kendini değişik biçimleriyle ortaya koyan Fransız düşüncesidir. Bu gelenek içindeki çeşitlilik, bir yandan 19. yy Fransız pozitivizminden varoluşçuluğa ve Fransız görüngübilimine yayılmışken, son yıllarda daha yeni akımları da kapsamaya başlamıştır. Fransız düşüncesi, felsefenin Türkiye'deki başlangıçlarından 1930'ların ortalarına kadar başat olmuş, bunun odağını da o dönemlerin tek yüksek öğretim kurumu olan Darülfünun oluşturmuştur. Osmanlı Devleti içinde, gizemcilik ya da tanrıbilimden ayrı olarak kavranabilecek, özgür ve gerekçelendirilmiş dizgesel düşünce anlamındaki felsefe, hiçbir aşamada ciddi bir varlık göstermemişti. İlk özgür düşünürlere, 19. yy'ın sonlarına doğru rastlıyoruz. Bu kişiler, o günlerin pozitivizminden ve çoğunlukla da Fransızca kaynaklardan okudukları Alman özdekçiliğinden (materyalizm) etkilenmişlerdi. Onlar düzenli bir felsefe eğitimi almış düşünürler değillerdi; ellerine geçen kimi kitapları okuduktan sonra kendilerini felsefeye kaptıran amatörler olarak da görülebilirler. O aşamalarda batılı devletlerce İstanbul ve Anadolu içinde kurulmuş olan yabancı okullarda felsefe dersleri veriliyor olmalıydı. Aynı şey Rum rahip okulları ve ma-

nastırları için de geçerli. Ancak felsefenin, müslüman halka da açık, bir üniversite dersi olarak verilmesi, 1912 yılında başlıyor. Bu ilk derslerin bir yandan felsefe tarihi içerikliyken, öbür yandan da konu olarak sosyoloji ve psikoloji ağırlıklı olduklarını biliyoruz.[12]

Felsefedeki ilk kıpırtıları ortaya koyan insanları kısaca tanıyalım. 1813-1881 yılları arasında yaşamış olan Hoca Tahsin, tanrıbilim ve İslam edebiyatı okumuştu. Türk diplomatlarının dinsel gereksinimlerini karşılamak üzere Paris'e yollanınca Fransızca'yı öğrendi ve üniversitede doğa bilimlerine ilişkin çeşitli dersleri izledi. Alman düşünürü Büchner'in yapıtını okuyarak ondan etkilendi. Beşir Fuad (1852-1887) ise Suriye Cizvitleri'nce eğitilmiştir. Fransızca'dan çeviriler yapmış, Voltaire, Comte ve Durkheim pozitivizmi ile doğalcılığa ilişkin yazılar yazmıştır. O da Fransız kaynakları üzerinden Büchner'in etkisi altında kalmış biriydi. Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) Niş ve Bulgaristan'da okumuştu. Sürgünde bulunduğu Rodos'tan dönünce dergi ve gazetelerde felsefi içerikli yazılar yazdı. Lamarck'ın evrimci görüşlerini izleyen bir doğalcıydı.

Günümüzden bir yüzyıl önce Osmanlıca'ya çevrilen ilk önemli modern felsefe yapıtı, Descartes'in Usul Hakkında Nutuk'udur (Discours de la Méthode).[13] Büchner ve Haeckel'in kitaplarını[14] Türkçeleştiren felsefeciyse Baha Tevfik'tir. 1881 ile 1914 yılları arasında yaşayan Baha Tevfik'in kişiliğinde daha dizgesel bir düşünür buluyoruz. Kendisi birkaç arkadaşıyla İstanbul'da ilk türkçe felsefe dergisini çıkarmış.[15] Onunla kimi benzer evrimci, doğalcı, pozitivist ve özdekçi görüşleri paylaşan Subhi El-

12) Kaynardağ (1994), s.210.

13) Kaynardağ (1994), s.209'da çevirinin 1895 yılında gerçekleştirildiğini ve kitabın ikinci baskısının 1928'de yapıldığını bildiriyor.

14) Force et Matières de l'Univers.

15) Bkz. Kaynardağ (1994), s.209.

dem, Memduh Süleyman, Edhem Necdet ve Celal Nuri'yi (1877-1939) de saymak gerekir. Sonuncu düşünür, İslam geleneğini açıkça eleştiren bir reformcuydu. Başka birçok alanda da yazıları olan Abdullah Cevdet, Büchner'in etkisi altında felsefe yapan Osmanlı düşünürleri arasındadır. Darülfünunda felsefe dersleri veren Rıza Tevfik (1869-1949) bir Bacon ve Mill hayranı olarak İngiliz deneyciliğinin Türkiye'deki ilk belli başlı temsilcilerinden biri sayılır. Bir felsefe sözlüğü yayımlamaya girişmiş, ancak bunu tamamlamayı başaramamıştır. Sözünü ettiğimiz özdekçi, pozitivist ve eleştirel dalga belli bir süre sonra tutucu kesimlerin tepkisini çekince, üniversitede verilmekte olan bağımsız felsefe dersleri kaldırılarak, bu konular sosyoloji ve psikoloji dersleri içinde eritilmiştir.(16) Aynı dönemlerde, sosyoloji derslerini Ziya Gökalp ve Mehmet İzzet veriyorlardı.

Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda, Fransız düşüncesinin yanısıra Amerikan pragmacılığının da kimi etkileri söz konusudur. John Dewey'in, yeni Türk devletinin eğitim politikalarına danışman olarak katkıda bulunduğunu biliyoruz. Oysa bu etki derin olamamış, felsefe eğitimi içineyse hemen hiç girememiştir. O yıllardaki başat etki kaynağı, Henri Bergson'un düşünceleriydi. Bu düşünceler, üniversitede psikoloji okutan Mustafa Şekip Tunç aracılığıyla yayılmıştı. Şekip Tunç, daha sonra kurulacak olan felsefe bölümünün çekirdeğini oluşturacak olan birkaç kişiden biridir. 1930'lu yılların başlarında etkinliklerini sürdüren Ahmet Naim, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Halil Nimetullah ve Orhan Sadettin gibi Darülfünun hocalarının adlarını da anmak gerekir. Sayılan son isim, felsefe doktorası sahibi olan ilk Türktür. Ancak bu kişiler yeniden yapılanan üniversitenin kadrosu içinde yer almamışlardır.

Felsefe eğitiminin kendi başına bir lisans programı olarak

16) Bkz. Kaynardağ (1994), s.210.

başlaması, 1933 üniversite reformuyla gerçekleşir. Bu, ülkemizde felsefenin bir öğretim dalı olarak yeşermeye başlayışının tarihi olarak da görülebilir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Türkiye'nin ilk ve o zamanki tek felsefe bölümü olarak Fındıklı'da etkinliğe başladığında, kadrosu içinde yer alan üç kişi, sonraki yıllarda ülke içinde yetişen hemen tüm felsefe öğretim üyelerinin hocaları olacaklardı. Bunlar Hilmi Ziya Ülken, Halil Vehbi Eralp ve Macit Gökberk'tir. Hilmi Ziya, İslam felsefesi ve sosyoloji alanlarında dersler veriyor, kendisinin lise öğretmenliği sırasında öğrencisi olmuş olan Vehbi Eralp ise doçent statüsünde felsefe tarihi okutuyordu. Eralp, üniversite eğitimini Bordeaux ve Sorbonne üniversitelerinde yapmış, Descartes metafiziği üzerine doktora tezi yazmıştı. Macit Gökberk, aralarında en gençleri olarak bölümün asistanıydı. Onlara 1934'de, doktorasını Almanya'da yapan Mazhar Şevket İpşiroğlu da katıldı.

Türk felsefe dünyasına Alman felsefe geleneğinin girişi 1930'lu yılların ikinci yarısında olmuştur. Daha önce özellikle Fransızca çevirilerden tanınan Alman özdekçiliğinin yerini şimdi çok daha farklı tipteki Alman düşünceleri almaktaydı. Bu değişimi hazırlayan etmenleri iki başlık altında toplayabiliriz. Üniversite reformu dolayısıyla ortaya çıkan öğretim üyesi gereksinimini karşılamak için Almanya'ya eğitime yollanan genç akademisyenler bu etki kaynaklarından birini oluşturmuştur. Macit Gökberk ve Takiyettin Mengüşoğlu, ikinci dünya savaşı başlamadan kısa bir süre önce doktoralarını kazanıp yurda dönmüş ve üniversitede göreve başlamışlardır. Gökberk felsefe tarihinde, Mengüşoğlu ise daha çok felsefi antropoloji, varlıkbilim ve görüngübilim (fenomenoloji) alanlarında çalışmışlardı. Ancak ikisinde de ortak olan bir şey, Almanya'da kendisinden dersler aldıkları Nicolai Hartmann'ın etkisiydi. Mengüşoğlu doktorasını Hartmann'ın yönetiminde yazmış, büyük ölçüde onun felsefesini benimsemişti. Aynı profesör,

Gökberk'in de doktora tez raportörlerinden biriydi.[17] İstanbul'da bu iki öğretim üyesinin öğrencileri olan kuşaklar Hartmann düşüncesinde yoğruldular. Bugün artık gerilerde kalmaya başlamış olsa da, bu etki halen yaşamaktadır. Hartmann etkisi, onun arka planında yer alan Yeni-Kantçılık ve Alman idealizmi ile bir bütünlük içindeydi.

Üniversite reformunun gerçekleştirildiği yıllara rastlayan bir başka önemli olay var. Almanya'da Nazi rejiminin Yahudi kökenlilere uyguladığı baskı sonucunda Türkiye'ye sığınan çok sayıdaki Alman profesör arasında Hans Reichenbach da bulunuyordu. Reichenbach daha o zamanlardan dünya çapında tanınmış biriydi. Kendisi 1933'ten başlayarak beş yıl süreyle felsefe bölümünde ders vermiş ve orayı yönetmiştir. Felsefe tarihi dersleri vermek üzere 1935'te Reichenbach'ın aracılığıyla bölüme çağrılan profesör Ernst von Aster'se, 1945'e değin İstanbul'da kalmıştır. Bu öğretim üyesi de, aynı zamanda bilgi kuramı ve ahlak konularında yayımlanmış kitapları olan, değerli bir felsefeçiydi. Hartmann felsefesi dışındaki Alman kökenli etkiler bu iki profesörden kaynaklanır. Türk felsefe yaşamına çok önemli yararları dokunmuş olan Alman stilindeki felsefe tarihçiliği bunlardan biridir. Ne var ki, az aşağıda değinilecek olan öbür Alman hocalar da gittikten sonra, klişeci bir anlayış, ilk kaynakları öne alan kapsamlı felsefe tarihçiliği ve yorumculuğunu giderek gölgelemeye başlamıştır. Her şeye karşın, felsefe ve ideler tarihçiliği ülkemizin bugünkü düşünce dünyasında sağlam yeri olan bir uzmanlık alanı olarak kalmayı başarmış bulunuyor. İstanbul, Ankara ve İzmir'deki felsefe bölümlerinde, hem lisans hem de onun üzerindeki düzeylerde, felsefe tarihi eğitim ve araştırmasına verilen önem bugün de sürmektedir.

Alman felsefesinin düşünce dünyamız üzerindeki üçüncü etki ekseni, yukarıda sayılan ilk ikisinden oldukça farklı bir akımla

17) Bkz. Kaynardağ (1986), s.26.

temellenir. Yeni-pozitivzm ve onunla felsefeye giren bilimsel yaklaşım biçimi, sembolik mantığa verilen özel önem ile birlikte Türkiye'ye Reichenbach tarafından tanıtılmıştır. Reichenbach, öğrencileri üzerinde büyük hayranlık bırakmış olan bir hocaydı. Buna karşın, kendisinin California'ya gidişinden sonraki 25-30 yıl boyunca onun felsefi izini süren etkin Türk felsefecileri yalnızca üç kişiyle sınırlı kalmıştır. Ayrıca, bunlardan ancak biri onun doğrudan öğrencisi olmuştur. Yeni-pozitivizmin Türkiye'deki düşünceye yaptığı asıl katkının, ortaya daha sonraları çıkacak olan İngiliz-Amerikan kökenli çözümleyici (analitik) felsefeye uygun bir öntemel hazırlayışı olduğu söylenebilir. Reichenbach ilk geldiğinde onun derslerini Türkçe'ye Macit Gökberk çeviriyordu. Bir süre sonra, Almanya'da uzun süre kalmış ve bu dönem içinde fizik ve felsefe okumuş bir başka genç, Nusret Hızır da, kendisine aynı işlevde yardımcı olmaya ve onunla sıkı bir düşünsel yakınlık kurmaya başladı. Reichenbach gittikten sonra onun felsefesini Türkiye'de temsil etmeyi sürdüren kişi, kendisinin bu öğrencisidir. Hızır, 1937'de Türk Tarih Kurumu'na atanmış, sonra 1942'de üniversite dışından doçentlik sınavına girerek, birkaç yıl önce Profesör Olivier Lacombe tarafından Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi bünyesinde kurulan, Türkiye'nin ikinci felsefe bölümüne katılmıştır.[18]

Çözümleyici felsefenin ülkemizde filizlenişi, 1960'lı yıllara rastlıyor. 40'lı yıllarda İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde okuyan Hüseyin Batuhan ve Nermi Uygur gibi öğrenciler, 50'li yılların başlarında asistan olarak bu bölüme katılmışlardı. Koyu bir Alman

18) Profesör Hızır, 1968'deki emekliliğine değin bu kurumda sürdürdüğü akademik kariyeri boyunca Reichenbach çizgisindeki düşünceleriyle yalnızlığa itildiğini söylemiştir. "Etkim olmuştur bu memlekette olmasına. Ama büyük ölçüde fakültenin dışında olmuştur. Yazılarımla, konferanslarımla, emekliliğimden sonra türlü gruplarla yaptığım özel derslerle." Hızır (1985), s.16.

geleneği içinde eğitilmiş oluşlarına karşılık, Batuhan 1950'lerin ortalarında, Uygur ise 1960'larda, analitik felsefeye yaklaşmışlardır. Profesör Uygur ünlü Mind dergisinde yazısı yayımlanan (1964) ilk Türk felsefecisidir. Çözümleyici felsefeye yönelişinde daha kararlı olan Hüseyin Batuhan, doktorasını 1963'te bitirmiş olan Teo Grünberg ile birlikte, 1966'da Orta Doğu Teknik Üniversitesi Beşeri İlimler Bölümü'ne geçmiş, çevresine bu felsefe türünde çalışan başka düşünürler de toplamıştır. Türk çözümleyici felsefe geleneğinin çekirdeği, 1982 yılında felsefe bölümü olarak bağımsızlaşan bu kurum olmuştur. 1960'ların sonunda yine ODTÜ'nün Mimarlık Fakültesi'nde dersler veren Profesör Hızır da, aynı gelişime hız kazandıranlardandır. Profesör Grünberg, anlam felsefesi ve sembolik mantık alanında yüksek nitelikli çalışmalar ve yayınlar yapmıştır. Onun da uluslararası mantık dergilerinde yayımlanmış iki makalesi vardır.

1940'lar Türkiye'de felsefenin olumlu bir biçimde geliştiği yıllardır. Felsefe klasiklerinin dilimize çevrilmesinde oldukça yoğun çabaların harcandığı bu yıllarda, eğitimin niteliği de yüksek bir düzeyde tutulmaya çalışılmıştır. Bu çerçeve içinde İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne başka Alman felsefecileri de davet edilmiştir. Bunlar arasında 1945'te gelip beş yıl ülkemizde kalan ünlü İlkçağ felsefe tarihçisi Walther Kranz'ı ve daha sonra, 50'lerin başında gelen, Kant uzmanı H. Heimsoeth ile Aristoteles ve Hegel uzmanı J. Ritter'i sayabiliriz. Bu yıllarda yetişen başka bir öğretim üyesi de Bedia Akarsu'dur. Akarsu'nun daha sonraki kuşaklar için tutarlı bir Türkçe felsefe terimleri dağarcığı oluşturan önemli katkısı, bu başlık altında yayımladığı sözlük olmuştur. Felsefeyi kitlelere ulaştırmak bağlamında sözü edilmesi gereken bir başka kitap da Macit Gökberk'in Felsefe Tarihi'dir. Bu iki yapıt, ülkemizde en çok satan felsefe kitapları arasında yer alıyor. Daha önce analitik felsefeye olan ilgisi dolayısıyla Profesör Nermi Uy-

gur'a değindik. Bu felsefecimiz, İstanbul felsefe bölümünde yetişmiş, bütünüyle Türk felsefe eğitiminin bir ürünü olmuştur. Kendisi uluslararası dergilerde yayın yapmak başarısını gösteren ilk ve oldukça seyrek düşünürlerimizden biridir. Almanya'da dersler de vermiş olan Uygur'un ilgi alanları görüngübilimden, dil felsefesi, fizik felsefesi, kültür felsefesi ve insani-varoluşa kadar geniş bir yelpazeye yayılıyor.

Yukarıda adını Türkiye Felsefe Kurumu'nun başkanı ve FISP'in genel sekreteri oluşu dolayısıyla andığımız İoanna Kuçuradi, öğrenci olarak İstanbul Üniversitesi felsefe bölümüne 1950'lerin ortalarında girmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra, ilkin hocası Takiyettin Mengüşoğlu'nu izleyen bir çizgide, felsefi antropoloji alanında çalışmış, daha sonra değer felsefesi, özellikle de ahlak alanında yayınlar yapmıştır. 1968'de Hacettepe Üniversitesi'ne giren Kuçuradi, ertesi yıl bu üniversitenin felsefe bölümünü kurmuştur. Halen aynı bölümün başkanıdır. Bugünkü felsefe yaşamımızın önde gelen bir başka siması olan Önay Sözer ise, 1960'larda asistan olarak girdiği İstanbul Üniversitesi felsefe bölümünde yaklaşık yirmi yıl görev yaptıktan sonra, bir süre için Almanya'ya gitmiş, orada felsefe dersleri vermiştir. İlgi alanları arasında görüngübilim, Hegel'in düşüncesi, dil felsefesi ve yorumbilgisi (hermeneutics) sayılabilir. 90'lı yılların başlarında İstanbul Üniversitesi'ne profesör olarak dönen Sözer'in de uluslararası yayınları vardır.

Bundan bir sonraki kuşağın felsefecilerine göz attığımızda, gerçekleştirdiği yayın etkinliğiyle İzmir Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün belirgin bir varlık gösterdiğini farkediyoruz. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde Nusret Hızır'ın öğrencisi olup onun asistanlığını yapan Ahmet Arslan, daha sonra Ege Üniversitesi'ne geçerek oradaki felsefe bölümünü kurmuştur. Eski Yunan ve İslam felsefesi tarihçisi olan profesör Arslan'ın bu konularda yayınları vardır. Aynı bölümün profesörlerinden Doğan Özlem'se İstanbul

Üniversitesi'nde okumuştur ve özellikle kültür, tarih ve toplum felsefesi alanındaki yayınlarıyla tanınmaktadır. İstanbul Üniversitesi profesörlerinden Ortaçağ felsefesi uzmanı Betül Çotuksöken de yayınlarıyla önde gelen felsefecilerimiz arasına giriyor.

1982'de kurulan Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü, ODTÜ gibi, eğitimi İngilizce yapan bir kurumdur. Bu durum, sözünü ettiğimiz bölümlerde okuyan felsefe öğrencilerinin henüz Türkçeleştirilmemiş klasik literatürü olduğu kadar çağdaş felsefe yayınlarını da izleyebilmelerine olanak vermektedir. Boğaziçi Felsefe Bölümü, ülkemizin en çok sayıda uluslararası felsefe yayınını gerçekleştiren kurumudur. Burada etkin olan öğretim üyeleri arasında, uzmanlık alanı dil felsefesi ve varlık konularını kapsayan Arda Denkel ile bilim felsefecisi doçent Gürol Irzık sayılabilir.

Özetle belirtilecek olursa, Türkiye'de araştırma konusu olarak en büyük ilgiyi çeken felsefe alanları, başta felsefe tarihi olmak üzere, ahlak, insan ve kültür felsefesi gibi konulardır. Alman varoluşçuluğu ve görüngübilim de çekici olmayı sürdüren alanlardan. Felsefe yayınlarını izleyenler arasında, yorumbilgisi, Frankfurt okulu, yapıçözümcülüğü (dekonstrüksiyon) ve postmodernizme karşı, yükselmekte olan bir ilgi görülebiliyor. Toplum ve devlet felsefesi, artan bir ilgiye konu oluşuna karşın, yayın düzeyinde henüz önemli bir varlık göstermek noktasına gelmemiştir. Bilgi ve varlık felsefesi gibi odak alanlar da daha çok çözümleyici felsefe bağlamı içinde yapılmaktadır. Bilgibilim alanında yayınları olan bir düşünürümüz, felsefe çalışmalarını üniversite dışında yapan Vehbi Hacıkadiroğlu'dur. Mantık ve bilim felsefesi konularında çalışanlar çoğalmaktadır. Estetik ise bugünlerde eskisine göre daha az bir ilgi çekmektedir.[19] Genel bir izlenim vermek için Türk fel-

19) İstanbul Üniversitesi Hartmann çizgisindeki estetik dersleri bir zamanlar (günün bölüm başkanı Prof. İ. Tunalı'nın çabalarıyla) ön plana çıkarılırken, şimdi artık arkalarda kalıyor.

sefecilerinin en çok etkilendikleri iki büyük filozofu, Platon ve Kant olarak belirleyebiliriz. Descartes ve Aristoteles'e olan ilgi, önceki ikiliye göre daha az olsa da, yine de kayıda değerdir. Hegel, Heidegger ve Wittgenstein'a büyük saygı duyan çevreler de bulunmaktadır. Burada, Türk felsefesinin henüz kısa olan tarihi konusunda çalışmalar yaparak bunları yayımlayan Arslan Kaynardağ'ı da anmak isterim. Doktora çalışmalarını halen Amerika Birleşik Devletleri'ndeki üniversitelerde sürdüren bir grup Türk felsefe öğrencisi vardır. Bunların bir gün yurda döndüklerinde felsefe yaşamımızda 1930 ve 40'lı yıllardakine benzer yenilik ve değişiklikler getirmeleri olasıdır.

Türkiye'de Marksist düşünce hemen her aşamada akademik felsefenin dışında kalmıştır. Kendine ya siyaset bilimi veya iktisat bölümlerinde yer bulmuş, ya da üniversite dışındaki felsefecilerce savunulmuş ve yayımlanmıştır. Marksist felsefenin en etkili olduğu dönem 60'lı ve 70'li yıllardı. Bu dönemde, varolan sol literatürün önemli bir bölümü, nitelik açısından bir ayrım güdülmeden Türkçeleştirilerek geniş kitlelere uygun fiyatlar karşılığında sunuldu. Birçok felsefe klasiği çevrilmeyi beklerken, entelektüel çabanın sol literatüre böylesi bir yoğunlukla yönelmiş oluşu ilginçtir. Tüm bu çabaya karşın, Türk Marksist düşüncesi bağlamında klişeleri aşan özgün çalışmaların üretilebildiğini öne sürmek de zordur. Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi, Marksist düşünceye olan ilgi halen Türkiye'de de gerileme yolundadır. 1980 askeri darbesi sol eğilimli düşünürleri sindirip, etki ve etkinliklerini engellemiştir. 80'li yılların sonunda komünizmin çökmesi ise bu tür düşünceyi bütünüyle desteksiz kılmıştır.

"İslamcı" diye adlandırıcağım bir hareketin Türk felsefesi üzerindeki etkilerine geliyoruz. 80'li yıllar boyunca İslam, din ve dinsel düşünce kimliği yanısıra, bir siyasal güç odağı ve hareketi olarak da, bütün dünyada belirgin ilerlemeler göstermiştir. Türki-

ye'de küçülen solun ardında bıraktığı siyasal ve ideolojik boşluğun önemli bir bölümü, İslamcı hareketin doktrinlerince doldurulmuştur. İslamcı hareketin siyasal güç kazanışı, içeriklerini aşağıda tartışacağım kimi "İslamcı" düşünme eğilimlerinin 80'li yıllarda Türk felsefe dünyasındaki varlıklarını yaymaya başlamalarıyla bir koşutluk göstermiştir. Felsefedeki bu gelişimin başka bilim dallarında aynı belirginlikle yaşanmıyor oluşu saptanmaya değer bir noktadır.

Felsefedeki İslamcı hareket nedir ve bu hareket varlığını ne anlamda genişletiyor? Önce kimi gözlemler: 80'li yıllardan beri üniversitelerde ve liselerde felsefe dersleri veren kişiler arasında dinsel eğitim görerek yetişmiş olanlar sayıca artmıştır.[20] Ağırlığı tanrıbilim olan bir eğitim sonucunda alınan felsefe dereceleri giderek çoğalmaktadır. Giderek daha çok sayıdaki ilahiyat fakültesi felsefe lisansınınkine eşdeğer haklar sağlayan dereceler vermeye başlamıştır.[21] Ayrıca, tanrıbilim eğitimi kökenli olsun ya da olmasın, felsefeyi İslam düşüncesini temel alarak yapmayı, felsefe programlarını bu biçimde yeniden yapılandırmayı[22] savunan öğ-

20) Kimi liselerde felsefe derslerinin meslekten felsefeciler yerine ilahiyat mezunlarına verdirilişinin nasıl bir amaç ve hangi karar mekanizmalarının ürünü olduğunun belirsiz kalışı da önemli bir huzursuzluğa neden olmaktadır.

21) Kimi ilahiyat fakültelerinde "Felsefe Tarihi Anabilimdalları" vardır. Bu örgütleniş yapısı, kendi öğrencilerine ilahiyat eğitimi için gerekli felsefe servis derslerini sağlamanın oldukça ötesine geçerek, tanrıbilim eğitimi temelli felsefe dereceleri veren bir mekanizma konumundadır. Bugün birçok felsefeci bu oluşumları "felsefe" adı altındaki örgütlenişin felsefecilerin elinden kayıp ilahiyatçıların eline geçişi olarak algılıyor. Aynı nedenle, bu durum konumuz olan meslek dünyası içinde belli bir tedirginlik kaynağı olmayı sürdürüyor.

22) Burada sözü edilen şey felsefe bölümlerinde öbür derslerle makul bir orantı korunması koşuluyla okutulması zaten doğal olan İslam düşüncesi tarihine yer verilip verilmemesi değil, kastettiğim bunun çok ötesindeki bir şey: Tüm felsefe eğitiminin ve etkinliğnin böyle bir temele dayandırılması, felsefenin sonuçta Ortaçağ İslam felsefesi içinde sınırlandırılması projesi.

retim üyelerinin sayılarında da bir artış vardır. Böyle bir eğilimin ülkenin hemen tüm felsefe bölümlerinde kimi taraftarlar bulmaya başladığı görülmektedir.

Burada bir yanlış anlamadan ve ona bağlı olarak yapılabilecek hatalı bir değerlendirmeden dikkatle kaçınmak gerekiyor. İslam düşünce tarihi, felsefe içinde saygın yeri olan bir daldır.[23] Bu dalda uzmanlaşmış olup değerli çalışmalar yapan öğretim üyelerini, İslam düşüncesini Türk felsefesi için bir ideoloji haline getirmek isteyenlerle karıştırmamalıdır. İslam düşüncesini günümüzün Türk felsefesinin temeline yerleştirmek, düşünce tarihindeki eski bir dönemin tanrıbilimsel ağırlıklı söylemini bugünkü felsefeye temel öğreti haline getirmek olur. "İslamcı" diye andıklarımın önerdiği budur.[24] Kaldı ki, bunların birçoğu kendilerine "uzmanlık dalı" olarak İslam düşüncesi ya da tanrıbilimi dışındaki alanları seçiyor: Örneğin özdekçilik, pozitivizm, ya da bilim tarihi bunlar arasında.

Şimdi, kimi İslamcıların tutumlarına gerekçe olarak göster-

---

23) Türk İslam Düşüncesi Tarihi Anabilimdalı, Sistematik Felsefe ve Mantık ve Felsefe Tarihi ile birlikte felsefe çalışmalarının üniversitelerimizdeki örgütleniş şemasını oluşturuyor. Burada bu dallara belli bir yakınlığı olan Bilim Tarihi Anabilimdalı'nı da saymak gerekir. Öte yandan, İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümündeki Bilim Tarihi Anabilim dalı, bölümden ayrılarak bağımsız bir Bilim Tarihi Bölümü haline gelmiştir. Bölümün öğrencilerine felsefe destekli bir program sunması, buradan mezun olacak öğrencilerin liselerde "felsefe grubu öğretmenliği"ni yapmak üzere yönlendirildiği izlenimini vermektedir. Türk İslam düşünce tarihini başlı başına bir anabilimdalı olarak örgütleyerek ona felsefe bölümleri içinde yer vermenin yararına kuşkuyla bakıyorum. Bu dalda yürütülen çalışmaların böyle bir anabilimdalı şemsiyesi ve ayrımı olmadan da en az şimdiki ölçüsünde nitelikli olacakları inancındayım.

24) İslamcıları, yaptıkları işin felsefe olduğu iddiasında bulunmayan ilahiyatçılardan da ayırt etmelidir. Felsefenin yerini alması söz konusu olmadıkça, burada benim tanrıbilimin saygınlığını sorgulamak gibi bir niyetim yok.

dikleri bir savı ele alıp yanıtlayacağım. Şöyle diyorlar: "Çağdaş Batı düşüncesi Türk felsefesine çıkış noktası olarak alınmamalıdır, çünkü bu düşüncenin sorunları, konuları ve birçok verisi, Türk kültürü ve geleneklerine yabancı, hatta aykırıdır. Aynı nedenle, birçok Batı kaynaklı düşünceyi kavramak bile bizim için güçlük yaratmaktadır. Başlangıcı yeni olan bir felsefe olarak onların zeminlerini benimsersek, bu taban üzerinde önderlik edecek değerde özgün düşünceler üretmek olanağını bulamayız. Onları hep geriden izlemek zorunda kalır, hiçbir zaman yakalayamayız. Türk düşünürlerin bu doğrultudaki en iyimser beklentisi, geçmişte Avrupalılar'ın daha iyi bir biçimde dilegetirdiği düşünceleri yeniden keşfetmek, yeniden söylemek olabilir. Demek ki Türkler Batı'yı taklit etmek yerine, çıkış noktası olarak kendi entelektüel geleneklerini almalılar. Bu gelenekse İslam düşüncesi, tanrıbilimi ve kimi yöresel düşünürlerin hikmetleridir. Eski Yunan ve Avrupa düşüncesine başvurmak, ancak betimlenen bu çıkış noktasına katkıda bulunduğu ölçüde onaylanabilecek bir şeydir. Türk felsefesinin kendine özgü bir biçem kazanarak özgünlük yaratabilmesi ve geri kalmış bir Batı taklidi olmaktan korunabilmesi, işte ancak bu yolla olanak bulabilir."

Bu düşüncenin dayandırıldığı varsayımlar, kimi yanlış anlamalardan kaynaklanıyor. İlk olarak, felsefenin bir kültür ögesi olduğu halde, yerel kültürle sınırlı olmadığını saptamak gerek. Dolayısıyla felsefe, kimi zaman ulusal geleneklerle bezense de bu gelenekler içinde kalan, bunlara göreceli olan bir şey değil. Felsefe, tıpkı bilim gibi, evrensel bir düşün alanı. Uygun bir eğitimin kazanılmış olması koşuluyla, felsefenin evrenselliği, onu herkesçe ulaşılabilir kılıyor. Bir felsefenin, içinde üretildiği kültürün yerel renklerini taşıyabileceğini yadsımıyorum. Önemli olan, söz konusu renklerin onu o kültürün dışından anlamaya bir engel oluşturmayışıdır. Örneğin nasıl ki Alman deneycileri varsa, İngiliz Hegelcileri

de vardır. Ayrıca Ortaçağ'da Araplar nasıl Yunan felsefesini en ince noktalarına kadar kavrayabilmiş ve buna katkıda bulunabilmişlerse, Avrupalı skolastikler de Araplar'ın yapıtlarını izleyebilmişler ve örneğin Albertus Magnus'da olduğu gibi, bunların bir bölümünü özümsemişlerdir.

Batı felsefesinin aşırı güç, yabancı ve erişilmez bir şey olduğu izleniminin nedeni, bizimle onlar arasında varolan kültür farklılığı değildir; böyle düşünmek tanıyı yanlış koymak olur. Bu tür sıkıntıları çekenleri etkileyen gerçek neden, yeterli bir kavrayış için gereken felsefi eğitimin, birikimin eksikliğidir. Yeterli bir donanımın felsefede açamayacağı kapı yoktur; ne var ki hiçbir bilimsel başarı da kendiliğinden gelmez. Bilimsel yetkinlik uzun dönemde, sabırlı ve kararlı çabalar sonucunda kazanılır. Son bir nokta daha: Yukarıda özetlediğimiz görüşte Türk felsefesi için önerilen temel ya da başlangıç noktası, çağdaş felsefenin ulaştığı anlayış ve incelik düzeyinin pek altlarındaki bir yere rastlıyor. Dolayısıyla bu kadar gerilerden başlatılacak bir felsefenin ne ile yarışacağı, özgünlüğü nasıl yaratabileceği, anlaşılması güç noktalar. İslamcılar bir şeyin almaşığı (ya da dışında) olmak ile onun gerilerinde olmak kavramlarını birbirleriyle karıştırıyormuş gibi duruyorlar. Avrupa felsefesinin dışından dolaşacağız diye, 9. ve 10. yy'ın İslam felsefesi tabanından yola çıkma programı, aynı felsefi gelişimin on yüzyıl öncesinden başlamayı içerdiği için, kendi amacıyla çelişen bir şeydir. İslam felsefesinin kendi zamanı içindeki özgünlüğü bir yana, onun bugünkü düşüncesinin eriştiği noktanın on yüzyıl kadar gerisinde olması da kaçınılmaz bir durumdur. Benzer şeyler bir Platon, bir Kant için de geçerlidir. Tarihsel değer ve büyüklükleri ne olursa olsun, çağdaş bir felsefe salt bu düşüncelerle yetinemez. Çünkü bunlar, aradan geçen yüzyıllarda derinine tartışılmış, eleştirilmiş, geliştirilmiş ve kısacası aşılmış görüşlerdir. İslam ve Avrupa felsefeleri de aynı felsefe gelişiminin farklı aşama-

ları olduklarına göre, İslamcı görüş arada geçen bin yıllık birikimi gözardı etmiş oluyor. Sonuç olarak özgünlük uğruna bu görüşçe önerilen şey kanımca açık ve derin bir yanılgıdır. Bu, bir tür skolastiğe dönüş çağrısı, ya da felsefe yerine tanrıbilimini yerleştirmek girişimi olmaktan pek de farklı bir kapıya çıkmıyor. İslamcı reçete, Türkiye'de henüz emekleyen felsefeyi daha ayakları üzerinde doğrulamadan öldürebilir. Bu durumun açıklıkla görülmesi ve gösterilmesi gerekir. Yapılabilecek en olumlu şeylerden biri, Türk felsefesine ilişkin İslamcı savı olabildiğince netleştirmeye çalışarak kamuoyu önünde tartışmaya açmaktır. Zaten felsefenin temel işlevlerinden biri de konuları tartışmaktır.

İyimser bir saptamayla bitirmek istiyorum. Olumsuz gelişmelere karşın, olguyu ciddi olarak anlamak amacıyla yapılan felsefe ve felsefi etkinlikteki yetkinlik beklentisi, bugün Türkiye'de eskisine göre daha güçlüdür. Felsefemiz örneğin yirmi yıl öncesine göre, hem nicelik hem de nitelikçe daha ileride. O zamanlar uluslararası hakemli dergilerde yayımlanmış Türkiye kaynaklı yazılar üçü geçmezken bu sayı şimdi otuzu aşmış bulunuyor.

II. BÖLÜM

FELSEFE TARİHİ

(1994)

İlkçağ felsefesi, felsefe tarihçiliğine ilişkin sorunların ortaya daha yoğun olarak çıktığı bir alan. Böyle olması da doğal, çünkü bu, zamanca bizden çok uzaklarda kalan bir dönemin düşüncesine ilişkin bir çalışma. Burada öyle düşünce yapılarından söz ediyoruz ki, içinde üretildikleri kültür ve dil bağlamlarının bugünkü devamları saydığımız ortamlar, aradaki zaman içinde, tanınmayı bile güç kılacak ölçekteki dönüşümlerden geçmişler. İlkçağ felsefesi derken, oldukça farklı bir kavramsal yapı çerçevesinde gerçekleştirilen bir düşünce türünden, teknik terimler dağarcığı binyıllar sürecek tartışma ve kullanım serüvenlerini henüz yaşamamış, gerek duyuldukça, adım adım ortaya atılan kavramlarla yapılan bir felsefeden söz ediyoruz. Buna karşılık aynı felsefe, tartışma, eleştiri, açıklama, dizgesellik ve kapsam açısından son derece gelişkin, güçlü ve canlı bir düşünce dönemi olmak niteliğini de taşıyor. Öyleyse böyle eski felsefeleri nasıl okumalıyız?

Buna sağlıklı bir yanıt için kanımca yapılması gereken ilk şey, filoloji, düşünce (yani ideler) tarihi ve felsefe tarihi diye andığımız üç etkinliği birbirinden ayırt etmek olmalı. İlkçağ felsefe metinlerini anlamak amacıyla ortaya öncelikle bir filoloji çalışması koymak kuşkusuz zorunlu bir şey. Önerme ve sözcüklerin o dönemdeki anlamlarını en yakın bir biçimde kavramayı amaçlayan ve gerektiği yerde etimoloji bilgileriyle bezenmiş güvenilir bir çeviri, doğal olarak "onsuz olunmaz" bir koşul. Etimoloji bilgisinden, örneğin Aristoteles'in bugün "özdek" dediğimiz şeyi ilk kez

dile getirirken -yani "hyle" sözcüğünü ilk kez kullanırken- "yapı malzemesi" ya da "gemi yapımında kullanılan kalas" kavramlarından yararlanmış oluşu gibi verileri anlıyorum. Tartışmaya gerek bile duymadan onaylayabileceğimiz bir başka şey daha var. Felsefe tarihçisinin böyle bir çeviriyi yapabilmeyi olanaklı kılacak bir filoloji donanımına sahip olması çok önemli bir avantajdır. Başkalarının yaptığı çevirilerden, örneğin çağdaş Batı dillerine yapılmış çevirilerden yararlanmak yerine eski felsefeyi doğrudan okuyabilmenin tabii ki büyük yararı var. Oysa avantaj olan bir şeyi felsefe tarihçiliğiyle karıştırmamak gerek. Kimilerinin inancının tersine, çeviri işlemi felsefe tarihi yapmak değil; zorunlu olan bu koşul, felsefe tarihi için yeterli olmayacaktır. Nasıl mantık felsefe yapmak için yeterli olmayacaktır. Nasıl mantık felsefe yapmak için zorunlu olduğu halde yalnızca mantık yapılarak felsefe yapılmış olmuyorsa, eski filozofun önermelerini günümüz diline yalnızca çevirmekle, bu çeviri zengin bir anlamsal yorum eşliğinde sunuluyor olsa bile, felsefe tarihi yapılmış olamaz. Peki eksik kalan nedir?

Kanımca burada bir yol ayrımı var. Çünkü çeviriye dayanarak yapılabilecek iki ayrı etkinlik söz konusu. Aynı çeviri temeli üzerinde hem düşünce ya da ideler tarihi, hem de felsefe tarihi yapılabiliyor. İdeler tarihi, yapılması kadar okunup izlenmesi de oldukça zevkli bir etkinliktir: "Şu filozof şöyle der, bu filozof şunu demiştir" türünden ve filozofların yapıtlarından alıntılar eşliğinde, oldukça dizgesel bir biçimde sunulan betimlemelerden oluşur. Genellikle çok büyük ayrıntıya inmeyen ideler tarihi, eski filozoflara ilişkin kalıp önermelerin, klişeleşmiş bilgilerin düzenlenmesine dayanır. Yine genellikle, bir filozofun tanıtılmasına başlanırken önce onun yaşam öyküsü sunulur ve sonra buna, kendisini önceki hangi düşüncelerin etkilediğinin öyküsü eklenir. Bitirirken de onun kimleri etkilediğinin bir kısa listesi sunulur. Ülkemizde felsefe tarihçiliğinden çoğu kez anlaşılan şey, bir ideler tarihi olmuştur. Yani

"Aristoteles tümelin tikelde varolduğunu öne sürer, Platon'sa tümelin bağımsız olarak ve görünürdekinden daha gerçek olan bir dünyada bulunduğunu savunmuştur" gibi bildirimlerle ve ayrıca gerekçelendirmeler vermeden yapılan bir tarih...

Az önce de dediğim gibi, bu etkinlik zevkli ve hoş bir şey, ancak gerçek felsefe tarihçiliği açısından oldukça da boş bir şey; yani sadece kalıplarla iş görüp, bunları içerikle doldurmayan bir söylem biçimi. Çünkü felsefenin can damarı olan uslamsallığı doğasında bulundurmuyor. Felsefeyi, felsefe yapmadan seyrediyor... İdeler tarihi, profesyonelce yapılan felsefe tarihinin kendisinden özenle kaçınmak zorunda olduğu bir şey. Yanlış anlaşılmayı istemem. İdeler tarihinin "kötü" ya da "zararlı" bir şey olduğunu öne sürmüyorum: Onun felsefe tarihinin yerine geçirilmesinin yanlışlığına değiniyorum. Birbirleriyle ille de ilintili kılınacaklarsa, ideler tarihi felsefe tarihine belki bir ilk giriş olabilir. Profesyonelce yapılacak felsefe tarihçiliği öncesinde, öğrenciye ilk aşamada sunulacak bir bilgi yerini tutabilir.

Felsefe tarihini filoloji çalışması veya ideler tarihiyle karıştırmanın kökeninde, kimi zaman, felsefeyi bir tür dizgesel ve derin edebiyat gibi görmek yanılgısı yatıyor. Böyle bir bakış açısına göre felsefe metinleri, dizgesel ve derin düşünceler, dünya görüşleri içeren, biraz da roman gibi bir şeyler. Romanlarında, insanın benliğine, varoluşunun anlamına ve yaşantısına ilişkin sorunlara derinlemesine giren, örneğin Tolstoy, Dostoyevski, Kafka, Camus ya da Sartre gibi yazarların da felsefe yaptıklarını öne sürecek bu görüş. Derin olan her düşünceye felsefe demek, felsefe olmayan birçok etkinliğe, örneğin mistisizme, dine, Doğu düşüncelerine, kuramsal fiziğe felsefe gözüyle bakmayı, dolayısıyla da felsefenin ne olduğunu açıklıkla kavramamış olmayı içerir. Felsefeyi felsefe yapan, ne yalnızca dizgeselliği, ne de derinliğidir. Bir kere bu nitelikleri felsefe dışında da bollukla bulabiliyoruz. Ayrıca, felsefede, örneğin

insan eylemini açıklamaya çalışırken "kolumuzu nasıl oynattığımız" gibi, oldukça "derinliksiz" bir nesneye yönelebiliyoruz. Tolstoy ve öbürlerinin vardıkları derinlikse, kanımca hiçbir felsefenin ulaşamadığı yerlere kadar iniyor. Ancak felsefe dediğimiz şey bu "derine iniş" işi değil. Felsefe, konusu ne olursa olsun, ne ölçüde soyut ya da somut bir olguya eğilirse eğilsin, bir mantıksal gerekçelendirme etkinliği. Bir şeyleri açıklıyor, bunu dizgesel olarak yapıyor, ama her açıklamasını uslamsal, yani argümantatif, gerekçelendirmeler vererek yapıyor. Bu uslamsal yönünü söküp çıkardığınızda da geride felsefe kalmıyor. Kalanlar, felsefemsi şeyler. İşte felsefeyi edebiyatla süreklilik içinde görenlerin öncelikle gözönüne almaları gereken de bu.

Yineleyecek olursam, benim inancım, felsefenin ancak savlar uslamlamalarla desteklenmeye başladıktan sonra sahneye çıktığı yönünde. Savların uslamlamalara dayandırılması felsefe için bir "raison d'être", yani bir varoluş temeli, gerekçesi; onu ayırt eden bir özsel nitelik. Söylediklerimi konumuz olan felsefe tarihine uygulayarak örneklendirmek istiyorum. Bir ilkçağ filozofunun öne sürdüklerini anlamaya çalıştığımızı varsayalım. Dilsel, edebi, kültürel, toplumsal ve başka tarihsel verileri tüm zenginlikleriyle değerlendirerek bir çeviri yapıyor olalım: Filozofun kullanmış olduğu sözcüklerden o dönemde ne anlaşıldığının sağlıklı bir biçimde saptandığını da düşünebiliriz. Buna dayanarak örneğin "Herakleitos her şeyin durmaksızın değiştiğini öne sürer, Parmenides ise varlığın tek ve bir olup bölünmeden ve değişmeden, önsüz ve sonsuz sürdüğü inancındadır" gibi bir öykü anlatırsak, o dönemin felsefesini yüksek sesle seyretmiş olmanın ötesine geçemeyiz diyorum. Çünkü böyle bir öykü, felsefeyi asıl ilgilendirmesi gereken şeyleri vermiyor, açıklamıyor. Birbirlerinden çok farklı düşünen kimi kudemâ zevatın ne diye böylece her kafadan bir ses çıkartmak durumunda kaldıklarını bir gerekçeye bağlamıyor. Felsefe ta-

rihini bir kakofoni ortamı olarak göstermenin ötesine geçemiyor. Oysa ona gözünüzü yumsanız da yummasanız da soru ortada: Neden var bu görüş ayrılıkları? İşte bu nedenleri açıklayan bir çalışma yapılmadıkça, henüz elimizde felsefe tarihçiliği de yok demektir.

Kimi Marksistler, bu açıklamaları, içinde bulunulan tarihsel dönemin üretim ve toplumsal-ekonomik koşulları dolayımıyla yaparlar, her yapıtın, her kültür ürününün o tarih aşamasındaki alt yapıca belirlendiğini öne sürerlerdi. Eğer böylesi bir belirlenimcilik doğruluğu yakalamaya yeterli olsaydı, aynı dönemde ve benzer koşullarda yaşayan filozofların farklı görüşler savunamamış olmaları gerekirdi. Ben başka tür bir belirlemeye inanıyorum: filozofların savlarını ve varsa dizgelerini, bu düşüncelerin arkasındaki felsefe sorunları ile onların çözümü için öne sürülen açıklamaları gerekçelendiren *uslamlamaların* saptadığı kanısındayım. Öyle ki, uslamsal gerekçesi verilmedikçe ne etimolojinin, ne de daha kapsamlı bir filoloji çalışmasının, filozofun kavramını tam olarak yakalamayı başaracağı inancındayım. Böyle bir kavram ancak felsefe sorununun bağlamı içindeki işlevi ve çözüme yönelik *gerekçelendirme* çabaları saptanmakla ortaya çıkarılabilen birşeydir. Burada başka yazılarımda da savunduğum bir noktayı kısaca yinelemek istiyorum. Özgün felsefe terimlerini bizim dilimizde karşılarken yönlendirici ilke etimoloji değil, kavramın açıklıkla saptanması olmalı. Buysa, sorunun çözümüne yönelik tartışma bütünü içindeki uslamsal alış verişin saptanması, yani yeniden yapılandırılması dışında bulunabilecek bir şey değilmiş gibi görünüyor, bana.

Şimdi ana çizgileriyle, bir felsefe tarihi çalışmasından ne anladığımı betimlemeye çalışayım: Benim görüşüme göre filoloji çalışmasına ek olarak felsefe tarihçiliği, ele alınan eski filozofların uslamlamalarının yeniden kurulması, bunu yaparken de kuramların hangi sorunları hangi gerekçelerle çözmeye çabaladıklarının ortaya

çıkarılması işidir. Felsefe tarihçisi, kendisini dizgesini kavramayı amaçladığı filozofun yerine koyarak, onu yönlendirmiş olan sorunları saptayıp, hangi başka filozofların savlarını hangi gerekçelerle çürütürken, nasıl bir çözümü nasıl bir uslamlama üzerinde yapılandırdığını, bir hipotezler bütünü biçiminde yeniden kurmak durumunda. Bir başka deyişle, kendisini o filozofun yerine koyup, onun kuramına ilişkin bir kuram üretmek durumundadır. Böyle bir çalışmanın amacı, eski filozofun dizgesini onun metninin yol göstericiliğinde ve eski çağın tartışma ortamının koşul ve verileriyle sınırlıymış gibi, bir kez daha, tüm uslamsal yapısıyla yeni baştan oluşturmaktır. Felsefe tarihinde "yorum" derken işte bu "yeniden kurma" çabasını, böyle bir çabanın ürününü anlamak gerek. Felsefe tarihçiliği, felsefe tarihini seyretmek değil, onu yeniden yaşamak, büyük felsefeleri yeni baştan yapılandırmak olduğu ölçüde, en halis anlamıyla "sistematik" bir felsefi etkinliktir. Arada kalan boşlukların doldurulması, karanlık kalan noktaların açıklama bulması ve hangi savların neden öne sürüldüklerinin belirlenmesi ancak bu yolla olur.

Dile getirdiğim tarihçilik anlayışı açısından bir eski felsefenin birden çok yorumunun olması, beklenilmesi doğal olan bir sonuçtur. Kanımca bu yorum çokluğunu ideler tarihçiliği bağlamında değil, ancak ve ancak felsefe tarihçiliği içinde geçerli sayabiliriz. Çünkü herhangi bir yorumun saygınlık gerekçesi, onun bir yapı olarak kolonlarını ve kirişlerini oluşturan uslamlamalarıdır. Tutarlı bir dizge içinde ve gereken bütün gerekçelendirmeleriyle anlamlı kılınmış bir eski felsefenin, ya da felsefe döneminin yorumu, o geçmiş dönemde yaşanmış olan gerçeğe belki de uymayabilir. Bunu önsel biçimde düşünebiliriz: Doğaldır ki aynı filozofun yapıtına ilişkin olarak ortaya atılan, her biri kendi içinde tutarlı, fakat aralarında farklar taşıyan yorumların hepsi birden, özgün yapıtın kendisine ya da bu özgün yapıtı üreten filozofun bundan kastettiği dü-

şünceye uyamayacaktır. Uyum anlamındaki doğruluk açısından farklı yorumlardan en çok biri doğru olabilir. Ne var ki felsefe tarihçiliğinde, doğruluk, açıklayıcı kuramlara saygınlık kazandıran tek değer değildir ve olmamalıdır da. Yorum olarak üretilen felsefe yapısının *iç tutarlılığı* ve *açıklama gücü* onun büyük önem taşıyan başka yönleridir. Çünkü betimlediğimiz anlamdaki her bir yorum, aynı verilerden yola çıkarak aynı sorunları çözmeyi amaçlayan özgün birer felsefe dizgesi gibidir. Dolayısıyla tarihsel açıdan değilse de felsefi açıdan şunu söyleyebiliriz: Birlikte doğru olamayacak ölçüde farklı, ancak eşit anlamda tutarlı olan felsefe tarihi kuramlarından hiçbiri, öbürlerinden daha üstün değildir. Kaldı ki, sonuçta bunlardan hangisinin gerçeğe daha yakın olduğu, yani hangisinin doğru olduğu bile, açıklıkla belirlenebilen bir şey olmayabilir. Gerçekle çakışmayan açıklama şemaları, tutarlılık, uslamsallık ve dizgesel yetkinlik yönünden gerçekle çakışandan aşağı kalmıyorlarsa, onun kadar öğreticidirler. Bunlar bize en azından aynı filozofun, aynı verilerle, aynı düşünce çerçevesi içinde, gerçekte yapmış olduğundan farklı olarak nasıl bir felsefe geliştirmiş olabileceğini gösterirler.

Bu nokta bir başka felsefi anlayış ve yöntem yanılgısına da ışık tutuyor. Kimileri, bir eski filozofu anlamak için onun kendi yapıtının okunması gerektiği ilkesinden yola çıkıyor, ancak ne var ki orada takılıp kalarak, çalışmalarını temellendirirken yalnızca özgün yapıtı okumakla yetiniyorlar. Onların bu tutumlarıyla klişeci bir ideler tarihçiliğinin ötesine geçtikleri üzerinde kuşku yok. Çünkü temele aldıkları ilke tabii ki doğru olan bir ilke; ne var ki, aynı zamanda bu tek başına bırakıldığında son derece eksik kalan, kısırlık getiren bir ilke. Felsefe tarihine böyle bir yöntemle yaklaşmak oldukça sakıncalı, diye düşünüyorum; çünkü belli bir eski felsefe metnine veya dizgesine ilişkin olarak eleştirmenlerin ve felsefe tarihçilerinin çağlar boyunca biriktirdikleri düşünce ürününden, an-

layış zenginlik ve derinliğinden yoksun bırakıyor insanı. Özellikle metinleri güç olan filozoflar (örneğin Aristoteles veya daha yakın çağlarda Kant gibileri) karşısında pek de bir şey anlamadan, karmakarışık bir kafayla başbaşa bırakabiliyor sizi; ya da böylesi metinleri anlamayı başarıyorsanız, yani doğru dürüst bir felsefe tarihi yorumu olarak, uslamsal gerekçelendirmeler ağı içinde bir kuramsal yapı geliştirebiliyorsanız, büyük olasılıkla Amerika'yı yeniden keşfetmek durumunda kalıyorsunuz. Daha önceden bir başkasınca ortaya atılmış ve literatürde epeyce de tartışılmış bir yorumu bir kez daha geliştiriyor, harcadığınız onca gayrete karşın çağdaş anlayış düzeyinin yine de altında kalabiliyorsunuz. Bir eski filozof hakkında yazılmış düzeyli felsefe tarihlerinin bu filozofun özgün metnininkine neredeyse eşit değer taşıdıklarını, onların anlayışımızı derinleştirmek açısından vazgeçilip gözardı edilemeyecek kadar önemli olduklarını düşünüyorum. Onlar hem özgün metni gereğince anlamanın temel araçları, hem de bu anlayışı zenginleştirip derinleştirmenin başlıca yolları. Örneğin Aristoteles'in felsefesine ilişkin bugünkü kavrayış düzeyimiz yüzyılın başlarına oranla çok daha büyük bir gelişkinlik ve derinlik taşıyor. Çağının gerisinde kalmayacak bir felsefe tarihi çalışmasının başka felsefe tarihçilerinin aynı konu üzerindeki yorumlarından yararlanması, onları değerlendirip eleştirmesi zorunlu bir şey.

Bitirirken, zaman zaman gözlemlenen bir bağnazlık türüne değinmeden edemeyeceğim. Felsefe tarihinde söz sahibi oldukları kanısındaki kimi düşünce tarihçileri, bazen felsefe tarihi çalışmalarındaki daha ayrıntılı tartışma, sav ve gerekçelendirmeleri, ilgili filozof hakkında bildikleri genel klişelere dayanarak eleştirip, filozofun yorumunu bu kalıplara uydurmaya çalışıyorlar. Filozofun özel bir konunun tartışması içinde söylediklerini onun hakkında bildikleri genel ve kaba klişelere göre değerlendiriyorlar. Bu kimi zaman yorumu "yanlış" bulmaya, kimi zamansa filozofun kendi

kuramıyla çelişen şeyler söylediği gibi yargılara bile yol açabiliyor. Oysa eski filozofların ayrıntıdaki açıklama ve gerekçelendirmeleri, böylesi klişelerdeki genellemelere getirilen ayrıcalıklarla doludur. Bir düşünürün o ayrıntılardaki sorunlarla hangi uslamlamalar üzerinden çebelleştiğini ortaya çıkarmadan, kullandığı klişenin gerçek anlamını da kavramış olamaz insan. Örneğin Aristoteles'in özdeğinden söz ederek, bir özdek parçasında bulunan nitelik ve aktüelliği o özdek parçasının formundaki nitelik ve aktüelliklerle karşılaştırdığım bir yerde, "Aristoteles için özdek yalnızca potansiyellik taşır; onda niyet yoktur. Aristoteles her türlü aktüellik ve niteliğin formda olduğunu söyler" gibi karşı çıkışlara hedef olduğumu anımsıyorum. Tabii bu anlattığım, ideler tarihçiliğinin felsefe tarihçiliğiyle karıştırılmasının bir de cehaletle bir araya geldiği daha aşırı bir durum. Ancak söylemek istediğimi de oldukça iyi örneklendiriyor. Böylece yapılan, bir klasik müzik yapıtının ana ezgisini alıp popüler bir biçimde, hafif müzik parçası gibi çaldıktan sonra, dönüp özgün yapıtı bu hafif kopyası açısından yermek, sıkıcı bulmak, eleştirmek, hatta "düzeltmeye çalışmaya" benzeyen bir şey.

Yazımı bir sloganla tamamlıyorum: Eski felsefeleri nasıl mı okumalıyız? Profesyonelce ve yaratıcılıkla...

PARMENİDES ÖNCESİNDE DEĞİŞİM SORUNU

(1987)

Parmenides'in büyüklüğü, devinim ve değişim olgusunu yadsımış oluşunda değil, gününün doğa felsefesinin temelinde yatan paradoksu dolaysız olacak dilegetirebilmiş, ortaya koyabilmiş olmasındadır. Bundan dolayı onun ve kimi başka Güney İtalyalı filozofların o güne değin safdil bir rahatlık içinde bulunan Batı Anadolu kökenli felsefeye eksikliğini, yeni mantığın sesini duyurdukları öne sürülmüştür. Burada Parmenides'in önemini tartışma konusu yapmayacağım. Göstermeye çalışacağım şey, onun dilegetirdiği paradoksun açıkça söze dökülmüş olmasa bile kendisinden en az 50-60 yıl önceden beri Batı Anadolu filozoflarınca da derinlemesine kavranmış olduğu ve onların ortaya attıkları açıklamaların her şeyden önce bu paradoksu yanıtlamayı amaçladığı olacak. Kanımca, bu bağlamda Batı Anadolu filozoflarının Elealılar'a olan belirgin bir üstünlüğü, paradoks nedeniyle algı verilerini (yani algıda kavranılan değişim olgusunu) bütünüyle silip atmak, bunu gerçeği vermeyen bir görünüş olarak nitelendirmek yerine paradoksu algıya karşı çıkmadan, algı verileri içinde kalan açıklamalarla gidermeye çalışışlarındadır. Aynı çaba, İ.Ö. 5 yy'ın Parmenides sonrası Çokçu felsefelerinde de gözlemlenir.

Nedir bu, değişim üzerine büyük tartışmalar açan paradoks? Paradoks, Eski Yunan düşüncesinin belitleri konumunda olan şu üç temel inancın bir arada olanaksızlığı dolayısıyla doğar.

1- Nitelik ve nesne ayrımsızdır.(1)

2- Değişim bir niteliğin/nesnenin yokolması bir başkasının varlığa gelmesidir.(2)

3- Yokluktan hiçbir şey varolamaz, varolan hiçbir şey bütünüyle yokolamaz. (DK 28 B8)

5. yy'ın ikinci yarısına kadar nesne ile nitelik arasında ulamsal (kategorik) bir ayrım yapılmamıştır. Her iki ulam da ayrımsız olarak şey ya da varolan diye kavranmıştır. Kimi çokçu filozoflar da bu ayrımı gözlem dolayısıyla değil, söze konu ettiğimiz paradoksu çözmek amacıyla yapmışlardır. 6. yy düşünürü için nitelikler de nesneler gibi varlıklardı. Bir anlamda nitelikler nesnelerin

---

1) Doğa filozoflarında şey (Şey için kullanılan sözcük çoğunlukla "tauto". Bu "to auto(n)"nun kısaltılmış biçimi ve "aynı şey" anlamına geliyor. kimi yerde ise "khremata" kullanılıyor. Bunun anlamıysa "cansız şey, mal" olarak verilebilir), algılanan dünyaya ilişkin söylemin başlıca öznesi oluyor. Bundan, ayrımsız olarak hem nesne hem de nitelik kastedilebiliyor. Şey, algılanan varlığı, tikeller olarak, nesne ve nitelik ayrımı yapmadan dile getiriyor. Bu filozofların çoğu, (temel) niteliklerin bir araya gelerek nesneleri (şeyleri) oluşturduğuna öne sürmüşlerdir. Dört temel karşıt (hava, su, toprak ve ateş) onlara göre temel nitelikleri nesneleştiren ilkelerdir. Bu ayrımsızlığı 5.yy'ın ikinci yarısında bile sürdüren Anaksagoras'ta "parça" (moira) aynı zamanda hem nitelik hem de parçacıktır. Parmenides'teki "varolan" (esti), şey deki çift anlamlılığa ek olarak tikellik ve "genel-anlamdaki-bütün-varlık" kaplamları arasında da çokanlamlıdır. Aristoteles, Fizik I. kitap, 3. bölümde (186^{a}28) Parmenides'i, nesne-nitelik ayrımını çizemediği için eleştiriyor. Bu ayrımsızlık için ayrıca bkz. *Masterpieces of World Philosophy*, (der. Frank Magill) Allen and Unwin, 163, s. 38; J.M. Robinson, *An Introduction to Early Greek Philosophy*, Houghton Mifflin Co; 1968, s.25.

2) Parmenides'in "varolan"dan genel anlamda tüm varlığı kestettiği ve dolayısıyla "varlığa geliş"ten (2) önermesindeki gibi bir şeyi değil, tüm varlığın varlığa gelişini anladığı ve bu "topyekûn" varlığa gelişi çelişik bulduğu, dolayısıyla da kendisi için buradaki gibi bir paradoks doğmadığı öne sürülebilir mi? (Doç.Dr. Pınar Canevi'ye bu soruyla aşağıdaki açıklamaya olanak verdiği için teşekkür ediyorum.)

parçalarıydı, bunlar bir araya gelerek nesneleri oluşturuyorlardı. Dolayısıyla bir niteliği yitirmek ya da kazanmak, bir nesneyi ya da bir nesne parçasını yitirip kazanmakmış gibi kavranmaktaydı. Değişim olgusunu kimi parçacıkların yer değiştirmesi, dağılması ya da bir araya gelmesi gibi kavramak, yine Parmenides sonrası felsefelerin, paradoksu çözme çabalarının sonucudur. 5. yy'da ortaya konan çokçu felsefelerden önce değişim "algıda görüldüğü gibi" tanımlanmaktaydı. Örneğin, dalında gelişimini tamamlamış bir biberin birkaç saat içinde yeşilden kırmızıya dönüştüğünü düşünürsek, burada bir niteliğin yokolduğunu, bir başkasının da yoktan varolduğunu gözlemliyoruz. Benzer biçimde, fırına giren hamuk yok oluyor, yerine daha önce varolmayan ekmek geliyor. Dikkat edilirse, bu her iki ilkenin de (yani 1 ve 2) algı verisinin doğrudan betimlenmesi ile ortaya çıktığı anlaşılacaktır. Algı olgusuna hiçbir arka plan açıklaması karıştırmıyor, bu ilkeler.

Parmenides'in yalnızca genel anlamdaki tüm varlığın varlığa gelişi hakkında konuştuğuna karşı çıkmak için epey neden var. Parmenides, varlığa geliş ve yokoluşu her türlü değişim biçimine yayarak kavrıyor. Nasıl olursa olsun her değişim onun için bir varlığa geliş veya yokoluş. Bundan dolayı genel olarak varlığın tümü ve bir tikel nesne/nitelik arasında bizim bugün çizdiğimiz ayrım, Parmenides'in uslamlamasıyla ortaya koyduğu paradoksu buradaki sunuş biçimini yanlış kılabilecek bir şey değil. Çünkü kanımca Parmenides, ne olursa olsun, herhangi bir şeyin değişimini çelişik buluyor. Ayrıca bununla tutarlı olarak, onun kimi dilegetirişlerinin kaplamının *tikeller* olduğunu da ileri sürüyorum. Parmenides'in genel uslamlamasına öncül yaptığı kimi önermelerinin tek tek şeylere ilişkin oldukları, kuşkuya yer bırakan bir sav değildir. Özellikle, ana metinde verdiğim DK28B6 ve B7'de ("Varolmayan şeylerin varolması hiçbir zaman kanıtlanamayacaktır") bunun belirginleştiği kanısındayım. Tıpkı tikellerden söz eden Batı anadolu filozofları gibi, Parmenides de bu iki fragmanda "tauto" sözcüğünü kullanıyor.

Ancak bu değerlendirmeden daha önemli olarak, Parmenides'in genel uslamlamasının bir *petitio principii* değil de geçerli bir uslamlama olması benim yorumumun doğru olmasına bağlı. Çünkü herkesin de itirazsız onaylayacağı gibi Parmenides'in genel uslamlamasının başlıca felsefi sonuçlarından biri,

Bu noktaya değin her şey yolunda gidiyor: Gözlemlediğimiz doğada, varlık ile yokluk arasında sürekli bir gidiş-geliş varmış gibi duruyor. En azından algı doğayı böyle gösteriyor. Parmenides'in işte bu safdil kavrayışa "dur" dediği, usun sarsılmaz ilkesi olan (3)'ü ortaya atarak paradoksu belirginleştirdiği söylenir. Bu ilkeyi ilk dilegetiren gerçekten de odur. Ancak vurgulanması gereken şey Anaksimandros ile Anaksimenes'in, Parmenides'çe ilkeyi gözardı etmekle suçlanan Herakleitos'un da (3)'ün farkında olduklarıdır. Orta Çağ'dan beri Latince "Ex nihilo nihil fit" deyimiyle anılan bu sakım ilkesi, bir ölçüde çelişkisizlik ilkesine dayanıyor. En azından Parmenides onu çelişkisizliğe bağlıyor. Bir ölçüde biçim değiştirmiş olsa da, sakım ilkesi, günümüzün düşünce ve biliminin bile hala temelinde yer alıyor: Bir nesnenin bütünüyle yok olmasına ya da birden gaipten belirivermesine pek kolay izin veremiyoruz. Onun enerjiye dönüşebileceğini, ancak doğadaki toplam enerji niceliğinin değişmediğini düşünüyoruz.

---

varlığın tümünün bir olduğu ve bunun için değişimin yani varlığa geliş veya yokoluşun olanaksız olduğudur. Oysa Parmenides'in uslamlamasının daha henüz başlangıç öncüllerinde varolandan söz ederken yalnızca ve yalnızca genel anlamdaki tüm varlığı kasdetmesi, varacağı sonucu burada varsayması anlamına gelir, bu da onu döngüsel kılardı.

Yinelenecek olursa, burada savunduğum şey, Parmenides'in uslamlamasını kurarken varlığa geliş ve yokoluşu tek değişim türü olarak gördüğü ve bu değişim kavramını hem tikel hem de tümel anlamdaki varlığa ilişkin olarak kullandığı. Kendisinden önceki filozoflarla giriştiği felsefi hesaplaşmayı daha keskin bir biçimde sunabilmek için burada paradoksu tikeller üzerinde kurarak sundum. Aynı paradoks genel anlamdaki tüm varlık için de geçerli.

"Varolan"ın burada savunmaya çalıştığım bu yorumun literatürde epey saygın bir yeri var. Bkz. Burnet, *Early Greek Philosophy* London: A and C.Black, 1908, s.208; P.Wheelwright, *The Presocratics,* The Odyssey Press, 1966, s.93; G.S.Kirk and J.E.Raven, *The Presocratic Philosophers,* Cambridge U.P., 1960, s.269-72. Bunlar dışında, savunmaya çalıştığım yoruma iyi bir desteğin, özellikle kullanılan örneklerde, Aristoteles, *Physics* ($184^{b}15$-$187^{a}10$) da bulunabileceğini ekleyebilirim.

Görüldüğü üzere, (1) ve (2)'yi birlikte doğru saymak 3'ün yadsımasına yol açıyor. Oysa (3) yadsınabilecek gibi bir ilke olmadığına göre, elde geriye şu olanaklar kalıyor: Ya değişimin tanımını değiştirecek ve ona yeni açıklamalar getireceğiz, ya da nitelik ile nesneyi ayırt edip öncekinin varlık biçimini nesneninkine bağımlı kılacağız. Her iki olanak da Parmenides-sonrası felsefelerce değerlendirilmiştir. Ancak İ.Ö. 5. yy ortalarına dek eğilim, ilkeler üzerinde kökten değişikliklere gitmek yerine, onları koruyarak, güçlüğü açıklamalar içinde gidermeye çalışmak olmuştur. İlkeleri koruduğu halde bir açıklama getirmeyen tek radikal çözüm Parmenides'inkidir: O, ilkeleri öncül olarak alır ve bunlardan değişimin olanaksız olduğu sonucunu çıkarsar.

II

Varolan her şeyin ilk ilkesi ve temel doğası şudur diyen Thales, bir anlamda değişimin varlığı karşısında *ex nihilo*'yu korumak çabasındaydı. Bu açıdan bakıldığında her evrendoğum (kozmogonia) kuramı böyle bir çabanın ürünü olarak görülebilir. Thales'ten bize kalan bilgilerin yeterince aydınlatmadığı nokta, bu filozofun yalnızca her şeyin sudan geldiğini mi ileri sürdüğü, varolan her şeyin şimdiki durumunda temelde su olduğu savını da buna ekleyip eklemediğidir. Bu bakımdan önerdiği kuramın, yapıca, ögeler arasında dönüşüme kapalı gibi duran Anaksimandros'unkine mi yoksa dönüşüme açık görünen Anaksimenes'inkine mi yakın olduğuna karar veremiyoruz. Ancak her durumda, Anaksimandros'un kendi kuramını, hocası Thales'in savını eleştirerek geliştirdiğini söyleyebiliriz. Anaksimandros Arkhé'yi belirsiz ya da sınırsız (Apeiron) olarak saptar. Varlığa gelen şeyler bundan gelir, yokolanlar da buna dönerler. Kurama yine sakım ilkesi açısından yaklaşırsak, Thales'ce önerilen şemanın burada önemli bir incelik kazandığını görürüz. Apeiron'un hem nesne hem de nitelik anla-

mındaki varlığa kaynak olduğu ölçüde, yokluğa geçişte de kendisine geri dönülen şey olması, onun belirsizlik ve sınırsızlığının uzayzamansal bir anlamdan çok bir *çeşitlilik niceliği* anlamında olduğu düşüncesini uyandırıyor.(3) Apeiron bu anlamda, bir varlık deposu, *ex nihilo*'yu sağlama bağlayan bir nesne ve nitelikler dağarcığıdır. Arkhé'yi, Apeiron değil de su, hava, toprak ya da ateş'ten biri olarak görmek kuramı böyle bir olanaktan yoksun bırakır. Çünkü örneğin suyun kendi varlığı ve nesneleştirdiği ıslaklık ile serinlik nitelikleri, onun kuru, sert ve sıcak nesnelerin doğasında da bulunduğu görüşünü inandırıcılıktan uzak tutacaktır.

Anaksimandros'a göre Apeiron'dan, önce toprak, su, hava ve ateş ayrışmış. Varolan şeylerse bunlardan oluşmuş. Bu dört öge (ya da köken) Anaksimandros için birer karşıttır. Toprak kuruyu, su nemi, hava soğuğu, ateş ise sıcağı nesneleştirir. Bunlar yalnızca karşıt olmakla kalmaz, aynı zamanda birbirleriyle sürekli bir savaşım içinde bulunurlar. Anaksimandros savaşıma ilişkin görüşünü doğanın gözlemine dayandırmış olmalı. Ateşin ve sıcağın çok olduğu yerde suyun uçup gitmesi, öte yandan fazla suyun ateşi söndürmesi, ateşin pek çok katı cisimi yakıp yok etmesi, kuru cisimlerin, toprağın, suyu emip yoketmeleri, kimi katı cisimlerin suda erimesi, dalgaların, yağmurun, akarsuların taşı toprağı aşındırmaları gibi olguları karşıtların savaşımına örnek olarak düşünmüş olsa gerek. Ona göre bu savaşım, ögelerin evrende dengeli bir biçimde dağılmasına yolaçmıştır. Burada Thales'in nasıl eleştirildiği açık olmalı. Eğer karşıt ögelerden biri Arkhé olsaydı, savaşım dolasıyla

3) Bu konuda felsefe tarihçilerinin yorumları farklı olabiliyor. Örneğin Aristoteles Apeiron'u sonsuz olarak değerlendiriyor ($204^b22,203^b15$). Ancak günümüzde, bunun uzaysal anlamda bir sonsuzluk olmaması gerektiği konusunda bir görüş birliğine yaklaşılmış bulunuyor. Bkz. Kirk and Raven, *The Presocratic Philosophers*, C.U.P., 1960, s.109. Benim bu yazıda öne sürdüğüm görüş Philip Wheelwright, *The Presocratics*, The Odyssey Press, 1966, s.53'te hemen aynen yer alıyor.

öbürleri varlığa gelemezlerdi: Gücü ağır basan öge öbürlerini yok eder, ortaya çıkmalarına izin vermezdi. Dolayısıyla Arkhé *belirli* bir öge olamaz; Arkhé belirsiz olmalıdır.[4]

Anaksimandros'a göre ögelerden biri öbürlerine ağır basarsa bunun diyetini ödeyerek kazandığını geri vermek zorunda kalır, böylece de evrensel denge korunur. Burada, karşıtlık ve sürekli savaşıma karşın, katı, sıvı ve gaz durumları arasında gözlemlenen dönüşüm olgusu açıklanmaya çalışıyor. Anaksimandros her şeyin Apeiron'dan gelip ona döndüğünü ve dört ögenin sürekli bir karşıtlık içinde bulunduklarını öne sürdüğüne göre, bunların birbirlerine gerçekten dönüştüklerini onaylayamamalı. Ona göre dönüşüm gibi görünen şey, yani artan ve azalan ögeler, Apeiron'dan gelen ve ona dönen su, toprak, hava veya ateş nicelikleri olmalı. Anaksimandros doğrudan dönüşüme izin vermeyerek, bir yandan Empedokles'i hazırlamış oluyor, bir yandan da karşıt ögeler arasındaki duyarlı dengeyi koruma işlevini yine Apeiron'a yüklemiş oluyor.

Apeiron sayesinde (1), (2) ve (3) bir arada olanaklı olabiliyor. (1) ve (2)'nin geçerli olduğu bir dünyada (3) ile çelişki, bu dünya yanı sıra bir nitelik/nesne deposu olarak Apeiron'u varsaymakla engelleniyor: Sakım ilkesi yalnızca görünür dünyaya değil, görünür dünya-artı-Aperion'a uygulanmış oluyor.

III

Değişim içindeki varlığın sakınımı Apeiron gibi bir ilkeyle sağlamak paradoksun doğmasını engeller, ancak bu yüksekçe bir bedel karşılığında sağlanmış olur: Somut ve algılanabilir olan dünyaya algılanmayan ve soyutluk yönünde epey yol alan bir ilke eklemek... Anaksimandros somut varlığı ve onun geçirdiği değişimi

4) Aristoteles, *Fizik*, III. Kitap, 5. bölümde ($204^{b}22$) bu uslamlamayı Anaksimandros adına dilegetiriyor. Kirk ve Raven *a.g.y.*, s.113'teki tartışma bu konuyu irdeliyor.

açıklarken, bu varlığın yok olurmuş gibi göründüğünde gerçekte yokolmadığını, onun görülmez ve "soyutumsu" bir ortama kaydığını söylüyor. Batı Anadolu felsefesi gibi algı verileri üzerine kurulan ve somut tikelleri kendine başlıca konu yapan bir düşünce biçimi için, temel açıklayıcı ilkenin "soyut" tutulması, belli bir gerilim, bir sıkıntı yaratmış olmalı. Belki de bu sıkıntıyı gidermek için, üçüncü Miletos'lu filozof Anaksimenes'in yaptığı şey Apeiron'u somutlaştırmak olmuştur. O da hocası gibi Arkhé'yi tek ve sınırsız olarak düşünüyor. Ancak bunu daha belirgin kılmak için hava ile özdeşleştiriyor. Havayı her yere yayılıp giren, sınırsız bir canlılık taşıyan, can veren, tıpkı Apeiron gibi görülmeyen, fakat sesi, serinliği ve akışı duyumlanan, somut fakat pek de belirli olmayan bir ilke olarak düşünüyor. Oysa hava birbirlerine karşıt olan dört ögeden biri değil midir? Anaksimandros ise Arkhé'nin bunlardan biri olamayacağını güçlü bir biçimde ortaya koymuştu. Anaksimenes bu uslamlamayı karşılayabiliyor mu?

Anaksimenes ögeleri karşıt saymamıştır. Hatta bunun da ötesinde, o onları birbirine dönüşebilen farklı şeyler olarak bile görmüyor. Onun için her şey. bütün ögeler, hava ile temelde özdeştirler. Hava yoğunlaşıp sıkıştıkça su, toprak ve taş olur, açılıp seyrekleşince de ateş olur. Su, toprak ya da ateş yoğunluk farkıyla havanın ta kendisidirler.(5) Anaksimenes'in kimi nitelik farklılıklarını, örneğin sıcak ve soğuğu da, nesne ile bağdaştırmadan yoğunlaşma ve seyrelme ile açıkladığı öne sürülmüştür.(6) Onun amacı, bu kuramıyla her iki güçlüğü de, hem Anaksimandros'un Thales'e karşı çıkışını, hem de devinimin sakım ilkesiyle çelişir görünmesini gidermek olmuş olmalı. Evet diyebilecektir Anaksimenes, Arkhé havaysa o başka bir ögenin ortaya çıkmasına izin vermez. Vermesine de gerek yoktur zaten; çünkü "başka" ögeler diye bir şey

5) Bkz. Hippolitos, *Refutatio*, 1,7,1; DK13A7. Kirk ve Raven a.g.y., s.145.
6) Bkz. Plutarkhos. *De prim. frig.* 7, s.947 F; DK13B1.

yoktur. Başka ögeler gibi görünenler gerçekte havadırlar. Öte yandan varolan bir şey yoktur. Hava hep aynı havadır ve yoğunluğuna göre görünüm değiştirip durmaktadır. Anaksimenes, (2)'yi yeniden yorumlayan 5. yy çokçu felsefeleri yönünde ilk adımları atıyor. Varlığın yoğunlukça sıklaşıp seyrekleşmesi düşüncesi, bu varlığın parçacıklarının birbirlerine yaklaşıp uzaklaşmaları düşüncesini gündeme getiriyor. Bu ise, sonuçta, her türlü değişimi parçacıkların devinmeleriyle açıklayış yöntemini hazırlamış oluyor.(7)

IV

Yoğunlaşma ve seyrekleşme kuramını bir kez benimseyip, algıda görülen tüm çeşitliliği bir tek Arkhé'nin çeşitli durum ve görünümleri olarak kavradıktan sonra, Arkhé olarak hangi ögenin seçildiği ancak ikincil bir önem taşır. Çünkü Arkhé için örneğin *x* ya da *y* diyelim, sonuçta tüm varlık onda özdeştir; aynı şey hem *x*

---

7) Düşünce ve bilim tarihi boyunca aralarında bir gerilimin yaşandığı ve Aristoteles ile Demokritos'un adlarıyla özdeşleştirilen temel almaşık açıklama biçimlerinin kökenlerini Anaksimandros-Anaksimenes karşıtlığında buluyoruz. Az ileride öne sürüleceği üzere Herakleitos'a esin kaynağı olduğu gibi, Aristoteles'e de değişim açıklamasının temel ilkesini veren Anaksimandrosçu kuram çerçevesi, değişimde ortaya çıkan yeniliğin ve ortadan kaybolan şeyin, bir "gizli" ortama kaydığını ya da görünür dünyaya oradan geldiğini öne sürüyor. Bu "gizil" ortam, "Apeiron", "şeylerin kendisini gizleyen temel doğası" (bkz. DK22B123), (Anaksagoras'ta) "tohum", ve sonunda da "potansiyel" olarak yeniden ve yeniden yorumlanıp, Aristoteles'te klasik biçimini alıyor. Öte yandan, Anaksimenes'in kuram çerçevesiyle algılanan değişimde yitirilir ve kazanılır gibi duran şeylerin gerçekte temelde ve böyle olmayıp, bunun yalnızca bir görünüş olgusu olduğunu öne sürüyor. Değişim, temel gerçeklikte değişmeyen aynı şeyin, içsel mekaniği (örneğin, sıklaşma ve seyrelmesi) nedeniyle farklı görünümler alması gibi kavranıyor, bu çerçeveye göre. İ.Ö. 5.yy'ın çokçu felsefeleri, özellikle Demokritos ve 17. yy Yeni Çağ bilimince geliştirilip klasikleştirilen bu açıklama türü, çağdaş bilime de hala (önemli ölçüde) bir paradigma oluşturmayı sürdürüyor.

hem *y* olarak görünebilecektir. Dolayısıyla Arkhé'nin seçimi kapsayıcılığı simgelemek ötesinde bir değer taşımıyor. Nitekim, Anaksimenes'in yoğunlaşma ve seyrekleşme kuramını benimseyen Herakleitos[8] temel öge olarak ateşi seçmiş, öbür her şeyi de, ateşin yoğunluğa göre değişen durumları -ya da belki dönüşümleri- olarak kavramıştır. Evrenin en temel ve kapsayıcı olgusu olarak değişimi vurgulamaya çalışan Herakleitos'un bu seçiminin gerekçesini anlamak mümkün.

Yoğunlaşma ve seyrekleşme kuramı, Anaksimenes'in bunu ortaya attığı biçimiyle, henüz 5. yy'ın ikinci yarısının parçacıkçı kuramlarında erişeceği açıklama yetisine sahip değildir. Nesnelerin göze görünen dönüşümünü açıklayabilirken, onların niteliklerinin değişimini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Herakleitos kendi de benimsediği bu kuramın sınırlılığı karşısında onun açıklayıcı gücünü geliştirmek yerine, ona ek olarak, yapıca bütünüyle farklı olan ikinci bir kuram ortaya atmıştır. Herakleitos'un bu özgün kuramı büyük ölçüde Apeiron kuramından esinlenmiş, Apeiron'un "varlık (nesne/nitelik) deposu" işlevinin soyuttan somuta aktarılmasıyla gerçekleşmiştir. Niteliklerin yokoluş ve varlığa gelişte sakım ilkesiyle çelişmemek için içine gidip geldikleri şey, somut evren dışındaki bir ortam değilse nedir? Somut evren içinde nereye gidip geliyor olabilirler? Herakleitos'un yanıtı hem çok yalın, hem de çok etkili: Bunlar yine nesnenin içindedirler; orada kalırlar, diyor. Bir başka deyişle "varlık deposu" dışarıda bir yerleşme değil, her nesnenin kendi içindedir. Önce yeşilken sonra kırmızı olan bibere kırmızı dışarıdan gelmedi; bu nitelik onun kendi içinde bulunuyordu. Yeşil de, göze yitirilmiş gibi görünse de nesnenin içinde kalmıştır.

---

8) Bkz. Digenes Laertios, *Filozofların Yaşamları*, ix, 8-9; DK22A1; ayrıca bkz. J.M. Robinson, *a.g.y.*, s.89. Herakleitos'un DK22B31 ve B90 fragmanları bu savı desteklermiş gibi duruyor. Bkz. J.Barnes, *Early Greek Philosophy*, Penguin Classics, 1987, s.107.

Varlık da yokluk da, niteliksel tüm karşıtlıklar da aynı zamanda nesnedir. Kimi zaman karşıtlığın bir yüzü, kimi zamansa öbür yüzü görünür olur. Örneğin, önce yaşıyor olan bir varlık daha sonra ölür. Önce katı olan bir şey sonra yumuşar. Önce tek bir bütün olan nesne sonra parçalanır. Bu karşıt nitelikler nereden gelip nereye gidiyor diye sorulunca, "hiçbir yere" diyor Herakleitos, "çünkü bu nitelikler nesnenin içinde birlikte ve bağdaşmış bir durumda bulunuyorlar." Önce biri, sonra öbürü öne çıkıyor. İşte Herakleitos'un ünlü "karşıtların birliği" (ya da "oyunu") kuramı.(9) Bu kuramın ileriki yüzyıllarda esin kaynağı olduğu başka ünlü kuramları anımsayabiliriz. Anaksagoras'taki "tohum" kavramı, Aristoteles'in "ek-

---

9) Bkz. Kirk and Raven, a.g.y., s.187, 189-192; Aristoteles, 396^{b}7 ve 20. Herakleitos'u bu yönde yorumlayabilmek için, önce, onun ontolojisinin bir anlamda kalıcılık ve değişmezliğe izin verdiğini saptamak gerek. Çünkü böyle bir kalıcılık sözkonusu değilse varlığın temel ögelerini olaylar olarak saptayan kimi sonraki dönemlerin filozofları gibi Herakleitos da ontik temele değişime konu olan şeyi değil de değişimi koyuyor olacak, dolayısıyla da burada önerilenki gibi bir yoruma kapalı olacak. Değişimi böylesine bir güçle vurgulayan bir filozofun bir olaylar ontolojisi yaptığını, ve arkhé olarak ateşin de bunu simgelediğini öne sürmek akla yatkın değil mi? Herakleitos'un böyle düşünmediği kanısındayım. (Literatürde buna Herakleitos'un Platoncu yorumu deniyor.) Gerekçelerim şunlar:

a) Herakleitos'da "şeylerin değişimi" kavramı ötesinde ya da bundan bağımsız olarak bir "olay" ya da "süreç" kavramı bulunmuyor. Nerede değişimden sözediyorsa, bunu bir "şeye" yüklüyor. "Şey" ise dipnot (1)'de belirtmeye çalıştığım gibi, o dönem Yunan düşüncesi için ayrımsız olarak nesneyi ve/veya niteliği anlam olarak alıyor. Evet, her yerde sürekli bir değişim var; ama bu, "her yerde değişen şeyler var" olarak kavranıyor. Bu sonuncudan bağımsız olarak, kendi başına olay ya da süreç kavramlarının Yunan düşüncesinin henüz ulaşmadığı bir soyutlamanın ürünü oldukları kanısındayım. Kaldı ki, Herakleitos'un bir olaylar antolojisi yaptığını söylemek, ona "karşıtların birliği" kavramına bir yer ve anlam verememeyi içerecektir.

b) Eğer değişim bir şeye yükleniyorsa, tıpkı Aristoteles'in dediği gibi, değişime karşın ve ona göreli olarak değişmeyen bir ilke (yani "şey") gerek-

sinlik" ve "potansiyellik" öğretileri ve çok daha sonraları ise Hegel'in "diyalektik"i.

Parmenides'in karşıtların birliği kuramını çelişik olmakla suçladığı ve pek çok filozofun kendisini bu suçlamada desteklediği iyi bilinir. Parmenides Doğruluk Tanrıçası'nı şöyle konuşturuyor: "Seni bir ..yola karşı.. uyarıyorum. Çünkü ölümlüler bu yolda.. bilgisiz, zihinlerinde bir birlik olmadan, dağınık düşüncelerle, kör ve sağırlara benzer bir şaşkınlık ve çaresizlikle sürüklenip gidiyorlar. Bunların bir çoğu, hiçbir ayrım yapmadan, varolanın ve varolmayanın aynı zamanda özdeş olduğuna ve özdeş olmadığına; ayrıca her şeyin izlediği yolun geriye döndüğüne inanmışlar" (DK 28

---

tiriliyor demektir. Bu noktayı Kirk ve Raven da, Herakleitos için aynen vurguluyorlar: Herakleitos'un değişimden derinlemesine etkilendiği yadsınacak bir şey değil; ancak onun için asıl yaşamsal öneme sahip olan olgu, değişim içindeki kalıcılık ilkesi. (Bkz. s.186-187)

c) Bütün bu noktalara ek olarak fragmalardaki "şeyler"in Herakleitos için nitelikten çok nesne anlamına geldiği, onun kullandığı örneklerden de çıkarsanabilir. Yine bu anlamda, ateşi, olayı değil, sürekli değişen nesneyi simgeleyen bir ilke olarak düşünmek daha tutarlı olacaktır. "Her şey akar ve hiçbir şey buna karşı duramaz; herşey bir yönde yol alır ve kalıcı olan hiçbir şey yoktur." "Varlık (şeyler) dinginliği değişimde bulur." (DK2284a) "Her şey karşıtlık yoluyla doğar, hepsi bir nehir gibi akış içindedir." (DK22A1: Laertios). "Soğuk şeyler sıcak olur, sıcak olanlar soğur. Nemli olan kurur, kuru olan nemlenir." (DK22B126) "Aynı nehirlere girenlerin üzerinden başka ve yine başka sular akar durur." (DK22B12) "Her şey devinir, hiçbir şey yerinde durmaz. Varolan şeyler bir nehrin akışına benzerler. Aynı nehire iki kez girilemez." (DK22A6: Platon).

d) Herakleitos şeylerin değişimini, "birşeyin" yada "birşeydeki-birşeyin" bir başka şeye dönüşmesi olarak görüyor. Tıpkı sonradan Aristoteles'in de yoksunluk (privation steresis) kuramında dilegetireceği gibi, bu "kendine dönüşülen başka şey" bir "karşıt" olarak kavranıyor. Olasılıkla bu dönüşüm, şeylerin görünür yönünden bir karşıtın gidip, oraya bir başkasının gelmesi biçiminde kavranıyor. "Peki nereye gidip nereden geliyorlar?" diye sorulacak olursa, bunu "şeyin içi, yani görünmez olan doğası" diye yanıtlayacaktır, Herakleitos. Ben onun karşıtların şeylerdeki birliği ve gerçeğin kendini sakladığı savlarını böyle yorumluyorum. Bu yorum da Herak-

B6). İlginçtir, Aristoteles de ona aynen katılıyor:[10] "Herakleitos'un söylediği öne sürülen ve aynı şeylerin hem var olup hem de var olmadığı düşüncesi mantıksal bir olanaksızlıktır." (1005b 24) Herakleitos'u bu tür suçlamalara karşı üç değerli mantık açısından savunma çabaları, onun iki değerli mantık bağlamında gerçekten çelişkiye düşmüş olduğunu varsayan çabalardır. Oysa Herakleitos'un iki değerli mantık açısından çelişik şeyler söylediğini onaylamak için zorlayıcı bir gerekçe yoktur. Tersine, karşıtların birliğinin en doğal yorumu çelişkisiz bir kuram içerir.

Bir nesne, içinde hem kırmızıyı hem de yeşili barındırıyorsa, bu durum kendiliğinden bir çelişki yaratmaz. Örneğin, kırmızı ve yeşil, nesne içinde ve üzerinde farklı yerlerde bulunuyorlarsa, çelişmeden birlikte varolabilirler. Çelişki aynı yerin, örneğin aynı yüzey parçasının aynı zamanda hem kırmızı hem de yeşil olduğunu söyle-

---

leitos'u *ex nihilo*'dan koruyor. Bunu daha da iyi görebilmek için kendimizi Herakleitos'un yerine koymaya çalışabiliriz. Bir an için nesne/nitelik deposu olarak kavranılan Apeiron'un bu işlevini bir somut şeyin kendi içine "monte ettiğimizi" varsayalım. Bu durumu iki kısa özdeyişle açıklamak gerekse ne derdik? "Karşıtlar şeylerde birlik içindedir ve bu uyum şeyin doğasında saklıdır" demek bunu en etkili bir biçimde dilegetirmez miydi? Karşıtların birliğini dilegetiren fragmanlar: "Şeyler bir arada hem bütündür, hem değildir; hem uyumlu hem de uyumsuz olarak, bir arada ve dağınıktır. Bütün her şeyden bir birlik ve birlikten de her şey oluşur" (DK22B10) "Tanrı gündüz gece, kış yaz, savaş barış, doygunluk açlıktır) (Bunun anlamı: tüm karşıtlardır.) Ateşin baharatla birleşip çıkan kokulara göre adlandırıldığı gibi, o da değişim geçirir." (DK22B67) "Denizin suyu hem çok saydam hem de çok bulanıktır. Balıklar için içilebilir ve sağlık verirken, insan için içilmez ve yokedicidir." (DK22B61) "Kalemin çizdiği çizgi hem doğru hem de kıvrıktır." (DK22B59) "Çember üzerinde başlangıç ve son birdir." (DK22B103) "Yaşam ile ölüm, uyanıklık ile uyku, genç ile yaşlı, içimizde birdirler; çünkü öncekiler değişir sonrakilere dönüşürler ve sonrakiler de öncekilere dönüşürler." (DK22B88) (Beni bu dipnotu eklemeye yönelten Doç.Dr. Yalçın Koç'a teşekkür ediyorum.)

10) Bkz. Kirk and Raven, *a.g.y.*, s.187. Onlar da Aristoteles'in bu konuda haksızca davrandığı görüşündeler.

mekten doğar. Herakleitos aynı şeylerin aynı zamanda hem doğru, hem eyri; hem uyanık, hem uyur; hem saydam hem bulanık; hem canlı hem de ölü olduklarını söylerken bunu bu çelişik anlamda söylemek zorunda değil. Çünkü karşıtlardan biri önde, yani görünür durumdayken, öbürü yüzeyin, görünürün arkasında bulunuyor. Tıpkı Aristoteles'te potansiyel olanın aktüel formun ardında varolduğu, bu formun karşıtının potansiyel olarak özdekte bulunduğu gibi. Her iki karşıtın da aynı yüzeyde, aynı görünürlükte olduklarını öne sürmüyor, Herakleitos. Tam tersine, ondan kalan fragmanlar içinde önemli bir yer tutan ve gerçeğin, birliğin, görünen yüzeyin altında, ardında yattığı öğretisi, "karşıtların birliği" kuramının çelişkisiz olduğu görüşünü destekliyor. "Şeylerin gerçek doğası kendini saklamaya yatkındır." (DK22: B123) "Görünüşte olmayan uyum, görünüşte olandan daha güçlüdür." (DK22 B54)

Herakleitos'un kuramı, (1) ve 2'nin değişim bağlamında *ex nihilo*'yu (3'ü) zedelemediğini başarıyla gösteriyor. Yokluğa göçüyormuş ya da yokluktan geliyormuş gibi görünen nitelikler, nesnede kalıyorlar. Nesnenin yüzeyi altındaki "deposuna" giriyorlar, ya da oradan yüzeye çıkıyorlar.

Parmenides'in Batı Anadolu filozoflarının, sanki (3)'ün farkında olmadan, safdil bir biçimde (1) ve (2)'yi varsayarak devinim olgusunu da onayladıkları izlenimini uyandırmaya çalışması, en yumuşak terimiyle bir haksızlıktır. Bu haksızlık, onların 1 ve 2'yi açıklama gücü yüksek kuramlarıyla birlikte onaylayışlarını gözardı eder. İşte bu aynı gözardı ediştir ki, Parmenides'in kendisini, bir değişim kuramı öne sürerek, yalın olarak ele alınan (1), (2) ve (3)'ün bir arada oluşturdukları paradoksu gidermeye çalışmak yerine kolay olan yolu seçmeye, yani devinimi yadsımaya itmiştir.(11)

---

11) Felsefecinin felsefe tarihine yaklaşımında kendisi için seçebileceği saygıdeğer bir amacın, belirli bir dönemin kuramlarını kendi çağının dilinde dizgesel bir bütünlükle açıklayarak o dönemi "anlamlı kılmak" olduğu

inancındayım. Bu anlamlı kılış, aynı dönemde etkin olan kimi filozofların bir "kakofoni" içinde değil de, belirli bir soruna ussal kuramlarla çözüm arayanların birlikte oluşturduğu bir "harmoni" içinde bulunduklarını göstermekle, bu dizgesel uyumu onlardan bize kalan verilere dayanarak yeniden kurmaya çalışmakla olanak bulur. Eski Yunan düşüncesi gibi, kalıpları, kavramları ve kültür bağlamı günümüzden epey uzakta bulunan bir felsefeyi oluşturan önermelerin, o bağlam içinde ne anlama geldiklerinin araştırması, kavramların doğru saptanması, kuşkusuz temel çıkış noktası olmalıdır. Ancak bu her şeyden önce bir filoloji çalışmasıdır ve felsefe yalnız bununla yetinemez. Böyle çalışmalara dayanan ve güvenilir çevirilerden yola çıkan dizgesel çalışmalar belirli bir tarihsel dönemin felsefesinden, yine felsefi anlamda bir yarar edinmeyi amaçlayanlar için zorunludur. Doğal olarak böylece yapılan şey "felsefenin felsefesi" olacaktır. Üstelik tutarlı bir dizge içinde "anlamlı kılınmış" bir dönemin görünümü, bunun geçmişteki gerçekte almış olduğu biçimden farklı da olabilir. Örneğin aynı dönemin verileri birbirinden farklı olan tutarlı şemalar içinde kurulabilir. Bunlar birlikte doğru olamayacak ölçüde farklı olabilirler. Dahası, hangisinin gerçekle çakışan anlamda doğru olduğunu saptamak olanağı da bulunmayabilir. Oysa, gerçekle çakışmayan açıklama şemaları, tutarlılık ve dizgesel yetkinlik açısından, gerçekle çakışandan aşağı kalmıyorsa, kanımca en az onun kadar öğreticidirler.

Bütün bunlar, felsefe tarihindeki bir dönem üzerine yapılan sistematik çalışmanın tek değilse de en temel eleştirisinin iç tutarlılığa yönelmesi gerektiğini vurgulamak için. Çünkü böyle bir yaklaşım bir felsefe felsefesidir ve bir tarih çalışması olarak değerlendirildiği ölçüde bir felsefe çalışması olarak da değerlendirilmek durmundadır.

SOFİSTLER

(1986)

Yirmidört yüzyıl önce ortaya çıkıp bir süre büyük ilgi gördükten sonra Sokrates ve öğrencilerinin tepkisiyle gözden düşürülen, ancak, düşünce tarihinin günümüze değin her aşamasında, uygun bir ortam bulur bulmaz yeşeriveren Sofistlik nedir; nasıl bir kökenden kaynaklanmıştır?

Sofistlik, İ.Ö. 5. yy'ın ikinci yarısında, Eski Yunan toplumunun geçirdiği bir siyasal dönüşümün yarattığı gereksinimlerden doğmuş, o sıralar ortaya yeni atılmış olan bir bilgibilimsel uslamlamadan yararlanarak özgün bir felsefi boyut da kazanmıştır. Dolayısıyla, bu akımın birbirinden ayırt edilmesi gereken toplumsal ve felsefi kökenleri vardır.

Bugün "Sofist" dendiğinde, gösterişli sözler, dil oyunları, safsata ve mantık hileleriyle başkalarının düşüncelerini etkilemeyi, yönlendirmeyi amaçlayan, insanlara yüzeyde çekici, ancak derinliği olmayan; doğru görünümü verip, onları bu düşüncelere inandırmaya çalışan bir kişi akla gelir. Sofist, demagogdur; amacı doğru olanı bulmak veya onu yaymak değil, kendi yararları doğrultusunda laf canbazlığı ile dikkati başka yönlere kaydırarak, dinleyicileri ve rakipleri şaşırtmaya, onları böylece susturmaya çalışmak, belâgat gösterisiyle insanları kandırmaktır. Sofistliğin bu yönünü açığa çıkaran ve bu tutumu eleştirerek onu felsefeden dışlayan, felsefeyi ondan arındıranlar, Sokrates'in çabaları doğrultusunda, özellikle Platon ve Aristoteles olmuştur. Bu filozoflar, birçok örnekle, Sofistleri betimlemiş, onların "uslamlama" diye kullandıkları formüllerin ne biçim çarpıklıklara dayandığını göz önüne sermişlerdir. Örneğin, *Euthyphron* adlı diyalogunda Platon, Dionysodoros adlı

bir Sofisti safdil bir kişi olan Klesippos'un aklını karıştırma çabası içinde betimliyor: "Demek senin bir köpeğin var?" "Evet var" dedi Klesippos, "hem de en kötüsünden." -"Peki onun enikleri de var mı?- "Evet var ve hepsi de onun gibi." "Yani köpek onların babası değil mi?" "Evet," dedi "Onu eniklerin anasıyla birlikte gördüm" "Peki köpek senin değil mi?" "Elbette ki benim." "Öyle ise, o hem baba, hem de seninse, senin baban olur ve dolayısıyla enikleri de senin kardeşlerindir."

"Gerçek" filozoflarca böylece aşağılanan ve düşünce tarihinde mantık çarpıklığına ibret diye geçirilen Sofistlik, ilk filizleniş aşamalarındaki durumuyla bu denli bir yergiye hiç de layık değildi. Bu akım, ilk aşamalarında, yüzyıllar boyunca felsefenin gelişimini sürekli kamçılamış çok önemli bir eleştirel tutumun oluşturulmasında, değeri hiç de küçümsenemeyecek bir katkı yapmıştır.

Sofistliğin Toplumsal Temelleri

İ.Ö. 5. yy'ın ikinci yarısında askeri ağırlığını artırarak zenginleşen Atina, bu dönemlerde aristokrasiden demokrasiye geçiş sürecini yaşıyordu. Bu dönüşüm, toplumun değerlerinde de önemli kimi önemli değişimler getirmekteydi. Eski Yunanca'da insandaki yetkinlik, seçkinlik, üstünlük gibi nitelikleri dilegetiren "arete", daha önceleri iyi ve saygın bir aileden gelmekle kendiliğinden kazanılırken, artık bu dönemde eğitim ve yetişmeyle elde edilen bir şey olarak görülmeye başlanmıştı. Bu nitelikleri kazanmak, başarı kazanmaktan geçiyordu. Başarı kazanmaksa, demokratik ortamda etkili olmaktı. Siyasal kurullar, agoralar, mahkemeler, başkalarının düşüncesini etkileyerek, üstünlük ve seçkinlik kanıtlama ortamları olmuştu. Başkalarını etkilemenin yoluysa, söz söyleme ve mantıksal beceriler elde etmekle olanak buluyordu. Bu becerileri öğretecek, insanları bu yönde eğitecek hocalara gereksinim doğurmuştu toplumsal ortam. İşte bu istemi karşılayan kimi felsefeciler, "bilge-

lik öğretmenleri", "bilgelik satıcıları" olarak ortaya çıkmışlardır. ("Sophistes" bilge kişi, bilgili kişi anlamına geliyor.) Sofistlerin, öğrettikleri bu beceriler karşılığında para olarak büyük birikimler yaptıkları söylenir. Bu akımın başlatıcısı sayılan Protagoras, Atina'nın en zengin adamı olmuş. Bu, herhalde tarihte felsefeyle ya da onunla ilgili bir etkinlikle, servet kazanılabilen tek dönem olmuş olmalı.

Protagoras ve Gorgias gibi ilk nesil Sofistler, öncelikle filozoftular ve kendi felsefelerini geliştirmenin yanısıra, yaşamlarını da "bilgelik satmakla" kazanıyorlardı. Ancak daha sonraları, parasal yarar, çabuk ve kolay servet edinme olanakları ağır basmış, ikinci nesil sofistler, felsefe ve mantık öğretmekten çok, ne pahasına olursa olsun, eğri ya da doğru hangi yoldan olursa olsun, tartışmaları kazanma, karşısındakileri şaşırtma yöntemleri öğretmeyi amaçlamışlardır. Sonuçta, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in yerip aşağıladıkları safsata tüccarlarına dönüşmüştür sofistler.

Sofistlerin Felsefi Temelleri

Sofistler felsefeye yaptıkları olumlu katkı genellikle şu üç başlığa indirgenir:

a) İ.Ö. 6. ve 5. yy'ların doğa felsefesini vardığı sonuçların çeşitliliği ve birbiriyle tutarsızlığı açısından eleştirmek,

b) İnsanı ve öznelliği felsefe sahnesine sokarak, bilgi ve ahlak değerlerinin bu yönünü vurgulamak,

c) Doğruluk ve erdemin göreceli olduğunu savunarak, Sokrates'in bunları saltık ve değişmez olduğu yönündeki tepkisini hazırlamak.

Bu üç olgu, Platon'un ve dolayısıyla da Aristoteles'in tutarlı, kapsamlı, eski görüşleri uzlaştırıcı, insanın doğadaki yeri ve bilgisini belirleyici, bireşimsel dizgeler geliştirmeleri için gereken temel ve ortamı hazırlamıştır. Biz burada, bu üç noktayı ayrı ayrı ay-

rıntıyla irdelemek yerine, her üçünü de birleştiren ve bunları *sonuç olarak* doğurmuş olan bir gelişim çizgisini izlemeye çalışacağız.

Felsefe tarihinde epistemoloji, yani bilgi felsefesini ayrı ve başlı başına bir konu niteliğinde ele alan ilk filozof olarak Platon gösterilir. Bu bir anlamda doğrudur, ancak yine buna dayanarak Platon'u bilgi felsefesinin babası ya da kurucusu diye göstermek, bir yanılgı olur. Çünkü epistemolojiyi kuran, böyle bir konuyu felsefe için sorun yapan olguyu ilk belirginleştiren düşünür Demokritos'tur. Demokritos da, 5. yy'ın öbür filozofları gibi, Parmenides'in görünüş ve gerçek arasında çizdiği ayrımdan etkilenmiş, bunu benimsemiştir. Bu ayrım, epistemolojiye doğru atılan ilk önemli adım sayılabilir: Bu, varlığın kendisini, insanın onu kavrayışından ayırt ederek, kavrayışa temel olduğu sanılan duyguların güvenilirliğini yadsır. Oysa duyuların güvenilirliğinin neden, ne ölçüde ve ne anlamda sınırlı olduğunu belirlemeye çalışarak bu ayrıma geçerli bir içerik sağlayan, Demokritos olmuştur.

Atomcu kuramının getirdiği sonuçlardan bağımsız olarak, derin ve önemli bir felsefi gözleme dayanan bir ayrım çiziyor Demokritos: Bu bağlamda atomcu öğretiyi ancak daha sonra çizdiği ayrımı açıklarken kullanıyor. Bu, 21 yüzyıl sonra Locke'un felsefesinde birincil ve ikincil nitelikler ayrımı adını alan ayrımdır. Demokritos, nesnenin niteliklerini ele aldığında, örneğin biçim, katılık, büyüklük, devinim gibi niteliklerin bir insandan öbürüne değişmediğini gözlemliyor. Eğer bir masanın üst yüzeyi bir dörtgen biçimindeyse, bu hiç kimseye yuvarlak görünmeyecektir. Oysa yine nesnelere nitelik olarak yüklediğimiz koku, tat, ses, dokunum ve renk gibileri, nesnenin kendisinde belirgin bir değişiklik meydana gelmese de, bir insandan öbürüne, ya da aynı insan için bile, değişik koşullarda, büyük farklar gösterebilir. Aynı bal hasta birine acı gelirken sağlıklı bir kimseye tatlı gelecektir. Kimi niteliklerin insandan insana ya da değişik koşul ve zamanlardaki aynı kişi için

bile farklılıklar gösterebilmesi, Demokritos'un, epistemolojinin ilk basamağı olan, *nesnenin* kendisi ve onun insandaki bilgisi arasındaki ayrımı kavramasına yol açıyor. O, bu ayrımı daha da pekiştiriyor: Nesnelerin algılanışı yalnız insanlar arasında değil, değişik algı organları taşıyan *değişik yaratıklar* arasında da farklılık gösterir, diyor.

Demokritos'un, nesnedeki kimi niteliklerin algıda, değişik yaratıklar, değişik insanlar ve giderek aynı insan için bile koşullara göre değiştiği gözlemini saptadık. Bu, onun uslamlamasındaki ilk önerme, ilk öncül. İkinci bir öncül olarak, aynı niteliğin bu değişik algılarından *hangisinin doğru algı olduğunu* saptamanın bir yolu bulunmadığını öne sürüyor. Hangi yaratığın, hangi insanın "daha doğru" algılandığının seçimi, bu bağlamda keyfi, gelişigüzel olmak zorunda. Çünkü bu seçimi yapacak bir ölçüt yok ortada. Demokratios'un bu iki öncülden çıkarsadığı sonuç, bu "değişken" niteliklerin *öznel* oldukları. Ona göre, gerçekte nesne böyle nitelikler taşımıyor. Nesnenin yapısal özellikleri, çevrelerine yaydıkları görüntülerle insanın duyularını etkileyince, böyle niteliklerin algılanmasına neden oluyor. Nesne gerçekte ne tatlı, ne acı; ancak insanın tat duyusunu böyle etkiliyor. Nesnenin kendiliğinde nasıl olduğunun algıyla bilinmesi, böylece, bir sorun olarak belirlenmiş oluyor. Önceki filozofların, "evren, onu gördüğümüz gibidir" yönündeki yalın gerçekçi inançlarının ötesine aşıyor Demokritos. Onun bu durumu atomcu öğreti yoluyla nasıl *açıklandığına* değinmeyeceğiz. Bunun yerine temelini saptadığı uslamlamanın kendinden sonraki aşamalarda nasıl geliştirildiğine kısaca göz atacağız. Ancak bunu da başlamadan önce, Demokritos'un bu ayrım bağlamında Platon'dan da ileride olduğunu vurgulamak istiyoruz. Demokritos, niteliklerin algısının insana ve koşullara göre değişebildiğini ve bu değişik algılar arasında hangisinin doğru olduğunun saptanamayacağı önermelerinden nesnellik-öznellik ayrımını çıkarsıyor. Bilgi-

bilimi dizgeselleştirdiği *Theaetetos* diyalogunda, Platon da (Protagoras üzerinden) aynı olguyu ele alıyor. Fakat Platon'un bundan öznelliği ayırdetmek gibi bir sonuca gidebildiğini söyleyemeyiz. Platon eski geleneğe uyarak "naif" ya da yalın bir gerçekçiliği sürdürüyor. Ona göre de algı değişken ve tutarsız, ona göre de hangi algının doğru olduğunu saptamak olanaksız. Ancak Platon "evren onu gördüğümüz gibidir" inancını kırmıyor. Algının bize verdiği, bize yansıttığı dünyanın *kendisi* değişkendir, bu dünyanın *kendisi* tutarsızlıklarla doludur, diyerek, Herakleitos'un modeline göre kavradığı ve bize duyularımızca yansıtılan bu dünyayı, yine nesnel, başka bir dünyadan, ona göre gerçek bilginin konusunu oluşturan "aşkın" bir dünyadan, ayırt ediyor.

Sofistlerin Felsefeye Gerçek Katkısı

Epikuros, bir mektubunda Protagoras'ın felsefeye nasıl başladığını şöyle anlatıyor: Protagoras Atomculuğun beşiği olan Trakya'nın Abdera kentinde doğmuş. Yaşamını hamallıkla kazanıyormuş. Bir gün yüklediği odunları diziş ve bağlayışındaki ustalığı izleyen Demokritos, bu hamalla ilgilenmiş, onu yanına alarak eğitmiş. Sonuçta Protagoras belki atomcu olmamıştır ama, felsefi düşüncesinin çıkış noktası, hocası Demokritos'un yukarıda sözünü ettiğimiz uslamlamasıdır. Bu uslamlamayı kullanarak, onu tam bir genelliğe yaymış ve böylece sofist tutumuna bir felsefi temel kurmuştur.

Aynı esinti bir kişiye soğuk gelirken bir başkasına ılık gelebilir. Bunların hangisinin doğru olduğunu saptayacak bir ölçüt bulunmadığına göre, esintinin kendiliğinde soğuk ya da ılık olduğu söylenemez, diyor Protagoras. Dolayısıyla aynı esintiye "ılık" diyen de, "soğuk" diyen de, kendine göre *doğru* bir şey söylüyor. Doğruluk yargıları bu yargıda bulunan kişilere *görecelidir*. Birbiriyle çelişen iki yargının bu anlamda, aynı zamanda doğru oldukla-

rı öne sürülebilir; çünkü "İnsan her şeyin ölçüsüdür". Nesnel anlamda bir doğruluktan söz edilmeyen yerde doğruluğun ölçüsü, algılayan insanın kendisinden başka bir şey olamaz. Yargıların birbirinden "daha doğru" olmaları söz konusu edilebilir. Dolayısıyla bir kanının doğruluğunun *tanıtlanması* diye bir şey de yoktur. Geçerli olan, kanının başkalarına onaylattırılması, insanların bu konuya inandırılması, gerekirse kandırılması, "ikna edilmesidir". İşte sofistliği gerekçelendiren felsefi sonuç!

Protagoras burada, aynı konu üzerinde birbirinden farklı algı, kanı ya da yargılar varken bunlar arasında doğru olarak birini yeğlemeye olanak verebilecek bir ölçüt bulunmamasından, nesnel anlamda böyle bir doğruluğun söz konusu olmadığı, dolayısıyla doğruluğun kişilere göreli olduğu sonucunu çıkarıyor. *Ölçüt bulunmamasının, doğruluğun nesnel anlamda sözkonusu olmadığı* vargısını gerektirmeyeceği açık olsa gerek. Protagoras burada böyle bir içerme bulunduğunu *varsaymış* oluyor: Bu varsayım olmadan çıkarsadığı "görecelik" sonucu çıkarsanamaz. İlginç olan, bu varsayımı yapmayan Gorgias'ın, aynı öncüllerden bambaşka -ve daha geçerli görünen- bir sonuç çıkarsamış olmasıdır. Protagoras'ın her inancı doğru kılan aşırı iyimser sonucuna karşılık Gorgias'ınki de bütünüyle kötümser: Aynı konu üzerinde birbirinden farklı olan inançlar, aynı olgunun bir kişiden öbürüne değişen algıları, aralarından doğru olanın seçimine olanak verecek bir ölçüt yoksa, doğru sayılamazlar, diyor. Bu inançların bu algıların *hiç biri* doğru değildir. Gorgias'ın uslamlamayı bu olumsuz sonuçla tamamlayışı, *Kuşkuculuk* dediğimiz akımın ve bu akımın temelinde yer alan uslamlamanın kuruluşudur. Kuşkuculuğun kurulmasındaki bu payları, Sofistler'in düşünce tarihine yaptıkları çok önemli ve olumlu, bir gerçek katkıdır. Çünkü ne denli olumsuz sonuçlara varırsa varsın, Kuşkuculuk, bilgi kuramının gelişimini, zenginleşmesini ve yetkinleşmesini sağlayan başlıca itici güç olmuştur. Kuşkucu us-

lamlamanın olmadığı yerde ilgiye değer bir epistemolojiden de sözedilemez. Epistemoloji, kuşkucu uslamlamayı karşılamak, onu sınırlamak için kurulur.

Gorgias, hiç bir şeyin varolmadığını; eğer varsa bile, bilinemeyeceğini, böyle bir bilginin olanaksız olduğunu öne sürüyor. Bu düşünceler, onun yukarıki uslamlamadan çıkarsadığı sonucun mantıksal önkabulleri: Değişik algı (ya da inançların) hiç birinin doğru olmaması, ya bu algılananın (ya da inanılanın) var olmamasına, ya da varsa bile bilinemez oluşuna bağlıdır. Bu son nokta Gorgias'taki Kuşkuculuğun, Protagoras'taki göreceliğe göre, nesnel bilgiyi savunan görüşe daha yakın olduğunu gösteriyor. Protagoras nesnel bir doğruluk, bir bilgi olmadığı için her insan kendi doğruluğunun ölçüsüdür derken, Gorgias ile belirginleşen kuşkucu tutum, bir nesnellik ve ona özgü nesnel doğruluklar söz konusudur, ancak insanın bilgisi ve kavrayışı buna erişemez, bunu yakalayamaz, demeye getiriyor. İnsan kavrayışının bu nesnel doğruluğa nasıl *erişebileceğinin* açıklama çabaları ise, epistemolojinin ta kendisidir. Sokrates, Platon ve Aristoteles'in eleştirileriyle tasfiye edilen sofistlikten arta kalan kuşkuculuk, etkili bir akım olarak varlığını sürdürmüştür.

Kuşkuculuk, Gorgias'ın ölümünden yaklaşık on yıl sonra doğan (İ.Ö.365) Pyrrhon'ca, bir felsefe okulu durumuna getirilmiştir. Daha sonraları, Platon'un Akademia'sı ile birleşen kuşkucu okul, yetiştirdiği Timon, Arkesilaos, Karneades gibi düşünürlerle uslamlamalarını zenginleştirmiştir. Bu uslamlamalar, İ.S. 1. yy'da Aenesidemos, 2. yy'da ise Sextus Empeirikos'ca yazıya dökülmüştür. Kuşkucu uslamlamaların Ortaçağ Avrupa'sında giderek hemen bütünüyle ortadan kalktıkları, unutuldukları görülür. Sextus'un kitabının bir kopyasının bu yüzyıllar boyunca İstanbul'da saklandığı ve 5. yy'da Avrupa'ya buradan götürüldüğü biliniyor. 1562'de Latince'ye çevrilerek basılan bu yapıt, Montaigne'in Kuş-

kuculuğu Yeniçağ'da etkili yapan ünlü denemesini (*Apologie de Raimond Sebond*, 1580) yazmasına neden olmuştur. Descartes'ın bilgi kuramını ve onu izleyen Modern Felsefe'yi bu kuşkucu uslamlamalarının yokluğunda düşünmek olanaksızdır.

YAYIMLANIŞLARI ÖNCESİNDE ARİSTOTELES'İN YAPITLARI

(1992)

Bugünün olaylarının nedenlerinin geçmişte olduğunu hemen herkes onaylayacaktır. Bu anlamda, dünyanın geçmiş aşamaları tabii ki bugünün nedenidir. Oysa belirlenime ilişkin savları bundan ayırt etmek gerek. Kanımca, bir aşamadaki durum ve olaylar kendilerinden oldukça ileriki dönemlerdeki aşamaları oluşturan durum ve olayları, onların nedenleri arasında bulunmalarına karşın, belirlemiyorlar: O nedenler uzaklardaki etkilerinin *neler* olacağına ilişkin yeterli koşullar oluşturmuyor. Yine kanımca, doğru olan şey bunun tam tersi: ilkeyi insanlık tarihine uygulayacak olursa, ilk çağ uygarlığının gerçekleştirdiği belli başlı başarıların hemen tümü insanlığın bugün içinde bulunduğu düzey için tarihsel anlamda zorunlu koşuldur. Deneysel olarak bildiğimiz yasalar gereği, bugünün verileri böyleyken, geçmiş uygarlık birikimi pek başka türlü olamazdı. Örneğin Eski Yunan uygarlığı yaratılmamış olsa ve İlkçağ'da Mezopotamya ve Mısır uygarlıklarını doğrudan Roma'nın egemenlik dönemi izleseydi, bugün *bu* güne benzemez, bundan pek gerilerde olurdu.

Şimdi öne sürdüğüm şey, geçmişin gelecekteki durumu belirlediği, ona yeterli koşul oluşturduğu veya kimi zaman "tarihsel materyalizm" diye anılan sav değil. Benim öne sürdüğüm, böyle bir şeyin tam tersi yönündeki bir içerme ilişkisine dayanıyor. Zorunluktan kastettiğim, geçmişteki koşullar öyleyken günümüzün veya geleceğin başka türlü olamayacağı değil. Ben bu günün verilerinin farklı bir kaynakla temellenmiş olamayacağını öne sürüyorum. Günümüzün Batı odaklı uygarlığının örneğin Eski Yunan kül-

türü olmadan varolmuş olamayacağını söylüyorum. "Geçmiş her nasıl gerçekleşmişse öyledir" gibi bir şey ötesinde, bugün böyleyken geçmişteki etkileyici aşamalar olmuş olduklarından pek farklı *olamazlardı* diyorum. Bugün böyleyken, aynı yere bundan çok farklı yollardan gelinemezdi. Tabii buna karşılık geçmiş yine aynı geçmiş olarak bugün günümüzdekinden farklı olabilirdi. Unutmamalı, farklı bir geçmişin farklı bir bugün içeriyor oluşundan, geçmişin durumunun bugünün durumunu içerdiği, yani ona yeterli olduğu sonucu çıkarsanamaz.

Yukarıki ilkeler açısından, bugünün bilim ve felsefesi böyleyken, onun gelişimine ve akışına geçmişte yön vermiş bir büyük filozofun katkısı da tarihsel anlamda zorunlu bir koşul değeri taşıyor. Öyle bir filozofun yapıtı olmadan bugünün düşüncesi olamazdı. Ben, Aristoteles'in gelmiş geçmiş en büyük düşünür olduğuna inanırım. Tabii, yukarıda da vurguladığım gibi, Aristoteles öncesindeki aşamalar aynen gerçekleşmiş olsa da, onunki gibi bir düşünce dizgesi üretilememiş olabilirdi. Ancak kanımca onun yapıtının yokluğunda dünya bugün içinde bulunduğu gelişim düzeyinin yüzlerce yıl gerilerinde olurdu. Bu yazının amacı da böyle bir durumun hiç de uzak bir yapıntı olmadığını ortaya koymak. İnsanlığın kimi ince rastlantılarla bu sonuçtan nasıl kurtulmuş olduğunun öyküsünü anlatacağım. Felsefi olarak değil de tarihsel anlamda, Aristoteles'in yapıtı hangi koşullarda yaratıldı ve bugünlere nasıl ulaştı? Bu gelişimi izlerken, onun geride bıraktığı hemen tüm düşünsel ve bilimsel katkının bir aşamada dünya üzerinden silinmesine ramak kalmış olduğunu ve bu olaylarda üzerinde yaşadığımız Anadolu toprağının önemli bir rolü bulunduğunu göreceğiz.

I

Aristoteles'in, düşünce dünyasının çehresini değiştiren ve günümüzü de kapsayacak biçimde binyıllar boyu süren büyük ve

dinmek bilmez bir etki kaynağı olmuş yapıtları, İÖ. 322'deki ölümünden üç yüz yıl sonra, İÖ. 40 ile 20 arasında, Andronicus tarafından Roma'da derlenip yayımlanmıştır. Aristoteles'in şimdi bildiğimiz çaptaki büyük düşünsel etkiyi yapışı bundan sonra başlar. Doğrudur, o, yapıtları yayımlanmadan önce de ün yapmış bir filozoftu, ancak bu oldukça büyük bir derece farkıyla böyleydi: O dönemde Aristoteles'in etkisi sınırlı olduğu gibi, görüşlerine ilişkin bilgiler de yayımlanışı ertesine göre çok daha azdı. Her şeyden önce, gençlik döneminde yazmış olduğu popüler (yani eksoterik) yapıtlarıyla tanınmaktaydı. Andronicus'un yayımladıkları bunlar değil, Peripatetik okulun içinde, uzmanlar arasında eğitim için kullanılıp tartışılmaları amaçlanan (esoterik) yapıtlardır. Sözünü ettiğim popüler yapıtlar Ortaçağları aşıp günümüze ulaşamamıştır. Bunlardan geride yalnızca birkaç fragman kalmış bulunuyor.

Aristoteles, ölümü ertesinde yaşanan İsa'dan önceki üç yüzyıl boyunca, kendi okulu dışında, parlak, fakat sıradan bir düşünür olarak bilinmiştir. Hele Peripatetik okulun kapandığı İÖ. 225'ten sonra, bu felsefe giderek arka planda kalmış, İÖ. birinci yüzyılın başlarına gelindiğindeyse bütünüyle yok olmak tehlikesiyle karşılaşmıştı. Aristoteles'in o dönemlerde nasıl tanındığına iyi bir örnek, Cicero'nun onu, yeniden keşfedilip yayımlanışı önesindeki betimleyiş biçimidir. Bu betimleme bizim bildiğimizden çok farklı, çapı çok daha küçük olan, bir Aristoteles çiziyor. Cicero, onu Isocrates'in rakibi bir retorik ustası, güçlü bir yazar, Akademi'nin büyüklerinden Xenocrates ve Speusippus ile birlikte anılan bir Platoncu olarak tanıtıyor. Platon'un Akademisi ve Aristoteles'in Peripatos'u için iki başlı tek okul diyor. Oysa aynı Cicero, Andronicus'un yayımlayacağı uzmanca (estorik) yapıtları okuduktan sonra büyük bir şaşkınlık ve hayranlık duymuş, Aristoteles felsefesinin Platon'unkinden ne denli farklı olduğunu görmüştür. Bu olaylar Aristotelesçiliğin odağını Roma'ya taşımış, orada Andronicus'un

önderliğinde yeni bir Peripatetik okul kurulmuştur. Gerçekten de o aşamada Atina'da ne Akedemi ne de Lyceum, güç ve etkilerini yitirmiş kurumlar olarak bile, artık yaşamıyorlardı. İÖ. 87 yılında Sulla önderliğindeki Romalılar Atina'yı yağmalamışlardı ve Cicero kenti bu olaydan on yıl sonra gezdiğinde eski zamanın bu büyük okullarının yerinde tam anlamıyla "yeller esiyordu." O günlerin başlıca etki kaynağı Stoa felsefesiydi; devlet adamları, edebiyatçı ve düşünürlerin önemli bir bölümü bu felsefe bağlamında eğitim görmüş insanlardı.

Kısaca değinmekte yarar olabilir, Stoa, Epikuros okulu (ya da "bahçesi"), ve sonraki dönemlerde kuşkucu felsefeye kucak açmış olan Akademi, Aristoteles'in ölümünü izleyen yüzyıl içinde Atina'da Lyceum'la bir arada yaşamışlar ve aralarında derin ve etkili bir tartışma ortamını canlı tutmuşlardır. Örneğin Stoacılar'ın Aristoteles felsefesinin çeşitli yönlerine ve bu filozofun Platon'a karşıt düşen kimi bağımsız kuramlarına ilişkin bilgileri bu dönemdendir. Chrysippus'un (İÖ. 280-206) yapıtlarında Aristoteles'e yöneltilen oldukça ayrıntılı eleştiriler Stoacılar'ın İÖ. 3.yy'da Lyceum'daki uzmanca kitapları ya doğrudan, ya da Peripatos öğrencilerinin notları aracılığıyla tanıyor olduklarını kanıtlıyor. Diogenes Laertius'un (İS 3.yy) yazdıklarına bakılırsa, Aristoteles'in ölümünü izleyen 15 yıl içinde Theophrastus önderliğindeki Lyceum 2000 öğrencisiyle rakip okullardan çok daha parlaktı ve onun bu üstünlüğü, başta Stoacılar olmak üzere tüm çağdaşlarınca onaylanıyordu. Ne var ki az sonra anlatacağım gibi, bu entelektüel etki 3. yy içinde giderek sönmüş, sonunda okul da ortadan kalkmıştır.

Aristoteles'in kendisi de, okulunun sonraki yöneticileri de, Atina yurttaşı olmayan kişilerdiler. Hep yabancı muamelesi ve ayrımcılığıyla karşı karşıya yaşadılar; örneğin Aristoteles Lyceum'u hiçbir zaman özel mülkü durumuna getiremedi. Daha önemlisi, Makedonya ile Atina arasında o dönemlerde yaşanan siyasal ve as-

keri fırtına Peripatos'un bir casusluk yuvası ve işgalci düşmanların işbirlikçisi olarak görülmesine yolaçtı. Okul, entelektüellerin değilse de, sıradan yurttaşların derin nefretini kazandı. Bilindiği gibi Aristoteles kuzey Ege'de bulunan (Kalkidikya'daki) Stagira'lıdır ve Makedon krallarına hekimlik yapan bir aileden gelir. Parlak bir zekaya sahip bu çocuğun 17 yaşına geldiğinde Atina'nın en büyük düşünürünün, yani Platon'un yanına, eğitim için yollanışını Makedonya adına bir yatırım, bir kültürel misyonun başlangıcı olarak görenler vardır. Üstelik, Aristoteles'in yaşamı ve mirasının bunu doğrulayan yanlarını bulmak pek de zor değildir. Güçlenmiş ve büyük bir dinamizm kazanmış olan Makedonya, kültürde de söz sahibi olmayı amaçladığından, bu alana yatırım yapmak gereğindeydi ve uygarlığın o günkü en önemli merkezine genç Aristoteles ile bir anlamda demir atmış oldu. Bütün bunlar bir yana, Aristoteles'in Atina krallığının koşulsuz güvenini kazanması da, kolayca gerçekleşmiş şeyler değildir. Platon'un ölüm yılı olan İÖ. 348'de Aristoteles 20 yıldır Akademi'de bulunuyordu ve okulun, biraz dik başlı ve züppe olarak tanınsa da, en güçlü ve büyük yeteneğe sahip üyesiydi. Kendisini kıskanıp hakkında çıkardıkları dedikodularla onu karalamaya çalışan düşmanları vardı ama herkes onun sıradan bir Akademi öğrencisi olmadığının farkındaydı. Uzun süredir ders veriyor, kitaplar yazıyordu ve Cicero'nun da değindiği gibi, İÖ. 4.yy'ın büyük söylev ustası Isocrates'le aşık atan, artık yetke sahibi bir düşün adamıydı. Denildiğine göre, homoseksüel olmayışı ve özellikle de yabancı kökeni nedeniyle Platon, ölürken okulun önderliğini ona bırakamadı. Tam o sırada Kalkidikya Makedon ordularınca işgal edilmiş, Aristoteles ve Stagira'nın kuşatılması sırasında, gidip, bir Yunan kolonisi olan kendi kentini savunmak bir yana, kılını bile kıpırdatmamıştı. Atina'da o günlerde Makedonya sempatizanlarına büyük bir öfke oluşunca Aristoteles artık orada barınamaz oldu. Önce kuzey batı Anadolu'daki Assos'a, iki yıl

sonra da Midilli'ye göçeden düşünür, buralarda geçirdiği yıllar içinde bir yandan bilim ve felsefesini geliştirip çevresinde bir filozoflar grubu oluşturuyor, bir yandan da Makedonya'nın kendisine olan güveninin pekişmesini ve belki de yüksek görevlere atanmayı bekliyordu. Assos tiranı Hermias hem Makedonya'nın dostuydu, hem de felsefeye meraklı bir kişiydi.

Aristoteles'in ve mirasının kuzey batı Anadolu'yla derin tarihsel bağlantıları olmuştur. Bunlardan ilki filozofumuzun Hermias'ın kızıyla evlenmesidir. İkincisi, yine orada, sonradan sağ kolu olacak Midillili Theophrastus'u yanına alışıdır. Aristoteles'in bundan sonraki yıllarda, İÖ. 342'den başlayarak, artık dünyanın en büyük askeri gücüne dönüşme yolunu tutan Makedonya'da yedi yıl süreyle kaldığını biliyoruz. Bu dönemde İskender'e ders veren Aristoteles, öğrencisi tahta geçip Atina'yı ele geçirdikten sonra, içeriden fethedilemeyeceği artık anlaşılan Akedemi'ye rakip olacak yeni bir okul kurmak üzere bu kente gönderildi. Büyük parasal olanaklar desteğinde ve son on yılda topladığı kitaplar, bilim araçları ve çok sayıda yardımcıyla birlikte, İÖ. 335 yılında Atina'da okulunu kurdu. Akropol'ün kuzey batısında, Ilissus çayı ile Lycabettus tepesi arasına düşen bölgedeki Apollon Lyceus'a ithaf edilmiş koruluk alanda kurulduğu söylenen okul, adını da buradan almıştır. Lyceum'da sanat ve bilgi dallarına (yani bunları simgeleyen muse'lere) adanan bir tapınak (museum) yaptırılarak bunun içinde büyük bir kütüphaneyle, bilinen ilk müze oluşturuldu. Bu müzeyi Apollon tapınağına bağlayan üstü kapalı direkli yolda yürüyerek ders verme geleneğini benimseyişi nedeniyle okula gezimciler, yani "peripatos" da denmiştir. Burası, Akademi'yi, modern çağlardaki üniversitelere benzerlik açısından çok gerilerde bırakan, tarihin ilk büyük bilim yuvası olmuştur.

İÖ. 323 yılında İskender ölünce bir süre iç karışıklıklar yaşayan Makedonya'nın siyasal ve askeri gücü belirsizleşti. Atinalı-

lar kendilerini özgürlüklerine yeniden kavuşmuş saydılar ve Makedonya sempatizanlarına şiddetli bir tepki başlattılar. Okulun başına Theophrastus'u bırakarak hala Makedonya elinde bulunan Eğriboz adasına kaçan Aristoteles bir yıl sonra orada öldü. Aynı yıl, Atina yine Makedonya'nın eline düştü ve Peripatos'un bu ülkeninkine bağlanmış olan grafiği de yine yükselmeye koyuldu. Okulun "skolarki", yani başı, konumuna gelen Theophrastus'un yönetiminde İÖ. 287'ye değin süren dönem, Lyceum'un büyüme ve güç açısından zirveye ulaştığı yıllardır. Bu aşamada da güçlük ve tehlikeler olmamış değildir: Daha hemen İÖ. 319'da başlayan iki yıllık bir iktidar boşluğu az kalsın Theophrastus'u da Aristoteles'in akıbetine mahkum ediyordu. İÖ. 307'deyse yine bir yıl sürecek bir bağımsızlık kazanan Atina, tüm yabancı filozofların kentten ayrılmasını gerektiren bir yasa çıkarttı. Yasağın neye ve kimlere karşı olduğu belliydi ve kısa bir süre için olsa bile, tüm peripatetikler tası tarağı toplamak zorunda kaldılar. Benzer olaylar İÖ. 294 ve 288 yıllarında da yaşandı. Sonuncusunda okul önemli yıkım gördü. İçinde bulunan Aristoteles heykeli parçalandı, duvarlardaki kabartma haritalar ve dersaneler tahrip oldu.

Stoa ve Epikuros okullarının açılışı İÖ. 304 ve 307 yıllarına rastlıyor. Bunlar 40 yıldır etkin olan Lyceum'un yanında henüz oldukça sönüktüler. Dolayısıyla o dönemde yeni inşa edilmekte olan İskenderiye kentinde kurulacak büyük bir kütüphane için Lyceum örnek alınmak istenmiş ve ilk aşamada hem Aristoteles'in kendisinden, hem de sonraları Theophrastus'dan, yardım ve kitap kopyaları istenmiştir. Lyceum'da bulunan yapıtların en az bir bölümünün böylece kopyalanarak oraya gittiği söyleniliyor. Ancak bunların popüler mi yoksa uzmanca yapıtlar mı olduklarını bugün tam bir kesinlikle bilemiyoruz. Bu dönemde kütüphane kuran kentler arasında Rodos, Antakya ve Bergama da vardı; özellikle bu sonuncusu başlangıçta İskenderiye'den daha hızlı büyüdü. Bergamalılar

da Lyceum'dan yardım istediler ve okuldan kendilerine büyük bir yakınlık gösterildi. Bergama hem duygusal bir bağlılığın sürdüğü Assos'un o günkü sahibiydi, hem de okul içinde kuzey batı Anadolu'da doğmuş olan etkili kişiler vardı. Örneğin üçüncü skolark (İÖ. 287-267 arası) Strato Lapseki'li, dördüncü ve son skolark (İÖ. 266-225 arası) Lyco Scepsis'liydi (bugünkü Çan). Bu son dönemlerde artık bilimsel bir özgünlük yaratamayan Peripatos yalnızca bir dersane işlevi görmüştür. Son skolark zaten bir bilim adamı bile değildi. Lyco daha çok hatip ve yazar olarak tanınırmış. Bu kişinin ölümü zamanında gerçekleşen iki olay Peripatos'un fiziksel varlığını ortadan kaldırıyor. Lyco arkasından okula kimin önderlik edeceğini belirlemeyip, bu kişiyi okul üyelerinin kendi aralarında seçimle saptamalarını istemiş; ne var ki tam o günlerde de Atina Makedonya'dan bağımsızlığını kazanınca okuldakiler seçim falan yapmadan dağılmak zorunda kalmışlar. Bu da yüzyıllar sonra Roma'da yeniden kurulana değin Peripatos'a son vermiş.

Az önce de belirttiğim gibi, Aristoteles'in popüler yapıtları okul dışında zaten dolaşımdaydı. Peki Andronicus'un ileride yayımlayacağı yapıtlara bu boşluk döneminde ne oldu ve bunlar varlıklarını nasıl koruyabildiler?

II

Birkaç ikincil yapıt dışında Aristoteles'in ürettiği felsefe ve bilim dizgesinden yoksun kalıp, bundan haberi bile olmayan bir Avrupa düşüncesini akıl almıyor bile. Aristoteles olmasaydı deneysel bilim geleneği diye bir şey bile varolmayabilir, bütün düşünce yapımız matematik ile gizemciliğin karışımından oluşan ve uzakdoğu felsefelerini andırır bir dünya görüşünden ibaret kalabilirdi. Aristoteles Skolastik öncesinde yeniden ortaya çıkarılmasaydı, birkaç yüzyıl içinde de Yeniçağ bilim ve felsefesi gerçekleşebilir miydi? Ortaçağ bilimi Aristoteles'in öğretileri ışığında dizgeleş-

miş olmasaydı buna almaşık aramış olan Kopernik, Galileo, Gassendi ve Descartes neyi temel alacaklardı? Modern dinamiğin kimi temellerini ilkçağ sonlarında hazırlayan "impetus"çu Philoponus (İS 490-570) Aristoteles'in devinime ilişkin açıklamaları elinde olmadan nasıl bir varlık gösterebilecekti?

Bilindiği gibi, Aristoteles'in bilimi değilse bile felsefesi Batı Ortaçağında yüzyıllarca unutulmuş ve sonradan yeniden keşfedilmiştir. İlkçağın bitiminde uygarlığı kurutan kavimler göçü olayı ve Hıristiyanlık adına her türlü din dışı kütüphane ve okulu yasaklayan Justinianus gibi imparatorlar, insanlığın daha önce ürettiği yüksek kültür değer birikimini ortadan kaldırmayı başarmış olabilirlerdi. Böyle bir şey kimi mantık risaleleri ve fizik kuramları dışında, Aristoteles'in de Yeniçağlara ulaşmasını engellerdi. Çünkü Avrupa asıl Aristoteles'i 12. yy'da, önce Arapça'dan sonra da özgün dilinden çevirerek tanımaya başlamıştır. Bu da Ortaçağ karanlığında onun Yunanca metinlerinin kimi kütüphanelerde korunmuş oluşu ve İslam felsefesi içinde bir düşünce olarak canlılığını yitirmeyişi sayesinde olanak bulmuştur. Ne var ki bu filozofun yapıtı açısından çok daha büyük bir badire Peripatos'un kapandığı aşamadan Aristoteles eserlerinin Roma'da yeniden bulunmalarına değin geçen, yaklaşık bir buçuk yüzyıllık dönem içinde atlatılmıştır.

İlkçağ'da kitapların saklandığı yerler, yukarıda adlarını saydığımız birkaç kütüphane ve okulla sınırlıydı. Eldeki verilere bakılırsa Aristoteles'in kitapları Lyceum'dan başka, İskenderiye ve Bergama'daki kopyalardan oluşmaktaydı. Yine değindiğim gibi, bir olasılıkla bu kütüphanelerdeki bütün Aristoteles yapıtları zaten eksoterik, yani popüler olanlardı. İskenderiye kütüphanesinin kaderi şöyle gelişmiştir: İÖ. 1.yy'da Sezar bu kentte kuşatılınca oradaki ilk büyük yangın yaşanmış. Sonra kütüphane 390 yılında Hıristiyanlık adına Romalılar'ca yakılmış, eğer geriye birşeyler kaldıysa, bunlar da Halife Ömer'in komutanları tarafından 641'de bu

kez Müslümanlık adına bütünüyle yokedilmiş. Roma'da Andronicus'un yayımladığı Aristoteles'in esoterik yapıtlarının da bulunduğunu varsayalım. Eğer Aristoteles Andronicus yayımıyla ün ve önem kazanmış olmasaydı. İskenderiye kopyaları çoğaltılmış olmayacak, sonuçta oradaki diğer kitaplarla birlikte bunlar da yitirilmiş olacaklardı. Görülüyor ki, bugün felsefe ve bilimimizin bulundukları düzeyde olmaları, Aristoteles'in yazılarını oluşturan rulo halindeki papirüslerin bir biçimde Roma'ya ulaşmış olmalarına bağlıdır. Peki oraya nasıl ulaştılar?

Bunun iki ayrı ve birbirini tam olarak tutmayan öyküsü var. Her iki öykü de papirüslerin varlıklarını kıl payı koruyabilmiş olduklarını gösteriyor. Makedonya'nın çöküşüyle yakılmış olması anlamına gelebileceği gibi, kitapların başka bir yere götürülmüş olabileceği olanağını da açık bırakıyor. Başka bir önemli bilgiyi, yapıtların yeniden bulundukları dönemde yaşayan Strabo'nun (İÖ. 63 - İS 16) anlattıklarında buluyoruz. Strabo'ya göre Theophrastus, ölümü ertesinde kütüphanesinin Peripatetiklerden Neleus'a verilmesini vasiyet etmiş. Neleus'da Aristoteles'in tüm esoterik yapıtlarını içeren bu kütüphaneyi doğum yeri olan kuzey batı Anadolu'ya taşımış. Bu taşınanlar belki de Lyceum'un tüm kitaplarıydı. Bu durumda okulun kapanışından sonra bulunamayan kitapları akıbeti açıklanabiliyor. Oysa bizi asıl ilgilendiren daha sonra neler olduğu. Sözünü ettiğim öykülerin birbirlerinden ayrıldığı nokta Neleus'un kendisine kalan kitaplara ne yaptığına ilişkin.

Öykülerden birisine göre, Neleus papirüsleri Bergama kütüphanesine verilmiş. (Belki Lyceum kapandığında -var idiyse- geri kalan kitapları da Bergama'ya kaçırmışlardı.) Bergama'nın Peripatetik kitapları alışı kütüphaneyi açan I. Attalus zamanında (İÖ. 241-197) gerçekleşmiş olmalı. III. Attalus'a gelindiğindeyse kentin artık Roma'nın baskısına dayanamayacağı anlaşılmış, bu kral da, ülkesinin, ölümü ertesinde Roma'nın malı olmasını vasiyet et-

mişti. İÖ. 133'te bu olay gerçekleşti ve Bergama'nın dillere destan olan tüm serveti ve başka değerli nesi varsa gemilerle İtalya'ya taşınıp orada pazarlarda satıldı. Olup bitenlere karşı Bergama'da çıkan isyan iki yıl sonra bastırılınca, Roma bu iş için yaptığı masrafları karşılayabilmek amacıyla kenti baştan aşağı yağmalattı. Bu yağma, önceki servet aktarımında olduğu gibi resmi yollarla yapılmak yerine "özel teşebbüs" ile yardımlaşarak gerçekleştirilmişti. Kimi girişimciler bu işten büyük kişisel kazançlar elde ettiler. Teoslu Apellico (İÖ. 150-86) bunlardan biriydi. Bu zat Atina'daki evinde Bergama kütüphanesinden kaldırdığı kitaplarla geniş bir koleksiyon oluşturdu. Oysa Romalılar başka ne buldularsa götürmüş olmalarına karşın, Bergama kütüphanesini ne yıkmışlar ne de kapatmışlardı. (Bu kurum onların denetiminde varlığını bir yüzyıl daha sürdürmüştür.) Üstüne üstlük, Bergama'daki kitaplar artık Roma devleti ve halkının malıydılar. İÖ. 86 yılında Sulla Atina'yı kuşattı. Uzun süren bu kuşatmada Apellico öldü. Sonunda kent düşünce, yapılan yağmada kitaplar ortaya çıkarıldı ve Roma'daki bir kütüphaneciye yollandı. Bir süre geçtikten sonra Tyrannio adındaki bir felsefecinin kitapları incelemesine izin verildiği biliniyor. Tyrannio bunları bir yandan düzenlerken bir yandan da okuyordu. Okuduğu kimi kitaplardan oldukça etkilenince onları arkadaşı olan Cicero'nun da okumasına aracı olduğunu öğreniyoruz. İşte bu son olay Aristoteles'in ardında bıraktığı yapıtın kaderini değiştirmiştir. Cicero ile başlayan hayranlık hızla yayılmış, sonunda da kitaplar düzenlenip kopya edilmiş ve yayımlanmıştır.

İkinci öykü, Neleus'un kitapları Atina'dan götürüşüyle bunların yine Atina'da, Apellico'nun evinde ortaya çıkışı sırasındaki olayları başka türlü betimliyor. Bu doğrudan belgeye dayandığı için, inanılması daha güç olsa da, daha büyük bir ağırlık taşıyor. Strabo'nun anlattığına göre, Neleus kitapları Bergama'ya değil, doğum yeri olan Scepsis'teki (Çanakkale'nin güneyindeki Çan) ai-

le evine götürmüş. Neleus'un ölümünden sonra Bergama kralı yeni kurulmakta olan kitaplık için bunları onun ailesinden isteyince, bu insanlar da papirüsleri bir yeraltı mahzenine saklamışlar. Ailenin sonraki nesilleri felsefeyle pek ilgili kişiler olmadıklarından kitapları uygun bir süre geçtikten sonra dışarı çıkarıp gereğince korumayı ihmal etmişler; papirüsler de orada tam iki yüzyıl yatarak oldukça zarar görmüş. Günün birinde aile bunları pazarda satışa çıkarınca Apellico kitapları satın alıp koleksiyonuna katmış. Felsefe tarihçisi Grayeff, Strabo'nun aktardığı öykünün, büyük olasılıkla, Roma yasalarına göre suçlu durumunda kalmaktan korkan Apellico tarafından uydurulduğunu, gerçeğinse önceki öyküye uyduğunu öne sürüyor. Buna karşılık başka bir felsefe tarihçisi Guthrie de eldeki tek belgenin son anlatılanları desteklediğini vurguluyor.

Bugün sahip olduğumuz gibi bir bilim Aristoteles'siz varolamazdı. Bilim ve düşüncemizin bu filozoftan alarak kendi parçaları konumuna getirdiği şeyler, 17. yy. mekanist ve atomcu yaklaşımıyla birlikte onun yadsınılan yönlerinden kat kat fazladır. Kaldı ki, Aristoteles'in yadsınılan savları daha geçerli olan karşıtlarının ortaya atılabilmesi yolunda en büyük hizmeti yapan düşüncelerdir. Her şeyden önce, tikelin incelenip genellenmesine dayanan deneysel bilim, Aristoteles'in icat ettiği bir yöntemdir. Eğer onun kendisinden sonraki kuşaklara armağan ettiği verimlilik ve kavrayış biçimi olmasaydı, ne mekanizm ne de atomculuk, 17. yy.'dan itibaren gerçekleşen dev atılımı yalnız başlarına yapamazlar, kuru ve kısır birer spekülasyon olarak köşelerinde beklemeyi sürdürürlerdi.

Bütün bunlar, felsefenin bir düşünce jimnastiği ya da fantezi olmak ötesinde insanlığa "yararlı" olabileceğini kuşkuyla karşılayan dar kafalılara, felsefeye "uygulamadan çok uzak, kendini dünyadan soyutlayan bir şey" gözüyle bakanlara da yanıt. Çünkü aynı gerekçelerle, kendinden önceki düşünürlerin yokluğunda bir Aristoteles de varolamazdı. Kuşkusuz her özgün düşünür ve bilim ada-

mının bugünün oluşumuna burada sözü edilen anlamda zorunlu bir katkısı olmuştur. Aristoteles'i farklı kılan, onun katkısının çapıdır. Çünkü çap büyüdükçe, günümüzün koşulları zorunlu kıldıkları o katkıya daha bağımlı, daha duyarlı olmaktadır.

Not:

Bu yazıyı temel alan tarihsel bilgiyi büyük ölçüde Felix Grayeff'in *Aristotle and his School* (London: Duckworth, 1974) ve W.K.C. Guthrie'nin Aristotle: An Encounter (Cambridge U.P., 1981) başlıklı kitaplarından aldım. Ayrıca, Werner Jaeger'ın *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*'ından (Trans. R. Robinson, Oxford: Clarendon Press, 1950), G.E.M. Anscombe ile P.T. Geach'in *Three Philosophers*'ından (Oxford U.P., 1961) ve Richard Sorabji'nin *Matter Space and Motion*'undan da (London: Duckworth, 1988) yararlandım.

EKSOTERİK![*]

(1993)

Felsefe tarihi geleneği Aristoteles'in yapıtlarını "eksoterik" ve "esoterik" olarak iki öbeğe ayırır. Önceki türe giren yapıtlar bugün birkaç fragman dışında kayıptır. Konumuz, bu ayrımın nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin.

Geçenlerde Hilmi Yavuz bu iki terime yeni ve farklı bir yorum getirdi. Ona göre yukarıki terimler, Aristoteles'in entellektüel gelişimindeki bir "kopmaya" ilişkin olarak, "felsefe dışı" ve "felsefi" diye anlaşılmalı. Yavuz, *Gösteri*'nin Ocak 1993 sayısındaki "Okuma Notları"nda benim *Felsefe Tartışmaları/12*'de çıkan "Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles'in Yapıtları" adlı yazımda varsaydığım "eksoterik-esoterik" ayrımına karşı çıkıyor. Öncelikle vurgulamak gerek, o yazım bu karşıtlığın anlamını ele alan bir çalışma değildi ve dolayısıyla terimler orada belli bir "iddia" içermeksizin, sözlükte ve felsefe tarihindeki "standart" anlamlarıyla kullanılıyorlardı. Şimdi de bağlı kalmaya niyetli olduğum bu standarta göre "eksoterik" popüler, halka sunmaya uygun, değerli bir bilgiyi paylaşanların oluşturduğu öbeğin dışında kalan çevrelere de maledilmiş, demek. "Esoterik" ise bunun karşıtı, yani uzmanlar arasında eğitim veya araştırma için kullanılıp tartışılması amaçlanan, dış çevrelere kapalı, ortak bir birikimi paylaşan küçük bir insan öbeğinin malı, diye anlaşılıyor.[1] Yavuz standartı ancak sınırlı bir ölçüde onaylıyor. Ona göre "eksoterik sıfatı, Grekçede, ya i) 'felsefe dışı'...

(*) Bu yazıyı okuyarak görüşlerini belirten Necati Ilgıcıoğlu'na teşekkür ediyorum.

1) Açımlamaya çalıştığım bu karşıtlığın sözcüklere verilen tek standard anlam olduğunu ileri sürmüyorum. Aristoteles'e ilişkin olarak kullanıldığında en uygun yorumun bu olduğuna inanıyorum.

ya da ii) dışarıda kalanlara seslenen anlamına gelebilir." Bunlardan hangisini benimsediğini bilmek gerek, çünkü yorumlardan ikincisi yukarıda belirlenen standart içerikle örtüşürken birincisi bambaşka bir anlama geliyor. Yavuz'un daha sonra eklediği görüşlerden (i), yani "felsefe dışı" üzerinde karar kıldığı anlaşılıyor.

Yavuz'un görüşlerinin benimkilerden nasıl ayrıldığının ayrıntılarına geçmeden önce bir saptama yapmak istiyorum. Aristoteles'in kimi yapıtlarından söz ederken "eksoterik"i "felsefe dışı" diye belirlemek kanımca doğru olmaz ve büyük olasılıkla filozofun bu sözcükle keşfettiği şeyi de oldukça çarpıtır.(2) "Felsefe dışı", felsefe değil, ya da felsefe olmayan, anlamına geleceğine göre, böylece Aristoteles'in yayımlayarak halka açtığı, halka yönelttiği yapıtlarını *felsefe olarak görmediği* ileri sürülmüş olacak. Buysa bana oldukça aşırı bir savmış gbi geliyor. Kanımca, popüler olsa bile felsefe yine de felsefedir. Felsefi düşünceyi popüleştirirken onu temelsiz bir kurguya dönüştürmek tabii ki mümkündür ama bu

---

2) Yavuz "eksoterik"in Grekçe'deki özgün anlamını D.J.Allan'dan ödünç alıyor. (Bkz. *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, 1978, s.6) Peki Yavuz "outside philosophy"yi "felsefe dışı" diye aktarırken sözcüğü bu felsefeci tarafından kastedilmiş olan anlamda Türkçeleştiriyor mu? Bağlamı ve eleştirimde dile getirdiğim noktaları gözönüne almazsak "outside philosophy" belki "felsefe dışı" diye de çevrilebilir ama Allan'ın işaret ettiği bağlamda bu sözcüklerin "felsefe dışı" felsefe (dünyası-çevresi) dışında (da) *bulunan* (yani halkın kullanımına da açılmış) anlamına gelmesi de olanaklıdır. ("Felsefe dışı"nın asıl karşılığı "unphilosophical" değil mi?) Aristoteles'in kullandığı "eksoterik yapıtlarımızda söylendiği gibi" (As has been said in our exoteric works) ifadesindeki *eksoterik* "outside philosophy" anlamında düşünüldüğünde elde edilen dile getiriş "as has been said in your works outside philosophy" olacaktır ki bunu "felsefe dışı yapıtlarımızda söylendiği gibi" diye Türkçeleştirebilmek yanısıra "felsefe dünyası dışındaki (dışında da bulunan) yapıtlarımızda söylendiği gibi" diye de karşılayabiliriz. Peki "felsefe dışı" ile Yavuz'un kendisi "felsefe dünyası dışında da bulunan"ı kastetmiş olabilir mi? Bunu sanmıyorum, çünkü o zaman "kopuş" teorisini öne sürmesi olanaksızlaşırdı.

kaçınılmaz olan bir şey değildir. Yukarıda da öne sürdüğüm gibi, eğer bir "dışlama" olarak düşünülecekse, "eksoterik"i okul dışı, uzmanlık dışı, belli bir alandaki profesyonellik dışı diye anlamak olanağı var.

Yavuz, Aristoteles'in yapıtlarının bu terimlerle iki öbeğe ayrılışını benim gibi yorumlamadığını belirtiyor. Kaygısı şu: "Denkel'in yorumu, felsefenin felsefeciler dışında (Copleston'un deyişiyle 'halk için') ve felsefeciler için iki ayrı biçemde yapılabileceği konusunda son derece sakıncalı bir argümana yol açabilir." Sonra, felsefe tarihçisi Jaeger'a dayandığını belli belirsiz hissettirmek ötesinde bir gerekçelendirme, kanıt ya da argüman vermeksizin, şu kesin yargıya atlıyor: "...'eksoterik' sıfatının, 'Aristoteles'in yakın öğrencilerinin dışında kalanlarla ilgisi yoktur. Büyük olasılıkla Aristoteles, Platon'la hesaplaştığı (onu eleştirdiği ya da benimsediği diyaloglarını, kendi entelektüel gelişmesindeki felsefi bir kopma'yı göstermek için, abartılı ve ironik bir vurgulamayla 'felsefe dışı' ('Eksoterik' olarak nitelemiştir, hepsi bu!.." Tabii bu, Jaeger'in savı değil, Hilmi Yavuz'un kendi görüşü, Çünkü Jaeger, içlerinde Aristoteles'in olgunluk döneminin felsefesiyle çelişen öğretiler barındırmaları dolayısıyla eksoterik yapıtları doğruyu aramaktan çok gösteriş yapmak amacındaki şişirme metinler olarak nitelendiren kimi İlkçağ düşünürlerini eleştirmişti.(3) Yoksa Aristoteles'in kendi eski çalışmalarına bütünüyle sırt çevirmiş olduğunu öne sürmemişti.

Aristoteles'in "Eksoterik" yapıtlarından söz ederken ne demek istemiş olduğu konusu kuşkusuz önemlidir. Oysa terimin bu filozoftan sonraki yirmi üç yüzyıl içinde kazanmış olduğu bir anlam da vardır ve Aristoteles'in sözcükten kastettiği şey sonradan yerleşen anlamdan farklı olsa bile, onu "düzeltemez." Aristote-

---

3) Bkz., *Aristotle*, Oxford University Press, 1950, s.34.

les'in "eksoterik"i hangi anlamda kullandığını kesin bir biçimde saptayabilsek bile, bu veriyle, daha sonraları standartlaşan kullanımın içeriğini yeniden belirlemiş, bunu yanlışlamış ya da değiştirmiş olamayız. Olsa olsa, felsefe tarihinde yerleşen bir anlamın filozofun kendi kastettiği şeyden farklı olduğunu kavramış oluruz. Felsefe terimlerinin çağlar boyunca bu tür semantik değişimler geçirmesi olağandır. Sözün kısası Aristoteles'in kastettiği şeyi doğru olarak saptasak bile bundan standart kullanımın "temelsiz olduğu" gibi sonuçlar çıkarsayamayız. Çünkü böylesi kullanımların temeli, kullanım aşamasında geçerli olan uzlaşımdır. Yine de bunun üzerinde daha fazla durmayacağım. Amacım, tartışmayı bu konu üzerinde yoğunlaştırmak değil.

Daha önce değindiğim bir nokta şimdi önem kazanıyor. Dikkat edilirse, Hilmi Yavuz yukarıki yargısıyla söylemek isteyebileceğinden daha fazlasını öne sürmüş oluyor. Çünkü Aristoteles eğer Platon'la hesaplaştığı dönemin çalışmalarını "kopma" yüzünden "felsefe dışına" atıyorsa, bu yapıtları için, onları popüler saymanın ötesinde bir dışlama yapmış, onların değerini, hatta içeriklerinin felsefi olduğunu bile, yadsımış oluyor. Peki bu, Jaeger'in aynı yapıtlara bağladığı önemle nasıl bağdaşacak? Yavuz'un yorumu izlenecek olursa, bir Aristoteles tarihçisi olarak, Jaeger Aristoteles'in kendi söylediklerini yalanlamış mı sayılacak? Felsefe bile olmayan yazıların bu düşünürün felsefi gelişiminde nasıl bir önem taşıdığını açıklamak epey güç olsa gerek.

Önceki yazımda Jaeger'ın bu bağlamda söylediklerini tartışmamıştım, çünkü böyle bir şey konumun kapsamı içine girmiyordu. Abartılardan sakınmak koşuluyla, birçok başka felsefeci gibi ben de Jaeger'ın Aristoteles'in gelişme dönemine ilişkin düşüncelerinin büyük bir bölümüne katılıyorum. Ne var ki, bu değerlendirmelere katılmak aynı zamanda eksoterik-esoterik karşıtlığını halk için-uzmanlar için anlamında kavramaya engel değil. Çünkü ayrı-

mı böylece saptamak Jaeger'ın ayrıma ilişkin olarak savunduğu şu üç savla çelişik değil: (i) Aristoteles'in eksoterik olarak nitelenen gençlik yapıtları onun olgun felsefesine aykırı düşen Platoncu bir bakış açısı içermekteydi, (ii) bu gençlik yapıtları Aristoteles'in felsefi gelişimini anlamak açısından çok önemlidir ve (iii) bu yazıların olgun döneminkilerle olan ilişkisini, dayanaksız inancın doğruluğa olan ilişkisine benzeterek kavramaya çalışmış olanlar yanılmışlardır.(4) Şimdi biz, bir yandan bunların hepsini onaylarken, öte yandan da Aristoteles'in sonraki dönem yapıtlarını yayımlanmış (dışa açılmış) olan gençlik yazılarından farklı tuttuğunu, onları okulundaki uzman düşünürler dışındakilere açmadığını tutarlılıkla öne sürebiliriz. Bunda bir sorun yok. Bu üç savı yanısıra, Jaeger ayrıca esoterik denilen yapıtların bir "gizli öğreti" oluşturdukları inancına da karşı çıkıyor. Daha aşağıda da değineceğim gibi, "gizli öğreti" savının bir abartı olması epeyce olasıdır. Oysa bu savı değillemek, aynı yapıtların *halka açılmamış* olduklarını da değillemeyi gerektirmiyor. Çünkü halka açılmıyor ve dolayısıyla uzmanlar arasında kullanılıyor olmak başka, yasaklı ya da gizli olmak yine başka bir şey. Bütün bunlar bir yana, Aristoteles'in felsefi kopuşunu vurgulamak amacıyla, eski çalışmalarını felsefe dışına atan bir terim seçtiğine inanmak da zor. Retorik dersi de veren bu büyük filozof vurgu için daha uygun bir ifade bulamaz mıydı? Kanımca Yavuz, burada benimle tartışmak yanısıra kozunu Aristoteles'in kendisiyle de paylaşmak gereğinde.

Tabii ben, ele aldığımız terim çiftinin popüler-uzmanca anlamında düşünülmüş olduğunu öne sürmekle kalmıyor, Yavuz'un böyle bir ayrımı sakıncalı buluşuna da karşı çıkıyorum. Bu savımı gerekçelendirmeden önce birkaç küçük noktaya değineceğim. Yavuz, *Lucerna*'da yayımlanan bir yazıdaki "eksoterik" sözcüğünü

4) Bkz., *aynı yapıt* s.32-35.

"esoterik" olarak düzeltiyor. Haklıdır; ancak görünüş bir yana, değinilen bu yazıyı ben yazmadım! Sözkonusu metin banta kaydedilmiş bir konuşmamın yazıya çevrilerek yayımlanmış "versiyonudur" ve yayımı öncesinde bana ne gösterilmiş ne de haber verilmiştir. Aslını oluşturan konuşmaya göre bu metinde birçok eksiklik, kopukluk ve yanlışlık bulunuyor. İçindeki bu tür hatalardan ben sorumlu olamam. (Yeri gelmişken söyleyeyim, Yavuz'un yazısında gönderme yaptığı Lloyd'un kitabının başlığı da yanlış yazılmış.)

İkinci nokta: Aristoteles'in kendi okulunu kurduktan sonraki felsefesini *deneycilik* (Yavuz'un terimiyle "empirisist" bir düşünce) diye nitelemek benim pek onaylayamayacağım bir şey. "Deneysel" (emprik) bir yönü olmayı, deneye büyük değer vermeyi, ya da Allan'ın dediği gibi, Platoncu idealizmden deneyciliğe doğru bir kayışı sergilemeyi,[5] kendisi bir "deneyci yaklaşım olmak"tan özenle ayırt etmek gerektiği inancındayım.

Üçüncü nokta: Yavuz, "Aristoteles'in sık sık yinelediği kendi deyişiyle, esoterik yapıtlar ürettiği biliniyor elbet" diyor. Ben bunu bilmiyordum. Aristoteles'in gençlik yapıtları için "eksoterik" sözcüğünü kullanmış olduğunu biliyorum ama, olgun döneminin yapıtlarına onun kendisinin de "esoterik" dediğini hiç duymamıştım; bu ortaya yeni çıkartılan bir bilgi olmalı. Ben bu terimi kullananların hep sonraki Aristotelesçiler olduğunu sanıyordum. Bu bilgisizliğime Jaeger de katılıyor. Sonraki Aristotelesçiler'den söz ederek, "Dışarıdaki dünya için amaçlanmış bu eksoterik konuşmalarla karşıtlık içindeki (olgunluk dönemine ait) metinleri gizli bir esoterik öğreti külliyatı olarak kurguladılar; oysa Aristoteles'te böyle bir kavramın ya da deyimin izi bile yoktur" diyor.[6] Yavuz,

---

5) Allan, *aynı yapıt*, s.9 Allan'ın burada yaptığı şey, Aristoteles'i iki uç tutum arasında belli bir (dereceli) konuma yerleştirmek; uçlardan biri olan deneycilik içine oturtmak değil.

6) Jeaeger, *aynı yapıt*, s.32.

verdiği bu yeni bilgi için bize bir kaynak gösterirse sevinirim.

Son olarak "eksoterik" yapıtların diyalog oldukları görüşüne değiniyorum: Bunların en önemlisi olarak değerlendirilen Protrepticus bir çok tarihçiye göre bir söylev biçiminde kaleme alınmıştı ve diyalog değildi. Bunu Yavuz'un kaynak olarak gösterdiği Allan da Jaeger da onaylıyor.(7) Dolayısıyla konumuz olan ayırımı (parantez içlerinde olsa da) bir diyalog-metin ayrımı olarak saptamanın doğru olmadığı kanısındayım.

Ben, felsefenin uzmanca ve bir meslek olarak (profesyonelce) yapılması gerektiğini savunanlardanım. Tarihte ciddi ve özgün düşüncenin büyük bir çoğunlukla bu biçimde gerçekleştirildiği, felsefenin niteliğinin ve sağlıklı gelişiminin böyle korunduğu düşüncesindeyim. Sırf bir entelektüel zevk, bir doyum için de felsefe okuyabilir, tartışabiliriz. Böyle bir şeyi profesyonelce yapmak *zorunda değiliz*. Ama eğer belli bir düzeyde özgün düşünce üretmeyi amaçlıyor ve bir yerlere ulaşmak istiyorsak, işi çok daha sıkı tutmak, örgün bir biçimde uzmanlık oluşturmak gereğindeyiz. Bunun yanı sıra ben felsefeyi kitlelere ulaştırmanın da çok önemli bir şey olduğuna inanıyorum. "Yaygın felsefenin" bulunmadığı bir ülkede özgün düşüncenin kolay kolay tutunamayacağını düşünüyorum, ancak felsefeyi kitlelere ulaştırmayı, onu üretip geliştirmekten ayrı tutuyorum.

Yapıtları esoterik ve eksoterik olarak ikiye ayıran Aristotelesçilerin gerekçeleri arasındaki en önemlisini uzmanca felsefeyi popülerleştirmekten sakınışları olarak görüyorum. Kanımca bu hiç de boş yere yapılmış bir şey değil. Çünkü gerçekten de felsefe öncelikle kitlelere yönelen bir entelektüel çaba olmak yerine, çok daha az sayıdaki insanla yapılan bir doğruyu arama uğraşıdır. Bu, insanın doğasındaki bilme isteğini karşılamaya dönük etkinliklerden

---

7) Allan, *aynı yapıt*, s.10; Jeaeger, *aynı yapıt*, s.55.

biridir ve örneğin edebiyattan çok farklıdır; özgün felsefe kitle okuru için yapılmaz. (Kitle okuru felsefeye zaten pek bir ilgi de göstermez. Felsefe kitaplarını kaç nüsha sattığını, satılanlarınsa kaçta kaçının gerçekten okunduğunu bir düşünelim!) Özgün felsefe kimi özel durumlar dışında, halka ulaşmak amacıyla yapılır. Yönetimi ve sorularını soruş biçimi bir yana, doğruluğun arayışı olarak felsefe, bilime çok daha yakındır. Yine aynı nedenlerle bilim de daha dar çevreler içinde uzmanca ve bir meslek etkinliği olarak yapılır, zamanının bütününü araştırmaya vermeyi gerektirir. Başka işler yanısıra, arada bir, biraz da bilim (veya felsefe) yaparak özgünlükler üretilemez.

Tabii ki özgün araştırma yanısıra bilim de popülerleştirilebilir ve buna da önemle gerek vardır. Popülerleştirildiklerinde bilim de felsefe de içeriklerinden yitirirler. Uzmanlık işi oluşları onların amatörce de yapılabilmelerine engel değildir ama amatörce yapılan bilim de felsefe de çoğu kez "amatör işi" olurlar. Bundan kalkarak, öne sürdüğüm şeyin felsefenin kapılarını bir avuç seçkin kişinin dışındakilere kapatmayı içerdiğini iddia etmek bir demagoji olurdu. Kapılar elbette ki herkese açıktır. Ama bu açık oluştan bu yönde gerekli eğitimi, çalışmayı, uzmanlaşmayı gerçekleştirmiş olmasa bile, her önüne gelenin her düzeyde felsefe yapabileceği sonucunu çıkarsayamayız. Çünkü, bir yasak veya engel bulunmasa da, bu iş her önüne gelenin harcı değildir. "Yapabilmeyi" sağlayan fark, eğitim ve uzmanlığın yarattığı farktır. Kimi ayrıcalıklar dışında, felsefede uzmanlık profesyonelliği, profesyonellik de uzmanlığı getirir. Keşke daha çok insan yaşamını bu işe adamaya karar verebilse!

Profesyonelce felsefeye karşı çıkan kimileri, arkalarını zaman zaman Wittgenstein'in bunu yadsıyan sözlerine dayıyorlar. Doğrudur, Wittgenstein böyle şeyler söylemiş ve felsefesini alışılmışın oldukça dışında kalan bir biçemle yazmıştır. Oysa bu onu ne

amatör kılar, ne de onun uzmanlığa verdiği (aşırıya varan) önemi gölgeler. Wittgenstein durmaksızın çalışan ve yaşamının kimi dönemlerinde verdiği aralar dışında çalışmasını bütünüyle felsefe üzerinde yoğunlaştıran bir filozoftu. Tıpkı Aristoteles gibi, o da, felsefesini kitlelere açmaktan özenle kaçınmış, hatta daha da ileri giderek, seminerlerini felsefe öğrencilerinin bile ancak çok küçük bir bölümünün izlemesine izin vermiştir. İkinci dönem felsefesini yaşamı süresince yayımlatmamış, dar bir çevre içinde dolaşan ders notları dışında Wittgenstein'ın çalışmaları "gizli" kalmıştır. Bu düşünür basın-yayından da bucak bucak kaçmıştır. Kendisi hiç de popüler bir filozof değil, halka açık ise, hiç mi hiç değildir. Kimileri için anlaşılmazlığını, ölümünden kırk yıl sonra, bugün bile korumaktadır. Wittgenstein ve felsefesi "esoterik" dediğimiz şeyin tarihteki tipik örneklerindendir.(8)

Aristoteles'e geri dönüyorum: Kimi gençlik yapıtlarını eksoterik diye nitelerken onun popülerliğe karşı ortaya koyduğu temkinli ve sınırlayıcı tutumdan başka iki noktaya daha değinmek gerekiyor. Felsefi içerikleri ne olursa olsun, Aristoteles'in eksoterik yapıtları yayımlanmaları amaçlanmış, böylece hazırlanmış ve gerçekten de yayımlanmış metinlerdi. Esoterik denen kitaplarıysa ders notu olarak kaleme alınmış yazılardır. Atina'ya dönüp okulunu kurduktan sonra Aristoteles'in yayımlamak amacıyla yazdığı, örneğin *Atina Anayasası* gibi metinler oldukça azdır. Yavuz'un da belirttiği gibi, eksoterik yapıtların çoğunluğu Akademia'sında bulunduğu dönemlerdendir. Bu aşamada kendisi, bir ustaya bağlı ancak bağımsızlık arayan, biraz da dik başlı, genç bir düşünür durumundaydı. Esoterik yapıtların üretildiği dönemlerdeyse Aristoteles artık kendi okulunu, yani Peripatos'u, kurmuş bulunuyordu. Bu tür okulların birleştirici niteliğine değinmekte buradaki konumuz açı-

8) Hem esoterik hem de eksoterik yazılar yazan bir 20. yy filozofu olarak Russell'ı gösterebiliriz.

sından bir yarar var, çünkü onlar örneğin şimdiki üniversitelerde varolandan çok daha sıkı bir bağla bütünleşen kurumlardılar. Bunlar, öğrenim yanısıra birer "kardeşlik" (fraternité) birliği, bir tür din-dışı öğrenim tarikatı oluşturuyorlardı. Bu yönde iyice aşırı olduğunu bildiğimiz, daha erken dönemdeki Pitagoras'çı okul gibi, İ.Ö. 4 ve 3. yy'ların okulları da, bir ölçüde içe kapanık ve iç dayanışmayla ayakta duran, dışarıya ve rakip okullara kendini kolayca açmayan örgütlerdendir. Peripatos yanısıra Stoacılar, Epikurosçular ve kuşkuculuğa kucak açmış olan sonraki Akademia da böyleydi. Üstelik Peripatos'takilerin çoğunluğu, Atina'da yaşadığı halde orada doğmadığı için oy ve mülkiyet hakkına sahip olmayan *metik*lerdendi ve onlar Atina halkının gözünde zaman zaman Makedonya casusu gibi görülmekteydiler. Yapıtların dışa açılmamasının bir nedeni de bu olabilirdi.

Yavuz'un savını tarihsel verilere dayanarak da çürüteceğim. Bu amaçla Aristoteles'in eksoterik'ten kastettiği şeyin İlkçağ'da nasıl anlaşıldığına ışık tutan kimi belgeleri tanıtmak istiyorum. Eksoterik olanın okul dışı, popüler ve halka açık olmak anlamlarını taşıdığını destekleyen bu tarihsel verilerden biri, bize Plutarkhos'un (İ.S. 1.yy) aktardığı bir anektot. Kimi felsefe tarihçileri bunun düzmece olduğunu ve Andronikos'ça uydurulduğunu söylüyorlar. Anlatılan olayın gerçekleşmiş olup olmaması bütünüyle bir yana, İlkçağ'da eksoterik'in Aristoteles'e ilişkin olarak ne anlamda kavrandığını yansıtması bakımından, bu yine de çok önemli bir belge. Kanımca, sürdürdüğümüz tartışmayı da, sonraki belgelerle birlikte, bir sonuca ulaştırıyor.(9) Plutarkhos İskender'in Aristoteles'ten yalnızca ahlak ve insan bilimleri dersleri almadığını, onun ayrıca "daha gizli, güç ve önemli öğretileri de öğrendiğini, bunlara Aristoteles öğrencilerinin derin düşünsel (spekülatif) anlamına ge-

9) Bkz., I.During, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Cilt LXIII, no.2, Göteborg, 1957 s.284.

len *akroamata* ya da *epoptika* dediklerini, böyle konuların sıradan kişilere kapalı olduğunu, çünkü anlaşılabilmeleri için onları ustanın kendisinden dinlemek gerektiğini, bu bilimlerin herkese öğretilmediğini" söylüyor. İskender Asya'da seferdeyken Aristoteles'in böyle konuları içeren kimi yazılarını çoğalttırıp dağıttırdığını duyuyor ve ona şöyle bir mektup döşeniyor: "İskender'den Aristoteles'e selam. Akroamatik bilimleri ortaya çıkarmakla iyi etmedin. Eğer bizlere gizli olarak öğrettiklerin herkesin eline geçerse bizim onlardan üstün olan neyimiz kalır? Anlamanı isterim ki başkalarını gücümün değil bilgimin üstünlüğüyle yenmeyi yeğlerim." Aristoteles buna nükteli bir yanıt vermiş. Kısaca, bu kitaplar yayımlanarak "halka açıldılar ama halka indirilmediler" (İngilizce'de: "These books were published but not published") demiş.

İ.S. 2. yy'da yaşayan Aulus Gelius'un aynı konular üzerine aktardığı bilgiler yine seçkinci bir Peripatos görünüm çiziyor.(10) Aristoteles'in öğrencilerine verdiği dersler iki türdenmiş. "Bunların kimileri *eksoterik,* kimileri de *akroatik*miş. *Eksoterik* adı, belagat sanatına, etkileyici tartışma yeteneğini geliştirmeye ve yurttaşlık bilgisine uygulanırmış. *Akroatik* ise daha gizli ve kesin olan felsefe türüne ilişkin olup doğanın diyalektik tartışmayla kavranılmasına yönelikmiş. Lyceum'da sabah derslerini *akroatik* konulara ayırır, yeterli yeteneği, eğitsel temeli ile çalışma istek ve sevgisi bulunmayanları bu derslere almazmış. *Eksoterik* olan güzel konuşma derslerini akşam saatlerinde aynı yerde yapar, bunlara sınırlama getirmeden her isteyeni kabul edermiş. Hep yürüyerek konuştuğu için, sonraki derslerine akşam yürüyüşü, öncekilere de erken yürüyüş dermiş. Aynı konulara ilişkin kitaplarını da, benzer olarak *eksoterik* ve *akroatik* diye ikiye ayırırmış."

Bu kaynaklar, çağımızda yapılan değerlendirme ve eleştiri-

10) *Aynı yapıt*, s.431.

lerle aynı düzeyde tutulamaz. Bunlar felsefe tarihçilerinin deyimiyle "testimonia" niteliğindeki belgeler. Ola ki bunlar kimi abartmalı bilişiler de içersinler. Örneğin belki de, gerçekte Aristoteles yapıtlarını okul içinde "gizli" tutmayı burada anlatıldığı ölçüde bir tutku haline getirmemişti. Abartma olasılıkları ve dereceleri tartışılabilir. Ne var ki, bu tarihsel veriye karşın, konu edilen ayrımın "farklı bir düşünceyi sergileyen kendi gençlik dönemi yapıtlarının *felsefe dışı* sayılmasına ilişkin olduğunu" iddia etmek, eğer ortaya çıkarılmış başka kanıtlar da yoksa, kendini ilginç fakat temelsiz bir kurguya kaptırmak olurdu, diye düşünüyorum. Kanımca Cicero'nun Plutarkhos'tan yüzyıl kadar önce aynı konuya ilişkin olarak dile getirdiği şey hem abartısız, hem de felsefe tarihçilerinin çoğunluğunca onaylanabilecek değerlendirmeler içeriyor: Cicero, Aristoteles ve Theophrastos'un en yüksek iyiye ilişkin çalışmalarından söz ederken iki tür kitap bulunduğunu, "bunlardan birinin kendilerince eksoterik diye adlandırıldığını ve popüler bir biçemde yazıldığını, öbürününse daha teknik olup bir not defteri biçiminde bırakıldığını" belirtiyor.(11)

Ülkemizdeki felsefenin gelişip güçlenmesi, biraz da popüler-uzmanca ayrımını gereğince sindirebilmemizle ilgili. Popüler felsefe yanısıra yaptığımız uzmanca ve profesyonelce felsefenin nicelik ve niteliğini ne ölçüde artırırsak felsefedeki varlığımıza da o ölçüde güçlendirecekmişiz gibi geliyor. Evet, bize daha çok esoterik felsefe gerek! Bu, Aristoteles veya Wittgenstein'ın (belki) yaptıkları gibi ciddi felsefeyi kitlelerden saklamak, ya da onu bir ayrıcalık unsuru olarak kullanmak biçiminde değil, onların dahice başardıkları üstün nitelik, uzmanlık, ve bu işi profesyonel bir ciddiyetle ele alışları anlamında. Kısacası yetkinliğe götürmek anlamında esoterik bir felsefe istiyorum. Yaptığımız

11) *Aynı yapıt*, s.426-427 Ayrıca yine o dönemde yaşayan Strabon'nun da buna benzer bir değerlendirmesi var. Bkz. *aynı yapıt* s.394.

felsefede amaç okuru beğendirmek, etkili yazı, ince nükte ve zekâ kıvraklığı gösterisinde bulunmak, eleştirdiği kişiyi "yenmek", gülünç kılmak olmamalı. Bunun yerine, mantıksal yetkinliğe, doğru olanı aramaya, anlayışı derinleştirmeye ve bilgiye yönelmeliyiz, diyorum. Şimdi önerdiğim reçeteyi bu yazıda tam olarak uygulayıp uygulamamış olduğumu soracak olanlara yanıtım şu: Bu yazı da eksoterik!

RÖNESANS SONLARINDA DÜŞÜNCE VE BİLİM

(1986)

Rönesans, az sayıda insanın gerçekleştirdiği ancak etkisi çok büyük bir düşünsel değişim hareketidir. Sanat boyutu dışta tutulursa, kendi döneminde halk kitlelerine yayılmamış, okur yazarlar arasında benimsenmesi de, devlet ve özellikle klise tarafından, gerektiğinde şiddet kullanılarak, önlenmeye çalışılmıştır. Rönesans'ta filizlenmeye başlayan düşünceler, zaman içinde olgunlaşarak, kitlelere ancak iki yüzyıl sonra ulaşmıştır. Çağımızın bakış açısını belirleyen bu düşünsel temellerin ortaya çıkışı, Rönesans olayının öyküsüdür. Bu nedenle Rönesans, yeni bir gelişimin başlangıç dönemidir. Bu niteliğiyle de, büyük bir devingenlik, arayış, sabırsızlık, bir ölçüde de karışıklık ve disiplinsizlik gösterir. Rönesans, bir raya oturma çabasıdır. Ancak 17. yüzyıla girerken tutulan belirgin bir yolda tutarlı adımlar atılmaya başlanabilmiştir. Sanatta büyük dehalar yetiştiren Rönesans'ın ilk dönemleri, düşünce ve bilimde aynı büyüklükte bir ürün verememiş, sanat alanındaki başarıyla karşılaştırılabilecek değerdeki düşün yapıtlarının ortaya çıkması, Modern Düşünce'nin başlangıcı olan 16. yüzyılın sonlarında olanak bulmuştur. Oysa, büyük deha gerektirmeyen kimi temel düşünsel yeniliklerin Rönesans'ta filizlenmesi, sonraki atılımların gerçekleşebilmesi için zorunluydu.

İtalya'da başlayan Rönesans'ın ilk döneminde sanat ve edebiyat ağırlık taşır. Bu dönemde Leonardo da Vinci dışında, bilime ilgi gösteren sanatçı ya da yazarlara pek rastlanmaz. Oysa, yetkeye karşı asıl başkaldırı bilim alanında yapılan önemli ilerlemelerle olanak bulmuş, başlangıçtaki düzensiz bocalama dönemi, ancak bu

yolla olgunlaşmış, gerçek bir düşünsel bağımsızlık yaratılabilmiştir. Bilimsel alanda ilerlemeler, önce bu alanda yeni bir bakış açısı, yeni bir yaklaşım biçiminin doğmasını beklemiş, bu ise bir ölçüde, eski Yunan kültürünün Ortaçağ yorumlarından bağımsız olarak yeniden incelenmesiyle olanak bulmuştur. Bir arayış dönemi olan Rönesans'ın yeni bir başlangıç, değişik bir bakış açısı için, kültürün kökenleri diye benimsenen eski Yunan'a dönmesi doğaldır. Henüz kendi bağımsız düşünce ölçütlerini kuramamış olan bu dönemde arayışlar, büyü, simya ve doğaüstücülükten de geçmiş, 16. yüzyılın ikinci yarısındaki bilimsel başarılara değin bu "karanlık" alanda yoğun çalışmalar yapılmıştır.

Hümanistlerin yanısıra eski Yunan metinlerinin incelenmesi yönünde önemli bir çaba, 15. yüzyılda Cosimo de Medici'nin Bizans'tan gelen Rumlara kurduttuğu Floransa Akademisi'dir. Buradan Platoncu ve yeni Platoncu düşünceler yayılmış, Rönesans'ın üç önemli dizgeci filozofu Cusanus (1401-1464) Bruno (1548-1600) ve Campanella (1568-1639) yaklaşımlarını temellendirmiştir. Eski metinlerin incelenmesi yalnız Platon üzerinde yoğunlaştırılmamış, Skolastik dönemde iyiden iyiye biçim değiştiren Aristoteles öğretisi, bu kez özgün yapıtlardan, yeniden ele alınmıştır.

Cusanus

Cusanus'un felsefesi 15. yüzyılın özgünlükle nitelendirilebilecek tek çabasıdır. Kendisi Almanya'da yetişmiş, sonra da İtalya'ya gelerek buradaki gelişmelere yerinde tanık olmuştur. Düşüncesinde modern öğeler bulunmakla birlikte, Orta Çağ kökenli görüşlerden arınmış değildir. Gizemci, Yeni Platoncu ve Pitagorasçı temaların bir bileşimi olan felsefesi, bir tür tümtanrıcılığa yönelir. Öte yandan, doğa ile Tanrı'yı özdeş tutan bu görüşü, Hıristiyanlığın "doğanın nedeni olarak Tanrı" -yani doğa ile Tanrı'yı ayıran- "teist" öğretisiyle bağdaştırmaya çalışır. Cusanus, Tanrı'nın düşüncede

kavranamayacağını, çünkü O'nun sonsuz varlığındaki her niteliğin saltık olduğunu söyler. Bunun sonucu, Tanrı'nın, özünde tüm karşıt nitelikleri de saltık olarak içermesidir. Böyle, saltık olarak hem teklik hem de çokluk olan, saltık bilgi, saltık iyilik gibi sonsuz sayıda ve karşıt nitelikler taşıyan bir varlık düşüncede kavranamaz; çünkü düşünce buna yetmez. Tanrı, ancak sezgi ile bilinir.

Bruno

Cusanus'un ölümünden yaklaşık seksen yıl sonra dünyaya gelen Bruno da benzer düşünceler öne sürer. Ancak bu kez modern ögeler, Orta Çağ ögelerine ağır basar. Onun zamanında artık büyük atılımlara başlamış olan doğa bilimi, düşünürleri derinden etkilemektedir. Stoacılara benzer biçimde, evrenin büyüklüğü ve dengesi karşısında derin bir hayranlık içindedir, Bruno. Tanrı'yı evrenin içinde, onun sonsuzluğu ile özdeş görür. Yeni Platoncu temayı o da yineler: Tanrı kendini yaşayan doğada dile getirmekte, doğa ondan bir zorunluk biçiminde yansımaktadır. Ancak Tanrı doğadan ayrı değildir. O, doğanın hem etkin ilkesi hem de doğanın zorunlu ilkesi olarak, onunla özdeştir. Tıpkı Cusanus gibi, Bruno da, Tanrı'yı karşıtların birliği, tekliğin ve çokluğun özdeşliği olarak tasarımlar. İnsan anlığı bu varlığı kavramada yetersiz kalır. Bruno'nun kendinden sonraki yüzyıllarda canlı kalacak bir düşüncesi, ortaya attığı "monad" kavramıdır. Bir tür atomculuk olan bu görüşe göre varlık, hem ruhsal hem de fiziksel olan ve yokedilemeyen parçacıkların biraraya gelmesidir. Bu parçacık ya monadlar, bir yandan tinleri meydana getirirken, öbür yandan da nesneleri oluştururlar.

Bruno, bilim ve bilimselliği öne alan görüşleriyle ve Kopernik'i izleyerek dünyayı evrenin odağı olarak saptayan düşünceye karşı çıkışıyla, Engizisyon tarafından tutuklanmış, mahkemesi süresince görüşlerinden vazgeçmeyi kabul etmediğinden yakılarak öldürülmüştür. Kendisine idam kararının okunması üzerine "Beni

ölüme yollarken siz benden daha çok korkuyorsunuz" dediği bilinir.

Campanella

Campanella'nın, kimi modern düşünceleri savunmuş olması yüzünden Engizisyon'dan çektikleri Bruno'nunkinden pek aşağı kalmaz: Yirmi yedi yıl hapis yatmıştır. Kitaplara değil, duyuma önem vermenin önemini, bilginin ancak böylece güvenilir olabileceğini öne sürer. Campanella'nın yaklaşımı da temelde Yeni-Platoncu'dur. Platon'un Devlet'ini anımsatan bir kitapta, eşitliği ve bilge kişilerin başta oldukları bir yöntemi savunur. İleri sürdüğü düşüncelerden ikisi, sonradan Descartes'ın felsefesinde önemli bir yer tutmuş ve böylece kalıcı olmuştur. Anlığımızda sonsuz bir varlık olarak Tanrı kavramı vardır, der. Ancak sonlu varlıklar olarak bunu bizim yaratmış olmamıza olanak yoktur. Şu halde, gerçekte sonsuz bir varlık olmalıdır ki, bu kavramı o yaratmış ve anlığımıza yerleştirmiş olsun. İşte, der, bu varlık Tanrı'dır. Campanella'nın Descartes'ı etkileyen ikinci düşüncesi, bilincin kesinlik için bir çıkış sonrası oluşturduğudur. Her şeyden kuşkulansak bile algılarımızın varlığından ve kendi varlığımızdan kuşku duyamayacağımızı öne sürer. Bu düşünce gerçekte daha gerilerden, Augustinus'tan kaynaklanır.

Mekanizm

İlk Çağ felsefesinin ilk dönemi Anadolu'da yeşeren doğa felsefesidir. Bu felsefenin doruğunu Leukippos ve Demokritos'un geliştirdikleri özdekçi ve mekanist atomculuk oluşturur. Bu felsefe, Atina'nın bir kültür odağı konumunu alması ve Platon ile Aristoteles gibi büyük dizgeci filozoflar yetiştirmesi nedeniyle gölgede kalmış, yirmi yüzyıl boyunca Epikurus ve Lucretius gibi birkaç düşünür dışında, ilgi görmemiştir. Platon'un etkisiyle idealizm, Aristote-

les'in etkisiyle de erekselci (teleolojik) yaklaşım, bu denli uzun bir süre için insan düşüncesini biçimlendirmiş; aynı düşünsel yapı Hıristiyan öğretisince de özümsenmiştir. Kilise ile özdeşleşen yetkeye karşı çıkan Rönesans insanının, düşüncenin İlk Çağ'daki kökenlerini araştırdığında idealist-erekselci tutumun almaşığı olan mekanist ve atomcu özdekçiliği yeniden bulgulaması kaçınılmazdı. İşte bu bulgu, yeni ve çok büyük başarılara gebe bir bilimin kurulmasında belki de en büyük etmeni oluşturmuştur.

Erekselcilik ve mekanizm arasındaki fark nedir?

Aristoteles'e göre değişim ya da devim, nesnelerdeki kimi eğilimlerin kendilerini ortaya çıkarması, gerçeğe dönüşmesidir. Buna göre, bir tohum eğer bitkiye dönüşüyorsa, bu o tohumun içindeki bitki olduğunda eğilim kendini gerçekleştirmiştir, aktüele dönüşmüştür. Bitki, potansiyeli aktüele dönüşmüş tohumdur. Aristoteles, aynı açıklamayı cansız doğaya da uygular. Elden bırakılan bir taş parçası neden yere düşer? Çünkü, der, katı nesnelerin eğilimi aşağı doğru gitmektir. Düşen taş bu eğilimini gerçeğe dönüştürmektedir. Bu eğilimi en belirgin olarak bir taşı elimize alıp da ağırlığını hissettiğimizde anlarız. Aristoteles'e göre, topraktan meydana gelen katı nesneler aşağıya, ateş ise yukarıya doğru gitmek eğilimi gösterir. Daha yumuşak olarak, suda aşağıya, havada ise yukarıya gitmek eğilimi bulunur. Varlığın bu temel ögelerinin devim ve değişimi, bu eğilimlerin gerçeğe çıkmasıdır. Aristoteles'in bu düşüncesi değişimi ileride meydana gelen bir duruma göre açıkladığından, onun bir ereğe yönelik, ya da ereksel, bir açıklama verdiği söylenir. Bu düşünceye göre, nesneler böylece kendi devimsellerini içlerinde bulundurur. Evrenin böylece sürekli devim ve değişimi, bir evrimdir: Bu, daha iyiye, daha yükseğe doğru bir gelişimdir.

Demokritos'un mekanizmi nesnelerin değişim ve devinimi geleceğe yönelik eğilimlerle değil, nedenlerle açıklar. Bu açıdan Aristoteles'in açıklamasının tam tersidir. Onun evreni yorumlayı-

şında, bir nesnenin devime geçmesi bir mekanik dış etkiye bağlanır. Yani duran bir nesnenin devime geçmesi, ya başka bir nesnenin ona çarpması ya da değmesi gibi nedenlerle olanaklıdır. Değişim ise, aynı mekanik nedenlerle nesneleri meydana getiren parçacıkların yer değiştirmesi, dağılması veya yenilenmesiyle açıklanır. Atomculuk adı verilen bu görüşe göre, nesneler, kendileri yaratılmamış, yok edilmeleri olanaklı olmayan kimi parçacıkların biraraya gelmesinden oluşur. Değişim, bu biraradalığın niceliksel değişimidir. Parçacıklar bölünümez, yani "atom"durlar. Özdekçilik ise, atomların özdeksel ya da fiziksel olduğunu ve tüm varlığın bu fiziksel atomlardan oluştuğunu ileri sürmektir. 16. yüzyılın yeni bilimi doğaya bakarken Demokritos ve Epikuros anlamında sıkı bir mekanist yorum izlemiştir. Doğanın kendisi üzerine özdekçi bir tutumu da, tıpkı bu filozofların tutarlılığı içinde benimseyen Modern Çağ bilim adamları, atomculukta birbirinden farklı düşünceler savunmuşlardır. Örneğin Gassendi (1592-1655) Epikurosçuluğu bu konuda da sürdürürken, Descartes, nesnelerin parçacıklardan oluştuğunu, ancak bu parçacıkların bölünemeyeceğini öne sürmenin söz konusu olmadığını düşünür. Descartes'a göre, fiziksel nesneler sonsuza dek bölünebileceği gibi, onların Demokritos ve Epikuros'un düşündükleri anlamda boşluk içinde devindikleri de öne sürülemez. Eğer cisimlerin birbirlerine uzaktan da etki edebildikleri mekanizm içinde açıklanacaksa, uzayın ince bir özdekle dolu olduğu varsayılmalıdır. Ancak bu yolla bir yerdeki devinim etkisi onun doğrudan değdiği gözlemlenmeyen başka bir yere taşınabilir.

Kuşkuculuk

Mekanizm dışında Rönesans sonlarında düşüncenin gelişimine çok önemli ve olumlu etki yapmış başka bir İlk Çağ öğretisi, kendi tutarlılığı içinde, bilgi üzerine son derece olumsuz sonuçlar getiren Pyrrhoncu kuşkuculuktur. Bu kendi içinde olumsuz sonuç-

lar içeren düşüncenin olumlu etkileri 17. yüzyıl felsefesinde görülür. Kuşkuculuğun kökleri, felsefenin Atina'da kimi Anadolulu filozofların yardımıyla ilk kurulduğu dönemlere dayanır. Bu dönemde "sofist" adı verilen kimi düşünürler, aynı gerçeğin birçok değişik filozofça değişik biçimlerde açıklandığı, oysa gerek tek olduğuna göre bu açıklamaların hepsinin bu arada doğru olamayacaklarını öne sürmüşlerdir. Sofistler, bu açıklamaların hepsi de doğru olmak iddiasını taşıdıklarına göre, hangisinin gerçekten doğru olduğunun bilinemeyeceği sonucunu çıkarsamışlardır. Platon da kimi kuşkucu düşünceleri, algının bir bilgi kaynağı olduğunu yadsımak amacıyla kullanır. İ.Ö. 3. yüzyılın sonlarında yaşayan Pyrrhon, kuşkuculuğu felsefesinin ana görüşü yapar. Onun kurduğu kuşkucu akademi, İ.S. 2. yüzyılın sonlarına değin sürmüş ve bu çağda yaşayan Sextus Empiricus kendisine hocalarından kalan kuşkucu uslamlamaları bir kitapta toplamıştır.

Kuşkucu uslamlamalar, bilginin kaynağı olduğu söylenen algının güvenilir bir bilgi sağlayamayacağını, güvenilir olmayan bilginin ise bilgi olmadığını ortaya koymaya çalışır. Bu uslamlamaların en ünlüsü algının yanılgılarını işler. Algı sık sık yanılabildiğine göre ve bu yanılgılar sırasında yanılgının farkına varılmayabildiğine göre, şu anki, hatta her anki algımızın biz farkında olmadan yanılgılı olması mümkündür. Öyle ise, diye sonuçlanır bu uslamlama, tam anlamıyla güvenilir algıdan söz etmek olanağı da yoktur. Bir başka kuşkucu uslamlama ise, algının, yanılmasa da, değişen koşullara göre sürekli olarak değiştiğinden yola çıkar. Eğer aynı nesnenin algısı algılayan kişinin kendisinde ve çevresinde değişen koşullara göre değişiyorsa; örneğin değişik bakış açılarından değişik görünümler, değişik ışık durumlarında değişik renkler alınıyorsa, söz konusu nesne değişmediğine göre, bu birbiriyle çelişik algıların hepsi birarada doğru olamaz. Hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu gösterecek bir yöntem de bulunmadığına göre, algı bilgi veremez.

Yetkeye başkaldıran ve hemen arkasında bıraktığı yüzyılların bağnazlığını yıkmaya çalışan Rönesans düşünürünün, İlk Çağı incelerken kuşkuculuğu görmezlikten gelmesi de olanaksızdı. Nitekim 16. yüzyılda Fransa'da yeniden canlanan kuşkucu gelenek Montaigne (1533-1592) ve Charron (1541-1603) gibi düşünürler yetiştirmiştir. Bu düşünürler Pyrrhonculuk'un uslamlamalarına dayanarak bilginin olanaksız olduğunu, din ve Tanrı'ya yaklaşımın Orta Çağ Skolastiğindeki gibi mantık ve bilgiyle olamayacağını, bunun ancak sezgi, içedoğuş ya da salt imanla olanaklı olduğunu vurgularlar. 17. yüzyılda kuşkucu düşünürler kimi mekanist ve atomcu temalarla kaynaşmış, böylece, yeni kurulan bilimin temellerine önemli katkılar yapılmıştır. Örneğin, Gassendi, Descartes, sonra da Bayle (1647-1706) kuşkucu Fransız geleneğinin izlerini taşırken mekanizmden de etkilenmişlerdir. Gassendi ve Descartes kuşkuyu yumuşatmanın, bununla kesinliğe ulaşmanın yollarını ararken, Bayle, en az Montaigne ölçüsünde ödün vermez bir kuşkuculuğu, 17. yüzyılın düşünsel gelişim ürünlerinin hemen hepsine uygular. Gassendi ve Descartes, Galileo'nun (1564-1642) etkisiyle mekanizmi benimserken, Demokritos ve Epikuros'un algı felsefesindeki bir önemli ayrımı da özümserler. Bu ayrım açısından, algı bize nesneyi olduğu gibi vermez. Dolasıyla algı, nesnenin bilgisi olmaktan çok nesnenin insanı etkileyişinin bilgisidir. Demek ki, nesnenin görünen nitelikleri, yani renk, ses, tad, koku, dokunum gibi nitelikler ile nesnenin gerçek nitelikleri arasında önemli bir ayrım vardır. Nesnedeki gerçek nitelikler, onun biçimi, girilmezliği, devinimi gibidirler. Bu ayrım 17. yüzyılda, değişik biçimlerde, kuşkucu uslamlamayı yumuşatmak için kullanılmıştır. Aynı zamanda, doğa bilimleri de nesnelerin görünen niteliklerini bir yana bırakarak, gerçek niteliklerini öne almış, bunları niceliksel anlamda ölçmüş, nesneleri bu niteliklere göre belirlemiştir. Bayle, uzlaşmacı olmayan kuşkuculuğunun karşısına dikilen bu ayrımı şiddetle eleşti-

rirken, Locke'taki (1632-1704) aynı ayrımı eleştirecek olan Berkeley'e (1685-1753) uslamlamalar hazırlıyordu.

Rönesans sonlarında meydana gelen en önemli olay, sonraki yüzyıllarda tüm dünyanın çehresini değiştirecek olan yeni bir doğa biliminin kurulmasıydı. Modern düşünceyi, modern dünyayı yaratan bu olaydır. Leonardo da Vinci'nin bilimsel çalışmaları bir yana bırakılırsa yeni doğa bilimini kuranlar Kopernik (1473-1543), Kepler (1571-1630) ve Galileo'dur. Bu yeni bilim daha sonra, 17. yüzyıl sonlarında, Newton'da (1642-1727) olgunlaşarak dizgeselleşir.

Kopernik

Kopernik Polonyalı bir din adamıydı. Önceleri bir Dominiken rahibiyken sonra Kilise'ye açıkça karşı çıkan Bruno'nun tersine, Kopernik, yaşamını inançlı bir din adamı olarak sürdürdü. İtalya'yı gezerek Rönesans'ı tanımış, Roma'da bir yıl ders vermiştir. Daha genç yaşta, Güneş'in dünya çevresinde değil, dünyanın güneş çevresinde döndüğüne inandığı söylenir. Bu düşüncesini açıkladığı kitabını yaşamı süresince yayımlamaya cesaret edememiş, bu yapıt, öldüğü yıl içinde basılmıştır. Önceleri Kilise kitaba açıkça karşı çıkmamış, ancak bu düşüncelerin Galileo tarafından kanıtlanarak yayılması üzerine, 1616'da mahkûm edilmiştir. Nedir Kopernik'in ileri sürdüğü düşüncenin önemi? O, dünyanın güneş çevresinde döndüğü savını ortaya atarken uzun yüzyıllar geçerli olmuş bir bilimsel bakış açısını, bir yaklaşım biçimini yadsıyor ve yıkıyordu. Eski Astronomi'nin temelini oluşturan sava karşı çıkarken, bu astronomiyi destekleyen Aristotelesçi bilim dizgesini de kökünden sarsıyordu. Gerçekte, Kopernik'in ortaya attığı görüş, yeni değildi. Güneşi odağa alan açıklamanın kökenleri Pitagorasçı okula değin gider. Bunu, kendisi de açıkça kabul eder. İ.Ö. 5. yüzyılda yaşayan ve bu okula bağlı Philolaus, dünya dahil bütün gezegenlerin bir odak çevresinde daireler çizdiğini ileri sürmüştü. Pitagorasçılara

göre bu odak güneş değil, "odak ateşi" adını verdikleri varsayımsal bir cisimdi. Philolaus'tan iki yüzyıl sonra yaşayan Aristarchus'un savı ise, bu varsayımı bırakarak odağa güneşi almıştı. Bu astronom, dünya ve öbür gezegenlerin güneş çevresinde döndüklerini, yerkürenin de kendi ekseni çevresinde yirmi dört saatte bir tam dönüş yaptığını söylemiştir. Ancak ondan sonraki iki yüzyıl içinde yaşayan Apollonius ve Hipparchus gibi astronomlar, bu sistemi yadsımışlar ve İ.S. 2. yüzyılda Ptolemaius'un dünyayı odağa alan sistemini hazırlamışlardır. Ptolemaius'un sisteminin 19 yüzyıl kadar uzun bir süre onay görmesi ise, Aristoteles'in fizik ve astronomi kuramıyla tam bir uyum içinde olmasındandır. Aristoteles'in kuramının, kendi gününde sağduyuya uygun ve büyük ölçüde deneysel temellere dayanan bir dizge niteliği taşımasına karşın, 19 yüzyıl sonra, hala tek geçerli görüş olarak benimsenmesi, artık bilimsel gelişmeyi engelleyici nitelikteydi.

Kopernik'in ileri sürdüğü düşüncenin, onu izleyen dönemlerdeki düşünür ve bilim adamları üzerindeki etkilerinin öyküsü bir yana, bu aşamada vurgulanması gereken, Modern Çağ'ın başlangıç dönemindeki entellektüel ortamın canlı bir alış-veriş örüntüsü sergilediğidir. Dönemin önde gelen düşünürleri birbirlerinin çalışmalarını tanımış, eleştirmiş; birbirlerine esin kaynağı olmuşlardır. Örneğin Descartes Kepler ile yazışmış; Hobbes, Descartes ve Gassendi birarada tartışmış ve Descartes'ın yapıtını basım öncesi gözden geçirmişlerdir. Yine Hobbes, Bacon'u tanımış, Galileo'yu görmek için ise, özellikle İtalya'ya gitmiştir. Benzer olarak Kepler ile Galileo da, karşılıklı yazışmışlardır. Ancak, bu düşünürler kendi aralarında, belki de yaşından ötürü, en büyük saygıyı Galileo'ya göstermişlerdir. Galileo hepsi üzerinde hayranlık uyandırmış, hepsinin düşüncesini etkilemiştir. İlk Çağ mekanizmini ilk yayan o olduğu gibi, gizemciliği, yetkeyi yadsıyışıyla da örnek oluşturmuştur. En büyük iki başarısı ise astronomide ve dinamiğin kurucusu olarak fiziktedir.

Galileo Galilei

Galileo, Demokritos'un atomculuğunu niteliksel değişimi niceliksel değişime indirgeyişte kullanır. Doğa-bilimini nicelikler hesabına, yani matematiğe dayandırır. Ona göre bilmek, böylece ölçebilmeye bağlanmakta, matematiksel yöntemlerle, karmaşık görünen olgular yalın bir açıklama ile dile getirilebilmekteydi. Herşey, atomculuğun gerektirdiği gibi, cisimlerin parçaları ve bu parçaların devinimin niceliksel bir dile getirilişiyle açıklanabilmeliydi. Galileo, Kopernik'in sistemini benimser ve onu hararetle savunur. Kepler'in buluşlarını onayladığı, onunla olan yazışmalarında açıkça görülür. Kendine bir teleskop yaptıktan sonra Kopernik'in kuramı gereğince tahmin ettiği, ancak gözlemlemek olanağını bulamadığı kimi astronomik olguları deneysel olarak saptamış, Kepler'in yasalarını deneyde doğrulamıştır. Böylece Kopernik'in kuramı astronomlarca yaygın olarak onaylanmaya başlanmıştır. Samanyolu'nun yıldızlardan oluştuğunu bulgulayan yine odur. Gök cisimlerinin çemberler çizerek devinmediklerini, üzerlerine etki eden bir güç olmadığı sürece, her cisim gibi, onların da düz çizgiler çizeceğini öne sürer. İvme, ya da cisimlerin hız değiştirmesini, dairesel devinimi açıklamada kullanır: Hız değiştirmeden çember çizen bir cisimin, çemberin odağına doğru sürekli bir ivmesi vardır. Bir engelle karşılaşmadan düşen bir nesnenin ivmesi değişmez. Bu, ağırlık ve büyüklük ayrımı olmadan, her cisim için aynıdır. Leonardo da Vinci'nin yerçekimi ile ilgili gözlemi "Her ağırlık dünyanın odağına doğru en kısa yoldan düşme eğilimi gösterir" idi. Galileo, bunu mekanist bir yorumla tüm evrene yaymış, bir genel çekim yasası öne sürmemiş olmasına karşın, Jüpiter ve uyduları arasındaki çekim ilişkisinin dünya ile ay arasındakiyle özdeş türden olduğunu düşünmüştür. Genel Çekim yasasının formülünü vermek başarısı elli yıl sonra Newton'un olmuştur.

Galileo'nun başarıları ve artan etkisi ile Kilise'nin onayladı-

ğı evren kuramını çürütmesi, dinsel çevreler için önemli bir tehdit olarak görülmüştür. Bunun sonucunda 1616'da Kopernik'in kitabı mahkûm edilerek Engizisyonca yasaklanmış, Galileo'ya da gizlice, araştırmaları ve düşüncelerinden vazgeçmesi bildirilmiştir. Bunun pek etki yapmadığı anlaşılınca, Engizisyon onu bu kez 1633'te açıktan açığa mahkûm etmiştir. Bruno'nun aynı suçtan yakılması üzerinden henüz 33 yıl geçtiğinden durumun ne denli tehlikeli olduğunu kavrayan Galileo, kendi görüşlerini yadsıyarak geri almak zorunda kalmıştır.

MODERN DÜŞÜNCENİN ORTAYA ÇIKIŞI

(1986)

Modern düşünce, birçok açıdan bugün için de geçerliliğini sürdüren bir düşünsel biçem, konuları ele alış ve onlara yaklaşım biçimidir. Bu düşünsel biçem, 16. yüzyılın sonlarından başlayarak bilim ve felsefeye temel oluşturmuş, 19. yüzyılda yaygınlığını bir ölçüde yitirmesine karşın 20. yüzyılda yeniden ön plana geçmiştir. Daha özel bir niteleme olarak kullanıldığında, "modern düşünce" 17. ve 18. yüzyıllar felsefe ve bilimini belirler. Bu yaklaşım biçimini hazırlayan etmenler arasında en önemli olanı, 16. ve 17. yüzyıllarda doğa bilimleri alanında yapılan büyük aşamalardır. Göz kamaştırıcı bir gelişim sergileyen bilimler, doğa üzerine geçerli ve uygulamada başarılı açıklamalar getirmekteydi. Aynı doğal olgular Orta Çağ'ın dogmacı biliminde farklı biçimlerde açıklandığından, yeni bilimin başarısı eski bilimin çürütülmesi anlamını taşıyordu. Oysa, Orta Çağ bilimi, kilise öğretilerinin bir uzantısı, bu öğretilerin doğa üzerinde de geçerli olduğunun kanıtlanma aracıydı. Hemen bütün Orça Çağ bilim ve felsefesi, din dogmalarının hizmetinde olup, doğruluk ölçütü olarak bu dogmalarla tutarlılığı temel alır. Kilisenin resmi biliminin çürütülmesi, kilisenin düşünce üzerindeki yetkesinin sarsılmasına, genelde de bir doğruluk ölçütü olarak yetkenin güvenilirliğine gölge düşmesine neden oldu. Daha Rönesans'ta başlamış olan dogmacılık ve bağnazlığa karşı başkaldırı, böylece daha sağlam temellere oturtularak ona yeni bir ivme kazandırıldı.

Hem Reform, hem Rönesans, hem de Modern Düşünce'nin ortaya çıkışlarındaki ortak yön, hepsinin de Orta Çağ bağnazlığını sürdüren Kilise'ye karşı birer inanç ve düşünsel bağımsızlık arayışı

ve savaşımı oluşlarıdır. Ancak bu hareketler arasındaki ayrılıkların da görülmesi gerekir. Reform dinsel bir oluşumdur ve bilimsel ya da felsefi yenilik arayışları içermez. Hatta Protestanlar da yeni ve özgür düşüncelere, bilime, Katolikler'i aratmayan ölçülerde karşı çıkmış, baskılar uygulamışlardır. Bu açıdan bakıldığında, Rönesans ve Modern Düşünce'nin daha yakın amaçlar taşıdıkları, aralarında bir süreklilik gösterdikleri gözlemlenir. Bu iki oluşum arasında göze çarpan en belirgin ayrılık, ürettikleri düşüncenin bağımsızlık düzeyindedir. Rönesans düşünürü yetkeye ve bağnazlığa karşı çıkar, ancak düşüncesini bağımsız olarak yürütecek yeni ölçütler ve biçimlerden henüz yoksundur: Yine Orta Çağ mantığını kullanır, inançların kuramların doğruluğunu yine eski Yunan'ın büyük düşünürlerinin önermelerine uygunlukla saptar. Rönesans, inanç ve önermelerin doğruluğunu saptayacak, bilgiye güvenilir temeller getirecek ölçütlerin arayışına sahne olmuştur. Bu ölçütler geliştirilemediği sürece de yetkeye ve dogmacılığa başkaldırmak, aranılan düşünsel özgürlüğü sağlamaya yetişmemiştir. Aynı nedenle, Rönesans bir geçiş dönemi niteliklerini taşır: Orta Çağ Skolastiği'ne karşı çıkar, ancak sonunda Skolastiğin temeline aldığı belitlere sarılır.

İşte Modern Düşünce'yi bağımsız yapan, doğruluğu saptamada kendine özgü yeni bir ölçüt geliştirebilmiş olmasıdır. Bu ölçüt ussallık, ya da usa uygunluktur. Ussallık Modern Düşünce'nin 20. yüzyıl düşün yaşamının temelini de belirleyen en önemli niteliği sayılabilir. Bu ölçüt açısından, bilgi olduğu onaylanabilecek her inanç ya da açıklamanın usa uygun olması gerekir. Buna göre doğa, doğruluğu dogmacı bir biçimde varsayılan yerleşik inançlara göre değil, insanın kendi bağımsız usu yardımıyla açıklanmalıdır. Bu ise, düşüncenin temeline bireyin mantıksal bakış açısını koymaktır. Modern Felsefe'de sık görülen, nesnel gerçekliğe öznel bir yaklaşımla ulaşma çabası, ussallığın doğruluğa ölçüt yapılmasının doğal bir sonucudur.

Bilgi

Modern Düşünce'nin ortaya çıkışı ile birlikte filozoflarda bilgiye karşı büyük bir ilgi uyanmıştır. 16. yüzyılın sonlarından başlayarak, bilgi filozoflar için en önemli bir sorun konumunu alır. Filozofların ilgilerindeki bu kayış az önce değindiğimiz olaylardan kaynaklanmıştır. Gelişen yeni bilimler doğaya ilişkin eski açıklama dizgelerini kökünden yıkmış ve bilgi yapısını yeni baştan kurmak gereğini doğurmuştur. Yeniden kurulacak bilgi yapısının bu kez sağlam ve sarsılmaz temeller üzerinde yükselmesi gerekiyordu. Bu sağlam temellerin aranılmasında kuşkuculuktan büyük ölçüde yararlanılmıştır. Bilimdeki gelişmeler yalnızca bilgi yapısının yeniden kurulması gereğini ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda, doğayı anlamanın, onda olup bitenleri kavramanın uygulamada sağladığı gücü de su yüzüne çıkarmıştı. Bilgiye verilen önem bu nedenle de artmıştır: Bilgi kazanmak, bir anlamda güç kazanmaktı. Bütün bunların felsefe ile ilgili olarak doğurduğu sonuç, herşeyden önce bilgi denilen kendisinin tatmin edici bir biçimde anlaşılması gerekliliği idi. Bu amaç doğrultusundaki iki sorunun o dönemdeki felsefe çalışmalarını yönlendirdiği gözlemlenir. Bu sorunlar 20. yüzyılda da önemlerini korumaktadır: (a) Bilginin değeri; bir başka deyişle, herhangi bir inancın hangi ölçüte göre bilgi sayılabileceği, ve (b) Bilginin kaynağı, yani bilginin nereden geldiği sorunu.

Bacon

"Bilgi güçlülüktür" özdeyişinin Francis Bacon'dan (1561-1626) kaynaklandığı söylenir. Gerçekten de, Bacon'un felsefi amacı, insanı doğadaki güçleri denetleyecek duruma getirecek yeni bir bilgi üretme yöntemi bulmaktır. Bunu özellikle uygulamaya yönelik bir biçimde arar. O, eski düşünceye, Aristoteles ve Yunan felsefesinin yetkesine karşı çıkışıyla, modern yaklaşım için bir örnek oluşturmuştur. Bacon bilginin kuramlardan değil nesnelere bakarak

üretilebileceğini vurgular. Doğa bilimlerinde yöntemli ve sistemli deneyin ve gözlemin önemine değinir.

Bilgi doğayı tanıyarak elde edilir. Ancak bilgi edinme sürecine girmeden önce insanın kimi önyargılardan arınması gerekmektedir. Bunlardan arınmadıkça gerçeğin insanca çizilecek tablosu, gerçeğin kendisine uymayacaktır. Örneğin tüm insan soyuna özgü bir önyargı, doğa olaylarını, oradaki nesne ve durumları insan modeline uygun olarak yorumlamaktır. Erekselci düşünce bundan kaynaklanır. İnsanın isteklerini doğaya uygulayınca, bütün evrenin belirli bir amaca yönelik olarak devindiği kanısına kapılırız. Başka bir tür önyargı ise, insanın bireysel niteliklerinden kaynaklanır. Ruhsal durumuna, eğitimine, ya da eğilimine göre, her birey aynı olguyu bir ölçüde farklı değerlendirir. Dilden kaynaklanan bir önyargı türü bize varolmayan nesneleri varmış gibi gösterir. Bunun nedeni, karşılığı olmayan adlar ve sözlerin bulunabilmesidir. Son olarak da, insanın yenmesi gereken bir önyargı, eski kuramların, yetkeli filozofların görüşlerinin doğru olduğu inancıdır.

Bacon'a göre güçlü olmak doğayı bilmektir. Bu ise, doğa üzerinde etkili olmaktır. Ancak doğada istenilen etkileri yaratabilmek, bu etkilerin nedenlerini bilmeye bağlıdır. Nedenleri, Orta Çağ'ın tasım mantığıyla bulamayız. Onları bulmanın yöntemi tümevarımdır. Tümevarım ise tikel nesneler ya da olaylar arasında görülen her benzerliği genelleyip yaymakla olmaz. Bu işlemin sınırlandırılması, denetlenmesi gerekir. Bacon geçerli bir tümevarım için şöyle bir yöntem önerir: Örneğin sıcaklık olgusunu kavramak için, önce sıcak olduğu söylenebilecek nesnelerin listesi yapılır. Sonra soğuk nesnelerin listesi, son olarak da çeşitli derecelerde sıcak olan nesnelerin listesi yapılır. Tümevarım, bu temelden yola çıkarak gerçekleştirilir. Aranmakta olan, kavranması amaçlanan olgunun, yani sıcaklığın, bulunduğu söylenebilecek yerlerdeki ortak nitelikler, bu olgunun doğasını verecektir. Bacon'un üzerinde durdu-

ğu bir nokta, sıcaklığın bulunduğu her durumda ortak olmayan nitelikleri dışlamaktır. Bu dışlama yöntemi gerçek tümevarımın ayrılmaz bir özelliğidir. Bacon, Modern Çağ'da tümevarım yönteminin önemini vurgulayarak onu geliştirmeye çalışan filozoflardan ilkidir. Bunun yanısıra, onda deneye giderek daha büyük bir önem, daha büyük bir değer verilir. Bacon, doğa üzerine edinilebilecek bilginin bütününün gözlemden geldiği savının artık yanı başındadır. Böylece, daha sonra Locke'ta kesin biçimini bulacak deneyciliğin temelini atmıştır.

Gassendi ve *Descartes*'ta Bilginin Değeri

Bacon, bilgiyi öne alan yaklaşımıyla döneminin filozoflarını yönlendirmiştir. O da Demokritos'a hayrandı. Ancak, İlk Çağ atomculuğu ve bunun getirdiği mekanizmin kendi felsefesi üzerindeki izleri, erek yerine nedenlere yönelmek dışında, o denli belirgin değildir. Bilginin değeri sorun ise, tümevarım yöntemine getirdiği sınırlamalar ve belirlediği olumsuz önyargılar dışında Bacon için pek önem taşımaz. Kuşkucu uslamlamaların bilgiyi ve özellikle de deneysel bilgiyi ne ölçüde tehdit ettiği konusunda biraz fazla iyimser olduğu düşünülebilir. Montaigne'in öncülük ettiği Fransız kuşkuculuğu Bacon'un yaşadığı yıllarda henüz İngiltere'de güç kazanmamış olsa gerek. Bacon'dan otuz yıl kadar sonra doğan iki Fransız düşünürü, Gassendi ve Descartes için kuşkuculuğun etkisi derin olmuş, bu nedenle de bu düşünürler bilginin değeri sorununu felsefelerine çıkış noktası yapmışlardır. Bu düşünürlerin yetiştikleri çağda, özellikle Fransa'da, kuşkucu uslamlamalar kırk yıldır tanınıyor ve tartışılıyordu. Gassendi ve Descartes kuşkuculuğu, dogmaları yıkmakta etkili bir silah olarak kullanırken, aynı silahın bilgiyi de bütünüyle olanak dışı bırakmasını önlemenin yollarını aramışlardır. Galileo'nun etkisi altında her ikisi de mekanizmi benimsemiş, ancak bunu, Tanrı kavramını ve dini gereksiz duruma düşürmeyecek

bir biçimde yumuşatmaya çalışmışlardır.

Gassendi önceleri bütünüyle uç bir kuşkucu tutumu benimsemiştir. Bilgiye olanak bırakmayan bu tutumunu, bilimin gösterdiği başarılar karşısında daha sonraları yumuşatmak, gereğini duymuştur. Bilimin uyguladığı mekanizm onu Epikuros'u incelemeye yöneltmiş, sonunda Gassendi, doğayı ve onun bilgisini, yumuşatılmış kuşkuculukla yoğurduğu mekanist bir yaklaşım çerçevesinde açıklamıştır. Onun felsefesi Descartes'inkiyle ortak temellerden kaynaklanıyor. Bu iki düşünürün ulaştıkları sonuçlar kuşku ve mekanizm uzlaşımının iki değişik yöndeki gelişimidir. Gassendi'nin dizgesi, Descartes'ın yaşadığı dönemde, onun felsefesine, bilinen en önemli almaşık konumundaydı.

Gassendi'ye göre insan anlığının yeteneklerini ne abartmakta ne de küçümsemekte anlam vardır. Oysa dogmacılar bu uçlardan birine, aşırı kuşkucular da öbürüne saplanmaktadırlar. Kuşku, güvenilir bilgiye götüren etkili bir ayıklama yöntemidir. Ancak böyle bir amaç için kuşkuyu "yapıcı ve yumuşatılmış" bir düzeyde tutmak gerekir. Algının içeriğinin gerçeğin kendisi değil, yalnızca bir görüntüsü olduğu kuşkucu sonuç onaylanabilir. Oysa bunu onaylamak, evreni anlamamıza olanak veren ve kuşkuya gerek bırakmayan bilgilerimizin bulunabileceği gerçeğini dışlamaz. Amaç, saltık anlamda bilgiyi aramak olmamalıdır. "Sınırlandırılmış bilgi", bilimi üzerinde kurmaya olanak sağlayacak güvenilirliktedir. Sınırlandırılmış bilgi, deneyle başlar ve usu deney verilerine uygulamakla elde edilir. Doğadaki çeşitli bağlılaşımları deneyle kavrarız. Bu genel bağlılaşımları yine deneyde karşımıza çıkan tikel olaylara us yoluyla uygularız. Böylece deneyin o an doğrudan kavramadığını da kavrayabilmek olanağına kavuşuruz. Bu yolla, örneğin bir gök gürültüsü duyduğumuzda şimşeği görmemiş olsak bile, yine de çakmış olduğunu düşünebiliyoruz. Bu bilgi saltık değildir, gerçeğin bir "görüntüsüdür" ancak kuşkulu sayılmasına da gerek yoktur. Du-

yuları böylece bilgi için bir çıkış noktası yapan Gassendi de, Bacon gibi Locke deneyciliğine esin kaynağı olmuştur.

Descartes hem kuşkuyu hem de bilginin değerini böylece sınırlayan bir görüşü benimseyemez. İnançlara bir kez kuşkuyu uygulamaya başladıktan sonra, bunu sağlam bir ölçüte bağlamadan sınırlamanın, ya da saltık olan güvenilir bilgi yerine tam bilgi sayılamayacak inançları getirmenin mantıksal gerekçesini veremez. Bu, onun gözünde bir tutarsızlık olur. Bundan ötürü Descartes için, kuşku bir kez uygulanıyorsa, onun işlemeyeceği inançlara ulaşılıncaya, yani, uygulanabildiği son noktaya dek uygulanmalıdır. Kuşku götürmeyen inançlara ulaşıldığında zaten saltık anlamda bilgiye ulaşılmış olacaktır. Çünkü saltık bilgi kesindir ve kesinlik kuşkuyu dışlar. Descartes, bu düşünceyle kuşkuyu bilgi sayılmış olan tüm inançlara uygular. Yüzyıllardır büyük bir güvenle doğruluğu apaçık varsayılmış pek çok inancın kuşkucu uslamlamalar önünde bir bir yıkıldığını görür. Ona göre, deneye güvenmek için hiçbir neden yoktur. Çünkü algı her an yanılabildiği gibi, o an insanın yanılgılı olan algılarının yanılgılı olduğunu gösteren bir ipucu veya ölçüt de yoktur. Şu halde der, algının şimdi de yanılmadığını, örneğin, gördüğüm her şeyin bir düşten başka birşey olmadığını bana kanıtlayacak bir güvence yoktur. Eğer bu güvence şu an için yoksa hiçbir an için yoktur. Bir başka deyişle, algım her zaman yanılıyor olabilir. Tüm yaşamım bir düş olabilir. Descartes kuşkuyu algı dışına, örneğin matematiğe de yayar. Sonunda kuşkunun yıkamadığı, güvenilirliğini sarsmadığı hiçbir inanç, hiçbir düşünce bulunmadığını görür. Herşeyden kuşkulanmak için neden vardır. Descartes şöyle bir uslamlama yürütür: Herşeyden kuşkulandığım doğruysa, düşünüyor olduğum da doğru olmalıdır. Çünkü kuşkulanmak düşünmektir; düşünmeden kuşkulanmaya olanak yoktur. Oysa, düşündüğüm doğruysa, düşünen bir varlık olarak var olduğum da doğrudur. Demek ki kuşkunun yıkamadığı, açık ve seçik, o ölçüde de kesin, güvenilir

bir inancım vardır, o da kendi varlığımdır: "Düşünüyorum, öyle ise varım." İşte yöntemsel kuşku diye anılan ve Descartes'ı felsefe tarihinde ünlü yapan başarılarından biri olan yaklaşım budur: Kuşkuyu sınırlamadan sonuna dek giderek sarsılmaz bir kesinliğe, gerçek anlamda saltık bilgiye ulaşmak... Bundan sonra gereken, geri kalan inançlarımızı bu güvenilir inanç üzerine kurarak bilgi yapısını yeniden bina etmektir. Descartes bunu, deneyi öne alarak değil, usa kimi yeti ve nitelikler bağlayarak yapar. Ona göre kuşkuculuğun gösterdiği gibi, algı gerçeği değil, yetkin olmayan bir görüntüyü verir. Bundan dolayı da algıdan yola çıkarak bir dış gerçekliğin varolduğu sonucuna varamayız. Ancak, algımızın bir dış dünyayı yansıttığı ve bu dış dünyadan kaynaklandığı; yani bu dış dünyanın bizim üzerimizdeki bir ölçüde kendine benzer etkileri olduğu doğal inancımız çok güçlüdür. Bu güçlü inancı içimize Tanrı'dan başkası koymuş olamaz. O ise bizi hiçbir zaman aldatmayacağına göre, inanç doğru olmalıdır, der Descartes. Bu nedensel ve tasarımcı algı kuramını, sonradan Locke da benimsemiştir. Ancak bu kuramın gerektirdiği varlıkbilimsel varsayım, gerçekçi ve özdekçi niteliktedir: Bizi çevreleyen ve bizden bağımsız bir dış dünya vardır. Descartes'ın bu varsayımı Tanrı'nın iyi niyetiyle doğrulama çabasının bir felsefi kanıt niteliği taşıdığı öne sürülemez. Özdekçi gerçekçiliğin bu temel varsayımı, Descartes'ı izleyen yüzyıllarda da felsefi sorunlara gebe olmuştur.

Gassendi ve *Descartes*'ta Mekanizm

Algının insana yetkin olmayan görüntüsünü yansıttığı öne sürülen bu dış dünyanın doğası nedir? Hem Gassendi hem de Descartes, bunu fiziksel ya da özdeksellik olarak görmüşlerdir. Bu, benimsedikleri mekanizmin getirdiği bir sonuçtur. Doğanın yapısı konusunda Gassendi İlk Çağ atomculuğuna daha yakındır. Atomcu savları ancak dinsel öğretilerle açıkça çeliştikleri yerde yumuşatır

ve değiştirir. Ona göre, doğa, bölünmez parçacıklardan, yani atomlardan oluşur. Descartes da benzer bir parçacık kuramını benimser, ancak onun düşüncesinde parçacıklar bölünmez değildir. Gassendi yine Atomcular'ı izleyerek özdek parçacıklarının boş uzayda devindiklerini öne sürer. Descartes ise, boş uzay olmadığını, boş gibi görünen yerlerin de ince bir özdekle dolu olduğunu savunur. Her iki düşünür de devimin bir nesneden öbürüne, itme, çarpma veya basınçla aktarıldığını ve bu mekanik nedenler etki etmedikçe, duran cisimlerin duracağını devinenlerin ise devinimlerini sürdüreceklerine inanırlar. Devinimin kaynağı konusunda Atomcular'ı bırakır, dinsel öğretiye uygun düşen Aristoteles'i izlerler. Bu görüşe göre, evrene ilk devinimini Tanrı vermiştir. Descartes, doğayı devinim açısından kapalı bir dizge olarak yorumlar. Orada toplam devinim niceliği değişmez. Hem toplam devinim değişmiyor hem de cisimlerde devinim ancak mekanik nedenlerle başlıyorsa göksel cisimlerde gözlemlenen uzaktan etki nasıl olanak bulmaktadır? İşte Descartes bu olayı açıklayabilmek için boş uzayı yadsımış, devinimi uzağa taşıyan bir dolgu özdeği varsaymıştır. İki düşünür de Atomcular'ın nitelikler arasında gördükleri ayırımı benimserler. Descartes bu ayrımı algının bize vermediğine, verdiği bilişinin değişir olduğuna kanıt olarak kullanır. Bir balmumu parçasının rengi, kokusu, tadı, değişir der; ancak değişmez olan uzamıdır. Bunu ise, deney değil us kavrar. Ayrımı daha ayrıntıyla ele alan Gassendi, renk, tat, ses, koku ve dokunum niteliklerinin gerçekte nesneye özgü olmayıp atomların deviniminin algı organlarımız üzerinde yaptıkları etkiler olduklarını vurgular. Daha sonraları Locke, bu düşünceyi kuşkucu uslamlamaya karşı algının güvenilirliğini savunmada kullanmıştır. Descartes birincil niteliklerden uzam ya da yayılımı ön plana alır. Bunun fiziksel nesnelerin özniteliği olduğunu ileri sürer. Gassendi ise, nesnenin ve onun en küçük bölünmez parçalarının zorunlu niteliğinin öncelikle katılık ya da girilmezlik olduğunu düşünür.

Uzam, biçim ve ağırlık, ona göre, daha sonra gelir. Locke bu konuda da Gassendi'yi izlemiştir.

Anlık ve Bilim

17. yüzyılda da pek çok filozof aynı zamanda bilim adamıydı. Bundan ötürü yeni doğa bilimini kuranlar da, modern felsefeyi geliştirenler de çoğunlukla aynı kişilerdi. Bu, bilimin kazandığı başarıların veya dinsel çevrelerde uyandırdığı endişe ya da öfkenin felsefe üzerine de dönmesine neden olmuştur. Yeni bilimi temellendiren mekanist doğa görüşü yalnızca başarılı açıklamalarıyla Kilisenin ve onun hizmetindeki eski bilimin yetkesini sarsmakla kalmıyordu. Aynı zamanda hemen bütünüyle özdekçi bir görüş getiriyordu. Yeni bilim evreni yalnızca fiziksel nesne, olay ya da ilişkilerle açıklıyordu. Bu açıklamalarda tinsel ya da doğaüstü güçler ve varlıklara yer yoktu. Oysa dinsel öğreti doğaüstü ve tinsellik düşünceleri üzerine kuruludur. Bu yalnızca evrenin kökeni ve onun düzeninin açıklanmasında değil, özellikle insanı açıklamada da geçerlidir. Anlıkta olup bitenler, düşünce, duygu, istek, dinde hep tine bağlanır; Ahlâk yasaları da doğaüstü ya da Tanrısal bir temelden kaynaklandırılır. Din ile Yeni Bilimin bu karşıtlıkları, din açısından şu endişeyi doğuruyordu: Özdekçi yaklaşım doğa bilimi alanındaki başarısını şimdi de insanın kendisi ve ahlâkı üzerinde geliştirebileceği öğretilerde yinelerse, dine artık yer bırakmayıp, bütünüyle ortadan silinmesine neden olabilirdi. Bilimin bütün yapacağı doğa mekanizmini insana da uygulamaktı. Bu nitelikte felsefe dizgeleri ortaya konmaya başlamıştı bile. Hobbes'un (1588-1679) özdekçi kuramı bunun ilk örneğidir.

Hobbes da Galileo'dan önemli ölçüde etkilenmiştir. İlk Çağ mekanizminin ana ilkelerini Galileo aracılığıyla o da benimser. Doğaüstü etmenlere karşı çıkar, Aristotelesçiliği yadsır. Bilginin, nedenleri kavramak, neden-sonuç ilişkilerini anlamak olduğunu düşü-

nür. Hobbes için doğanın en belirgin özelliği devinimdir. Her değişim bir devinimdir. Doğa, nesnel ve insan düşüncesinden bağımsız ve devinen cisimlerin toplamıdır. Yaşam ve anlığın işlevleri de devinimdir. Örneğin duyum dediğimiz, bir cismin duyu organları üzerindeki etkisidir. Şimdiki duyum, az sonra başka duyumlar edinilince anı olur. Anlık beyindeki bir devimdir. Anlıktaki ideler, duyum, anı ya da imgelem niteliğindeki içerikler de, devinim etkileridir. Gassendi'nin tini açıklayışı da İlk Çağ özdekçiliğinden esinlenmiştir. Hayvanların canlılığını tinlerine bağlar. Hayvanların da insan gibi tinleri vardır. Ancak tin, ateşten daha ince bir özdekten başka bir şey değildir. Burada Gassendi dinsel görüşe bir açık kapı bırakır: İnsan tini bütünüyle özdeksel değildir, der. Çünkü o iki ögeden oluşur. Biri canlılığını veren öge, ki hayvanlardaki tinle benzer nitelikler taşır, öbürü de ussal ögedir. Tinin ussal ögesi özdeksel değildir, o Tanrı'dan gelir. Din ile modern düşünce arasında bu noktada yapılan bir uzlaşım, dine pek az yer ve işlev bırakmaktadır. Bu, dinsel çevrelerce onaylanamazdı. Dinselliğe daha büyük bir pay ayıran bir uzlaşım çabası, Descartes'ın önerdiği çözümdür.

Dindeki Anlık-Özdek Ayrımı

Hıristiyanlığın felsefi temelleri büyük ölçüde Augustinus tarafından, kimi Yeni-Platoncu etkiler altında biçimlendirilmiştir. Plotinus'un Yeni-Platonculuğu, İlk Çağ'ın büyük idealist düşünürü Platon'un damgasını taşır. Platon'un felsefesinde bir tin-gövde ayrımı vardır: Buna göre tin gövdede kafes içindeki kuş gibidir, bu dünyada mutlu değildir ve bu yaşamın son bulmasını sabırla beklemektedir. Gövde ölünce tin ölmez; o, başka gövdelere de girebilir. Çünkü ölümsüzdür. Bu ayrımın kökenleri Platon'dan çok öncelere gider. Ayrım, ona Pitagorasçılık ve Orfizm üzerinden, eski Ortadoğu ve Hitit dinlerinden geçmiştir. Buna göre tini Tanrı yaratmış fakat duyular dünyasına olan tutkusu nedeniyle onu özdeksel gövde-

lerde tutsak etmiştir. Tinin geldiği yere geri dönebilmesi için tutkularını dizginlemesi gerekir. Aksi halde giderek daha aşağı yaratıkların gövdelerine gidecektir. Bu dünyada geçirilen zaman tinin kendini arındırmasına hasredilmelidir. Platon'dan alarak Hıristiyanlığın benimsediği bu gizemci öğretinin yanısıra, onu tamamlayan ikinci bir öğreti, özdeğin yani duyularla algılanan tikel nesneler dünyasının gerçek değil, gerçeğin kötü bir kopyası olduğudur. Asıl gerçek kalıcı, evrensel ve saltık olan soyut, ancak nesnel ideallerden oluşan dünyadır. Bu iki öğretiyi birleştirince, Platoncu Hıristiyan geleneğine göre, tin ile özdek arasında bir ayrım olduğu, ancak özdeğin tam anlamda gerçeklik taşımadığı görüşü belirginleşmektedir. Platon tinler ile ideaları özdeşleştirmez. Ancak ondan sonraki yüzyıllarda, idealar Tanrısal tinin içine alınmış, insan tini de Tanrı'dan fışkırmış olarak düşünülmüştür. Bir başka deyişle Platon'un nesnel idealizmi ile gizemciliği bir tinselci gizemciliğe dönüşmüştür.

Descartesçı İkicilik

İnsanlığın en eski dönemlerinden beri kimi dinlerin onayladığı tin-gövde, tin-özdek ayrımı, bu uzun süre içinde sağduyuca da benimsenmiştir. Anlık, bilinç ve bunların içerikleri tinin ögeleri olarak düşünülmüş, bunların özdeksel dünya içinde algılanıyor olmaları da ayrımı kalıcı yapan bir etmen olmuştur. İşte Descartes'ın ortaya attığı çözüm, din ve sağduyunun benimsediği bir öğretiyi, bilimin alanına tam bir bağımsızlık sağlayacak biçimde keskin bir ayrıma dönüştürür. Dinin, tüm varlığı tine indirgeyen yaklaşımı karşısında yeni doğabiliminin varlığı özdeğe indirgeme eğiliminden doğan gerilimi, her iki tutumun da doğru olduğunu öne sürerek giderir. Bunun çelişkiye yol açmasını, savların örtüşmesini önleyerek engeller. Savların örtüşmesini de din ve sağduyuda bulduğu tin-gövde/özdek ayrımını kesin bir karşıtlık, bitişmeyen bir ayrılık durumuna dönüştürerek önler. "Descartes'çı İkicilik" adıyla anılan bu

çözüm, özetle, hem özdekçiliği hem de tinselciliği aynı zamanda onaylamak, ancak bunların uygulama alanlarını birbirinden kesin olarak ayırarak çelişki doğurmalarını önlemektir. Descartes'a göre, varlık, fiziksel (özdeksel) ve anlıksal (tinsel) olmak üzere iki türdür. Bunlar birbirlerine indirgenemez. Bu iki varlık türü birer tözdür. Töz kavramını Descartes, var olmak için başka hiçbir şeye dayanması gerekmeyen; kendi başına, başka bir şeyden bağımsız olarak varolan şey, diye tanımlamıştır. Evren birbiriyle içiçe, fakat birbirinden bütünüyle bağımsız iki alt-evreden oluşur. Bu ikilik insanda da aynen bulunur. İnsanın gövdesi özdeksel ve mekanik yasalara uyan bir yapıdır. Gövde olarak insan, tıpkı hayvanlar gibi, bir robot, bir karmaşık aygıttır. Ancak insan, hayvanlardan tini olmakla ayrılır: Hayvanlar düşünmezken insan düşünür. Dolayısıyla Descartes insanı, tin ve gövdeden oluşan bir bileşik varlık olarak görür.

İkiciliğin çözmesi gereken önemli bir sorun, birbirine indirgenmez karşıtlar olarak ayırdığı tözlerin insanda yoğun bir ilişki içindeymiş gibi durmalarıdır. Deney, bize hem anlığın gövdeyi hem de gövdenin anlığı sürekli olarak etkilediğini gösterir. Sağduyu da bu etkileşimi tam bir doğallıkla benimser. Örneğin, gövdeye batan bir iğne acıya neden olur; kimi dış etkiler, ya da ilaçlar duygulanımlara, kızgınlık ya da mutluluğa neden olur; duyu organlarıyla dış dünyadan algı içerikleri ediniriz. Öte yandan isteklerimiz eylemlerimize neden olur. Çeşitli ruhsal durumlar, yüz kızarması, kalp atışının hızlanması gibi gövdesel etkiler doğurur. Tözler arasında çizilen kesin ayrımın bir ilişkiyi olanaksız kılması gerekirdi; oysa Descartes, kendi kuramıyla bir ölçüde tutarsızlığa düşmeyi göze alarak, sağduyuyu izlemiş ve gövde ile anlık arasında nedensel ilişkiler bulunduğunu ileri sürmüştür. Etkileşimcilik adı verilen bu görüşü kendisini izleyen filozoflarca eleştirilmiş ve aralarında töz konusunda büyük bir tartışma doğmasına neden olmuştur.

MODERN DÜŞÜNCENİN BAŞLANGICI VE DESCARTES

(1985)

Descartes, yaptığı etki açısından düşünce tarihinin en büyük adlarından biridir. O, bir bakıma günümüzü de kapsayan bir düşünce dönemini başlatanların en önemlisidir. Bu döneme "modern felsefe" ya da "modern düşünce" diyoruz. Descartes, modern felsefe dönemindeki tartışmaların temelindeki kavram ve sorunları belirlemiş, öğretileri ise özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya atılan felsefe yaklaşımlarının çıkış noktasını oluşturmuştur. Bu yüzyılların düşünürleri Descartes'ın kimi görüşlerini onaylamasalar bile, yine onun başka görüşlerini benimsemişler, bu görüşlerden etkilenmişler ya da hiç olmazsa onları tartışmışlardır. Bu ölçüde büyük bir etki, felsefe tarihinde Descartes'tan 20 yüzyıl önce yaşamış olan Platon ve Aristoteles gibi filozoflardan beri ilk kez sözkonusu oluyordu.

Modern Düşünce

Düşüncede "Modern Çağ"dan ne kastedilir? Modern Çağ, 17. yüzyılda başlayıp, bir anlamda günümüzde de süren, fakat özellikle 17. ve 18. yüzyılları niteleyen bir düşünsel biçim olarak ortaya çıkar. Modern düşüncenin en belirgin niteliği ussallıktır. Düşüncede bağımsızlığın kazanılması, Eski Yunan felsefesinin yetkesinin yenilmesi ve buna bağlı Ortaçağ dogmacılığının ortadan kaldırılmasına yönelik çabalar modern felsefenin başka özellikleridir. Bir karşılaştırma yapacak olursak, 16. yüzyıl Rönesans düşüncesi de tıpkı modern düşünce gibi Ortaçağ dogmacılığına bir başkaldırıdır. Ancak, bir geçiş dönemi olan Rönesans, başkaldırısını gerçek bir devrim yapabilecek düşünsel bağımsızlıktan yoksundur. Rönesans dü-

şünürü, Ortaçağ dogmasına karşı çıktığı yerde, yine Ortaçağ filozofunun mantık ve usavurma kalıplarını kullanıyor, görüşlerini temellendirmesi gerektiğinde, kanıt olarak yine Platon ve Aristoteles'in yazdıklarını kullanıyordu. İşte modern düşünce, Rönesans'daki bu düşünsel bağımlılığı, ortaya koyduğu yepyeni bir doğruluk ölçütüyle yener. Bu ölçüt, az önce değindiğimiz ussallıktır. Modern Çağ'da bir inancın doğruluğu, artık bunun herhangi bir büyük ustanın görüşünden türetilebiliyor olduğuna dayandırılmamaya başlanmıştır. Bunun yerine, bir inancın doğru olarak onaylanması, onun ussal yani akla yatkın olmasına bağlanmıştır. Böylece de doğa, doğruluğu dogmacı bir biçimde kabul edilmiş ilkelere göre değil, bunlardan bağımsız olarak düşünen insanın kendi ussallığı ve mantıksal bakış açısına göre açıklanmaya başlanmıştır. Bu ise, onun belirgin olan başka bir niteliğini, nesnel olarak öznel bir bakış açısından yaklaşma tutumunu doğurmuştur.

Descartes'ın Yaşamı

René Descartes 1596'da Fransa'da soylu bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Öğrenimini bir Cizvit okulu olan La Flèche kolejinde yaptı. Burada iyi bir matematik eğitimi alan Descartes, daha sonra bu bilim dalını felsefeye örnek yapmış ve Analitik Geometri'nin temellerini kurarak matematiğe önemli bir katkıda bulunmuştur. Descartes, felsefesinin temellerini 1617'de girdiği Hollanda ordusunda subayken kurdu. Özgün felsefesini burada ve başka Avrupa ordularında aldığı görevler süresince geliştirdi. O çağda kış mevsimlerinin askeri etkinliği yavaşlatması nedeniyle kendini derin düşünceye verecek bol ve uzun süreler bulmuştur. Sonraları yazdığına göre 1619-20 kışında hava o denli soğukmuş ki bir gün sabahtan, evini ısıtan büyük sobanın içine girmiş ve bütün gün içinde kalarak derin düşünceye dalmış. Sobadan çıktığında felsefesinin ana çizgilerini artık kurmuş durumdaymış. Descartes ordudan ayrıldıktan sonra bir

süre Paris'te yaşadı. 1698'de Hollanda'ya göçtü ve orada 20 yıl oturdu. Zamanın en hoş görülü ve bağımsız düşünceye saygı gösteren özgür ülkesi Hollanda'da bile, Galileo'ya inanışı ve kendi düşünceleri nedeniyle hakkında soruşturma açıldığı oldu. 1649'da, felsefeye ilgi duyan bir kişi olan İsveç kraliçesi Christina'nın çağrısı üzerine, kendisine ders vermek için İsveç'e gitti. Kraliçenin günlük derslerini sabahın beşinde almakta diretmesine ve İsveç kışlarının soğuğuna, Descartes ancak birkaç ay dayanabildi: 1650'nin Şubat ayında 54 yaşında öldü.

Bilgi Felsefesi

Descartes felsefesinin odağını bilgi konusu oluşturur. Bilgiye verilen önem, Modern düşüncenin ortaya çıkış döneminin çok belirgin olan başka bir niteliğidir. Ortaçağ'dan kalan dogmacı bilgi dizgesinin yadsınmasıyla bilginin yeni baştan yapılanması sorunu doğmuş ve böylece de dikkatler bilginin doğası ile kaynağı üzerine çevrilmiştir. Ayrıca, bilginin uygulamada sağladığı olanak ve yararların büyüklüğü de anlaşılmıştı. Descartes'tan 35 yaş büyük olan çağdaşı, İngiliz filozofu Francis Bacon "bilgi güçtür" ya da "bilgili olmak güçlü olmaktır" deyişiyle bunu vurgular.

Descartes, geçmişten bize kalan ve sorgulanmadan doğru olarak benimsenmiş hiçbir inancın, usumuzun süzgecinden geçmeden bilgi olarak kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürüyordu. Çünkü gelişen bilim, Eski Yunan'dan kalan ve doğru olarak benimsenmiş inançların yanlışlığını bir bir ortaya koymaktaydı. Öyle ise, diye düşünmüştür Descartes, doğruluğu kesin olan bir inanç bulursak, onu bilgiye temel olarak alır, başka bilgileri de, tıpkı matematikte belitlerden türetim yaptığımız gibi, bu bilgiden türetebiliriz. Pekiyi, bu öbür bilgilerimizi kendisinden mantık yoluyla türeteceğimiz temel bilgi nasıl bulunabilecekti? Bu temel bilgi öyle olmalıydı ki, doğruluğu apaçık olmalı ve anlığımızda açık ve seçik olarak kavra-

nabilmeliydi. İşte Descartes böyle bir apaçık doğru bulabilmek amacıyla güvenilir sayılmış olan inançları dizgesel bir biçimde usun süzgecinden geçirir. Usun süzgeci olarak kullandığı ise, yine bugün "Descartes" adından ayrı olarak düşünemediğimiz "yöntemsel kuşku", yani doğruyu bulma yöntemi olarak kuşkunun kullanılmasıdır. Descartes bu yönteme göre, ele aldığı her bir inancın kuşku götürüp götürmediğini sınamış, böylece kuşkulu inançları eleyerek, doğruluğu kuşku götürmeyen bir bilgi saptamaya çalışmıştır. Bu arayış içinde ise şu ortaya çıkmıştır: Hangi inancı alırsak alalım ve bu inanca ne denli bağlı olursak olalım, bunun, doğruluğundan kuşku duyabilecek bir yönü bulunabilmektedir. Yeterli bir derinlik ve ayrıntıyla ele aldığımızda, inandığımız her şeyden kuşku duymak için bir neden bulabiliyoruz. Öyle ise, demiştir Descartes, madem ki her şeyden kuşkulanıyorum, şu halde kesin olan bir şey, benim kuşku duyuyor olduğumdur. Kuşku duyduğum kesin ve doğrudur, çünkü her şeyden kuşku duyduğum inancından bile kuşkulanacak olsam, yine de kuşku duyuyor olurum. Oysa, kuşku duyduğum ne ölçüde kesinse, düşünüyor olduğum da o ölçüde kesindir. Çünkü kuşku duymak düşünmektir; düşünüyor olmadan kuşku duymaya olanak yoktur. Descartes, böylece ünlü çıkarsamasına varır: Eğer düşündüğüm böylece kesinse, düşünen bir varlık olarak varolduğum da kesindir. Düşünüyor olduğum, varolduğumun kanıtır. "Düşünüyorum; öyle ise varım".

Kendisinin bir düşünen varlık olarak varolduğunun kanıtı Descartes için öbür bilgilerin üzerine kurulacağı bir apaçık doğruluktur. Bu gibi apaçık doğru inançların anlığımızda doğuştan bulundukları ve sonradan öğrenilmediklerini ileri süren Descartes, bu savıyla Modern Çağ Usçu geleneğini kurmuştur. Kimi temel bilgilere doğuştan sahip olduğumuz savında kendisini Spinoza ve Leibniz gibi ünlü 17. yüzyıl filozofları izlemiştir. Başka konularda Descartes'ın birçok görüşünü benimseyen İngiliz filozof Locke ise, bil-

ginin, ancak görüp duyup, tutup, tattıklarımız, yani algıladıklarımız üzerine kurulabileceğini öne sürecektir. Bilginin algıyla başladığını savunan bu filozof, doğuştan bilgiler olabileceği görüşünü yadsır. Locke'a göre doğuşta anlık bir beyaz kağıt parçası gibidir. Üzerine gelen ilk lekeler algıyla gelir. Locke'un Descartes'a karşıt olan bu görüşü "Deneycilik" adıyla anılır. Kendisini bu görüşünde desteklemiş olan iki 18. yy filozofu Berkeley ve Hume'dur. Usçular ve Deneyciler arasındaki tartışma, 18. yy. sonunda büyük filozof Kant'ın eleştirisine değin ateşli bir biçimde, daha sonra ise yumuşayarak, süregitmiştir.

Varlık Felsefesi

Doğabilimi alanında Descartes önemli bir ölçüde Galileo'nun etkisi altında kalmış, bunun sonucu olarak da evreni gözkamaştırıcı bir denge içinde işleyen büyük bir makina gibi görmüştür. Öyle bir makina ki, onun içinde fiziksel nesneler ve aralarındaki itme, çarpma basınç gibi devimsel etkileşimlerden başka bir şey bulunmamaktadır. Yine öyle bir makina ki, içinde özellikle doğa üstü güçlere, tinlere ve başka gizemli varlıklara da yer olamaz. 16. yy'ın ortalarından başlayarak yaygınlaşan bu özdekçi, ya da materyalist bilim-dünya görüşü açıklama alanını giderek genişletiyor ve giderek de başarı kazanıyordu. Bu açıdan, evreni Tanrısal ve tinsel kavramlarla açıklayan Kilise öğretileri için önemli bir tehlike oluşturmak durumundaydı. Örneğin, Descartes'ın çağdaşı İngiliz düşünür Hobbes bir materyalist felsefe dizgesi geliştirmişti bile. Açıklama gücü olarak bilimden daha zayıf kalsa da, siyasal olarak, Kilise hala çok önemli bir güçtü ve yeni bilimi kuran düşünürler üzerinde kimi kez idama varan baskı yöntemleri uygulattırmaktaydı. İşte dine de bağlı bir kişi olan Descartes, yaşadığı çağda, bilim ve Kilise arasındaki bu sertleşerek büyüyen gerilimi gidermeyi amaçlayan, uzlaştırıcı bir çözüm önermiştir.

Bir yanda, Tanrı, doğa üstü güçler ve ruhlarla yapılan açıklamalar, öbür yanda da bunların hiçbirini kullanmadan, yalnız fiziksel nesne ve ilişkilerle yapılan açıklamalar. Her iki açıklama da herşeyi yalnızca kendinin doğru olarak açıkladığı savında... Descartes'ın uzlaştırıcı çözümü, her iki açıklamanın da doğru olduğunu, fakat bunların, birbiriyle hiç bir yerde örtüşmeyen, bütünüyle ayrı alanlara ilişkin olduklarını ileri sürmek olmuştur. Buna göre doğa bilimlerinin açıklamaları fiziksel evrene ilişkin olarak doğru iken, tinsel açıklamalar da düşüncelerimiz, duygularımız yani iç dünyamıza ilişkin olarak doğrudur. Fiziksel evren ve tinsel evren, birbiriyle hiç bir yerde örtüşmeyen iki varlık alanıdırlar. Örtüşmezler, çünkü biri uzayda iken öbürü değildir. Descartes, bu çözümüne temel olmak üzere varlığı iki ayrı ve birbirine indirgenemez türe ayırmıştır. Buna göre, var olduğu söylenen bir nesne, ya fiziksel (veya özdeksel) ya da tinsel varlık taşır. Herhangi bir şey bu iki tür dışında varolamadığı gibi, eğer, örneğin, fiziksel ise, tinsel olan hiçbir yönü de yoktur. Bu iki, birbirinden kesin biçimde ayrı varlık türünden oluşan evrenler o denli ayrıdırlar ki aralarında tam bir bağımsızlık sözkonusudur. İşte bu çözüme, "Descartesçı İkicilik" denir ve aynı çözüm bugün bile yaptığımız "tin ve özdek" ayrımının Yeni Çağ'daki felsefi temelini oluşturur.

Bu ikinci anlayış açısından insan dediğimiz varlık bir sorun yaratmıştır. Çünkü insan hem fiziksel (yani gövdesel) hem de dinsel (yani anlıksal) yönleri olan bir varlıktır. Descartes'çı ikicilik insana nasıl uygulanabilir? Descartes insanı tin ve gövde gibi iki apayrı varlığın biraraya gelmesinden oluşan bir bileşim olarak yorumlamıştır. Yani varlık türlerindeki ikicilik insanda da aynen bulunmaktadır, Descartes'a göre. Ancak o, tinin gövdeyi ve gövdenin tini etkilediğini de onaylar. Örneğin bir şey yapmayı isteyip ona karar vermek ve sonra gövdenin bir yerinin yanması sonucu duyulan acı gibi. Descartes'a göre bu örnekteki istek, karar ve acı, tinsel

olaylar olarak, gövde ile etkileşim içindedirler. Bir yandan, varlığı, birbiriyle ortak hiçbir noktası olmayan iki türe ayırması, öte yandan da insanda bu iki varlık türünün karşılıklı etkileşime girdiklerini onaylar görünmesi, Descartes'ı izleyen Usçular'ca bir tutarsızlık olarak görülmüştür. Bu düşünürlerden kimi, insan tini ve gövdesi arasında bir etkileşimin sözkonusu olamayacağını, etkileşime benzer bir durum varsa, bunun, tıpkı iki ayrı duvar saatinin aynı anda gong çalmaları gibi, önceden kurulmuş bir *uyum* olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bir tutarsızlığı içermiş olsun ya da olmasın, Descartes'ın önerdiği çözüm, onu eleştirenlerinkinin tersine, sağduyuyu yansıtmaktadır. Sağduyuyu izlemiş ve bir ölçüde de onu biçimlendirmiş olması da Descartes'ı "büyük düşünür" yapan başka niteliktir.

İlk Felsefe Kitabı

Aklın İdaresi İçin Kurallar Descartes'ın kaleme aldığı ilk felsefe yazısı olarak bilinir. 1628'de yazıldığı sanılan bu kitap, felsefesinin genel ilkelerini kurduğu 1619 kışından 9 yıl sonra ve Paris'ten ayrılıp Hollanda'ya yerleşmesinden az önce tamamlanmıştır. Descartes'ın yaşamı süresince basılmayan bu yapıt, ilk kez 1701'de Amsterdam'da yayımlanmıştır. Descartes'ın kendi el yazısını bulunduran metin bugün kayıptır. Yayımlanmış olan metin ise Hollanda'dan ayrılırken ardında bırakmış olduğu bir kopyadır. Bütününün 36 kuraldan oluşması gereken kitap, eldeki durumuyla 21.den sonra son bulmaktadır. Kitabın bütünü -eğer Descartes 36 kuralın tümünü yazmış ise- üç bölüm olarak düşünülmüştür. İlk 12 kural onun genel yöntemini, sonraki 12 bu yöntemin matematiğe uygulanışını, elde bulunmayan en son 12 kural da felsefeye uygulanışını açıklayacak biçimde planlanmıştır. Kurallar, sonradan *Yöntem Üzerine Konuşma*'da daha kısa olarak verilecek ve kuşku ile yoğrulacak yöntemin ilk dilegetirilişidir. Descartes, felsefesinin başlangıcını

oluşturan bu aşamada kesinliğe varabilmenin yolunu, yöntemini belirlemeye çalışır. Öğretisine göre kesinlik yalnızca kuşku götürmez olan düşünceler için sözkonusudur. Bilgi ise ancak kesin olandır. Kesinliğe başkalarının yetkesine güvenerek, ya da herkesin apaçık doğru olarak kabul ettiği inançları benimseyerek gidilemez. Yapılması gereken, bu inançların doğruluğunu saptamaktır. Bu saptama ise adım adım, kuşku götürmez ve açık seçik önermelere ulaşmakla olur. Açık ve seçik olmanın yolu, kaypak ve karmaşık olan her düşünceyi ögelerine bölmektir. Bu ögelerin doğru olup olmadıkları daha kolayca anlaşılabilecektir. Doğruluğu yalnızca us kavrar. Doğru oldukları böylece saptanan önermelerden kendileri tam olarak açık ve seçik bir biçimde görülemeyen önermeler tümdengelimle çıkarsanabiliyorsa, bunların doğruluğu da güvenilirdir.

Aklın İdaresi İçin Kurallar Türkçe'de ilk olarak Mehmet Karasan'ın çevirisiyle 1945'te çıkmış (Devlet kitapları).. Kuram Yayınları'nda *Yöntem Üzerine* ile birlikte basılan *Aklı Yönlendirme Kuralları'*ndan başka Sosyal Yayınlar'da yeni çıkan Engin Özden çevirisi üçüncü Türkçe çeviriyi oluşturuyor.

DESCARTES VE RENKLER

(1997)

"Renkler ve zevkler tartışılmaz" diye, özellikle estetik değerleri göreceleştiren bir söz vardır. Bu, herkesin iyiyi, güzeli ve doğrusunun kendine göre olduğu anlayışını aşılayan, evrensel değerlere gözünü kapatıp, kötü zevki ve bayağılığı tanımayı engelleyerek, örneğin Pavarotti'nin Tatlıses'ten, Verdi'nin de Aksu'dan daha üstün bir şeyler ürettiklerini öne sürmeyi olanaksızlaştıran ve birçok durumda da göreceliği cehalete kalkan olarak kullanmaya yetki veren bir ifadedir. Aynı zamanda da, tabii anlamca kaypak olan ve lastik gibi eğilip bükülebilen bir sözdür bu. Benim şimdi gösterdiğim tepki özellikle *zevklerin* göreceleştirilmesine karşıydı. Peki ya *renkler?* Renkler gerçekten de algının koşullarına göreceli değiller mi? Evet, böyle bir görecelik oldukça kuvvetle sözkonusu. Özellikle de bu nedenle, "Renkler ve zevkler tartışılmaz" sözü, en azından renklere ilişkin olarak açıkça yanlış olan bir dilegetiriş. Bir başka deyişle, renkler felsefi açıdan tartışılmaya oldukça uygun ve elverişli bir konu oluşturuyor. Çünkü örneğin önümdeki kağıdın beyaz olduğunu öne sürmeme karşın, hava kararırken onun renginin de, koyulaşarak, dönüştüğünü gözlemliyorum. Kağıt, her farklı ışık derecesinde farklı bir renk tonuna bürünüyor. Parlak bir ışık altında, eğer yanında başka renkte bir nesne, diyelim kırmızı bir kitap duruyorsa, önümdeki kağıtın da o renge büründüğünü, yani kırmızıya benzer bir renk aldığını farkediyorum. Güneş batarken, belli açılardan pembemsi, sarı neon ışığındaysa sarımsı görünüyor. Işığın kaynağı hangi renkteyse, kağıdımın rengi de ona benziyor. Üstelik eğer sarılık hastalağına yakalanmışsam, gözüme öğlen saatinde güneş altında bile sarı görünüyor. Işığın kaynağı hangi renkteyse, kağıdının rengi de ona benziyor. Peki böylesine değişik

renklere bürünen bu kağıdın "gerçek" rengini bilebildiğimizi iddia edebilir miyiz? Aynı kağıt, değişen algı koşullarına göreceli olarak, farklı renklere büründüğü için, onun gerçek bir rengi olup olmadığı, ya da onun beyazlığının bir uzlaşım olmak ötesinde anlam taşıyıp taşımadığı soruları da, felsefi tartışma konuları olarak ortaya çıkıyorlar.

Burada, renklerin ve doğaca onlara yakından benzeyen ses, tat, koku ve dokunmaya ilişkin niteliklerin görecelikleri ve nesnellikleri üzerinde durmak istiyorum. Ancak, amacım, bu konuda kendi düşüncelerimi açıklamak değil. Size felsefe tarihinin daha eski dönemlerinde yaptıracağım kısa bir gezintiden sonra, sözü Galileo'ya ve renkler konusunda ondan kuvvetle etkilenen Descartes'a getireceğim. Descartes'ın bu bağlamdaki görüşlerini özetleyerek, çoğu kez bütünüyle Boyle ve Locke'a maledilen birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayırımın, onlardan daha önceki aşamalarda da, felsefeciler arasında oldukça belirgin olarak kavranan bir şey olduğunu göstereceğim.

Anlaşılmış olacağı gibi, burada renklerden söz ederken aslında daha genel bir şeyi kastetmekteyim. Az önce de söyledim; kimi açılardan renklere benzeyen başka nitelikler de var. Duyularımızın doğrudan kavradığı nitelikler bunlar. Görme duyusu, nasıl öncelikle renkleri duyumluyor, ya da buna araç oluyorsa, işitme duyusu sesleri, dokunma duyusu sertlik, ısı, keskinlik, sivrilik ve benzeri yüzey niteliklerini, tat ve koku da kendilerine özgü olan nitelikleri öncelikli olarak duyumluyorlar ya da buna araç oluyorlar. Dünyayı algılayışta duyumladığımız nitelikler, bunlardan ibaret değildir, tabii. Ancak örneğin nesnelerin biçimleri, devinebilirlikleri, girilmezlikleri gibi nitelikler, az önce saydıklarım kadar "doğrudan" bir biçimde duyumlanmıyorlar. Onları doğrudan duyumladıklarımız üzerinden, sanki bunların aracılığıyla duyumluyoruz. Örneğin, görsel olarak biçimleri, farklı renklerin ayrım çizgilerinde kavrıyoruz.

Renkler ve benzeri niteliklerin algı koşullarına bağlı olan değişkenlikleri, ve dolayısıyla da kalıcı bilgiye temel olmaktaki güvenilmezlikleri, filozoflarca felsefe tarihinin ilk başlangıç aşamalarından beri vurgulanagelmiş olan bir şeydir. Doğrudan olmasa da, Herakleitos bu konudaki ilk düşünceleri dile getirenlerden biridir. "Gözler ve kulaklar insan için kötü tanıklardır; özellikle de, kişide bunların dilinden anlayabilecek bir ruh yoksa" diyor.(1) Parmenides ise gerçeği görünüşten ayırt ederken "Günlük deneye dayanan alışkanlıkların gözlerini dalgınlaştırmasına, kulaklarında ve dilinde yankılar (yani bozulmalar) oluşturmasına izin verme. Bu üzerinde çok tartışılmış konuyu usunla yargıla" diyor.(2) Şimdi okuduğumuz dilegetirişler doğrudan duyumlanan niteliklere ilişkin değildi; bu nitelikleri aracılıklarıyla algıladığımız duyu organlarının genel olarak pek güvenilir şeyler olmadıklarını öne sürüyorlardı.

Demokritos'da bunlara benzer düşünceler daha net olarak tekrarlanır. Ayrıca ondan günümüze kalan fragmanlar arasında, doğrudan duyumladığımız nitelikler üzerine belirgin bir kuşku düşüren, onlara görecelik yükleyenler de vardır. "Bilmenin iki biçimi olur" diyor; bunlardan biri gerçek, öbürü ise karanlıktır. Şunların hepsi karanlık türdendir: Görme duyma, koklama, tat, dokunma. Öbürüyse gerçek olup bundan çok farklıdır."(3) Burada tabii Demokritos'un, duyumsal niteliklerin hepsini birden, Herakleitos ve Parmenides gibi, *usun verileriyle* mi karşılaştırıyor olduğu, yoksa duyumsal niteliklerin *türleri arasında* bulduğu bir ayırımı mı çizmeye çalıştığı gibi bir soru sorulabilir. Örneğin, Demokritos usu ve duyuları karşılıklı olarak konuşturmuş: "Us: Tatlı, acı ve renk, bir uzlaşım olarak vardırlar; gerçekte yalnız atomlar ve boşluk vardır. Duyular: Zavallı us. Hem verilerini bizden alırsın, hem de bizi yık-

1) DK22 B107
2) DK28 B7
3) DK68 B11

maya çalışırsın. Oysa bizim yıkımımız senin de sonun olur."[4] Az ileride ortaya daha da belirgin olarak çıkacağı gibi, Demokritos'un usun verileriyle karşıtlık içinde sunduğu şeyler, özellikle renk ve onun gibi nitelikler; o, özellikle böylesi niteliklerin duyumlanışındaki göreceliği ve değişkenliği kastediyor.

Aristoteles, Demokritos'un görüşlerini ne gibi uslamlamalara dayandırdığı konusunda çok değerli bilgiler aktarmıştır. "Aynı nesne pek çok canlı varlığa, bize göründüğüne karşıt olarak biçimlerde görünür; hatta aynı nesne aynı kişiye bile her zaman aynı görünmez, diyorlar. Bu görünüşlerden hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğu da açık değildir, çünkü bunlardan hiç biri öbüründen daha doğru değildir; tersine, bu açıdan hepsi eşdeğerdedirler. Demokritos buna dayanarak ya hiçbir şeyin doğru olmadığını, ya da doğruluğun bizim için belirgin olmadığını söylüyor."[5] "Balın kimine acı, kimine de tatlı geldiği olgusuna dayanarak, Demokritos onun kendiliğinde ne acı ne de tatlı olduğu sonucu çıkarıyor."[6] Aristoteles'in öğrencisi Theophrastos'un *De sensu* adlı, duyulara ilişkin yapıtı da, bize Demokritos'un bu konudaki görüşlerine ilişkin çok önemli bilgiler verir. Theophrastos'a göre, Demokritos, "nesnel" diye adlandırdığı nitelikleri atomların karşılıklı konumuyla açıkladıktan sonra, "Öbür duyusal niteliklere ilişkin olarak, bunların nesnel gerçeklik taşımadıklarını, hepsinin değişim geçiren duyu organlarımızın etkilerinden ibaret olduğunu; imgeleri de değişim geçiren gövdemizin oluşturduğunu savunuyor. Sıcak ve soğuğun da doğaca nesnel olmadıklarını düşünüyor... Öznel açıdan, niteliksel değişim olarak duyumladığımız şeylerin bize dışarıdan gelen atomların üzerimizdeki etkileri olduğunu söylüyor... Demokritos'un duyusal niteliklerin nesnel anlamda gerçek olmayışlarına

4) DK68 B125
5) Metafizik, 1009b7
6) DK68 A134

ilişkin kanıtı, bunların, herkesçe aynı biçimde algılanmayışlarıdır. Kimileri için tatlı olan bir şey bir başkasına göre acı, yine başkalarına göre ekşi, yakıcı, ya da ağız buruşturucu olabilir; öbür duyu nitelikleri de buna benzer olarak belirlenebilirler."[7]

Demokritos'un aktardığımız bu düşüncelerinin felsefe tarihi açısından birçok önemli etkileri olmuştur. Bunlardan ikisini vurgulamak isterim. Demokritos'un, daha ilerilerde, önce Sofistler'ce, sonra da Pyrrhon'cu okulca geliştirilecek olan, algıya ilişkin kuşkucu uslamlamaların temelini atıyor olması, bunlardan biridir.[8] İkinciyse, öznel ve nesnel arasındaki ayırımı, niteliklerin tipleri arasındaki ayrımla örtüştürerek, duyulara bağlı olan nitelikleri, yani renk, ses, koku gibilerini öznel; biçim, ağırlık, girilmezlik gibilerini de nesnel olarak belirleyişidir. Bu her iki nokta da Yeniçağ modern düşünce ve biliminin yüzyıllar sonra (yaklaşık yirmi yüzyıl sonra) yeniden bulup benimseyeceği kuramsal temellerdir.

Rönesans'ın sonlarında yaşayan düşünürler, Helenistik dönemde oluşturulan İlkçağ bilimi ve düşüncesine ve özellikle de Atina felsefesinin yetkesine dayanan Ortaçağ anlayışına, ondan daha güvenilir olan bir almaşık aramışlardır. Amaçsal ve insanmerkezci açıklama biçiminin yerine koyabilecekleri bir başka model bulmak için çabalayan, dönemin kimi bilim ve düşün adamları, Lucretius'un *De Rerum Natura*'sı üzerinden Epikuros'u bulup Latince'ye çevirmişler, öte yandan da Sextus Empiricus'un kuşkucu uslamlamalarını ortaya çıkararak, o zamanlara değin yüzyıllar boyunca kayıp kalmış mekanist atomculuğu ve kuşkuculuğu insanlığa yeniden kazandırmışlardı. Modern bilimin 16. yüzyılın sonla-

---

7) *De sensu* I. 61

8) İlkçağ'ın kuşkucu uslamlamalarını bir kitap halinde toplayan Sextus Empiricus'un *Pyrrhonic Hypotiposes*'inin birinci uslamlaması (trope), örneğin I. 58-61'de de yoğun ve kısa bir biçimde ifade edildiği gibi, büyük ölçüde Demokritos'un fragmanlarından alınmalıdır.

rından itibaren ortaya koymaya başladığı büyük başarının arkasında, bu bulgularla birlikte yeni bir açıklama modelinin benimsenmiş oluşu yatar. Galileo Galilei Yeniçağ biliminin ilk kurucusudur. Burada onun Demokritos'ta bulduğu mekanizmi ve atomculuğu ne ölçüde sadık bir biçimde kullandığına ancak kısaca değinebiliyorum. Daha çok, kendisinin duyusal niteliklerin öznel doğasına ilişkin olarak söyledikleri üzerinde duracağım.

Şöyle diyor Galileo: "Sanki nesnelerin içindeymiş gibi kavradığımız tatlar, kokular, renkler ve benzerleri, aslında bu nesnelere ilişkin olarak birer addan başka bir şey olamazlar; ben, bunların yalnızca algılayan zihinde varolduklarına inanıyorum. Eğer algılayan canlı ortadan kaldırılırsa, tüm bu tür niteliklerde bütünüyle silinip ortadan kalkacaktır. Ne var ki, bu nitelikleri bir kez öbür gerçek ilineklerden ayrı ve özel olarak adlandırdığımızda, onların da farklı ve gerçek olarak varolduklarına inanıveriyoruz."(9) Galileo'nun gerekçesi şu: Bir fiziksel nesneyi düşündüğümüzde, bunu belli bir biçim ve büyüklüğü olup, belli bir yer ve zamanda bulunan bir şey olarak kavrarız. Buna karşılık aynı özdeksel cisimleri ses çıkaran, rengi, tadı ve kokusu olan şeyler gibi düşünmek zorunda değiliz. Tabii böyle bir gerekçe, renklerin ve seslerin nesnel *olamayacaklarını* kanıtlayacak ölçüde güçlü değil; olsa olsa onların nesnel *olmayabileceklerini* saptayabilir. Yani Galileo'nun belirlemesine göre, cisimlerin biçim taşımamaları mümkün değilken, onların renkli olmamaları, tıpkı renkli olmaları gibi, olanaklı bir şey. Ne var ki, kanımca bu Galileo için bir zaaf değil, çünkü o, renklerin cisimlerdeki gerçek nitelikler arasında olmadığını *a priori* olarak kanıtlamak çabası içinde değil. Bunların gerçek nitelikler arasında görülmeleri gerekmiyorsa, göreceli oluşları dolayısıyla

---

9) "The Assayer" (1623), *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*, R. Popkin, der., New York: The Free Press, 1966, s.65.

kuşkucunun ekmeğine yağ sürmelerine izin vermek zorunda değiliz, demeğe getiriyor. Bilimimizi, bunların gerçekliğin bir parçası olarak düşünmek gerekmeden kurarız. Gerçekte renk ve ses gibi nitelikler bulunmadığını, bu gibilerin bizde oluşan etkilerden başka bir şey olmadığını öne süreriz. Ancak söz konusu etkilerin *nasıl* oluştuğunun açıklanması gerek; Galileo'nun bu yolda inandırıcı bir açıklama yapması lazım.

Galileo, Demokritos'un mekanizmine koşut olarak, algıyı nedensel bir düzenek içinde düşünüyor: Cisimlerden yansıyarak yayılan parçacıklar duyu organlarımıza çarpınca bu olaydan duyum olarak etkileniyoruz, diyor. Karşımda duran bir şeyi görmek, ondan bana gelen parçacıklardan etkilenmemle oluyor. Oysa *bende oluşan etkiyi* karşımdaki nesnede bulunan niteliklerle özdeşleştiremeyiz. Galileo kendisinden sonraki felsefede sıklıkla kullanılacak olan bir örnek tipiyle kanıtlıyor düşüncesini. Bir tüy düşünelim diyor. Bu tüy, canlı olmayışı dolayısıyla duyguları da olmayan bir nesnedir. Şimdi tüyü birinin ağzı ve burnuna hafifçe sürterek dolaştırmaya başlayalım. Bu değme ve sürtünme olayı o kişide karşı durulmaz bir gıdıklanma duygusu oluşturacaktır. "Bu gıdıklanma tüye değil, bütünüyle bize ait olan bir duygudur. Eğer algılayan canlı-gövdeyi ortadan kaldırırsanız, ardında gıdıklanmaya ilişkin boş bir addan başka bir şey kalmaz. Ben doğadaki cisimlere yüklediğimiz tat, koku, renk vb. birçok başka niteliğin de, bu anlatılandan öte bir biçimde varolduğuna inanmıyorum."(10) Tüyün derimize sürtünmesine koşut bir anlamda, cisimlerden gelen parçacıklar duyu organlarımıza çarparak gövdemizde kimi etkilere neden oluyorlar. Ancak durum buysa, duyumun nesnede ya da parçacıklarda olduğunu iddia edemediğimiz gibi, niteliğin nesnede varolduğunu da öne sürememiz gerekir. "Tat, ses ya da koku duyumlarımıza neden olabilmeleri için, dış cisimlerin büyüklük, biçim ve farklı

10) *A.g.e.*, s.66.

hızlardaki devinim dışında bir şeye sahip olmalarının gerektiğini sanmıyorum... Bu duyumlanan niteliklerin, tıpkı kol altındaki ya da burun içindeki hassas deri bölümünün ortadan kalkmasıyla yok olan gıdıklanma gibi, canlının dışında, birer addan başka bir şey olmadığına inanıyorum."(11)

Galileo Descartes'ı bilimsel ve felsefi birçok temel sav konusunda derinden etkilemiştir. Bu bağlam da onlardan biridir. Ancak, Descartes, örnek aldığı bu düşünürün savlarını hemen her durumda kendi katkılarını ekleleyerek değiştirmiş ve geliştirmiştir. Galileo'da ana çizgilerle ortaya konan düşünceler, Descartes'da, genel varlık öğretisinin bir uygulaması olan algı kuramından çıkarsanacak biçimde, tam bir dizgeselliğe ulaştırılır. Descartes'ın algı üzerine görüşlerini kısaca özetledikten sonra, bu bağlamda onun renkler, sesler ve benzeri niteliklere ilişkin sav ve uslamlamalarını açıklayacağım.

Descartes, düşünen ve uzamlı varlık ikiciliğini, yine tam bir genellikle benimsediği mekanizmle bir araya getirmiş, böylece de tin ile gövde arasındaki ilişkiyi bir karşılıklı nedensel etkileşim biçiminde kavramıştır. Etkileşimcilik adı verilen bu öğretinin tam odağında Descartes'ın algı kuramı yer alır. Burada etkileşimciliğin ikicilik ile bir çelişki yaratıp yaratmadığı gibi klasikleşmiş sorunlar üzerinde durmayacağım. Birbirlerinden bütünüyle bağımsız iki tözün birinden kaynaklanan nedensel etkinin öbüründe oluşturduğu sonuçtan söz ederken, karşılıklı etkileşim olarak düşünülen şeyin yalnızca tek yönüyle ilgilenecek, fiziksel cisimlerin nedensel zincirler sonucu tini (ruhu), ya da bir başka deyişle anlığı (zihni) etkileyişlerini betimleyeceğim.

Descartes'ın kuramı içinde algı, sonsuz bölünebilirliği olan

---

11) *A.g.e.*, s.67.

parçacıkların bir araya gelmesiyle oluşan cisimlerin,[12] değme, çarpma ya da basınç gibi devinime dayanan mekanik etkilerinin tin üzerinde oluşturduğu izlenimlerle açıklanıyor. Bu nesnelerden duyu organlarımıza gelen ışık demetleri, titreşimler ve başka özdeksel etmenlerin oralarda oluşturdukları mekanik etkiler, aynı mekanik ilkeler uyarınca sinirler üzerinden beyne taşınıyor. Beyinde biçimlenen imgeyi oluşturan devinimlerse tinde duyumların meydana gelmesine neden oluyorlar.[13] Descartes örneğin görme duyumunun gövdede ya da gözde gerçekleşmediğini öne sürüyor: "Gören, göz değil tindir; ancak tin, doğrudan değil, beyin aracılığıyla görür" diyor.[14] Bu düzeneği, kimi skolastik düşünürlerin varsaydıklarına benzer olarak, yani nesnelerin duyu organlarında oluşturduğu *imgelerin* sinirlerce beyne aktarılıp götürülmesi biçiminde kavramamalıyız, diye uyarıyor, Descartes. Nesneden tine doğru aktarılıp taşınan *bir şey,* bir "yönelimsel biçim" (intentional form) yoktur, diyor. Örneğin hava içinde imgelerin uçuşması gibi bir düşüncenin saçma olacağını,[15] burada söz konusu olan şeyin bir yerden öbürüne giden bir imge değil, bir neden-etki zinciri içinde bir biri ardına oluşan imgeler, devinimler olduğunu belirtiyor.[16]

12) Burada Galileo ile Descartes arasındaki kimi temel görüş farklılıklarını kısaca özetleyelim: Galileo özdeğin sonsuza kadar bölünebilir olmadığını, yani atomlardan oluştuğunu düşünürken Descartes bölünebilirliğe sınır tanımıyor (Corpuscularianism). Galileo, yine İlkçağ atomcuları gibi, atomların ve genel olarak özdeğin boş uzay içinde devindiğini (Void) öne sürerken, Descartes, Empadokles ve Anaksagoras gibi, uzayın dolu olduğunu (Plenum), deviniminse yer değiştirmeyle gerçekleştiğini savunuyor. Evrendeki toplam devinimin değişmediği konusunda ise iki düşünür anlaşıyorlar.

13) Descartes, (Optics) *Descartes, Selected Philosophical Writings,* Cottingham, Stoothoff ve Murdoch, Cambridge University Press, 1988, s.64.

14) *A.g.e.*, s.68.

15) *A.g.e.*, s.58-59.

16) Descartes, (Rules for the Direction of the Mind) *The Philosophical Works of Descartes,* 1.Cilt, Elizabeth Haldane, çev., Dover Publications, Inc., 1955, s.37-38.

Descartes'ın bu bağlamda vurguladığı son önemli nokta, beyinde oluşan imgenin, ona neden olan şeye benzemesinin gerekmediği gözlemidir. Algı deneyinin belli bir nesnenin algısı olmasında, beyinde oluşan imgenin o nesneye benzeyip benzememesinin nedensel bir rolü yoktur. Eğer böyle bir benzerlik algı zinciri içinde bir zorunlu koşul konumunda olsaydı, "Benzerliği görebilmek için beynin içinde de gözler bulunması gerekirdi" diyor, Descartes.[17] Algının nesnesini, ona benzemesi gerekmeden nasıl olup da tasarımlayabildiğini kavramak için, algıyı nesnenin bir *imi* olarak düşünmek yeterlidir. Nasıl ki, insanlar arasında kurulmuş olan uzlaşımlar sayesinde, sözcükler, benzemedikleri şeylerin imleri olabiliyorlarsa, doğa da duyumları, nesnelerine nitelikçe benzemeleri gerekmeyen imler olarak meydana getirmiş olabilir.[18]

Şimdi Descartes'ın renklere ilişkin görüşlerine geliyoruz. Descartes'ın, duyumların, tasarımı oldukları özdeksel nesnelerin niteliklerine benzemeleri gerekmez, dediğini az önce belirttim. Bu söylenen, duyumların, tasarımları oldukları niteliklere hiçbir zaman benzemeyecekleri anlamına gelmiyor tabii. Galileo'yu ve İlkçağ atomcularını izleyen Descartes için de, biçim ve büyüklük gibi kimi niteliklerin duyumları, bunların kendileriyle bir benzerlik ilişkisi içindedir. Nesnede bulunan bir şeye benzedikleri öne sürülemeyecek olanlar, renk, ses, koku, tat ve dokunun duyumlarıdır.[19] Descartes nesneleri geometrik ve niceliksel özellikleri olup devi-

---

17) Descartes (1988), s.64.

18) Descartes, (The World of Treatise on Light) *The Philosophical Writings of Descartes*, 1. Cilt, Cottingham, Stoothoff, Murdoch, çev., Cambridge University Press, 1985, s.81 ve sonrası.

19) Demokritos'un duyum ile ona neden olan şeyin *başkalıklarına* ilişkin görüşlerini örneklendirmek ve dolayısıyla modern düşünürlerle bir karşılaştırma yapabilmek amacıyla, yine Theophrastos'un onunla ilgili olarak aktardığı şu savlara bakabiliriz (*De Caus. Plant.* VI. 1.6; DK68 A129): "Her bir tada bir biçim verirken, Demokritos, tatlı olanı büyükçe ve yuvarlak

nebilen varlıklar olarak kavrar; ona göre de, gerçekte nesnelerin biçim, büyüklük, devinim ve bunlardan çıkarsanabilen nitelikleri dışında, algıladıklarımıza benzer bir özellikleri yoktur. Renk, ışık, ses, koku gibi duyumlar dış dünyadan edinilen etkilenimlerdir; ancak nesnelere ilişkin bu duyumlar, imlerde de sözkonusu olduğu gibi, nesnelerin kendilerine benzemeyen şeylerdir.

Nitelik türleri arasındaki ayrımı üç gerekçeye dayandırıyor, Descartes. Bunlardan ilkine göre, renk ve benzeri duyumların zihnimizdeki imgeleri karışıktır ve biz bu nedenle onların nasıl şeyler olduklarını bile belirgin olarak kavrayamayız.(20) Oysa biçim, devinim ve büyüklük, seçiklikle imgeleyebildiğimiz şeylerdir.(21) Descartes burada seçiklik derken, özellikle niceliksel anlamdaki bir ölçülebilirlikten söz ediyor. Biçimlerin ölçülebilir oluşlarına karşılık, renklerin netlikle belirlenip ölçülebilen şeyler olmadıklarını öne sürüyor. Tabii, bunu yaparken ölçülebilir olmanın nesnellik için yeterli bir koşul olduğu savını da yalnızca *varsaymış* oluyor. İkinci olarak, Descartes Galileo'nun aynı amaçla verdiğine benzer bir uslamlama ileri sürüyor.(22) "Bir kılıç gövdemize çarpınca onu kesiyor. Bunu izleyen acı, kılıcın ya da onun kestiği

---

olan atomlardan oluşuyor diye saptadı. Ekşi olan, kaba, yüzeyi, tırtıllı, pek çok sivrisi olan eğrisiz atomlardan oluşuyor. Tadı keskin olan şeyler, bu adın içerdiği gibi, kendileri de keskin, sivri kıvrık, ince ve eğrisiz atomlardan meydana geliyor. Yakıcı şeyler yuvarlak, ince, sivri ve kıvrık atomlardan yapılmış. Tuzlu şeyler, sivri büyükçe, dönük, iki yanı eşit atomlardan; acı olan, yuvarlak ve yumuşak olup kırık ve ufak atomlardan; yağlı bir tat veren şeylerse ince, yuvarlak ve küçük atomlardan oluşuyor."

20) Herhangi bir şey, örneğin kırmızıyı düşünmeye çalışalım. Bunun hangi tonunu, hangi koyuluk derecesini düşüneceğiz; *asıl* kırmızı bunlardan hangisi; eğer bunların yalnızca biri kırmızıysa, öbürleri kırmızı değil mi; zihnimizde bir tek değil de sonsuz sayıda kırmızı imgesi mi olmak zorunda? Dolayısıyla açık ve seçik olan bir kırmızı kavramamız olduğu tutarlı olarak savunabileceğimiz bir şey mi?

21) Descartes (1988) [The Principles of Philosophy], s.206-7.

22) Tüy ile gıdıklanma örneği için bkz. Descartes (1985), s.82, 84.

gövdenin devinimlerinden -tıpkı renk, ses, koku ya da tatda olduğu gibi- bütünüyle farklı bir şeydir. Acı duyumunun gövdemizin kimi bölümlerinin başka cisimleri değmesi sonucunda, orada oluşan devinimlerce meydana getirildiğini açıkça görebiliyoruz."(23) Üçüncü bir uslamlaması ise şöyle: Biçim, büyüklük ve devinebilirlik gibi nitelikler, birden çok duyu organıyla kavranabilirken, renk gibileri için böyle bir şey söz konusu değildir, diyor.(24) Son iki uslamlama daha sonraları Locke tarafından da kullanılacaktır.

Descartes'ın Galileo'yu izleyerek, cisimlerde nesnel anlamda renk, koku, ses ve tat gibi nitelikler bulunmadığını öne sürdüğünü gördük.(25) Ne var ki, Descartes cisimlerin renkli olduğunu yadsırken, bunu, böylesi niteliklere hiçbir nesnel boyut bırakmayacak şekilde yapmıyor. Kendinden sonraki filozofları ve özellikle de Locke'u etkileyecek olan özgün bir düşüncesi şu olmuştur: Descartes, sözü edilen türdeki nitelikleri, cisimlerin biçim, büyüklük, konum ve bölümlerindeki devinimlerin sinirlerimiz üzerinde çeşitli etkiler oluşturmaya olanak veren kimi *eğilimleriyle* (disposition) özdeşleştirir.(26) Dolayısıyla, bu yeni anlayışa göre, örneğin bir elmanın kırmızılığından söz ettiğimde, bir yandan yalnızca bu cismin bende oluşturduğu ve kendisinde ona benzer bir karşılığı olmayan bir etki hakkında konuşmaktayım. Bir başka açıdansa, elmanın kendinde gerçekte de varolan ve kırmızı duyumuyla bir benzerliği olmadığı halde, elmanın bende o duyumu oluşturma eylemi olarak anlaşılacak, nesnel bir nitelikten söz etmekteyim. Yani renkler de bir anlamda nesnel olarak nitelikler; ancak nesnel nitelikler olarak, duyumladığınız renkler gibi değiller.

Burada niyetim Descartes'ın kısmen kendinden önceki fel-

---

23) Descartes (1988), s.205.
24) Descartes (1988), s.207.
25) Descartes (1988), s.58.
26) Descartes (1988), s.206.

sefenin kalıtımı olarak benimsediği ve kısmen de özgün düşünceleri olarak ortaya attığı bu görüşleri değerlendirmek değil. Bunu başka bir yere saklıyorum. Yazımı, sonraki kimi Yeniçağ düşünürlerinin bu görüşleri nasıl kullandıklarını özetleyerek bitireceğim.

Locke ile yakın bir arkadaşlığı olan büyük kimyacı Robert Boyle özdeksel nesnelerin temel yapısını açıklarken, yine aynı Demokritos'çu çerçeve içinde kalmaya özen göstermiştir: Bu bilim adamı, özdek parçacıklarını tanımlarken nedenli küçük olursa olsun, her cisimde biçim, büyüklük ve devinebilme olanağının bulunması gerektiğini vurgular. Böylesi nitelikler taşımayan bir özdek parçasının varolmayacağını öne sürdükten sonra, tüm öbür nitelikleri parçacıkların bir araya geliş biçimleriyle açıklamanın mümkün olduğunu belirtir. Bu görüşlerden de esinlenen Locke, nesnelerden hiçbir koşul altında ayrılamayan nitelikleri "birincil nitelikler" adı altında tanımlamıştır.(27) İkincil niteliklerse, yine onun tanımına göre, "gerçekte, cisimlerin kendilerinde bulunan bir şeyler değil, cisimlerin birincil nitelikleriyle yani onların oylum, kılık, yapı ve devimleriyle bizde renkler, sesler, tadlar vb. gibi duyumlar üreten güçler olan niteliklerdir"(28) Burada, Locke ile kendisinden önceki filozoflar arasındaki kimi benzerlikleri saptayalım: Tıpkı Descartes gibi, o da, algılayan şeyin organ ya da gövdenin bir bölümü değil, anlığın kendisi olduğunu savunuyor.(29) Yine Descartes'ı izleyerek, yalnızca birincil niteliklerin birden çok duyu organıyla kavranabildiğini ve yalnızca onların bilimsel anlamda ölçülebilir olduğunu vurguluyor. Locke'un, ayrımı temellendirmek için kullandığı örnekler(30) arasında en azından biri, Galileo ve Descartes'ın da kul-

---

27) *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Vehbi Hacıkadiroğlu, çev., Ara Yayıncılık, 1992, s.109.
28) *A.g.e.*, s.109.
29) *A.g.e.*, s.86.
30) Bkz. a.g.e., s. 111, 113 (II, viii, 16, 19, 20, 21).

lanmış oldukları türdendir: "...Aynı ateşin, belli uzaklıkta bizde sıcaklık duyumu uyandırırken, daha yakından, büsbütün değişik bir acı duyumu uyandırdığını göz önünde tutan birisinin ateşin kendisinde uyandırdığı sıcaklık idesinin edimsel olarak ateşte bulunduğunu, buna karşı aynı ateşin aynı yoldan ürettiği acı idesinin ateşte bulunmadığını söyleme hakkını nereden bulduğunu düşünmesi gerekir."(31)

Az önce aktardığım ikincil nitelik tanımında gördüğümüz gibi Locke, Descartes'ın özgün olarak ortaya attığı ve renklere nesnel bir varlıksal temel yükleyen "belli bir etkiler oluşturma eylemi" düşüncesini, nesnenin (nedensel) "güçleri" olarak belirliyor. Böylece Descartes'daki "eğilim" anlayışını, nesnelerin tüm nedensel etkinliklerini kapsayacak bir biçimde genelleştirirken, ikincil niteliklerin, cisimdeki güçler olarak, bizde meydana getirdikleri duyumlara benzemediklerini vurguluyor.(32) Bu açıdan, Locke'un, kendisine düşünsel olarak çok daha yakın bulduğu arkadaşı Boyle'u değil de Descartes'ı izlemiş oluşu ilginçtir. Çünkü Boyle, nesnel anlamda yorumlandıklarında, renklerin bir açıdan cismin kendisinde varolan eğilimler gibi görülebilirken, öte yandan böyle bir eğilimsel nitelikçe dönüştürülmüş olan, *yansımış ışığın kendisiyle de* özdeşleştirilebileceğini, hatta böyle bir özdeşleştirmenin daha doğru olacağını öne sürmüştü.(33) Kanımca Locke'un nitelikler konusundaki en önemli katkısı, birincilleri nesne için zorunlu nitelikler olarak tanımlarken, renkleri ve öbür ikincilleri bunlardan nesne için zorunlu olmayışlarıyla ayırt etmesidir. Locke Boyle'un özdek parçacıklarını tanımlamakta kullandığı belirlenimleri ters yüz ederek, onları nitelikleri tanımlamakta kullanmış oluyor.

Burada özetlemeye çalıştığım tartışmanın, İlkçağ düşüncesinde saptanan bir felsefe sorunu olarak, kimi niteliklerin duyumu-

31) *A.g.e.*, s.111.
32) *A.g.e.*, s.111-115.
33) Robert Boyle, *Works*, 2. Cilt, Londra, 1744, s.6-7.

nun, algı koşullarındaki farklılıklara göreceli bir biçimde değiştiği gözleminden kaynaklandığını ve niteliklerin türce ikiye ayrılmaları sonucuna götürdüğünü hep birlikte izledik. Tartışmanın Modern düşünce açısından noktalanışıysa, Berkeley'in felsefesi içinde olmuştur. Berkeley, Locke'un ortaya attığı gerekçelere dayanarak, ikincil niteliklerin öznel olduklarının öne sürülmesi durumunda, bunların birincillerden hem ayırt edilemeyen hem de ayrılamayan şeyler olmaları dolayısıyla, aynı gerekçeler uyarınca birincillerin de *öznel* sayılması zorunda kalınacağı görüşünü savunmuştur.(34) Bir başka deyişle o, Demokritos'tan kalıt olan ayrımı yıkmış, tüm nitelikleri öznelleştirmiştir. Burada, bu oldukça ilginç uslamlamaların ayrıntılarına inecek yerim yok, ama şu kadarını söyleyebilirim: İlk bakışta çok güçlü oldukları izlenimini vermelerine karşın, Berkeley'in uslamlamaları geçerli değildir. Yine de, söz konusu uslamlamalar, bu filozofun yaşadığı çağdan (yani 18. yy'ın başlarından) yüzyılımızın ikinci yarısına değin, felsefe içinde renklerin doğmasına ve birincil-ikincil nitelik ayrımına ilişkin tartışmaların ciddi bir biçimde gündeme getirilmelerini engelleyecek kadar kalıcı bir etki yapmayı başarmıştır. Belki daha da ilginç olan şey, tüm bu tartışmanın tam ortasında oluşlarına karşın, Berkeley sonrasındaki Yeniçağ bilim adamlarının, aynı ayrımı, bu filozofu yanıtlamadan ve sessizce (adeta dogmacı) bir biçimde varsaymayı yeğleyişleridir. Descartes'ın kurucuları arasında olduğu modern doğa bilimi, dünyayı betimlerken cisimlerin ikincil niteliklerine değinmez.(35)

---

34) Nitelik türlerinin ayırt edilemezlikleri ve birbirlerinden ayrılamayan şeyler oluşlarına ilişkin uslamlamalar için bkz. *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma,* K. Sahir Sel, çev., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984, s.32-42.

35) Bu yazıyı yazarken, Peter Hacker'in *Appearence and Reality* (Basil Blackwell, 1987) başlıklı kitabından da yararlandım. Yine bu yazı, 8 Kasım 1996'da Türkiye Felsefe Kurumu'nun düzenlediği "400. Doğum Yılında Descartes ve Türkiye'de Descartes" seminerinde bildiri olarak sunulmuştur.

USÇULUK

(1986)

Usçuluk, modern felsefenin bir genel niteliği olan ussallık ile karıştırılmamalıdır. Ussallık belirli bir dönem düşüncesinin yaygın bir özelliğiyken, usçuluk -en azından Modern Çağ usçuluğu- aynı dönem içinde filizlenen felsefe okullarından biridir. Bu açıdan usçuluğun rakibi olan deneyci okul da en az usçuluk ölçüsünde ussallığı temel alır.

Usçuluk modern düşüncede deneyciliğin karşıtı savları ortaya atan felsefe okulu olarak önem taşır. Bu iki okul arasındaki ayrım ve tartışma 17. ve 18. yüzyıllarda yer alan düşünce evrimini biçimlendirmiştir. Usçuluk ve deneycilik arasındaki karşıtlık bilginin kaynağı üzerinedir. Deneycilik insan anlığındaki bütün bilginin deneyden, ya da duyumdan kaynaklandığını öne sürer. Deney dışında başka bir bilgi kaynağı bulunduğunu öne sürmek deneyciliği yadsımaktır. Örneğin Bacon, tüm bilginin deneyden geldiğini, ancak kimi dinsel bilginin ve özellikle Tanrı bilgisinin içedoğuştan kaynaklandığını düşündüğü için, tam anlamıyla deneyci sayılmaz. Usçuluk ise, en az kimi bilgilerimizin ustan kaynaklandığını savunur. Başlangıçta daha katı olan bu tutum iki yüz yıl içinde yumuşamıştır. Örneğin modern usçuluğun kurucusu olan Descartes güvenilir bilgi niteliği taşıyan hiçbir inancın deneyden gelemeyeceğini öne sürerken, Kant bilginin deneyle başladığını kabul eder; ancak kimi bilgilerin doğruluğunu deneyden bağımsız olarak saptayabileceğimizi düşünür. Bir tek önermenin bile doğruluğunun deneyden bağımsız olarak saptanabileceğini söylemek deneycilikle bağdaşmadığına göre, Kant da, yumuşak anlamda bir usçudur.

Usçuluk'un Gerekçesi

Kimi bilgilerimizin -bunların bilgimizin bütününe oranı ne olursa olsun- ustan, anlıktan kaynaklandığını öne sürmenin gerekçesi nedir? Usçuluk herşeyden önce Hıristiyan Tanrıbilimi'nin benimsediği bir öğretidir... Dolayısıyla Skolastik felsefe yoluyla Modern Çağ'a iletilmiş bir felsefe savı olarak, usun deneyden bağımsız bir biçimde bilgi ürettiği düşüncesi, 17. yüzyılda geniş onay gören bir apaçık doğru konumundaydı. Hıristiyanlık, usçuluğu yine Platon'daki tinin ölmezliği temasından almıştır. Platon'a göre, tin bilgiyi algıyla edinmez, ancak eski yaşamında edindiklerini anımsar.

Descartes'ın modern düşünce içinde felsefesini usçu bir temele oturtmasının ana nedeni, din çevreleriyle iyi geçinmek, ya da aklından bir türlü çıkaramadığı bir skolastik önyargı değildi. Descartes, usçuluğu, kuşkucu uslamlamaları keyfi olmayan bir yöntemle sınırlamak çabası içinde benimsemek durumunda kalmıştır. Gassendi gibi, kuşkuyu herhangi bir aşamada, ağırlıklı bir mantıksal gerekçe göstermeksizin, önemsiz sayarak, bilginin bir ölçüde kuşkulu önermeler üzerine de kurulabileceğini söylemek, keyfi, ya da tutarsız bir tutum ise, kuşkuyu gidebildiği yere dek götürmelidir. Oysa, kuşkucu uslamlamalar deneyin bilgi verdiği savını çürütmektedir. Dolayısıyla kuşkucu uslamlamaların gücünü onaylayan Descartes için şöyle bir seçim söz konusudur: (a) Ya bilginin tek kaynağının deney olduğunu onaylayacak ve böylece güvenilir bilgi diye bir şey bulunmadığını kabul etmek durumunda kalacak, (b) ya da güvenilir bilginin olanaklı olduğunu, dolayısıyla da gerçek bilginin deneyden kaynaklanmadığını ileri sürecektir. Kuşkuculuğa, onu bir yöntem olarak kullanmak dışında değer vermeyen Descartes (a)'yı seçemezdi. Çünkü (a), kuşkuculuğun sonuçlarını en karamsar bir uca değin onaylamaktır. Bilginin olanaksızlığı Pyrrhon'un kendi vardığı sonuçtur. Montaigne de, bu onaylanırsa,

imana sarılmaktan başka çare kalmayacağını vurgulamıştır. Deneysel bilginin olanaklılığını savunmak için ya Gassendi'nin yolunu seçmek ya da kuşkucu uslamlamayı kısıtlayıcı yeni bir yöntem bulmak gerekiyordu. Descartes böyle bir yöntem aramak yerine, (b)'yi benimsemiştir. Bu yöntemi saptamaya çalışacak olan filozof Locke'dur.

Descartes'ın kuşkuyu ancak düşünen bir varlık olarak "ben"de durdurduğuna değinilmişti. Bu anlamdaki "ben", anlık ve anlığın bir yetisi olarak ustur. Descartes'ın seçimine göre deney güvenilir anlamda bilgi üretemiyorsa bu bilgiyi anlık ya da us nasıl üretmektedir? 17. yüzyıl filozofları matematiğe derin bir hayranlık beslemişlerdir. Doğa bilimlerindeki ilerlemelerde önemli bir payı olan matematiğin örneklendirdiği tümdengelim, ya da çıkarımı, felsefeye uygulayarak bilimde kazanılan başarıyı orada da yinelemeyi ummuşlardır. Bilim temele aldığı doğru önermelerden başka bilgileri nasıl çıkarsıyorsa, felsefe de dizgesinin temeline koyacağı apaçık doğrulardan bilgi üretmeli, yeni doğrular çıkarsamalıydı. Usçu için böylece elde edilecek, güvenilir bir bilgi yapısı olur; çünkü doğruluğu kesin önermelerden tümdengelimle çıkarsanacak önermelerin doğruluğu yine kesin olacaktır. Apaçık doğru önermeler yalnızca kendilerinden bilgi çıkarsamada kullanılmazlar. Algıdan gelen ve dış dünya üzerine güvenilmez bir bilişi veren ideleri ve inançları güvenilir duruma sokmaya da yararlar. Usun bilgi ürettiği, apaçık doğru önermelerden yeni bilgiler çıkarsadığı anlamında alınırsa, bu apaçık doğruları usun nereden ürettiği, nereden bulduğu sorusu doğacaktır. Descartes bu soruyu, apaçık doğruların doğuştan ideler, doğuştan düşünceler olduklarını öne sürerek yanıtlar. Bu önermeler Tanrı'ca insan anlığına doğuştan önce yerleştirilmiştir ve insan bunlar anlığında olarak doğar. Ben'in varlığının bilgisi de böyle bir doğuştan bilgidir.

Doğuştan Bilgiler Üzerine Tartışma

17. yüzyıl usçularına bu konuda sorulan soruların başında, nasıl olup da küçük çocukların, anlıklarında taşıdıkları bu temel doğruların farkında olmadıkları, gelir. Örneğin bir küçük çocuk ateşi de dumanı da tanır; hatta karşısında gördüğü dumanın ateşten "çıktığını" da söyleyebilir. Oysa küçük çocuklar hiçbir zaman "Her olayın bir nedeni vardır" gibi filozofça genellemeler yapmazlar. Böyle bir önermenin farkında bile değillerdir. "Dumana ateş neden olur" önermesinin "Her olayın bir nedeni vardır" apaçık doğru önermesinden çıkarsandığını öne süren usçu bunu nasıl açıklayacaktır? Usçunun yanıtı, doğuştan düşüncelerin başlangıçta bilinç altında kaldıkları, bunların "uyur" ya da "örtük" durumda olduklarıdır. Küçük çocukların bildikleri bu temel doğruların farkında olmamaları bundandır. Doğuştan ideleri bilince çıkaran, onları uyaran, algıdır. Doğadaki nedensel ilişkileri gözlemledikçe, her olayın bir nedeni olduğu düşüncesi anlığımızda giderek daha belirginleşir. Gerçekte algının kendisinde, örneğin, ateş ile duman arasında bir ilişki görünmez. Algıda görünen, bu ikisinin biraradalığıdır. Ateş ile dumanın nedensel olarak ilişkili olduğunu anlık kavrar. Her olayın bir nedeni olduğu temel doğruluğuna dayanarak, birarada algılanan bu olayların bir neden ve bir etki olduklarını saptar. Algının eksinliği doğuştan bilgiler ve usça, işte bu yolla giderilir.

Doğuştan düşünceler savını ilk eleştiren filozoflardan biri Gassendi'dir. Ancak, ilk kapsamlı ve etkili eleştirel uslamlamalar, Descartes'dan derinine etkilenmiş ve yine usçu sayılabilecek bir filozof olan Malebranche'dan (1638-1715) gelmiştir. Bu düşünürün doğuştan düşüncelere karşı çıkışının nedeni Gassendi gibi deneye önem vermesi değildi. Tersine, Malebranche Descartes'ın felsefesini Platoncu bir yorumla öznel usçuluktan nesnel bir usçuluğa dönüştürmüştür. Onun amacı, insanın herşeyi Tanrı'da gördüğünü ka-

nıtlamaktır. Apaçık doğruların her insanda aynı olmasının nedeni, her insanın Tanrı'daki aynı doğruyu görüyor olmasıdır. Çinliler'in Avrupalılar'la aynı matematiği geliştirmiş olmaları bundandır. Ayrıca, Tanrı'nın her insanın anlığına kimi temel doğrular koyması yerine, öncelikle kendi anlığındaki bu doğruları insanlara gösteriyor olması daha ekonomiktir. Bütün ideler, düşünceler Tanrısal anlıktadır. İdeler, Tanrı ve insan tinleri dışında bir varlık bilinemez. Özellikle fiziksel bir dış dünya gerçekte varsa bile, bilinebilir değildir. Çünkü insan bu dünyayı hiçbir zaman algılamaz. Algıladığı, Tanrı anlığındaki idelerden başka bir şey değildir. Descartes'ınkine göre çok daha bağnaz ve Orta Çağ yaklaşımlarına yakın bulunabilecek bu felsefeyi kurarken, Malebranche, büyük etki yapan pek çok yeni düşünce de ortaya atmış ve güçlü uslamlamalar geliştirmiştir. İdelerin gerçek varlıklar olduklarını saptadıktan sonra bunların dış dünyadan gelemeyeceklerini ve insan anlığında yaratılamayacaklarını kanıtlamaya çalışır. Sonra da idelerin insan anlığında doğuştan bulunamayacağını göstermeyi amaçlayan uslamlamalar kurar. Malebranche, uslamlamalarından birinde, eğer anlıkta doğuştan düşünceler varsa bunların sonsuz sayıda olmaları gerekeceğini vurgular. Örneğin, anlığın düşünebileceği değişik geometri biçimleri sonsuzken, üçgen gibi bir tek biçimi de değişik boyut ve açılarla sonsuz ayrı biçimlerde düşünebiliyoruz. Sonsuzluk içinde sonsuz sayıda doğuştan düşünce onaylanamaz.

Locke ve Doğuştan Bilgi

Doğuştan düşünceler savının onaylanması deneyciliği olanaksız bırakacaktır. Bu nedenle deneyciliğin kurucusu olan Locke, felsefesine bu savı yadsımakla başlar. Onun karşı çıktıklarının başında, kimi ide ya da düşüncelerin insanlarda evrensel, yani genel olarak benimsenmiş olmalarının bu düşüncelerin doğuştan olduklarını gösterdiği görüşü gelir. Kimi düşüncelerin her insanda bu-

lunmasının bunların doğuştan olmalarına kanıt sayılamayacağını vurgular. Söz konusu evrensellik başka nedenlere de bağlanabilir. Kaldı ki evrensel olduğu öne sürülen pek çok düşünce gerçekte böyle değildir. Örneğin evrensel sayılan "özdeşlik" ya da "Tanrı" gibi ideler üzerinde genel bir görüş birliği bulunamaz. Ahlak kuralları ise toplumuna ve zamanına göre değişiklik gösterir. Çocuklar, eğitilmemiş kişiler ya da vahşiler apaçık doğrulardan bütünüyle habersizdir. Eğer bu düşüncelerin anlıkta bilinç dışı olarak da bulunabilecekleri söylenecek olursa, bunların doğuştan olup olmadıklarını saptamak olanaksızlaştırılmış olacaktır. Evet, doğruluğundan kuşku duymadığımız kimi önermeler vardır. Ancak bunların doğuştan olduklarını ileri sürmek ve onları Tanrısal kaynağa bağlamak, dogmacılığa yolaçmaktır: Bunun sonucunda bu önermelere bir dokunulmazlık, bir sorgulanmazlık verilmiş olur. Oysa, kimse "Var olan vardır" ya da "Aynı nesne aynı zamanda değişik yerlerde bulunamaz" gibi önermelerden yeni bilgiler çıkarsayamamıştır. Yeni bilgi deneyden gelir ve bunun en iyi kanıtı Newton'un çalışmalarıdır, der.

Bu eleştiriyi yaparken Locke'un doğru varsaydığı iki sav bulunmaktadır. Bu savları görelim: Düşünceler ya da ideler için "kaynağı anlıkta olmak" dile getirişinden iki değişik anlam çıkarılablir: Ya kaynağın doğuşta anlık içeriğinde bulunan bir önerme olduğu, ya da eldeki düşüncenin doğru olduğunun deneye gerek olmadan, salt anlık yetileriyle bulunabilmesi. Locke'un varsaydığı ilk sav, Descartes ve Skolastiklerin kaynağı anlıkta olan bilgi ya da düşünceden, önceki yorumu anladıkları, yani bilgilerin doğuşta anlıkta bulunan kimi düşüncelerden geldiği, ya da, çıkarsandığını öne sürdükleridir. Locke'un yaptığı ikinci varsayım ise, anlığı içine ideler ve düşünceleri alan, onları orada tutan bir ortam, bir çeşit "kap" olarak değerlendirmektir. Ona göre Descartes ve Skolastikler, doğuşta, deney öncesi düşüncelerin anlık içinde, tıpkı bir kap

içindeymiş gibi durduklarını ileri sürmektedirler. Locke kendinden önceki bu filozoflarla ilgili olarak her iki varsayımda da haklıdır. Ancak, ilginç olan, Locke'un da, bu varsayımlara almaşık yorumlar olabileceğini görmemesi, kendinin de anlığı ve doğuştanlığı aynen eskiler gibi kavramasıdır. Dolayısıyla tıpkı Descartes gibi Locke da, anlığı, işlevi ideleri taşımak ve içinde tutmak için, bu ideleri karşılaştırıp birleştirmek ötesinde bir etkinliği olmayan bir ortam biçiminde görür. Anlık ideleri temelde ne yaratabilir ne de değiştirebilir. Ancak onları yeniden örgütler.

Leibniz'in Önselliği Savunusu

Leibniz (1646-1716) Locke'a karşı usçuluğu savunurken, kimi idelerin kaynağının anlıkta olması görüşünü, bu iki varsayımı değiştirerek onaylanabilir duruma getirmeye çalışmıştır. Böylece, deneyci ve usçuların birlikte benimseyebilecekleri bir ortak nokta bulmayı amaçlar. Leibniz'e göre "kaynağı anlıkta" olmak anlık içinde kimi doğuştan düşüncelerin bulundurulması değil, bilgi değerindeki kimi önermelerin doğruluklarının deneye başvurmak gerekmeden, anlığın kendi yetilerince bulunabilir olmasıdır. Locke'a uyarak bilginin deneyle başladığı ve doğuşta anlığın boş olduğu da onaylanabilir. Ancak anlık içerikleri deney kökenli olsa da, anlığın kendisi bunun dışında tutulmalıdır; çünkü o, deney öncesidir. Anlığın doğasına gelince, bunu Locke'un varsayımından farklı yorumlayarak yine deneyci savı onaylamak olanaklıdır. Doğuşta anlık deneycilerin öne sürdükleri gibi boştur; henüz ide olarak bir içeriğe sahip değildir. Ancak anlık edilgen bir ideler kabı değil kendi derinliği ve yetileri olan bir ortamdır, anlık ideler üzerinde etkindir. Onun yetileri evrenin ussal düzeni doğrultusunda işler ve deney girdilerini bu düzen doğrultusunda ussallaştırır. Aynı yetiler kimi önermelerin doğru olduğunu deneye başvurmak gereği olmadan saptamaya olanak verir. Kant'ın kategorilerini ve sentetik a

priori kavramını hazırlayan bu düşünceler, usçuluğun Descartes'taki daha katı yorumundan Kant aşamasındaki yumuşak yorumuna doğru geliştirilmesinde önemli bir katkı yapmıştır.

Töz Sorunu

17. yüzyıl felsefesine Descartes'tan kalan en önemli sorunlardan biri de onun töz üzerine açtığı tartışmadır. Varlık konusunu kesin bir ikincilikle yorumlayan Descartes'ın, böylece birbirinden tam olarak bağımsız yaptığı varlık türlerinin karşılıklı nedensel etkileşimde bulunduklarını söylemesi, kendisini izleyen usçularca bir tutarsızlık olarak görülmüştür. İki varlık türü birbirinden tam olarak bağımsızsa birbirini nedensel olarak da etkileyememelidir. Çünkü, demiştir 17. yüzyıl usçu filozofu, neden ile etkisinin bir ortak yanı olmalıdır. Ona göre, hiçbir ortak yanı olmayan iki olay arasında nedensel ilişki de düşünülemez. Ayrıca etkileşimcilik Descartes'ın kendi benimsediği fizik bilimiyle de tutarsızdır. Çünkü bu bilime göre fiziksel evrendeki devim niceliği değişmezdir. Aynı devim niceliği dizge içinde mekanik etkileşimlerle nesneden nesneye aktarılmaktadır. Oysa, anlık ile gövde arasında bir nedensel etkileşimi onaylamak, mekanik etkiler yerine anlıksal etkilerle başlayan gövde devimlerini de gündeme getireceğinden, fiziksel evrendeki devinim niceliğini artıracaktır. Bu her iki karşı çıkış da, Hume'un nedenselliği çözümlemesinden sonra geçerliğini yitirmiştir. Oysa 17. yüzyılda bu eleştiriler Descartes'ın etkileşimci ikiciliğini tutarsız gösteriyordu. Usçular arasında, töz sorununda Descartes'a karşı en köktenci tutumu savunan filozof Spinoza olmuştur.

Spinoza

Spinoza (1632-1677) ikiciliği yadsımıştır. Bu amaçla şöyle bir uslamlama kullanır: Eğer Descartes kendi verdiği töz tanımını

tutarlı olarak irdeleseydi tözün birden çok olamayacağını görürdü. Töz, Descartes'in tanımında, kendi başına ve başka herşeyden bağımsız olarak varolandır. Spinoza'ya göre de bu bir apaçık doğrudur ve kabul edilmesi zorunlu olan bir tanımdır. Ancak bu tanım Descartes'ın düşündüklerinden farklı sonuçlar içermektedir. Çünkü töz saltık anlamda bağımsızca sonsuz olmalıdır. Sonlu olan hiçbir şeyin saltık anlamda bağımsız olmasına olanak yoktur. Sonlu olmak, sınırlı olmak olduğuna göre, sınırlı olan her şey nasıl sınırın ötesinde kalana bağımlıysa, sonlu olan da kendi dışında kalana bağımlıdır. Bu bağımlılık, en azından, dışında kalanın kendi yerini almaması veya sonsuz olmaması anlamındadır. Demek ki tözün tanımladığı gibi olması için, sınırsız ve sonsuz olması gerekir. Ancak eğer töz sonsuzsa bir tek töz var olabilir. Eğer birden çok töz olsaydı bunlar birbirlerini sınırlarlardı ve hiçbiri de ne sonsuz ne de bağımsız olamazdı. Töz, tek ve sonsuzsa varlığının nedeni de kendi kendinden başka bir şey olamaz. Çünkü bir nedeni olsaydı, varlığı için ona bağımlı olmuş olurdu. Spinoza şu sonuca varıyor: Eğer töz bağımsız, sonsuz ve kendi kendine varolan ise, töz aynı zamanda hem doğa hem de Tanrı'dır; bunlarla özdeştir. Bu da demektir ki Tanrı ile Doğa da özdeştir. Görülen, bilinen herşey bu bir tek tözün değişik yansıları, kiplikleridir. Descartes hem fiziksel evreni tinsel olandan ayırırken, hem de bunların Tanrı'dan geldiklerini söylerken, yanılmıştır. Ne tin ne de doğa Tanrı'dan gelmez; bunlar Tanrı ile özdeştir. Böylece Descartes'ın yaradancılığı, Spinoza için Bruno'nunkine benzer bir tümtanrıcılık olarak değişir. Descartes fiziksel tözün özniteliğini uzam, tinsel tözünkini ise düşünce olarak belirlerken, Spinoza'nın görüşüne göre, bu özellikler tek tözün sonsuz özniteliklerinden bizce anlaşılır olan yalnızca ikisidir. Nerede uzam varsa, orada aynı tözün başka bir niteliği olan düşünce de vardır. Nesneler ve tinler olarak bildiklerimiz tözün kiplikleri-nden başka bir şey değildir.

Bu kuram bağlamında insanı açıklamak Spinoza için sorun değildir. İnsan Descartes'ın sandığı gibi bileşik bir yaratık değildir. O, tözün bir kipliği olarak, öbür öznitelikleri yanısıra, uzam ve düşünceye de sahiptir. Dolayısıyla, iki ayrı tözün bileşimi sözkonusu olmadığına göre, etkileşim de sözkonusu değildir. Anlık da, gövde de, aynı şeyin değişik görünümleridir. Spinoza'nın bu tümtanrıcılığı büyük bir tepki görmüş, kendisi tanrıtanımazlıkla suçlanarak Yahudilik'ten çıkarılmıştır. Aynı yıllarda (1663) Katolik kilisesi de Descartes'ın yapıtlarını yasak kitaplar listesine almıştı. Bu yine de daha henüz yeni rahip olmuş Malebranche'ın 1664'te Descartes'ın yapıtlarına rastlayıp birkaç yıl kendini bunları incelemeye vermesini önleyememiştir. Sonunda, Modern Çağ usçuluğunu Hıristiyanlık ile bağdaştırmak çabasındaki Malebranche'ın yapıtları da Kilise'nin çıkardığı yasak listesine girmiştir.

Aranedencilik ve *Malebranche*

Malebranche, Descartes'ın etkisi altında, özdeksel bir dış dünyanın varlığını yadsımaz. Descartes'a göre özdeksel cisimler devimi yoktan başlatamaz. Mekanik yasalarla kendilerine geçen devimi yine aynı yasalara göre başka cisimlere aktarırlar. Başka bir deyişle cisimler, başka cisimlerin devinmesine, onlara çarparak neden olabilirken, saltık anlamda etkin varlıklar sayılamazlar. Malebranche bu düşünceyi tutarlılığını bozmadan, daha uç bir noktaya götürür. Ona göre özdeksel cisimler saltık anlamda edilgindir. Devimi, çarparak, başka cisimlere aktarmaları da sözkonusu olamaz. Üstelik yalnızca özdeksel/fiziksel töz değil, aynı zamanda tinler de edilgindir. Evrendeki tek etkin varlık Tanrı'dır. Bundan ötürü de nesneleri devindiren, yalnızca Tanrısal istençtir. Tanrı evrendeki tüm değişimi tek başına yönlendirirken belirli bir ekonomi amacıyla kimi yasalar koymuştur. Evreni devindirişini düzenlemek için koyduğu bu yasalara bağlı kalması için bir zorunluk bulunmaması-

na karşın, bunlara kendi de uyar ve onları tek başına uygular. Nedensel ilişki içindeymiş gibi görünen iki nesne sözkonusu olduğunda, gerçekte bunlardan biri öbürünün devimine neden olmaz, yalnızca, Tanrı'nın kendi koyduğu yasalar uyarınca onun bu ikinci nesneyi devindirmesine "vesile" olur; buna ortam hazırlar. İkincinin devimine neden olmuş gibi görünen nesne, gerçekte yalnızca bir "araneden"dir. Devimin gerçek nedeni Tanrı'dır.

Bu durum anlık ile gövde arasında gözlemlendiği öne sürülen nedensel ilişki için de geçerlidir. Gerçekte ne anlık gövdede ne de gövde anlıkta bir etki oluşturamaz. Hem gövde hem anlık, etki yapıyormuş gibi göründükleri yerlerde birer "araneden"den başka bir şey değildirler. Eğer anlık, gövdesinde oluşan devimin gerçek nedeni olsaydı, bu devimi nasıl oluşturduğunu bilirdi. Oysa, insanlar, yaptıkları eylemleri nasıl gerçekleştirdiklerini bilmek bir yana, bu eylemleri, çoğu kez kendiliğinden, otomatik bir biçimde yaparlar. Demek ki, belirli bir eylemde bulunmayı istemek, o eylemin ortaya çıkmasına "vesile" olmaktan öte bir etkinlik taşımaz. Eylemin gerçek nedeni, etkinliğini kendi yasalarına göre düzenleyen Tanrı'dır. Buna benzer olarak nesneler de Tanrı'nın anlığı etkilemesine "araneden" olurlar.

Geulinex

Malebranche'ın bu açıklamasına "aranedencilik" denmiştir. Aranedenci açıklama, onun genel felsefe dizgesinin bir parçası, doğal sonucudur. Ancak Malebranche gövde-anlık ilişkisine uygulanışı açısından aranedenciliği kurarken Geulinex'ten (1624-1669) önemli ölçüde etkilenmiştir. "Bir şeyi yapabilmek için önce onun nasıl yapılabildiğini bilmek gerekir" ilkesini Geulinex ortaya atmış ve gövde ile anlığın gerçekte birbirlerini etkilemediklerini, etkinin Tanrı'dan geldiğini, bu ilkeden ilk olarak çıkarsamıştır. İki saat düşünelim, der. Bunlardan biri zamanı gösterirken, öbürü de akrep ve

yelkovanı sökülmüş olarak, yalnızca saat başlarında gong çalsın. Bu iki saate bakarak birinin gong çalmasına öbürünün neden olduğu düşünülebilir. Çünkü bu durumda da, nedensel ilişkilerde bulunduğu öne sürülen bütün düzenlilik vardır. Oysa gerçekte, bu iki saat birbiri üzerinde etkili olmak yerine, önden, eleştirilerek kurulmuştur. Geulinex'e göre anlık ve gövde, tıpkı bu saatler gibi Tanrı'nın baştan koyduğu ve sonra kendisinin de uyduğu yasalara göre değişim geçirirler. Anlıksal olaylar ancak başka anlıksal olaylara neden olabilir. Tanrı istencimizi özgür bırakmıştır. Fakat O, istencimizin nasıl yöneleceğini önden bilir. Tanrı, bu bilgiyle olayların meydana geliş sırasını belirli yasalara bağlamıştır. İşte bu yasalara uyarak gelişen olaylar, saat örneğinde olduğu gibi gövde ile anlık arasında bir nedensel etkileşim varmış izlenimini bırakırlar. Ancak Geulinex, bu "olayların yasalar uyarınca gelişiminden" Tanrı'nın anlıksal ve özdeksel evrenleri önden kurup, yasalara göre işlemelerini kendilerine bıraktığını kastetmez. Ona göre, Tanrı etkin olarak olayları bu yasalara göre geliştirir. Olayları yasalara göre o sıralar; yani gerçek neden yine O'dur. Geulinex'teki Tanrısal yasalar, daha çok anlıksal ve fiziksel dünyalardaki olayların koşut biçimde zaman içinde sıralanışlarını düzenler. Malebranche'dakiler ise, bu bağlamda, Tanrı'nın aranedenlerin ortaya çıkışıyla etkin bir biçimde neden oluşunu düzenler. Yani Geulinex'taki yasalar, tözlerin alanları içinde ve birbirleriyle koşut olayları düzenlerken Malebranche'ınkiler tözler arası etkileşimleri düzenler. Her iki düşünüre göre de, Tanrı yasaları koymak yanısıra olayları etkin biçimde onlara uydurur. Etkin neden O'dur.

Aranedencilik bir tür koşutçuluktur. Koşutçuluk, tözler arasında etkileşim olmadığını ve olayların her töz alanında, öbürüne koşut olarak geliştiğini öne süren kuramdır. Leibniz, Geulinex'ın saat örneğinden esinlenerek aranedenci olmayan bir koşutçuluk geliştirir; Tanrı'yı anlık-Gövde eşleşmelerine doğrudan karıştır-

maz. Ona göre, anlık ve gövde, doğaları gereği varlık ve devimleri koşut bir biçimde sürdürürler. Tanrı başlangıçtan, onların doğalarını uyumlu olarak yaratmıştır. Anlık ile gövde arasındaki koşutluk bu önden kurulmuş uyum nedeniyledir, iki töz bu uyumu sürdürerek Tanrı'nın istencini yerine getirmektedirler.

Öznel İdealist Eğilimler

Foucher (1644-1696) koşutçuluğun her biçimine karşı çıkmıştır. Tanrı'yı bir felsefe ilkesi, bir açıklama aracı olarak kullanmayı yanlış bulur. Descartes'ın kurduğu ikicilik ve gözlemlenen anlık-gövde etkileşimi birarada tutarsız ilkelerdir. Ancak, çağdaşlarının iki töz arasındaki etkileşimi "varmış gibi görünüyor" olarak açıklamalarını, derin bir yanılgı olarak yorumlar. Sorunu yaratan tutarsızlığı gidermek için yapılması gereken, ikici görüşten vazgeçilmesi, bunun içinse fiziksel/özdeksel tözün yadsınmasıdır. Töz iki değil, tektir ve bu da anlıktır. Uzam nesnelerin özniteliği değildir. Leibniz bunu öne sürerken haklıdır; ancak fiziksel nesne kavramını düşünce dizgesinden bütünüyle çıkarmamakla önemli bir yanılgıya düşmektedir. Foucher Descartes dizgesini temele alarak bu dizgedeki fiziksel/özdeksel tözü yadsımakla geriye varlık olarak yalnızca anlık ve onun içeriklerini bırakmaktadır. Bu 18. yüzyılda Berkeley'in dizgeleştireceği öznel idealizm yönünde modern düşüncede atılan ilk önemli adımdır.

Berkeley'in idealizmine esin kaynağı olan bir başka 17. yüzyıl ayrımı etkinlik-edilginlik arasındakidir. Descartes'ta tözlerin karşılıklı bağımsızlığını temellendiren uzam-düşünce nitelikleri, giderek yerlerini etkinlik açısından değerlendirmelere bırakmıştır.

Cudworth (1617-1688) fiziksel nesneleri, devimi kendiliklerinden başlatmamalarından ötürü "edilgin", tin ya da anlığı ise "etkin" olarak niteler. Ona göre tek etkinlik odağı tindir. Malebranche

etkinliği sıradan tinlerden de alarak Tanrısal tinde toplar. Uzamın özdeğe bir öznitelik olduğu öğretisi de Foucher ve Leibniz gibi başka düşünürlerce de eleştirilmiştir. Ancak, Berkeley'deki öznel idealizmi hazırlayanlar arasında bulunan Henry More (1614-1687) uzamı bütün tözlerin, yani töz olmanın bir özniteliği yapar. tini ya da anlığı özdekten ayıran, ona göre de, tinin etkin oluşudur. Özdeğin devinime başlaması, onu bir tinin devindirmesine bağlıdır. Ancak tinin bir nesneyi devindirebilmesi, onun nesnenin bulunduğu yerde bulunabilmesine bağlıdır. Bu ise, tinin de uzayda yeralması, yani uzamı olmasını gerektirir. Tinler nesnelerin içine girerek onları hem devindirir, hem de onları oluşturan parçacıkları (monadları) birarada tutarlar. Bu görüşlerin mantıksal sonucu olarak, More, mekanizmi yadsımıştır. Mekanist açıklama, kimi nesnelerde devinimin kendiliğinden başlamasanı ve yerçekimi olayını açıklayamaz. Bu konuları yine de mekanizmle açıklamaya çalışmak, tinin ve dolayısıyla Tanrı'nın yetisini elinden almak olup, More'a göre, tanrıtanımazlığa yol açar. Bu düşünür, mekanizme karşı çıkışı ve devinimi tinsel odaklara bağlayışıyla Leibniz'i de hazırlayanlar arasındadır.

Leibniz

Leibniz (1646-1716) felsefesi içinde mekanizmi yıkmıştır. Ancak, onunki Ortaçağ açıklamalarına bir geri dönüş de değildir. Yaptığı, mekanizm ile erekselci açıklama arasında bir tür uzlaşım, bir kurgusal bireşim denemesidir. Bu kurgusal dizgeyi kurarken, pek çok yeni ve özgün düşünceler üretmiş, kendinden sonraki felsefe üzerinde etkili olmuştur. Leibniz, mekanizme karşı, bu yaklaşımın açıklayamadığı olgunun gözleminden yola çıkar. İkici töz kuramı için de temel sorunu oluşturan bu gözlem, *eylem* ile ilgilidir. Eylem fiziksel gövdenin devime geçmesi olduğuna göre, bunun *nedeninin* ne olduğu, etkileşimcilik ve koşutçu görüşler ara-

sındaki tartışmayı başlatmıştı. Ancak eylemin nedeni ister tinsel etkinlik, ister Tanrı ya da ister önden kurulu bir işleyiş uyumu olsun, kesin olan, mekanik bir açıklamayı kabul etmediğidir. Birinin kolu kendiliğinden kalktığı ölçüde eylem sayılabilir. Kol ona bir şey çarptığı için devime geçtiğinde ise, bunu zaten eylem saymayız. Leibniz şöyle der: Descartes'taki mekanizmin gerektirdiği ve fiziksel evren içindeki toplam devinim niceliğinin korunması ilkesi açıkça yanlıştır. Çünkü, pek çok cisim devinimi başka cisimlere aktarmadan duraganlığa geçtiği gibi, başka bir cismin çarpması gerekmeden devime geçen pek çok cisim de gözlemlenebilir. Mekanizmin açıklayamadığı ve açıklanması gereken de bu olgudur. Leibniz, bu amaçla devime temel olacak bir ilke varsayar. Bu öyle bir temel olarak düşünülmektedir ki, cisimler devimi yitirdiklerinde bunu yitirmeyecekler, yeniden devime başlarken ise bu temelden ötürü başlayacaklardır. Leibniz, bu temeli, cisimlerin devime geçme ve -eğer devim içindelerse- devimi sürdürme eğilimi olarak tanımlar. Bu eğilime verdiği ad ise "güç"tür. Güç, her varlıkta, her tözde bulunur. Dolayısıyla, der Leibniz, tözün özniteliği Descartes'ın öne sürdüğü gibi uzam değil güçtür. Güç yalnızca bir töze özgü değil, her töze özgüdür; töz olmanın özniteliğidir. Cisimlerin varlığı uzama dayanmaz; tam tersine uzamın varlığı cisimlerin var olmasına bağlıdır. Bir cisim olmadan uzam sözkonusu olamaz; oysa cisimler olmadan da güç vardır. Demek ki uzam, bağımsız olmak bir yana, başkalarına indirgenebilir bir niteliktir.

Güç, evrenin mekanik bir işleyişe benzer bir biçimde devinmesinin temeli ve nedenidir. Eğer güç diye bir şey olmasaydı, cisimler ya da tözler olmazdı. Leibniz, bu fiziğiyle devingen bir evren öngörmüş olur: Benimsediği görüş "enerjetizm" adıyla tanınır. Buna göre, Descartes'taki toplam devinimin evrende aynı kalması ilkesi, yerini evrendeki toplam gücün ya da enerjinin değişmemesi ilkesine bırakmaktadır. Bu açıdan, fizik biliminde sonraki gelişme-

lerin Descartes'ı değil, Leibniz'ı doğruladığı da belirtilmelidir. Ancak Leibniz, fiziğini bu gözlemler ve açıklamalar çerçevesinde bırakmamakta, onu kurgusal bir metafizik dizge üzerine oturtmaktadır. Şimdi bu dizgeye bir göz atalım.

Leibniz, parçalara ayrılabilen, ya da çözümlenip başka birşeye indirgenebilen şeylerin felsefede ilke olamayacağını öne sürer. Uzam, işte bu anlamda bir bileşik kavramdır; giderek küçülen parçalara ayrılabilir. Dolayısıyla da temel bir felsefe ilkesi durumunda değildir. Temele konacak gerçek bir felsefe ilkesinin tam bir yalınlık taşıması, hiçbir anlamda bileşiklik içermemesi gerekir. Öte yandan, her varlığın temel niteliği "güç" olmak gerektiğine göre, Leibniz açıklayıcı ilkeyi "yalın güç odağı" kavramında bulur. Evrendeki her varlığın böyle bölünmez güç odaklarından oluştuğunu ortaya atarak bu odaklara Bruno'nun felsefesinde bulduğu "monad" adını verir. Ona göre, evrendeki her nesne gerçekte bir güçler bileşimi, biraradalığıdır. Güç odakları ya da monadlar sayıca sonsuz olup, her biri bir töz olarak, görünen varlıkları meydana getirmek için biraraya gelirler.

Leibniz'in bu töz çokçuluğu bir tinselci atomculuk biçimini alır. Monadlar nesneleri oluşturan birer atom, birer birim niteliğindedir; ancak bilinen nedenlerle, onların uzama sahip olması düşünülemez. Monadlar fiziksel değil, metafizik noktalar olarak kavranmalıdır; Onların boyutu yoktur ve dolayısıyla da özdek dışıdırlar. Monadlar hiç değişmez yokedilemezler: Onlar tinsel güç odaklarıdır. Monadların başlıca iki yetileri vardır. Bunlardan ilki etkinliktir. Etkinlik, monadlardaki, devimi başlatabilme gücüdür. İkinci yeti ise, tasarımlamadır. Monadlar birbirlerini etkileyemez; ancak her biri tüm evreni, yani bütün öbür monadları tasarımlar. Bu aynı zamanda monadları biraraya getiren, onların bağlantasını kuran ilkedir. Her monad evreni aynı açıklıkta tasarımlayamaz, aynı ölçüde etkinliğe de sahip değildir. Dolayısıyla bu tözler, yetilerinin

güçlülük derecesine göre bir hiyerarşi sıralanması içindedir. Bu anlamda en yüksek monad Tanrı'dır. Onun altında, başka insan monadları olmak üzere, sonsuz sayıda monad saralanır. En aşağı monadlar, örneğin taşlar bile yaşayan tözlerdir; ancak bu aşağı tözlerin tasarımları bulanık, etkinlikleri de çok düşüktür. Onlar koma durumundaymış gibi yaşarlar. Bu hiyerarşi çerçevesinde hiçbir monad bir başkasına bütünüyle benzer değildir, olamaz. Çünkü tam anlamda eş olan iki varlık, bir, yani özdeştir. Bu nedenle bir ormandaki bütün yaprakları karşılaştırsak, her birinin bir öbüründen ayrılan nitelikleri olduğunu görürüz. Monadların sıralanışı tam bir süreklilik gösterir. Yüksekten aşağı doğru, monadlar, en ince ayrımlara dayanan bir biçimde sıralanmıştır. Leibniz'in bu süreklilik ilkesine göre doğada hiçbir atlama sözkonusu değildir. Monadlar, hiçbir zaman özdeş olmamaları yanısıra, birbirlerinden çok küçük farklarla ayrılırlar. Ayrılıklar, bir derece ayrılığıdır. Dolayısıyla evren, bir çokluk içinde birlik evrenidir.

Leibniz monadların tasarımlama yetisini bir dış algı olarak değil, kendi içinde kapalı bir düşüncede bulundurma olarak anlar. Dolayısıyla evrenin bütün bilgisi anlıktadır; tasarımlama açık ve seçikleştikçe, örtük ya da uyur durumda olan bilgiler bilinçli duruma geçer. Ona göre "monadların pencereleri yoktur". Birbirleriyle etkileşime giremezler. Bundan ötürü de tin ile gövde arasındaki "etkileşim", tıpkı Geulinex'in saat örneğinde olduğu gibi, yalnızca bir görünüştür. Gerçekte durum, önden kurulmuş bir uyumdan başka bir şey değidir.

Daha Leibniz'de bile ön plana geçmeye başlayan kurgusal düşünce, ondan bir yüzyıl sonra, Alman felsefesinin en belirgin niteliği olacaktır.

DENEYCİLİK

(1986)

Tasarımcı Gerçekçilik ve Eleştirisi

John Locke, algı kuramını ve onun ardındaki varlıkbilimi, hemen hemen olduğu gibi Descartes'tan almıştır. Algılayan kişiden bağımsız bir fiziksel dış dünyanın varolduğunu ve algının, bu dış dünyaca insan anlığında oluşturulan tasarımlar olduğunu öne sürer. Dış dünyanın neden olduğu bu tasarımlar dış dünyayı en az bir ölçüde, olduğu gibi yansıtırlar. Yani algı içeriği, fiziksel nesnelere benzer. Kısacası Locke'un kuramı tıpkı Descartes'ınki gibi, bir tasarımcı gerçekçiliktir. Usçuluğun kaynaklarına değinirken, Descartes'ın aynı kuramla kuşkuculuk arasında ne gibi bir seçime zorlandığı görülmüştü. Kuşkuculuğun güçlü uslamlamaları, "eğer bir dış dünya varsa, bunun deneysel bilgisi olanaksızdır" sonucuna götürür. Bundan ötürü Descartes bilgiyi usla temellendirmiştir. Locke ise, deneyciliği, bir genel felsefe yaklaşımı olarak ortaya atan ve felsefeyi bu doğrultuda kurmayı amaçlayan bir düşünürdür. Bu nedenle Locke'un çözmesi gereken bir güçlük, deneyciliğin temel ilkesi olan "bütün bilgi deneyden kaynaklanır" düşüncesi ile yukarıki kuşkucu sonucun karşıtlığı olmuştur. Çünkü bu iki önerme birarada doğru iseler, bilgi diye bir şeyden söz edilemez; yani bilgi olanaksızdır.

Üç büyük deneyci fizolof, bu karşıtlığı, birbirinden önemli ölçüde değişik yöntemlerle gidermeye çalışmışlardır. "Bütün bilgi deneyden kaynaklanır" ilkesinden hiçbiri vazgeçemeyeceğine göre, onların yöntemleri kuşkucu vargıyı değişik biçimlerde yadsımak ya da sınırlamak olmuştur. Locke, bunu, özellikle Gassendi'de vurgulanmış olarak bulduğu birincil ve ikincil nitelikler ara-

sındaki ayrımdan yararlanarak yapmaya çalışır: Birincil nitelikler nesnelerin gerçek nitelikleridir. İkincil nitelikler ise "görünüştedir". Dolayısıyla kuşkucu uslamlama sonunculara uygulanabilirken, öncekileri etkilememelidir. Locke, böyle bir savunmaya olanak sağlamak için birincil ve ikincil nitelikleri deneysel bir ölçüte göre ayırt etmeye çalışır. Algının yanılgıları ve algı içeriğinin değişen durumlara göre sürekli değişimi yalnızca renk, ses, koku, tat ve dokunum için geçerlidir, der. Biçim, girilmezlik, devim gibi nitelikler ise bilimsel yöntemlerle nesnel olarak ölçülebilir. Bunlar, aynı değişim ve yanılgılara açık değildir. Gerçeklikte ikincil nitelikler diye bir şey yoktur. Renkli ve sesli algılar dünyası bizim dış dünyadan etkileniş biçimimizden başka bir şey değildir. Dolayısıyla da bütünüyle öznel, yani insan anlığına özgüdür.

Bu ayrıma göre, kuşkuculuğun vargısını ikincil niteliklerin algısına uygulanmış olarak bütünüyle onaylarken, bütün bilginin deneyden kaynaklandığını birincil niteliklere dayanarak öne sürmek olanağı doğmaktadır. Kuşkuyu, bilgiye zaten temel yapılmayan ikincil niteliklerle ilgili olarak haklı çıkarmak ve bunun yanısıra deneysel bilgiyi güvenilir ve nesnel olan birincil niteliklerin algısıyla temellendirmek. İşte Locke'un tutmuş olduğu yol budur. Bu yol her ne kadar Bayle ve Newton gibi, o günün bilim adamlarınca benimsenmişse de kimi filozoflarca ağır bir biçimde eleştirilmiştir. Birincil ve ikincil nitelikler arasında geçerli bir ayrım bulunduğu savını eleştirenler önce Bayle ve Leibniz, sonra da Berkeley olmuştur.

Bayle (1647-1706) 17. yüzyılda yeniden güçlenen kuşkucu akımın en önde gelen ve ilerici temsilcisidir. Montaigne kuşkuculuğunu benimseyerek bununla insan anlığının ussal bilgiye ulaşamayacağını saptadıktan sonra gerçek bilginin ancak Tanrı'ya inanmak ve ona sığınmakla elde edilebileceğini öne süren Avranches piskoposu Huet (1630-1721) Pyrrhonculuk'u din hizmetinde kulla-

nıyordu. Ne deneyin ne de usun güvenilir bilgi veremeyeceğini ortaya koyan uslamlamaları ustalıkla uygulamaktaydı. Çağdaşı İngiliz Joseph Glanvill (1636-1680) ise kuşkuculuğu nedensellik düşüncesine uygulayarak Malebranche'ınkine benzer sonuçlara varmıştı. Görünüşte Heut'nin yolunu izleyen Bayle ise, küçük vurgu farklarıyla, kuşkucu programı dinsel inançların ve Tanrı düşüncesinin ussallıktan uzak olduğunu göstermek için kullanır. Bu düşüncelerini yaydığı ünlü Sözlük'ü çok etkili olmuş, Fransız ve Alman aydınlanmasını hazırlayan etmenler arasında önemli bir yer tutmuştur. Bayle bu yapıtında, çağının bütün büyük felsefe ve bilim dizgelerini kuşkuculuk açısından eleştirir. Eleştirilerini yönelttikleri çağdaşları arasında Malebranche, Leibniz, Newton ve Locke da vardır. Descartes ve Locke'a karşı, Malebranche ile birlikte, bir fiziksel dış dünyanın varlığının kanıtlanamayacağını öne sürer. Descartes bu kanıtı Tanrı'nın iyi niyetiyle, Locke ise "tersinin ussal olmayacağı" gerekçesiyle vermişlerdir. Bunların gerçek ya da güvenilir tanıtlamalar olmadığını vurgulayan Malebranche ve Bayle, Foucher ile de birlikte, Berkeley ve Hume'un bilgiyi kuşkuya karşı savunma yöntemlerini hazırlamış olurlar. Öte yandan, metafiziğinde nesnel bir tinselciliğin yanıbaşında olan Leibniz, epistemolojide bir fiziksel dış dünyanın varlığıdan hiç vazgeçmemiştir.

Bayle *Sözlük*'ünde Leibniz dizgesinin ilk kapsamlı eleştirisini yapan düşünürdür. Bu eleştiri, Leibniz'in onu yanıtlamasıyla giderek genişlemiştir. Aralarındaki anlaşmazlık noktaları bir yana, hem Bayle hem de Leibniz, Locke'un birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrımı ussal temellere dayandıramadığını, birbirine tamamlayan gerekçelerle ileri sürerler. Bayle, ikincil nitelik denilenlerin kuşkucu uslamlamalara açık olduğu ölçüde birincil niteliklerin de açık olduğunu vurgular. Değişen ışığa göre renkler de nasıl değişiyorsa, değişik uzaklık ve açılardan biçim ve uzam da değişiyor olarak gözlemlenir. Öyle ise, ikincil niteliklerin öznel oldukları

ölçüde birinciller de öznel olmalıdır. Dış dünyanın varlığı konusunda kuşku beslemeyen Leibniz, aynı ayrımı tam tersi bir doğrultuda eleştirir. Ayrımın temeli ikincil niteliklerin algılayan öznenin durumlarına bağımlı oluşları ise, bu doğru olmadığından geçerli bir ayrım da yoktur, der. Çünkü aynı bal sağlıklı bir adama tatlı, hastaya da acı geliyorsa, bu, balı birinden birinin yanlış algıladığını söylememizi engellemez. Renkleri, ses, koku, tat ve dokunumları düzgülü ve normal durumlara göre "nesnel" olarak sınıflandırabiliriz. Yapıtlarını 18. yüzyılın başlarında yayınlayan Berkeley, bu her iki eleştiriyi birleştirip kullanmaktan başka, ayrıma karşı bir üçüncü eleştiri daha geliştirir. Bir nesnenin gerçekte örneğin biçimi (birincil nitelik) olup da rengi (ikincil nitelik) olmaması olanaksızdır, der: Çünkü bunlar birbirlerinden mantıksal olarak ayrılamaz. Herhangi bir renk yayılımını biçimi de olmadan düşünemeyiz bile... Birincil ve ikincil nitelikler diye bir ayrımın bulunmadığı konusunda öne sürülen bu gerekçeler tam anlamıyla can alıcı olmasalar bile, Locke'tan sonra hiç kimse kuşkuculuğu bu ayrımla sınırlamayı denememiştir. Bundan ötürü temellendirilemeyen tasarımcı gerçeklik de 20. yüzyıla değin etkili bir biçimde savunulamamıştır.

Tasarımcı gerçekçiliğin böyle uzun bir süre temelleri sağlam bir görüş sayılamamış olmasının bir nedeni de, Berkeley'in bu görüş ile deneyciliğin tutarsız olduğunu göstermesidir. Çünkü, ne algı içeriğinin (Locke'a göre birincil niteliklerin algısının) dış dünyanın kendisine benzediği, ne de dış dünyadaki nesne ve birincil niteliklerin anlıktaki idelere, yani algı içeriklerine *neden* olduğu deneysel olarak doğrulanabilir veya temellendirilebilir savlar değildir. Berkeley bunu güçlü bir biçimde ortaya serer. Eğer bir önerme bir ilişkinin varlığını öne sürüyorsa, deneysel olarak temellendirilmesi için, ilişkinin aralarında bulunduğu öne sürülen ögelerin karşılaştırılabilir olmaları gerekir. Oysa ne benzerlik ne de neden-

sellik ilişkilerinin bu bağlamdaki ögeleri karşılaştırılabilir değildir. Bir nesnenin idesini o nesnenin kendisiyle karşılaştırmaya, insan anlığı için, olanak yoktur. Çünkü insan anlığı nesneye onun algısı ya da idesinden bağımsız olarak ulaşamaz. İnsan, çevresine ilişkin bilişi edinmede algısının olanaklarıyla sınırlıdır. Dolayısıyla, bir ideyi nedeni ya da benzeri olduğu söylenen nesneyle karşılaştırmaya kalkıştığımız her durumda, onu yine başka bir ide ile karşılaştırmaktan başka bir şey yapamayız. Nesnenin bir algısını bir başka algıyla karşılaştırmanın ötesine geçemeyiz. Öyle ise, algı ile dış dünya arasında, hem bir nedensellik hem de bir benzerlik bulunduğu savları, deneycilik açısından temelsizdir ve tutarlı olarak ileri sürülemezler. Öyle ise, Berkeley'in göstermiş olduğu gibi, sağduyuya bütün yakınlığına karşın, Descartes ve Locke'un tasarımcı gerçekçiliğini geçersiz kılan gerekçeler bulunmaktadır.

Bilginin Ögeleri: İdeler

Locke'un insandaki kavrayış gücünü betimlerken kullandığı en önemli kavram, Descartes'tan aldığı "ide" kavramıdır. Bu her iki düşünüre göre, de, anlığın tüm içeriği idelerden oluşur. İde, böylece, anlığın yetileri dışında, orada bulunan her içeriği kapsadığına göre, yalnız doğrudan salt algı yoluyla edinilen içeriklerle sınırlı değildir. İde hem salt algı içeriğidir, hem de bugün "kavram" adıyla andığımız ve anlığın bellek veya imgelem yetisiyle işlemden geçirdiği içeriklerdir.

Her türlü inanç, düşünce ve duygulanım da ide kapsamındadır. Descartes kimi idelerin anlığa Tanrı'ca konduğunu öne sürerken Locke bunların, kökence, tümünün deneyden geldiğini savunur. Doğrudan algıladığımız içerikler, anlıkça bellekte saklanır ve sonradan çeşitli işlemlere konu olur: Anlığın imgelem gücünün ideleri parçalara ayırmaya ve sonra istediği biçimde (yeni bileşimler olarak) bu parçaları yeniden birleştirme olanağı vardır. Anlığın

bütün içerikleri ideler olduğuna göre ve bu bilginin de bütünüyle anlıkla yeralan bir şey olması dolayısıyla, tüm bilgi idelerden oluşur.

"Deney" dediğimiz, idelerin ve dolayısıyla da bilginin kaynağı, gerçekte iki ayrı kaynaktan oluşur. Bunlardan biri, yani duyum beş duyu organı yoluyla anlığa dış dünyada bilişi verir; dış dünyayı konu eden ideleri üretir. İkinci kaynak olan içduyum anlığın kendi üzerine dönmesi, kendi etkinliklerini algılamasıdır. Dolayısıyla bu, anlığın kendi işlemleri, kendi içeriklerini konu eden ideleri üretir. Yalın ide, daha yalın parçalara bölünemeyen bir idedir. Anlığın deney dışında, yalın ideleri oluşturmak olanağı yoktur; yalnız, edinmiş olduğu yalın ideleri istediği gibi yinelemek, karşılaştırmak ve birleştirmek yeteneğine sahiptir. Böylece üretilen ideler ise *bileşik* idelerdir. Demek ki, anlığın bütün içerikleri ve bu arada bilgi, yalın idelerden kurulan bileşiklerden oluşur. Bilginin ögeleri, yapıtaşları, bütünüyle deneyden kaynaklanır; çünkü anlık yeni yalın ideler uydurmak, imgelemek ya da bir biçimde üretmek olanağından yoksundur. Anlık yalın idelerin oluşumunda edilgendir. Çünkü bu idelere dış dünyadaki nesneler ve nitelikleri neden olurlar. Anlığın etkinliği, yalın ideleri karşılaştırıp birleştirme aşamasında sözkonusudur.

Kimi yalın ideler düzenli olarak birarada algılandıklarından bunlarla oluşturulan bileşik ideler bu biraradalığı korur. Anlıktaki ideler içinde nesne ideleri dediklerimiz, bu düzenli olarak hep birarada, yani bileşik olarak algılanan, yalın idelerden kurulu bileşiklerdir. Locke bilgiyi, idelerin uyum ya da bağlantısının veya uyumsuzluk ya da karşıtlığının anlıkça kavranması, algılanması olarak tanımlanır. Bu tanıma göre örneğin sarı ve mavinin *özdeş* olmadıklarını biliriz: Bu iki ide uyumsuzdur. Öte yandan iki sarı nesnenin *özdeş* bir renk taşımaktan dolayı uyumlu olduğunu da söyleriz. İşte bilgi bu uyum ya da uyumsuzlukların kavranmasıdır. Bilgi için

başka örneklere de göz atalım: Altın, her zaman sarıdır ve yumuşak bir metaldir. Dolayısıyla, bu ideler *birlikte varolmak* açısından uyum içindedir. Öte yandan, yine altın ve siyah renk, aynı açıdan uyumsuzdur. Duman ve ateş, yapı ve damı, aralarında belirli bir ilişki türünü sürekli koruduklarından uyum içindedirler: Önceki neden-etki, sonraki de alt-üst ilişkisidir. Böylece, algıların uyumu ya da uyumsuzluğunun kavranmasıyla, böyle ilişkilerin bulunup bulunmadığını biliriz.

Bilginin sağlamlık ve güvenirlik açısından üç derecesi vardır: *Sezgisel* bilgi bunların en pekinidir ve anlığın iki idenin uyumunu doğrudan ve başka ideler aracılığı olmadan kavramasıdır. Altının sarı olduğu, beyazın kara olmadığı bu anlamda kavranır. Öte yandan gösterimsel bilgi ise, iki ide arasındaki uyum ya da uyumsuzluğu, araya konan başka idelerin yardımıyla saptamaktır. Bu bir dolaylı bilgidir. Bu yolla da kesin kanıtlar sağlanabiliyor olmasına karşın, tam bir açıklık ve seçiklik, tam bir kolay anlaşılırlık söz konusu değildir. Gösterimsel bilgide araya konan idelerin birinden öbürüne geçiş sezgisel anlamda bilgi olmalıdır. Örneğin, birbiriyle karşılaştırılamayan a ve c'den hangisinin daha büyük olduğu, b'nin bunlarla karşılaştırılıp ilişkinin saptanmasıyla gösterilebilir. Eger $a > b$ ve $b > c$ doğrudan ya da sezgisel olarak kavranabiliyorsa $a > c$ de aynı kesinlikle, ancak gösterimsel olarak, kavranıyordur. Kesinlik taşımayan ve dolayısıyla tam bir bilgi niteliği taşımayan *duyusal* bilgi, bir gerçek dış dünya bulunduğu ve algının bunu yansıttığı inancı gibi inançları konu eder.

Berkeley ve Hume, Locke'un anlığın işlevi ve bilginin yapısı üzerine getirdiği bu açıklamayı, büyük ölçüde benimsemişlerdir. Bu açıklama içinde ikisinin de yadsıdıkları bir nokta, dış dünyanın varlığı üzerine, kanı değerinde de olsa, bir bilgimiz olduğudur. Onlara göre bu kanının bilgi sayılması için hiçbir gerekçe yoktur. Görüldüğü gibi, biri bu kanının yanlış olduğunu öne sürerken, öbürü

bilinemez olduğunu savunmuştur. Locke'un yukarıki açıklamalarına Hume'un getirdiği bu yenilik, ideleri, izlenimlerden ayırmaktır. Bu yaklaşık olarak kavram-duyum ayrımıdır. Locke'un "ide" adı altında topladıklarını böylece ikiye ayrılmış olan Hume, izlenimleri deneyin temel verileri olarak düşünür. Ona göre her türlü anlık içeriği ve bilgi, izlenimlerle başlar. İdeler ise izlenimlerin daha soluk kopyaları olarak onların anlıktaki etkileridir. Hem izlenimler hem de ideler, yalın, ya da birleşik olabilirler. Yalın izlenimler her zaman yalın idelerden önce gelirler. Öte yandan bileşik idelerin her zaman bileşik izlenimlerin kopyaları olmaları zorunlu değildir. Zorunluluk, bir bileşik ideyi oluşturan yalın idelerin yalın izlenimlerinden gelmesine ilişkindir. Yaptığı değişikliği böylece Locke dizgesine uyarladıktan sonra, Hume Locke'un açıklamalarını izler. Locke soyutlamayı imgelemden ayrı bir genelleme yetisi olarak görür. Berkeley ise böyle bir genelleme yetisinin olanaksızlığını vurgulamıştır. Hem Berkeley hem de Hume anlakta lider ideler üzerinde işlem yapma yetileri olarak yalnız imgelem ve bellek'e yer verirler.

Dış Dünya

Locke'un dış dünyanın yapısı üzerine açıklamaları Descartes'tan esinlenmiştir. İnsanı çevreleyen ve algıya neden olan dış dünya bir gerçek varlıktır. Fiziksel ya da özdeksel olan bu varlık cisimlerden oluşur. Cisimler özdeksel tözlerdir. Özdeksel töz tek varlık çeşidi değildir. Bunun yanısıra tinsel töz de ikinci bir varlık türünü oluşturur. Cisimlerin öznitelikleri uzam, girilmezlik, devinim gibilerdir; bunlar Locke'un "birincil nitelikler" dedikleriyle çakışır. Tinlerin nitelikleri ise düşünmek ya da kavrayış ve devimi başlatan istençtir. Locke için düşünmek, Descartes'tan farklı olarak, tinin bir özniteliği değil etkinliğidir. Özdeksel tözler, yani cisimler edilgindir. Onlar çeşitli niteliklerin biraradalığıdır. Locke'un

açıklamaları, tözler konusunda belirgin bir sıkıntıyı yansılar. Ona göre iki tür varlık olduğu kuşku götürmez. Bu iki varlık türü deneysel olarak kavranır ve ayrıca da etkileşim içindedir. Locke Descartes'ın ikici etkileşim kuramını bütünüyle benimser. Ancak bu açıklanan anlamda iki tür varlık olarak, fiziksel dünyada nitelikler, tinsel dünyada da ideler ve bunlar üzerindeki etkinlikler ötesinde, herhangi bir şeyin deneyle kavranması sözkonusu değildir. Oysa "töz" derken yalnızca niteliklerin ya da idelerin biraradalığını kastetmiyor, algılayamadığımız, ancak nitelikleri ve de ideleri birarada tuttuklarına inandığımız kimi gerçekliklerden sözediyoruz. Algılanır olmadığı halde tözün varolduğunu onaylamak, deneycilik içinde tutarlı değildir. Bunun farkında olan Locke, tözleri adeta isteksizcesine kabul eder. Bu kavram, der, hem felsefe için eskilere giden bir gelenektir, hem de sağduyunun nitelikler ve idelerin nasıl olup da sürekli birarada bulunabildiklerini açıklayabilmesi için, bunları birlikte tutan bir dayanak düşüncesine gereksinimi vardır. Locke sağduyu uğruna deneycilikteki tutarlılığından sık sık ödün vermiş bir filozoftur. Ona göre dış dünyanın cisimleri parçacıklardan oluşur. Biraraya gelen parçacıklar, boş uzay içinde mekanik yasalara göre devinir. Boş uzay düşüncesini benimserken, Descartes yerine Gassendi'nin görüşünü yeğlemektedir Locke.

Berkeley Locke'unkiyle taban tabana karşıt bir varlıkbilim geliştirmiş, Hume ise hem Locke'un hem de Berkeley'in görüşlerinin deneycilikle tutarsızlıklarını gideren, ancak kuşku yönünde epey yol alan bir tutum saptamıştır. Önce, Berkeley ve Hume'de töz düşüncesinin ne gibi bir değişim geçirdiğini izleyelim. Berkeley, az ileride daha ayrıntıyla değinilecek olan özdeksizciliği gereği, özdeksel tözü yadsır, tinsel tözü olduğu gibi korur. Özdeksel tözün deneysel yönden hiçbir belirgin ya da olumlu yönü bulunmadığını ve bütünüyle olumsuz yönlerle betimlenen bir kavram olduğunu vurgular. Dolayısıyla, ona göre üzerine hiçbir güvenilir bilgimi-

zin bulunmadığı böyle bir kavramın gerçekliği dile getirdiğini söylemek deneycilik açısından geçersiz ve tutarsızdır: Özdeksel töz yadsınmalıdır. Deneycilik açısından Berkeley'e burada hak vermemek elde değildir. Ancak aynı gerekçelerle tinsel tözü niye yadsımadığını anlamak da kolay değildir. Burada Berkeley Locke'unkine benzer bir şey yapmakta, bu kez kuramsal tutarlılık uğruna deneyciliğinin tutarlılığından ödün vermektedir. Hume'un deneycilikteki tutarlılığı su götürmez. Onun bu yaklaşımı en tutarlı sonucuna, hatta bir çıkmaz noktaya ulaştırdığı söylenir. Herhangi bir kavramın deneycilik açısından onaylanabilirliğini ya da anlam taşıyıp taşımadığını saptamayı şu sorunun yanıtlanabilir olup olmadığına bağlar: "Bu ide (kavram) hangi izlenimden kaynaklanmaktadır?" Töz kavramı gibi bu soruyu yanıtlayamayan kavramlar deneycilik açısından yadsınmalıdır. Nitekim tözü, her iki varlık bağlamında da yadsıyan Hume için nesneler, birer ide tutamından, tinler de belirli bir zaman kesiti içindeki izlenim ve ideleri'n toplamından başka bir şey değildir.

Öznel İdealizm

Berkeley neden özdeksel tözü yadsımış, ancak buna karşılık tinsel tözü korumuştur? Az yukarıda, bunun yanıtı kuramsal tutarlılık ile açıklanmıştı. Şimdi Berkeley bilgibiliminin temelindeki bu varlıkbilim kuramını ve bunun nasıl kaynaklandığını ele alalım. Berkeley öznel idealizmin kurucusudur. Locke ile aynı deneyci noktalardan yola çıkan, Locke'un anlığın yapısı üzerine verdiği açıklamanın hemen tümünü onaylayan, ancak bu filozofun algı kuramını bütünüyle yanılgılı bulan Berkeley, varlıkbilimde Locke'un tam karşıtı bir kurama gitmiştir. Nedir "durup dururken" böyle köktenci bir tutuma kaymasının nedeni? Bu nedenler felsefi gereksinimler olarak gösterilebilir mi? Berkeley'in öznel idealizmi kurup benimsemesinin nedeni eleştirel ve bilgibilimseldir: Locke'un

deneyciliğini benimseyip, onun algı kuramını yanılgılı bulmasının sonucudur. Locke'taki algı kuramı deneycilik açısından yetkisiz olan büyük bir aşama yaparak *dış dünyanın bilinebileceğini* öne sürüyor ve algının kendi içeriğinde yaptığı bir ayrımla dış nesnelerin görünürdeki ve gerçek niteliklerini belirliyordu. Berkeley kuşkucu uslamlamaları da kullanarak Locke'un bu savlarının geçersizliğini saptamaya çalışmıştır. Ne var ki, birincil ve ikincil nitelikler ayrımının ortadan kaldırılması, bu ayrımın Locke felsefesi içinde görüldüğü işlevi de sahipsiz bırakacak, kuşkuculuğun ortaya attığı deneysel bilginin olanaksızlığı savının sınırlanabilmesi ümidini yıkacaktı. Bir başka deyişle Berkeley, deneysel bilginin olanaklılığının kuşkuculuğa karşı Locke yöntemiyle sağlanamayacağına inandığından, Gassendi ve Descartes'ın karşılarına çıkan bilgi sorununu deneycilik içinde başka bir yöntemle çözmek gereğini duymuştur. "Eğer bir dış dünya varsa bunun bilgisi olanaksızdır" savının artbileşeninin zorunlu bir doğruluk olmadığını saptamak, yani deneysel bilginin olanaklı olduğunu saptamanın bir yolu, bir dış dünyanın var olduğunu yadsımaktır. Berkeley, kendi çağında gelişen bir eğilimin de etkisi altında, kuşkuculuğun karamsarlığından deneyciliği işte bu yolla kurtarmayı denemiştir. Etkilendiği eğilim ise, Foucher ve Malebranche'da filizlenmeye başlayan özdeksizci tutumdur. Malebranche, dış dünyayı yadsımaz, ancak bilinemeyeceğini öne sürer ve bir anlamda da algıyı açıklamak için gerekli olmadığını gösterir. Foucher ise daha açık bir biçimde özdeksel tözü yadsımak noktasına gelir.

Berkeley, Locke'un algı kuramını eleştirirken bilinebilecek, kavranabilecek herşeyin algı içeriği ile sınırlı olduğunu çok iyi anlamıştı. Ne düşünebiliyor, ne bilebiliyorsak, bunu, algı içeriğinde bulduğumuz malzeme ile anlığımızda kuruyoruz. Bu anlıkta kurduğumuzun bir dış dünyadan kaynaklandığı, ya da böyle bir dünyaya benzediği, deneycilik içinde kanıtlanması olanaksız savlardır.

Bu savlar bilgimize ne bir yenilik katar ne de ondan bir şey götürür. Öyle ise, eğer bir dış dünya varsayımı yadsınmakla bilgiden bir şey yitirilmiyorsa, bildiğimizin dışında böyle ikinci bir dünya varsaymak da hiçbir şey kazandırmıyordur. Bu gereksiz ikilik, bu gereksiz yineleme, bilgi kuramını gereksiz yere karmaşıklaştırmaktadır. Nesne dediklerimizi nasıl biliriz? Onları renkler, biçimler, tatlar ve kokulardan oluşan varlıklar olarak biliriz. Bir başka deyişle, onları bilişimiz açısından nesneler, kimi idelerin sürekli biraradalığından başka bir şey değildir. Bilinenin ötesinde bir şeyler öne sürmek deneycilik açısından onaylanamayacağına göre, nesnelerin ide demetlerinden başka bir varlık taşıdıkları da onaylanamaz. İdeler için varolmak algılanmak ya da düşüncede kavranıyor olmaktır. Bunun ötesinde algılanmayan, düşünülmeyen bir varlıktan sözetmek de çelişiktir. Çünkü, algılanmayan bir varlığı imgeleyemeyiz. Böyle bir şeyi imgelemeye çalıştığımız her durumda onu zaten algılıyor, düşünüyor olacağız.

Berkeley, Descartes'tan kalan ikiciliği tam olarak yıkar. Ancak onun felsefesinde de bu ikicilikten kaynaklanan ve onu yansılayan bir ayrım sürdürülür. Descartes için özdeksel varlık devimi başlatamaz, yalnızca iletir. Tinsel varlık ise istenç ile özdekte devim başlatabilir. İşte bu düşünce, Cambridge Platoncuları olarak anılan Cudworth ve Henry More'da etkinlik-edilginlik nitelikleri ile varlığı ikiye ayırmaya yol açmıştır. Onlar, Descartes'ın iki tözünü bu niteliklerle belirlerler. Berkeley ise, artık özdeksel töz diye bir şey bırakmadığına göre, bu ayrımı tinsel tözü iki ulama ayırmada kullanır. Ona göre, ideler ve idelerden oluşan nesneler edilgindir. Bunlar hiçbir etkiye neden olamazlar. Etkin varlık tindir. Tin ise ide olmadığı için algılanmaz. Tinlerin varlığını etkileriyle anlarız. Tin, ideleri algılayan, düşünen, eyleme neden olan varlıktır. "Ben"den başka tinlerin varlığı da bu etkiler gözlemlenerek kavranır. Tanrı yetkin tindir. Onun kanıtı ise, deneyde kavradığımız ve

büyük bir denge, tutarlılık ve güzellik içinde işleyen evrendir. Evren idelerden başka bir şey olmadığına göre, bu idelerin nedeni Tanrı'dır. Malebranche "herşeyi Tanrı'da algılarız" derken bunu Tanrı anlığındaki nesnel ideleri biz algılarız, anlamında söylüyordu. Berkeley'e göre ise algıladığımız bizim *öznel* idelerimizdir, ancak bunlara neden olan Tanrı'dır. Algı ve deney, Tanrı'nın neden olduğu ideleri duyumlamaktır. Görüldüğü gibi, Locke'un dış dünyası yerine "Tanrı"yı koymakla Berkeley de deneyciliği en az onun ölçüsünde aşan, deneycilikle tutarsız bir açıklama veriyor. Peki, Berkeley neden deneycilikte tutarsızlık pahasına "Tanrı" kavramından bu ölçüde temel bir işlevde yararlanmak gereksinimini duymuştur? Bunu öncelikle onun bir din adamı oluşuna mı bağlamalıdır? Hayır, Berkeley, bunu tekbenciliği (solipsism) önlemek, algının tutarlılığını açıklamak ve nesneleri, varlıkları kalıcı olarak açıklayabilmek gibi felsefi nedenlerle yapmıştır. Eğer nesneler benim öznel algılarımdan başka bir şey değilseler, benim şu an algılamadığım nesneler yok olup, ben onları yeniden algıladığımda yeniden var mı oluyorlar? Nesnelerin algıları neden hep düzenli öbekler halinde gelir? Algıladığımız bu evren neden bütünüyle tutarlı ve düzenlidir? Bütün her şey benim öznel idelerimden oluşuyorsa bu ideleri kendi kendime mi yaratıyorum? Var olan tek şey ben ve idelerim midir? Berkeley bu sorulara felsefesini sağduyudan uzaklaştıracak yanıtlar vermeyi, Tanrı kavramını kullanarak önlemiştir.

Tanrı'nın deneyci bir bilgilim açısından tutarlı olarak onaylanamayacak bir kavram olduğu açıktır. Hume da bunu böyle görmüştür. Evet, deneycilik açısından dış dünyanın varolduğunu *bilmek* olanaksızdır. Ne var ki, Tanrı'nın varlığını bilmek ve onun algıya neden olduğunu öne sürmek de en az bu ölçüde olanak dışıdır. Deneycilik açısından söylemeye yetkili olduğumuz, bu her iki ilkenin de bilinemez olduklarıdır. Bunlar varsalar bile bilinemezler.

Bu açıdan yine deneycilik, bize örneğin dış dünyanın *var olmadığını* öne sürmeye de olanak vermiyor. Tutarlı deneycilik "Bir dış dünya varsa da bilinemez" sonucuna götürüyorsa, aynı sonuç açısından insan bilgisinin bir dış dünyanın bilgisi olduğu da yadsınmış olur. Oysa, eğer bilginin *bir dış dünyanın bilgisi olduğu* tutarlı deneyciliğin artık kuşkucu uslamlamalardan etkilenmesi için de bir neden kalmamıştır. Çünkü kuşkucunun deneysel bilgiyi yıkan savı, "dış dünyanın deneysel bilgisi" üzerinedir. Dolayısıyla, Hume'un, deneysel bilgi üzerindeki kuşkuyu ortadan kaldırdığı, ancak bunu, kuşkuyu dış dünyanın varlığı üzerine çevirmekle elde ettiği söylenebilir. Dış dünyanın varlığının bilinemezliği, Malebranche'da ortaya çıkan bir düşüncedir; Bayle'de de vardır. Az önce gördüğümüz gibi Hume bunu etkili bir biçimde kullanmış, aynı düşünceyi Hume üzerinden Kant da benimsemiştir.

Neden Kavramı

Hume'un bilim ve felsefeye en önemli katkılarından biri, "neden" kavramını deneyci açıdan ve bir dış dünya varsayımı yapmadan çözümlemiş olmasıdır. Ancak, bu çözümleme içinde yeralan düşüncelerden pek çoğu yeni değildir. Etkili bir dizgesellikle dile getirilişleri ve deneycilik hizmetinde kullanılışları Hume'da olanak bulmuştur. 14. yüzyılda yaşayan Autrecourt'lu Nicholas, neden ile etki arasında zorunlu bir ilişkinin söz konusu olamayacağını vurgulamış, nedenin ortaya çıkmasından sonra etkinin ortaya çıkmasının yalnızca olası olduğunu, eğer etkinin ortaya çıkmasını bekliyorsak, bunun aynı olayları geçmişte hep birlikte gözlemlemiş oluşumuzdan kaynaklandığını ileri sürmüştü. Bu düşüncelerin Tanrı kanıtlarını geçersiz kıldığını anlayan Kilise, Nicholas'ın kitaplarını yaktırmıştı. Bu filozoftan kalan yazılar ancak 19. yüzyılda ortaya çıkarılmış olduğuna göre, Hume'un kendisinden esinlenmiş olması olası değildir. Hume'a esin kaynağı olan Malebranche'dır. Ancak Joseph

Glanvilll (1636-1680), 1661'de yayınladığı bir kitabında deneyin bize neden ile etkisi arasında bir ilişki göstermediğini, neden-etki ilişkisi üzerine bilgimizin, bütünüyle, olayların birarada gözlemlenmesinden ileri geldiğini öne sürmüştür. Glanvill'e göre de, zorunlu anlamda nedensel ilişkiler bilinemez. Malebranche'ın benzer düşüncelere ulaşmasının deneycilikle ilgisi yoktur. O, nesnelerin edilgin oldukları Descartes'çı görüşünü tutarlı olarak geliştirir ve hiçbir nesnenin, mekanik evrende bile, gerçek anlamda neden olamayacağını ileri sürer. Tek etkin varlık Tanrı'dır ve nesnelerin oluşturduğu aranedenleri, gerçek neden olarak O, etkilerine bağlar. Dolayısıyla Malebranche, nesneler içinde etkin güçlerin bulunmadığını göstermek amacıyla, gözlemin, nedensel olarak ilişkili oldukları söylenen iki olay arasında biraradalık ve sürekli bağlılaşımdan başka bir şey vermediğini vurgular. Böyle nesne veya olaylar arasında zorunlu bir ilişkinin algılanmadığını belirtir.

Hume bu düşüncelere, kavramları deneyci sınamadan geçiren o ünlü "Bu ide hangi izlenimden kaynaklanmaktadır?" sorusu yoluyla gitmiştir. Hume'un başlıca amacı, neden ile sonuç arasında kimi 17. yüzyıl matefizikçilerinin ileri sürdüklerinin tersine, bir zorunlu ilişki bulunmadığını göstermektedir. Ona göre bilgi, "idelerin ilişkisi" ve "olguya ilişkin" olmak üzere iki türlüdür. Bunlardan önceki, geometri, cebir ve aritmetik doğruluklarının bilgisidir ve zorunluk düzeyinde, tam bir kesinlik taşır. Ancak olgularla ilgisi yoktur. Olguya ilişkin bilgiyse, tam bir kesinlik taşımaz, zorunlu değildir. Hume'un bu ayrımı, Kant'ın sonradan "analitik" önermelerin zorunlu ve dolayısıyla *a priori* olabileceklerini savunur. Ona göre olguya ilişkin önermeler olumsal ve deneyseldir. Bu tür önermeler ve bu tür bilgi için en tipik örnek, nedenlerin bilgisidir. Hume'un neden-sonuç ilişkisinin zorunlu ve önsel olmadığını göstermesi, deneyciliğin onaylanabilmesi için gerekliydi. Çünkü olgu üzerine önsel bilgiler bulunduğunu onaylamak, usçuluğu benimsemektir.

Hume'un deneyci sınaması, neden ile etki arasında zorunlu bir ilişkinin gözlemlenmediğini ortaya çıkarır: Eğer böyle bir bağlantı olsaydı bunun bir izlenimi olması gerekirdi; oysa bütün gözlemlenen, neden ve etki dediğimiz iki olayın art arda gelmesinden başka bir şey değildir. Bu bir yana, neden ile etkisi arasında zorunlu bir ilişki olamaz: Çünkü üçgen kavramından, iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunun *çıkarsanabildiği* anlamda, örneğin baruta yaklaşan ateşin, patlama getireceği bulunamaz. Bu nedensel ilişkiyi hiç algılamamış biri, getireceği korkunç sonucu kavrayamadan ateşle baruta yaklaşabilir. Ayrıca, çelişkiye düşmeden, ateşe atılan bir barut torbasının patlamadığını *imgeleyebiliriz*. Oysa aynı anlamda iç açılarının toplamı iki dik açıya eşit olmayan bir üçgen imgelemek olanaksızdır, çünkü burada bir çelişki içerilmektedir.

Nedensel ilişki bir bağlantı olarak ne gözlemlenebiliyor ne de bir zorunluk ya da önsellik taşımıyorsa, art arda gelen iki olay arasında bir neden-sonuç bağlantısı bulunduğu yolundaki bilgimiz nereden kaynaklanmaktadır? Hume'a göre bu kaynak yine gözlem, yani deneydir. Deneyde sürekli ve tutarlı olarak art arda, birarada gözlemlediğimiz olaylardan birini gördüğümüzde öbürünün de ortaya çıkmasını bekleriz. Bu beklenti ise, birarada algılayışın neden olduğu bir alışkanlıktan dolayıdır. Kaynağı böyle olan bir bilginin mantıksal anlamda kanıtlanması da söz konusu olamayacağına göre, tam bir kesinlik taşıdığı da söylenemez. Nedensel bilgi, Hume'a göre, yalnızca olasıdır.

Hume'un deneyciliği, bu doğrultuda tam tutarlılıkta gidilebilecek son nokta, söylenebilecek son söz gibidir. O, kuşkuyu bilgi üzerinden kaldırarak bilginin nedeni üzerine yerleştirmiştir. Etkileri büyük olan bu felsefe, bir anlamda 18. yüzyılın deneye dayalı ussal, ancak usçuluk karşıtı yaklaşımının sınırını çeker. 19. yüzyılın romantik ussallık karşıtı akımları, yapabileceğinin tümünü yap-

mış gibi görünen bu felsefeye karşı bir tepkidir. Oysa Hume'un öğretilerinden kaynaklanan felsefe yaklaşımları bu düşünürün ölümü üzerinden geçen iki yüzyıl boyunca, varlıklarını, bilimle bağlarını hiç koparmadan ve felsefe tartışmalarının en ön sıralarında sürdürmüşlerdir. Öte yandan Hume'un çağdaşı deneyci arayışlar Fransa'da yoğunlaşır. Bu arayışlar, Locke felsefesinden yola çıkıp bunun belirli bir öğretisini vurgulayarak gelişir ve çoğu kez de özdekçi ya da özdekçiliğe yaklaşan sonuçlara varır.

LOCKE VE BERKELEY'DE DIŞ DÜNYA(*)

(1982)

Locke ve Berkeley'in kuramları, deneyci yaklaşımın iki karşıt uç noktasını oluşturur. Aralarındaki karşıtlık, çıkış noktalarının ortak olması nedeniyle, felsefi gerçekçilik (realizm) ve idealizmin aynı sorun ve konular üzerindeki değişik tutumlarını en saydam bir biçimde gösterir. Kaba bir anlatımla, Locke ve Berkeley'in görüşlerinin birleşebildiği alanlar bilgi kuramı, yani epistemoloji kapsamında kalırken, epistemolojinin arka planında gördükleri metafizik yapılar taban tabana karşıttır, diyebiliriz. Bir başka deyişle, bu iki filozof, bilginin bize erişme yolu üzerinde anlaşırlarken, bu bilginin kaynağını çok farklı biçimde yorumlamaktadırlar. Locke ve Berkeley, algıyı, bilgi edinmenin tek yolu olarak görmüşlerdir. Bilginin içeriğini algı yoluyla edinilen idelerin oluşturduğu konusunda da düşünce birliği içindedirler. Ancak bu ideleerin nereden geldiği konusunda apayrı ve çelişik açıklamalar vermişlerdir. Locke, deneyci epistemolojisine temel olarak deneyciliği fersah fersah aşan gerçekçi ve hatta "fiziksel" anlamında materyalist bir ontoloji önerirken, Berkeley deneycilikte tutarlı olmak adına bu gerçekçiliği yadsımıştır: Eğer bilginin kökeni algı ise, bilgi olarak önerebileceklerimiz yalnız algı içerikleri olmalıdır. Gerçekçi ontoloji bu içeriklerin arkasına, ötesine ilişkindir. Oysa algı içeriğinden bağımsız olarak bunun arkasındakini kavrayamadığımıza göre, bu içeriğin kökeninin hangi niteliklere sahip olduğunu da bilemeyiz. Bilgimiz algıyla sınırlı ise, algıya neden olanı hiçbir za-

---

(*) Bu yazıyı okuyarak düzeltmeler öneren Zeynep Davran ve Engin Akarlı'ya teşekkür borçluyum.

man bilemeyiz. Az sonra bu tutarlı deneycilikten ontolojiye kaymasının, Berkeley'i nerelere götürdüğünü izleyeceğiz. Deneycilikte tutarlı olmak açısından Berkeley'den hiç de aşağı kalmayan Hume'un bu varılan sonuçlardan aldığı ders, ontoloji alanında susmayı öğrenmek olmuştur.

I

Önce Locke'taki dış dünya kavramına göz atalım. Bu konuda ilk sorulabilecek soru, Locke epistemolojisi açısından dış dünyanın varlığına ne gibi bir gerek bulunduğudur. Bu gereğin birkaç nedeni vardır:

a) Birinci nedenin, Locke'un deneyciliğinin sağduyuya bağımlılığında bulunduğu gösterilebilir. Locke sağduyuya öyle bağlıdır ki, pek çok yerde, kuramı sıradan kişinin sezgisine ters düştüğü an, kuramsal tutarlılığından bile ödün vermeye hazırdır. Sağduyunun doğal eğilimi, algıyı bizden bağımsız somut nesnelere açılan bir pencere olarak görmek ve hatta algı içeriği ile algının nesnesi arasında ayrım bile yapmamaktır. Locke bu eğilimi kuramında önemli ölçüde korumuş ve algı içeriğinde hep aynı kalan ide tutamlarının bileşimlerinin dış dünyanın somut nesnelerinin simgeleri, görüntüleri olduklarını ileri sürmüştür. Tabii, bu ileri sürüş, kendisine Descartes'tan miras kalan görüntü ve gerçek ayrımını, yani algı içeriği ve bu içeriğin kendilerine ilişkin olduğu nesneler arasındaki ayrımı da içermekte ve bu noktada sağduyunun ötesine geçmektedir. Ancak bu ayrım, algının yanılabilirliği doğrultusundaki güçlü kuşkucu uslamlamalar karşısında gerçekçilik açısından zorunlu olmuştur.

b) Locke'u bir dış dünyanın var olduğu savına götüren ikinci neden, algı içeriğinin seyrek durumlar dışında şaşmaz bir tutarlılığa sahip oluşudur. Algı içeriğini oluşturan ideler yalnızca tutarlı öbekler (yani nesnelerin görüntüleri) oluşturmakla kalmı-

yor, aynı zamanda bu öbekler tam bir kalıcılık gösteriyor; yani ideler aynı tutarlılığı sürdürüyor. Belirli bir nesnenin görüntüsünü, koşullar değişmedikçe, ancak o nesneyi daha önce gördüğüm açıdan görebildiğim gibi, bunu, istediğim yerde istediğim zaman, keyfi olarak görebilmeme de olanak yok. Bu görüntünün algımda bulunabilmesi ve başka görüntülerle ilişkisi tam bir düzenlilik içinde. Öyle ki, bazı koşullar yerine geldiğinde hangi görüntülerin belireceği de kolayca kestirilebiliyor. Bu tutarlılığı Locke en doğal biçimde, bizden bağımsız ve bizi etkileyen bir ilke ile açıklayabilirdi ve bu ilkeyi de sağduyunun varsaydığı, "bizden bağımsız somut nesneler" kavramında bulmuştur. Buna göre Locke, algımız tutarlıdır, çünkü o, varlığını bizim dışımızda belirli yasalara bağlı ve tutarlı olarak sürdüren somut nesnelerin algısıdır, diyebilecek durumdadır.

c) Bir üçüncü neden olarak, Locke'un, yaşam döneminde biçimlenmekte olan klasik bilime kendi epistemolojisini temel yapma eğilimi gösterilebilir. Deneysel bilginin bir bilim oluşturması, onun, üzerinde etkin olunabilecek ve özellikleri betimlenebilip açıklanabilecek somut nesnelerden oluşan ve bizden bağımsız bir dünyaya ait olmasına bağlıdır. Öyle ise Locke açısından, bu somut nesneler, özelliklerini o güne dek fizik biliminin belirlediği cisimlerle çakışmalı ve algının konusu olan dış dünya fizik bilimince betimlenen cisimler dünyası olmalıydı.

Deneysel bilginin doğa bilimlerine temel yapılması amacına gölge düşüren, algının yanılabilirliği yönündeki kuşkucu uslamlamaya karşı Locke'un savunma yöntemi, nesnelerin niteliklerini birincil ve ikinci nitelikler olmak üzere iki türe ayırmak olmuştur. Böylece Locke algıdaki yanılabilirliği öznel olarak ikincil niteliklere bağlayarak, fiziksel cisimlerin bilimce belirlenen nesnel nitelikleri olan birincil niteliklerin dış dünya hakkındaki bilgimizin gerçek nesnesi ve güvenilir kaynağı olduğunu ileri sürmüştür.

Şimdi Locke'un dış dünyayı nasıl kavradığına bakalım. Locke, her şeyden önce, algı içeriğimizin, en azından belirli bir ölçüde, dış dünyayı bize olduğu gibi yansıttığını düşünmüştür. Algı içeriğimizde tutarlı olarak bir arada bulunan ideler, dış dünyadaki nesnelerin niteliklerinin görüntüleridir. Dış dünya tam göründüğü gibi değildir tabii. Örneğin, renkler, sesler, kokular, tadlar v.b. türden ikincil niteliklerin bizde oluşan ideleri, nesnelerin gerçekte taşıdıkları özellikleri göstermezler. Fakat kitle, devinim, biçim, sayı vb. türden birincil niteliklerin ideleri dış dünya cisimlerinin gerçekten sahip oldukları özellikleri verirler. Şu halde, algı içeriğimizdeki idelerin (en azından) bazıları, gerçeklikteki nesnelerin kendilerine benzerler. İşte bu düşünce, yani algı içeriğinin dış dünyaya benzerliği, Locke'un gerçekçiliğinin önemli bir ilkesidir. Bu gerçekçiliğin bir başka önemli ilkesi ise, algı içeriği ile bunun kaynağı olan dış dünyanın fiziksel nesneleri arasındaki ikinci bir ilişkidir: Algı, dış dünya hakkındaki bilgi edinme yolumuz ise, doğal olarak çıkarsanacak bir sonuç nesneler ve niteliklerinin algı içeriğimiz olan ideleri oluşturdukları, yani onlara neden olduklarıdır. Öyleyse, Locke'a göre nesneler ve ideleri, yani gerçeklik ve görüntüsü arasındaki iki ilişki, benzerlik ve neden olmadır. Dış dünya etkin ve kendini büyük ölçüde olduğu gibi gösteren bir ilkedir. Ancak bu kadarı gerçekçilik için yeterli olamayacaktır. Gerçekçiliği asıl belirleyen, dış dünyaya atfettiği bağımsız varlıktır. Algımızın meydana gelmesine neden olan fiziksel cisimler, bu algı olmadığı zaman da varlıklarını sürdürürler ve var olmaları algıda görüntü olarak belirmelerine bağlı değildir. İşte bu algıdan bağımsız varlığa sahip olma özelliği, Locke için algı içeriğinin tutarlılığını büyük bir güçle açıklayan bir kuramsal ilke olmuştur. Orada gördüğüm ideler tutamı, bir nesnenin neden olduğu ve ona benzeyen görüntüsüdür. Başka yönlere baktıktan bir süre sonra yeniden ona baktığımda, onu yeniden görmemdeki tutarlılık, nesnenin, ben onu algılamadı-

ğımda da varlığını sürdürüyor olduğu önermesiyle tatmin edici bir biçimde açıklanmaktadır.

II

Berkeley'in neden idealizmi seçtiği düşünüldüğünde, kimi zaman bu fizolofa karşı, felsefi açıdan olumsuz bir tavır takınılır; aslında bir din adamı olduğu için, Tanrı'yı kanıtlamak ve önemini vurgulamak uğruna, bir fiziksel dış dünyanın varlığından vazgeçtiği suçlaması yöneltilir ona. Vardığı sonuçlarda böyle bir görüşü benimsemesine karşın, Berkeley'in amaç ve çıkış noktasının, biraz kaba diye niteleyebileceğimiz bu değerlendirilmesi yanlıştır. Bir filozof olarak, Tanrı'yı kanıtlamak uğruna doğru olduğuna inandığı şeyde tahrife yeltenmeyecek bir çapa sahip olan Berkeley, aslında bu sonuca, bir misyoner tavrının gereği olarak değil, tutarlı bir deneycinin, tutarlı deneysel bilginin olanaklı olduğunu gösterme çabaları içinde ve tam bir içtenlikle sürüklenmiştir.

Her şeyden önce, tutarlı deneyciliğin gerçekçiliği önerememesi gerekir. Bilgi deneysel ise, algıyı aşarak algının kökeni hakkında konuşma olanağına sahip olamamamız gerekir. Algının ardındakini deneysel olarak her ne zaman kavramaya çalışsak yine onun algısına çarparız. Çünkü nesneler ile olan deneysel ilişkimizde, yapımız gereği, algıyla sınırlıyız. Öyle ise algının arka planı hakkında söylenen her şey deneycilikle tutarsızdır. Şimdi, bu geçerli düşüncenin içerdiği, algının kaynağının bilinemez olduğudur; yoksa, dış dünyanın var olmadığı değil. Demek ki, Berkeley'i idealizme götüren yol tutarlı deneycilikten geçse bile, bu tutum, yolun ancak yarısını oluşturmaktadır. Yolun geri kalanını oluşturan felsefi zorunluklar hangileridir?

Algının güvenilirliğine karşı kuşkucunun geliştirdiği uslamlamaya kısaca değinmiştik. Felsefe tarihinde çok eskilere giden bu uslamlama, deneysel bilgiye karşı güçlü bir tehdit oluşturmuştur.

Algımız birçok durumda yanılır. Bazen var olmayan şeyleri de gördüğümüz olur. Üstelik algı içeriğini inceleyerek bunun yanılgılı ya da serap veya rüya olduğunu anlamamıza olanak da olmayabilir. Öyle ise, hiçbir algı içeriğinin tam olarak güvenilir olduğu söylenemeyecektir. Bu da deneyden elde edilen inançların, felsefi açıdan bilgi sayılamayacağını, yani, deneyden bilgi üretilemeyeceğini içermektedir. Kuşkucunun vardığı sonuç, bir dış dünya varsa, bunun güvenilir deneysel bilgisinin olanaksız olduğudur. Locke'un bunu nasıl karşıladığını gördük: Locke, kuşkucu uslamlamanın ikincil nitelikler için geçerli iken, birincil niteliklerin, nesnel olmaları sayesinde, bundan etkilenmediklerini ve onların bilgisinin tam güvenilirliğe sahip olduğunu ileri sürmüştür. Böylece Locke, dış dünyanın doğru betimlemesinin birincil niteliklerin idelerince sağlandığını savunmaktadır. İşte Berkeley, birincil ve ikincil nitelikler arasındaki bu ayrımın sakat olduğunu ve sağlam bir temele dayanmadığını iddia etmiştir. Bu yönde geliştirdiği uslamlamalara değinmeyecek ve ne ölçüde haklı olduğunu burada araştırmayacağım. Bunu yapmak yerine, iddiasında haklı olduğu kabulünün kendisini nereye itmiş olduğunu göstermeye çalışacağım.

Eğer birincil ve ikincil nitelikler tutarlı olarak ayırt edilemiyorlarsa, kuşkucu uslamlama, birincil niteliklerin bilgisini de, tıpkı ikincilerinki gibi, kapsamına alacak ve dolayısıyla dış dünyanın deneysel bilgisinin güvenilirliği bütünüyle kuşku götürecektir. Varılan nokta, kuşkuculuğun savının kabulü müdür? Eğer bir dış dünya varsa, bunun deneysel bilgisi olanaksız mı görülecektir. Gerçekte Berkeley ne kuşkucu idi, ne de deneycilikten ödün vermeye razı olabilirdi. Öyle ise deneysel bilgiyi olanaklı duruma getirecek hangi işlem gerekiyorsa ona başvurmak Berkeley için zorunluydu. Kuşkucu uslamlamanın kanıtlama amacında olduğu nokta şudur:

Eğer bir dış dünya varsa deneysel bilgi olanaksızdır.

Berkeley'e göre bu kabul edilmesi gerekecek bir sonuç ola-

cağına göre deneysel bilginin olanaksızlığını içeren bu önermenin her zaman doğru olmasını önlemenin tek yolu "Bir dış dünya vardır" önermesini yadsımaktır. Tabii bu yolla, "Deneysel bilgi olanaklıdır" önermesinin her zaman doğru olduğu kanıtlanmış olmayacaktır. Ama yine de böylece, bu önermenin doğru olabilme olanağı (yani olumsallığı) açık bırakılabilmektedir. Demek ki Berkeley dış dünyayı, kendi çıkış noktasının zorlaması sonucu ve deneysel bilgiye açık kapı bırakmak uğruna yadsımaktadır. Başka bir deyişle, Berkeley deneyciliğinde, idealizm bir başlangıç noktası veya bir önkabul değil, tutarlı olarak varılan bir sonuçtur.

III

Şimdi, az önce gördüğümüz ve bu zorunlu gibi duran yadsıma çerçevesinde, Berkeley'in idealizme taban sağlamak amacıyla Locke gerçekçiliğindeki dış dünya kavramını nasıl eleştirdiğine göz atacağız. Berkeley'in Locke gerçekçeliğine karşı ürettiği en güçlü uslamlama, algı içeriği, yani idelerin nesnelere (daha doğrusu, onların birincil niteliklerine) benzedikleri savına karşı olanıdır. Deneycilik açısından iki şeyin birbirine benzediklerini önerebilmek için bunları, en azından ilkece, karşılaştırabilmek olanaklı olmalıdır. Birbirlerine benzedikleri önerilen A ve B'den yalnızca A görülebilir ve B görülemez bir şeyse, A'nın B'ye benziyor olduğu önermesinin deneysel açıdan doğruluğu saptanamaz: Yani, böyle bir önerme deneysel açıdan anlamsızdır. Locke'un verdiği açıklamada ise yapılan aynen budur: Bir idenin belirli bir nesneye benzediğini önerebilmek için bu ide ile nesneyi karşılaştırabilmeliyiz. Halbuki, ideye doğrudan erişebildiğimiz halde nesneye doğrudan, yani ideden bağımsız olarak, erişemiyoruz. Ne zaman erişmeye çalışsak yapımız ve doğamız gereği, yine o idede kalıyoruz. Berkeley bu eleştiriyi canlı bir anlatımla şöyle dile getiriyor: "İdeler ancak yine idelere benzerler". Locke'un bu uslamlamaya karşı her-

halde diyecek bir şeyi olamazdı. Gerçekten de kendi içinde tutarlı bir deneycilik, Locke'un önerdiği ve ide-nesne arasındaki benzerlikten geçen kuramsal açıklamaya izin vermeyecektir.

Berkeley ikinci olarak, nesnelerin idelere neden oldukları savını eleştirmiştir. Berkeley bunu, aynı tutarlı deneycilik doğrultusunda, yine güçlü bir biçimde gerçekleştirebilirdi. Örneğin, benzerliği eleştirdiği biçimde, Berkeley, A ve B gibi iki şey arasında nedensel ilişki bulunduğunu deneysel olarak önerebilmek için bunların her ikisini de birbirinden bağımsız olarak gözlemleyebilmek gerekeceğini ve bu yerine gelmediğince, A'nın B'ye neden olduğu önermesinin doğruluğunun saptanamayacağını aynı etkinlikle bildirebilirdi. Tutarlı deneycilik, deney (ya da algı) içeriğinin nedeni olarak bu içerik dışında bir ilke gösterebilmeye izin veremez. Böyle bir önerinin doğruluk ya da yanlışlığı gösterilemez, yani deneysel açıdan anlamsız olurdu. Böyle güçlü bir yol bulunmasına karşın Berkeley, başka ve felsefi açıdan doyum sağlamaktan uzak bir eleştiriyi kullanmayı yeğlemiştir. Berkeley'in kendi kuramının içerdiği bir sonuç olarak, nesneler (gerçekte ide tutamlarından başka bir şey olmadıklarından) edilgin ve âtıldır. Bundan dolayı da herhangi bir şeye neden olamazlar. Neden olabilecek ilke etkin ve etkili olan ruhtur. İşte Berkeley bu gerekçeyi kullanarak Locke'un önerisinin kabul edilemeyeceği sonucunu çıkarsıyor. Bu eleştirinin, Locke'u kendi görüşü içinde çürütmediği ve ancak Berkeley'in görüşleri kabul edildikten sonra ilginç olabileceği bellidir. Fakat Berkeley'in kuramını kabul etmek için ise önce Locke'un görüşünün tatmin edici bir biçimde yadsınabilmesi gerekeceğinden, kullanılan bu uslamlamanın pek ciddiye alınamayacağı söylenebilir. Öyleyse, Berkeley elinde tutarlı deneyciliğin gerektirdiği hazır ve güçlü bir yadsıma yolu varken ne diye bu keyfi eleştiriye başvurmuştur? Yoksa Berkeley'i buna zorlayan etmenler mi bulunmaktaydı?

Bu soruları yanıtlamadan önce Berkeley'in eleştirisini nasıl sonuçlandırdığını görelim. Çünkü bu noktaya kadarki eleştiriler, her ikisi de kabul edilebilir olsalar bile, dış dünyayı Locke'un betimlediği biçimiyle yadsımıyor, yalnızca böyle bir dış dünyanın, gerçekte var olsa bile varlık ve niteliklerinin deneycilik açısından bildirilemeyeceğini gösteriyor. Oysa Berkeley'in bilginin olanaklılığını kurtarmak için, algının ötesinde, ondan bağımsız bir dış dünyanın var olamayacağını göstermesi gerek. Onun bu amaçla kullandığı ve dış dünyanın algıdan bağımsız varlığını yadsıyan uslamlamasını, idealizmi pozitif olarak kanıtlamayı amaçlayan, daha ünlü *'esse est percipi'* uslamlamasıyla karıştırmamak gerekir. Sonraki uslamlama idealizm açısından yapıcı iken, önceki gerçekçiliği yıkıcıdır. Yapıcı uslamlama şimdiki amaçlarımız açısından kapsamımız dışına taşmaktadır; oysa burada ele almıyoruz. Peki dış dünyanın varlığını yadsıyan yıkıcı uslamlama nedir?

Berkeley "algılanmayan varlık" kavramı düşünülemez, diyor. Bu bakımdan algılanmayan varlık bir mantıksal olanaksızlıktır ve dolayısıyla böyle bir şey olamaz, diyor. Bunu nasıl temellendirdiğine bakalım:

Algılanmayan bir nesne imgelemeye çalışalım, diyor Berkeley; bunu ne zaman yapmaya çalışsak ancak kendimizi onu algılıyor olarak imgeleyebiliriz. Demek ki, algılanmayan bir şeyi imgelemek olanaksızdır. Öte yandan, imgelenmesi, yani düşünülmesi olanaksız hiçbir şeyin var olamayacağı önermesi de doğrudur. Ama öyle ise, yukarıki iki önermeden, algılanmayan bir nesnenin var olamayacağı sonucu da doğru olarak çıkarsanacaktır.

Bu ilk bakışta karşı durulmaz gibi gelen uslamlamanın sonucu, neyse ki, zorunlu olarak doğru değildir. Bunun nedeni çıkarsamanın geçersizliği değil, algılanmayan bir şeyi imgelemenin olanaksız olduğu öncülünün yanlışlığındadır. Doğru; herhangi bir şeyi imgeleyebilmek için onu veya onu oluşturan parçaları önceden al-

gılamış olmak gereklidir; ama bu, önceden algılanmış bir nesnenin imgelenmesinin zorunlu olarak kendimizi onu algılıyor olarak imgelememizi gerektirmeyecektir. Çünkü bir nesneyi, eğer onu algılıyor olsak, bize görüneceği biçimde imgelemek olanağına sahibiz. Bunu yapmak da kendimizi onu algılıyor olarak imgelem içeriğimize katmamızı gerektirmeyecektir. Dolayısıyla, o anda algılanmayan bir nesne imgelenebildiğine göre, bunda mantıksal bir olanaksızlık gösterilebilmiş değildir. Yani sonuç olarak Berkeley, Locke gerçekçiliğindeki dış dünya kavramını başarıyla yadsıyabilmiş değildir. Ancak Berkeley'in kendisi bu başarısızlığın farkında değildi; eğer farkında olsaydı, yaptığına devam etmesine gerek kalmamış olurdu.

IV

Şimdi Berkeley açısından dış dünya tasfiye edilmiş olduğuna göre vereceği idealist açıklamanın ana çizgileri ne olacaktır? Gerçekçi dış dünya kavramını tasfiye etmek, nesnelerin varlığını ortadan kaldırmak ve algımızın konusu olan dünyayı gerçek dışına indirgemek değildir, diyor Berkeley. Aslında biz zaten nesneleri ve dünyayı görmeyiz; gördüğümüz algı içeriğimiz olan idelerdir ve bu idelerin tutarlı bileşimlerini bazı nesne adları altında topluyoruz. Bu anlamdaki nesnelerin tümünü de dünya olarak yorumluyoruz. "Nesneler vardır", "Dünya vardır" gibi önermeler de anlamsız değildir. Yalnızca, bunların anlamını doğru saptamalıyız. Herhangi bir nesnenin varolduğunu bildirirken, söylediğimizin anlamı, bunu herhangi birinin algılıyor olduğundan öteye geçemez.

Bu haliyle kalsa, deneyci idealizmin epistemoloji önemli bir ekonomi sağlayacağı ve birbirini tekrar eden iki dünya yerine basit, bir tek dünya ile bütün olguyu açıklayabileceği düşünülebilir. Ancak, Berkeley'in karşısında iki önemli soru daha bulunmaktadır. Bu sorular bir bilgi kuramınca yanıtlanması zorunlu olan sorular

değildir. Yanıtlar her durumda bilgi sınırlarını aşarak onun arka planı hakkında olacak, yani metafizik yanıtlar olacaktır. Ama aynı yanıtlar, eğer verilebilirse, bilgi kuramına metafizik açıdan önemli açıklama boyutları getireceklerdir. Söz konusu ettiğimiz soruların ilki, algının, seyrek durumlar dışında niçin şaşmaz bir tutarlık gösterdiğidir. Anımsanacağı gibi Locke'un dış dünya kavramını öne sürüşünün temel nedenlerinden biri bu soruya yanıt sağlayabilmek olmuştur. Ama eğer bu soruyu Berkeley'in kuramı da yanıtlayacaksa, dış dünyayı tasfiye ettiğinden, aynı açıklama gücüne sahip başka bir ilke öne sürmesi gerekecektir.

İkinci soru ise Berkeley'in kendi açıklamasından doğmaktadır: Berkeley, dış dünyayı tasfiye ederken, nesnelerin varlığını zorunlu olarak algılanıyor olmalarına bağlamıştı. Bu böyle ise, sorulabilecek en doğal soru bir nesnenin hiç kimse tarafından algılanmadığında varlığının son bulup bulmayacağı ve yeniden algılanmaya başlandığında yeniden varlığa dönüyor olarak görülüp görülemeyeceğidir. Örneğin, önümdeki siyah kutucuğun içindeki pırlanta yüzük, kutuyu kapayınca, kimse tarafından algılanmadığı ve bunun yanısıra Berkeley'in kuramı gereğince algıdan bağımsız var olamayacağına göre, yok olup, kutuyu sonraki her açışımda yeniden varlığa mı dönüyor? Berkeley bu sağduyuya çok aykırı sonucu kabul etmemiştir. Bu nedenle de nesnelerin varlıklarının sürekliliğini sağlayacak bir ilkeye gereksinim duymuş oluşunu doğal karşılamak gerekir.

Berkeley, her iki sorunun yanıtında da açıklayıcı ilke olarak Tanrı'yı kullanmıştır. Nesnelerin varlıkları süreklidir, çünkü Tanrı onları hiçkimse algılamadığı zamanlarda da sürekli olarak algılamaktadır. Algının içeriği hemen şaşmaz bir tutarlılık gösterir, çünkü algı kendi kendine meydana gelen bir olgu değil, Tanrı'nın neden olduğu bir olaydır.

Görüldüğü gibi, Berkeley, deneyciliği her ne kadar tutarlı

olarak yürütmüşse de adımını ontolojiye attığı anda deneycilikten en az Locke kadar uzaklaşmakta ve dış dünya varsayımı yerine, ondan daha keyfi olan Tanrı varsayımını koymaktadır. Yine görüldüğü gibi, Tanrı'yı, ilke olarak tıpkı dış dünya gibi algımızdan bağımsız bir varlığa sahip ve onun nedeni olarak yorumlamaktadır. Öyle ki, sonuçta bu iki ilke arasında bırakılan tek fark, biri algıya benziyor iken öbürünün böyle bir benzerliği olmamasıdır. Artık Berkeley'in algıların nedeni konusunda Locke'u yadsırken tutarlı bir deneycinin kullanacağı uslamlamayı görmezlikten gelişini açıklayabiliriz: Böylece yapmaya çalıştığı, algının nedeni olarak Tanrı kavramına açık kapı bırakmaktı.

Son olarak şunu soralım: Berkeley, Tanrı kavramını kullanmadan deneycilikte gerçekçiliği yadsıyan tutarlı bir görüş geliştirebilir miydi? Bunu, kendisini, vardığı sonuca sürüklemiş olan ilk adımı atmamış olması koşuluyla gerçekleştirebilirdi.

1) Berkeley yalnızca gerçekçiliği geçersiz ilan edip bırakabilirdi. Oysa o, dış dünyanın bilinemez olduğunu söylemekle yetinmemiş, onun varlığını yadsıma yolunu tutmuştur. Bu yadsıma, varlığı algıya bağımlı kılmış ve buna bağlı olarak sürekliliği sağlamak için de Tanrı kavramını gerektirmiştir. Ama diye sorulabilir, dış dünyayı yadsımak, Berkeley açısından her şeyden önce kuşkucuya karşı bilgiyi korumak için gerekli olmamış mıdır? Buna karşılık biz de şunu soralım: "Eğer bir dış dünya varsa, bilgi olanaksızdır" önermesi hangi yorumunda güçlüdür? Yanıt açık olsa gerek: "Eğer bir dış dünya varsa *onun* bilgisi olanaksızdır" anlamında. Üstelik ikinci önerme birinciyi içermemektedir bile. Kuşkucunun uslamlamasının mantıksal olarak içerdiği sonuç gerçekte birinci değil ikinci önermedir. Ama durum böyle ise, "Eğer bir dış dünya varsa bunun bilgisi olanaksızdır" önermesinin doğruluğunu kabul edip, bilgiyi dış dünyanın bilgisi olarak yorumlamadan, onu kendi içinde tutarlı bir zihin içeriği dizgesi olarak gösterebilmek

olanağı da bulunmaktadır. Dolayısıyla, Berkeley'in izlemiş olduğu yolun kendi açısından bilginin olanaklılığını koruyabilmenin tek yolu olmadığı belirtilmelidir.

2) Berkeley bilgiye temel olarak bir ontolojik açıklama getirmeyi reddederek idelerin nedenlerinin bilinemez olduğunu önerebilirdi.

Görüldüğü gibi, yukarıki her iki noktadaki tutumu da Berkeley'in adımlarını ontoloji alanına kaydırmaktadır. Oysa bunlar, ilginç konular olmaları bir yana, bir bilgi kuramının açıklamak zorunda olmadığı noktalardır. Dahası, bunlar Berkeley'in Locke'u eleştirirken benimsediği tutarlı deneyciliğin açıklamayı zaten reddetmesi gereken konulardır. İşte Berkeley'in deneycilik adına başlattığı eleştirilerin onu nerelere götürdüğünü iyi değerlendiren Hume, bilginin (yani algının) kaynağı konusunda kuşkuculuk ardına sığınarak çok daha tutarlı bir deneycilik sunabilmiştir. Ama bunu belirtmek, Hume'un tutarlı deneyciliğinin en geçerli ya da doğru açıklamayı sağlayabildiğini iddia etmek olmadığı gibi, tutarlı deneyciliğin zorunlu olarak Hume'un görüşünü içereceğini savunmak da değildir.

HUME, NEDENSELLİK, TİKELLİK VE TEKİLCİLİK

(1992)

Nedensellik, zaman içinde varlığı birbirine bağlayan şeydir. Evrenin neresinde olursa olsun, düşünülebilecek her zaman diliminde bir fiziksel zorunluluk olarak, belli bir değişim süreci yer alır. Değişim, bir niteliğin ortadan kalkıp yerine bir başkasının gelmesi, yani bir nitelik-oluşumudur. Buysa nedenlerden kaynaklanır; her olayın, her nitelik-oluşumunun, bir nedeni vardır.[1] Bu söyleneni kuvvetli bir anlamda yorumlamak gerek. Meydana gelen her değişimin, her olayın *herhangi* bir nedeni bulunduğunu öne sürerek, evrenin durumunu yeterince doğru bir biçimde açıklamış olamayız. Çünkü olup bitenlerin çok büyük bir bölümünün, onlarla bağlılaşım içinde olan, *belli* türden nedenleri var. Evrenin düzenli bir yer olmasının başlıca gerekçelerinden biri olan bu son ilke, Hume'un da saptadığı gibi, benzer nedenlerin evrenin her yerinde benzer etkiler oluşturmalarıdır.

Hume'un felsefeye yaptığı belki de en ünlü katkı, ortaya attığı, nedenselliğe ilişkin açıklamalarıdır. Bu filozofun amacının özellikle neden *kavramımızı* açıklamak olduğunu ve de onun bu

---

1) Burada dile getirdiğim şey, "nedensellik ilkesi" adıyla andığımız temel yasadan başkası değil. İlkeye göre hiç yoktan, ya da nedensiz olarak, hiçbir olay meydana gelemez; böyle bir değişimin ortaya çıkmasından "sorumlu" olan bir başka değişim gerçekleşmiş olmalıdır. Nedensellik ilkesinin *varlığın sakınımı* ilkesiyle yakın bir ilişkisi olduğunu anımsayalım. Hiçbir şey tümüyle yoktan varolmaz ve varolan hiçbir şey de tümüyle yokluğa dönüşemezse, yeni bir niteliğin ortaya çıkıp, önceden varolan bir başkasının ortadan kalkması olana değişimin de, her zaman ve her yerde bir nedeni ve de bir etkisi olması gerekecektir.

açıklamayı nedensel ilişkilerin deneysel bilincine dayandırmaya çalıştığını biliyoruz. Kuşkusuz, Hume'un neden kavramımızın deneysel temellerine ilişkin olarak öne sürdükleri, nedensel bağlantıların varlıkbilimsel koşullarını da ilgilendiriyor. Bunun ölçüsünü, yani Hume'un neyi neye ilişkin olarak öne sürdüğünü, açıklıkla kavramaya çalışmalıyız. Burada onun nedensellik kuramının kimi belli başlı yönlerini kısaca özetleyip tartışmak istiyorum. Ancak bu amaçla önce, Hume bilgibiliminin payandasını oluşturan algı ve anlık felsefesinin temel ilkelerini gözden geçirmek gerekiyor.

Hume modern felsefede duyu-deneyi ve kavram arasındaki ayrımı açıklıkla saptamış olan ilk düşünürdür. Bu ikisini "izlenimler" ve "ideler" sözcükleriyle karşılıyor. Burada Hume'un düşüncelerini aktarırken, duyu-deneylerini ben de "izlenim" sözcüğüyle dile getireceğim. Öte yandan, filozofun "ide" diye andığı şeylere ben "kavram" diyeceğim. Hume tüm bilginin izlenimlerden kaynaklandığını öne sürmüştür. Ona göre, izlenimler deneyimizin içeriğini oluşturuyor. Edindiğimiz her izlenim için zihnimiz bir de kavram üretir. Kavramlar, daha canlı olan izlenimlerin soluk kopyalarıdır. Hem izlenimler hem de kavramlar yalın ya da bileşik olabilirler. Bileşik olanlar ögelerine ayrılabilirken, yalın olanların ayrılabilecekleri ögeleri yoktur. Bunlar epistemik temelleri oluşturuyor. Hume'a göre her yalın kavram yalın bir izlenimden kaynaklanır; bir şeyin yalın izlenimi, her durumda, onun kavramından önce gelir. Bileşik kavramlar yalın olan ögelerden oluşurlar. Bu yalın ögelerse, daha önce duyumladığımız yalın izlenimlerin kopyalarıdır. Genellikle, bileşik kavramlar bileşik izlenimlerden türetilir. Ancak bu her zaman böyle olmak gereğinde değildir.

Hume izlenimleri iki türe ayırmıştır. Locke'u izleyerek bunları duyu izlenimleri (dışsal deney) ve düşün izlenimleri (içsel deney) olarak saptar.(2) Duyu izlenimlerinin anlığımızda, bilinme-

2) İngilizce'deki "impressions of sensation" ve "impressions of reflection".

yen nedenlerin etkileri olarak varlığa geldiklerini söyler. Düşün izlenimleri ise, Hume'un görüşüne göre, büyük ölçüde *kavramlardan* kaynaklanırlar. Önce, duyu organlarımızın etkilenimleriyle oluşan kimi izlenimler edinir, örneğin sıcağı, soğuğu, susuzluğu ya da açlığı, bir hazzı ya da bir tür acıyı tadarız. Anlığımız böyle bir izlenimin, o izlenim kesildikten sonra da sürecek olan ve kavram diye adlandırdığımız, bir kopyasını yapar. Böylesi bir haz ya da acı kavramı, anlığımızı etkileyince, istek, tiksinti, umut ya da korku gibi, kimi yeni izlenimlerin oluşmasına neden olacaktır. İşte bu son türden olanlar, duyu organlarından değil de, anlığın kendi içeriklerini gözlemleyişinden kaynaklanan şeylerdir; dolayısıyla bunlar duyu izlenimi değil, düşün izlenimleridir. Tabii düşün izlenimleri de, anlıkta, yine bellek ve imgelem tarafından kopyalanacak ve onlardan da kavramlar türetilecektir. Daha sonra, belki bunlar da yeni izlenimlere ve dolayısıyla yeni idelere gebe olacaktır. Hume'a göre, oluşturduğumuz kavramlar üzerinde etkin olan iki anlıksal yetimiz var: bellek ve imgelem. Sonrakinin ürettiği kavramlar öncekininkilerden daha soluktur. Bellek, kavramları anlığın onları oluşturduğu zamanki düzenlerini bozmadan saklıyor. İmgelemse bu düzeni istediğimiz gibi değiştirebilmemize olanak veren yeteneğimiz. Ancak, diye ekliyor Hume, imgelemimiz bütünüyle rastlantısal olarak çalışmaz; o da kurgusu içinde kimi ilkelere uyar. Kurgu yaparken kavramları hep düzenli çiftler biçiminde sıralı olarak çağrıştırırız.

Betimlediğimiz bu şema, Hume için çok tutarlı bir deneyci bilgibilim olanağı sağlıyor. Bu filozof, hemen her kavramımıza ilişkin olarak, onun hangi izlenimlerden kaynaklandığını sorar. Kuramı açısından, izlenimlerden kaynaklanmayan kavramlar deneysel temelden yoksun bulunacak, yani meşru olmayacaktır. İmgelem ürünleri olarak, böylesi düşüncelerin nesnel karşılıktan yoksun oldukları öne sürülebilecektir. Hume'un nedensellik kavramı-

na ilişkin olarak yaptığı şey de, bu anlamdaki bir deneysel meşruiyet hesabı vermektedir.[3]

Artık nedenselliğin tartışmasına dönebiliriz.[4] Hume, nedensel yargılarımızda anlığımızın duyu-deneylerimizin ötesine aştığını gözlemliyor. Şu anlamda: Nedensel yargılarımız deneylerimiz hakkında değil; bizim dışımızdaki olguları ilgilendiriyor. Anlığımız belli bir şeyin varlığını, oluşumunu, ya da etkinliğini gözlemler gözlemlemez, zaman içinde onu izleyen, ya da ondan önce gelen başka bir şeyin düşüncesine atlıyor. Bunu yaparken de, neden ve etki olarak belirlediği kimi olayları çok sıkı bir bağlantı içindeymişler gibi varsayıyor. Anlığımız, sanki dünyadaki tüm olayları, tüm nitelik-oluşumlarını böylece bağlantılı olarak kavramaya belirlenmiş gibi. Bu "güdünün" kökenini anlaşılır kılmaya çalışan Hume, bağlantılıymış gibi kavranan şeylerin deneysel açıdan nasıl ayırt edilebileceklerini saptamayı amaçlıyor. Nedensel olarak ilişki içindeki olayların iki belirgin deneysel özelliği var. Bunlar, neden ve etkinin uzayda birbirine değiyor olmaları (contiguity) ve etkinin zaman içinde nedeni izlemesi (succession). Nerede bir nedensel ilişki varsa, orada Hume'un belirlediği bu iki özellik de gözlemleniyor.[5] Buraraya kadar anlatılanları bir örnekle açıklayalım. Bir istekanın bilardo topuna vurarak onu devindirdiğini düşünelim: Böyle durumlarda istekanın vuruşunun devinime neden olduğunu söylüyoruz. Burada, istekanın ucu topa *değmiş* ve topun devinimi istekanınkinden *sonra* gerçekleşmiştir. Bu iki özelliğin nedensellik için zorunlu koşul oluşturup oluşturmadığını bu-

3) Buraya kadarki özet, özellikle Hume (1969), s.49-57'ye dayanıyor.

4) Hume'un nedenselliğe ilişkin görüşlerinin özeti, Hume (1969)'un 1. kitap, bölüm 3'teki 2, 14 ve 15'inci kesimlere dayanıyor.

5) Gözlemlediğimiz dünyada durum büyük bir çoğunlukla böyle. Ancak söz konusu bu özelliklerin nedensellik için zorunlu belirtiler olduklarını öne sürmek, hemen aşağıda da değineceğim gibi, burada açmak istemediğim oldukça tartışmalı bir konuyu gündeme getiriyor.

rada ele almayacağım. Vurgulanması gereken nokta, bu iki koşulun, zorunlu olsalar bile, yeterli olamayacakları. Bir başka deyişle, belli bir olay çiftinin birbirlerine nedensellikle bağlı olduklarını, salt olarak bu iki özelliği saptayarak belirleyemiyoruz. Hume'un da dediği gibi, herhangi bir şey, örneğin bir nitelik-oluşumu, nedensel olarak bağlı *olmadığı* bir başkasına değebilir, üstelik ayrıca onunla ardışık (birbiri ardından gelecek biçimde sıralanmış) da olabilir.(6) İstekanın topa vurmasının hemen ardından aksıran bir bilardocu, bu iki özelliği de yerine getirdiği halde vuruşu ile aksırması arasında nedensel bir ilişki oluşmamıştır. Burada yetersizliği göz önünde bulunduran Hume, bu konudaki genel inançlarımıza da uyarak, nedensel ilişkilerde az önce saptananlardan da önemli, başka bir özellik daha bulunduğu onaylar: Nedensel ilişkiye damgasını vuran bu özellik, neden ile etki diye belirlenen olaylar arasında yer aldığı düşünülen bir "zorunlu bağlantı"dır. Ne zaman nerede nedeni görsek, orada onun etkisinin de ortaya çıkmasını bekleriz; böyle düşünürüz, çünkü bu iki olayın zorunlu bir bağlantı içinde olduklarına inanırız. Buna göre, bu zorunlu bağlantı denilenin nasıl bir şey olduğunu anlayabildiğimizde, nedenselliğin özünü de kavramış olacağız.

Hume söz konusu zorunlu bağlantının bir ussal zorunluluk olamayacağını gösteriyor. Nedensellikte bulunan bağlantı, örneğin "üçgen olmak" ile "üç açılı olmak" arasındaki kadar sıkı bir zorunluluk değil. Nedenin varlığını etkisi varolmadan, etkinin varlığını da nedeni varolmadan düşündüğümüzde herhangi bir çelişkiye düşmüyoruz. Oysa üç açısı olmayan bir üçgeni tutarlı olarak düşünmemize hiçbir anlamda olanak yok. Hume'un belirttiğine göre zorunlu bağlantı, olayları birbirine zincirleyen bir *güç* de olamaz,

---

6) Hume (1969), s. 125. Hume neden ve etki olarak düşünülen olay ve durumların tümüne birden "nesne" diyor. Ancak bunu dar olarak "cisim" anlamında kavramamalıyız.

çünkü nedensel ilişki içindeki olay çiftlerini izlediğimizde, bunlar arasında yer alan herhangi bir gücün izlenimine hiçbir durumda tanık olmuyoruz. Görüldüğü gibi, Hume hep izlenimlere başvuruyor. Onun gibi bir deneycinin, zorunlu bağlantı düşüncesinin kaynağını araştırırken, bu düşüncenin temelindeki duyusal izlenimleri saptamaya çalışması doğal ve tutarlı. Çünkü onun benimsediği öğretiye göre, olgulara ilişkin olduğu öne sürülen bir düşünceye geçerlilik ve meşruluk veren tek şey, bunun temelindeki duyu deneyleri, yani izlenimlerdir. Tek tek nedensel ilişkileri incelediğimizdeyse, neden ile etkisi arasında değme ve birbirini izleme dışında, ayırt edici hiçbir deneysel özelliğe rastlamıyoruz. Demek ki, diyor Hume, zorunlu bağlantı kavramımızın köken ve temeli, tekil olarak ele alınan nedensel ilişkilerin gözleminde yatmıyor.

Bu aşamada Hume tikel nedensel ilişkilerin deneyini tekil olarak değil, büyük sayılar oluşturan çoğulluklar halinde ele almaya başlıyor. Bu filozof nedenselliğin deneydeki temelinin işte burada keşfedilebileceğini öne sürüyor. Kendisini felsefe tarihindeki saygın konumuna yükselten önemli saptaması şu: Zorunlu bağlantı ve dolayısıyla da nedensellik kavramlarımızın kaynağı, diyor, birbirine benzer olan nedensel ilişki örneklerinin karşımızda büyük sayılarda, tekrar tekrar çıkışlarıdır. Benzer nedenler, her zaman ve her yerde benzer olan etkilerle, değişmez olarak birlikte varoluyorlar. Örneğin bir nesnenin bir başkasına çarpmasına benzer olan olayları, her yerde, kendisine çarpılan nesnenin devinimine geçişine benzeyen olaylar izliyor. Dolayısıyla nedensel olarak bağlantılı olduğunu düşündüğümüz arasında nesnel olarak varolan şey, benzerlerin kendilerini çok büyük sayılarda tekrarlayışlarından başkası değil. Yani, böylece gözlemlenen *değişmez birlikteliğin* (Constant conjunction) bir sıkı bağlılaşım ötesinde, "gerçek" bir bağ, gözle-

---

7) (1969), s.214.

me açık bir zincirlenim gibi bir varlığı ya da temeli bulunmuyor.[7] Dolayısıyla, nesnel anlamda dilegetirilecek olursa, bir nedensel ilişki, birbirine değen, ardışık ve benzer olan olay çiftlerinin uzay ve zamana dağılmış olan büyük sayılardaki varlığı, ya da başka türlü söylenecek olursa, birbirine değen ve ardışık kimi olay tiplerinin değişmez birlikteliklerinden başka bir şey değil. Hume *nesnel olarak düşünülen* nedensel ilişkilerin, bir değişmez birliktelik olarak ortaya çıkmalarının *zorunluluğunu* öne sürmüyor. Onun söylediği şey, *gözlemlediğimiz* nedensel ilişkilerin temellerinin düzenli birlikteliklerde bulunduğu ve böylesi izlenimlerin bizim nedensellik *kavramımızın* kökenini oluşturduğu. Hume'a göre düzenlilik açısından geleceğin de geçmiş gibi olacağına olan inancımız, ne bir nesnel kesinliktir ne de bir ussal, yani mantıksal zorunluluktur; buna güvenişimiz yalnızca ve yalnızca nedenselliğe olan inancımızdan kaynaklanmaktadır. Nedensel bir ilişkinin gelecekte de sürmesi ancak bir olasılıktır.

Olaylar arasında yer aldığı varsayılan bir zorunlu bağlantıya ilişkin kavramımızın değişmez nesnel birlikteliklerden kaynaklandığı ortaya çıkarıldı; ne var ki bu kavramın gözardı edilmemesi gereken öznel bir temeli de var. Daha önce belirtildiği gibi, değişmez birliktelikler, birbirleriyle tümel anlamda *özdeş* olan olay çiftlerine değil, *benzer* olan tikel çiftlere ilişkin olarak geçerli. Hume, bu her yerde ve her zaman birlikte gözlemlenen benzerlerin, anlığımızda "yeni bir izlenim oluşturduklarını" söylüyor.[8] Anlığımızın benzerlerini hep birlikte gözlemlediği olay çiftlerinden birini gördüğünde, ondan öbürünün düşüncesine atlaması da, işte yine bu izlenim dolayısıyla. Peki nasıl bir izlenim bu? Hume zorunlu bağlantı kavramının oluşmasına temel sağlayabilen, duyusal bir izlenim (yani bir duyu-deneyi) bulunmadığını tekrar tekrar vurguluyor. Bağlantının duyu organlarıyla algılanan bir izlenimi yok; örneğin

8) (1969), s.215.

istekanın ucunu topa bağlayan bir ilintiye ait, edinebildiğimiz bir deney yok. Dolayısıyla, diyor Hume, bu kavram bir düşün izleniminden (impression of reflection) kaynaklanıyor olmalıdır.[9] Demek ki, zorunlu bağlantı "nesnelerde değil, anlığımızda varolan bir şeydir."[10] Kısaca yinelencek olursa, bu açıklamaya göre, geçmiş deneylerde belli iki duyunun izleniminin benzerlerinin değişmez birlikteliğini gözlemlemiş olan anlığımız, bunların birbirlerine bağlı oldukları yönünde bir alışkanlık, *bir düşün izlenimi* oluşturuyor. Herhangi bir yerde bunlardan birini duyumlayınca da, bu izlenime dayanarak öbürünün düşüncesine çıkarsıyor. Zihnimiz her ne kadar neden ve etki ile bunların benzerleri olan olay çiftleri arasında bir bağ bulunduğunu varsaysa da, bu yalnızca öznelerarası bir varsayım. Nesnel anlamda neden, etki ve bunların benzerleri arasında varolan tek ortak şeyse, onların değişmez birliktelikleri. Olaylar arasında bundan başka bir bağlantı yok.

Nedensel olmayan ardışıklıklarla nedensel ilişkileri birbirinden ayırt etmeye çalışan Hume'un duyusal deneyde bunlar arasında bulabildiği tek farkın, değişmez birlikteliğin yalnızca nedensel ilişki içindeki ardışıklarda gözlemlenişi olduğunu saptadık. Tabii, Hume'un amacı "nedensellik" ve onun dayanağı olarak düşünülen "zorunlu bağlantı" *kavramlarımızı,* deneysel olarak temellendirmekti. Hume nedensellik için "bir olayın tüm benzerlerinin bir başkasının tüm benzerlerince izlenmesi" gibi bir tanım yaptığında[11] sözünü ettiği olaylar, yani nitelik-oluşumları, fiziksel değil *deneysel* şeyler. Burada Hume'un dış dünyadaki şeylere ve düzenliliklere hiçbir durumda değinmediğini, bir kural olarak yalnızca

---

9) (1969), s.216.

10) (1969), s.216.

11) Hume (1979), s.87. Ayrıca bkz. Hume (1969), s.222. Daha önce de belirttiğim gibi, Hume nitelik ya da olaylar için "object" yani nesne sözcüğünü kullanıyor. Ancak bundan kastettiği bir cisim değil, bir cisimdeki nitel değişiklik.

deney içerikleri hakkında konuştuğunu ileri sürmek istemiyorum. Tam tersine; kanımca deneyin arkasındaki dünya hakkında *ayrıca* söz etmekle, nedensellik üzerine söylediklerinin çift anlamlı olarak yorumlanamayacağını göstermiş oluyor. Çünkü Hume, nesnel düzenlilikler ve cisimlerden söz ettiği yerde, nedenselliği bunlar üzerinden tanımlamamaya ve de deneysel bir tanımın dünya üzerindeki düzenliliklere ilişkin bir içerimi olduğunu öne sürmemeye büyük özen gösteriyor.(12) Kuşku götürmeyen bir nokta, Hume'un görüşü açısından bizim doğayı düzenli olarak algılayışımızı *temellendiren şeyin* nesnel evrendeki değişmez birliktelikler olduğudur. Bu filozofun belli başlı iddialarından biri, nedeni gördüğümüz yerde onun etkisini de aramak eğilimimizin, yani düzenliliği açıklama güdümüzün, yine bu birlikteliğin gözlemine dayandığıdır. Nedensellik kavramımızın kökeninde bu psikolojik sürecin bulunduğunu ve aynı şeyin zorunlu bağlantı kavramımız için de, hem gerekli hem de yeterli koşul oluşturduğunu düşünüyor. Bundan dolayı, bu filozofun gözünde nedensellik kavramımızla, duyularımızla gözlemlediğimiz düzenlilikler arasında, *mantıksal* bir ilişki bulunduğu, kanımca yadsınabilecek bir şey değil. Ne var ki, tüm bunlara dayanarak Hume'un kuramının, ayrıca nesnel anlamdaki nedensel ilişkilerle, böylesi çiftlerin benzerlerinin uzay ve zamana yayılmaları arasında, *mantıksal* bir ilişkinin varlığını da içerdiğini öne sürmek geçersiz olur. Böyle bir içerim bulunduğunu öne sürmek, geçersiz olduğu kadar yanlıştır da. Hume'un nesnel anlamdaki böyle bir mantıksal ilişkinin varlığını hiçbir zaman savunmadığı kanısındayım. Eğer durum böyleyse, nesnel anlamdaki nedensel ilişkilerin değişmez birlikteliklerden bağımsız olarak da varolabileceklerini, bir mantıksal olanak olarak saptamak, Hume'un kuramına karşı bir eleştiri değeri taşımaz.(13)

---

12) Nesnel anlamdaki cisimler ve düzenliliklere ilişkin olarak bkz. s.214-215.

13) Böyle eleştiriler için bkz. Anscombe (1975), s.65; Cartwright (1989), s.21; Tooley (1987), s.29.

Hume'un nedensellik açıklamasını nesnel anlamdaki nedenlere ilişkin olarak ortaya atmadığını öne sürdüm. Bunu biraz daha açıklaştırmaya çalışayım. (A) Belirtmiş olduğum gibi Hume açıklamasını neden kavramımızın deneysel temellerini saptamak amacıyla geliştiriyor. Açıklaması bu bağlamda son derece özgün, güçlü ve etkili. (B) Hume, tartışmaları içinde, deneydeki düzenlilikleri, deney ötesi varlıklar olarak nesnelerin ve olayların birliktelik koşullarından ayrı olarak düşünüyor. Ona göre deneydeki birliktelikler gibi nesnel birliktelikler de var, ve de ayrıca bu sonrakilerin varlığı neden *kavramımız* için bir zorunlu koşul. Ne var ki, Hume hiçbir yerde neden kavramımızın deneydeki değişmez birliktelikliere dayandığı savını, nesnel anlamdaki nedenselliğin de nesnel birlikteliklere dayandığı biçimde, dış dünyaya yaymıyor. Hume bunu yapmadı, çünkü yapsaydı *açıkça* yanlış olan bir şey öne sürmüş olurdu. Kimi felsefeciler, Hume'un, tartışmalarının soncunda sunduğu nedensellik tanımlarında "nesne" sözcüğünü kullanmasını, onun nedensellik ile değişmez birliktelik arasında oluşturduğu bağı nesnel anlamda kastettiği yönünde yorumluyorlar. Benim buna vermek istediğim yanıt şu: Eğer böyle bir yorum doğruysa, Hume mantıksal açıdan apaçık yanlış olan bir sav öne sürmüş olacak. Onun bu yanlışı görememiş olmasına olanak yok. Çünkü bu (A) ve (B) noktaları ışığında kendini kolayca belli ediveren bir yanlış. Nesnel anlamdaki nedenselliği yine nesnel olarak kavranılan değişmez birlikteliklerle *tanımlarsanız*, bu iki şey arasında nesnel anlamda bir mantıksal ilişki, yani bir zorunluluk ilişkisi öngörmüş olursunuz. Oysa Hume bu konuda çok duyarlı bir düşünür. "Zorunlu bağlantı"nın nesnel olamayacağını saptarken orada söz konusu olan zorunluluğun bir mantıksal ilişki olamayacağını, çünkü neden ve etkisinin birbirlerinden ayrı olarak düşünülebildiklerini vurgulayan[14] Hume'un, bir nedensel ilişkinin de benzerlerinden

14) Hume (1969), s.127.

ayrı olarak düşünülebileceğini görememesi, onun çapına uymayacak bir acemilik olurdu. Üstelik, nesnel anlamdaki nedenselliği düzenliliklerden ayrı ve bağımsız olarak düşünmek, Hume'un döneminin onun kendi savına karşıt olan tüm nedensellik kuramlarının zaten yapmakta olduğu bir şey. Hume'u "nesnel" nedenleri açıklıyormuş gibi yorumlamak, ona fazlasıyla acemi ve safdil bir hata yüklediği için yanlış olmak zorundadır, diyorum.

Hume'un nedensellik kavramımızı açıklamak amacıyla geliştirdiği tanımı nesnel anlamdaki nedenselliğe uygulamak, bu düşünüre geçerli olarak yüklenebilecek bir görüş olmadığından, kendisini nesnel anlamda yorumlanan böyle bir tanım dolayısıyla eleştirmek de en azından haksız bir girişim olur. Kaldı ki, şimdi belirtildiği gibi, nedenselliği düzenliliklere zorunlu olarak bağlayan bir sav açıkça yanlıştır da: Tüm evrende tek başına, benzersiz olarak varolacak tekil bir nedensellik ilişki düşüncesi, mantıkça bir çelişki doğurmuyor. Tek başına, ya da çok seyrek benzerliklerle varolmak; varlığı büyük sayıdaki benzerliklere askıntı olmamak, tutarsız düşünceler değiller. Tabii rastlantısal ardışıklıkların, yine bütünüyle rastlantısal olarak, geniş benzerlik öbekleri oluşturmalarını ve dolayısıyla bir yasal düzenlilik görünümü vermelerini de, mantık açısından engelleyen bir şey yok. Kimi felsefeciler, Hume'un kuramına fiziksel dünyada nedensel olmayan düzenlilikler de bulunduğu gerekçesiyle karşı çıkıyor. Örneğin gece ile gündüz, yeşil ve kırmızı trafik ışıkları gibi ve bunlara benzer kimi başka durumların, genellenebilen değişmez birlikteliklerin nedensellik için zorunlu olduğu savını çürüttükleri öne sürülerek, bu durum Hume'un açıklamalarına karşıt bir örnekmiş gibi sunuluyor.(15) Bu yapılan belki kimi Hume *yorumlarının* eleştirisi olabilir, ama bunu Hume'un kendi görüşlerinin eleştirisi saymak, kanımca bu filozofu yanlış anlamaktır. Bir kez daha yineleyelim: değişmez birliktelik,

15) Düzenlilik karşıtı uslamlamalar için bkz. Armstrong (1983), Bölüm 2, 3, 4.

nesnel anlamdaki nedenselliğin mantıksal bir yönünü oluşturmuyor. Konuya deneysel açıdan bakıldığındaysa, karşıt örnek yerine kullanılan düzenlilik türlerinin uzay ve zamandaki belli bölgeler içinde sınırlı kaldığını görüyoruz. Ne var ki, önemli olan nokta bu değil. Onaylamak gerek; nedensel olan düzenliliklerle, nedensel olmayanların ayrımını deney ile saptamak güç ve hatta bazı durumlarda da olanaksız olabilir. Fakat, bu anlamda düşünülen saptama ve kanıtlama gibi bazı etkinlikler, bilgi-bilimsel düzeydeki çabalar. Kimi gözlem durumlarında nedensel düzenlilikleri tesadüfi olaylardan ayırt edemeyişimiz bu iki türün kendilerinde de ayrımsız olduklarını göstermez. Hepsinin ötesinde, bu noktaların hiçbiri Hume'un açıklamalarını etkileyemez. O, nedensel düzenliliğin bulunduğu durumlarda, böyle bir şeyin gözleminin nedensellik kavramımızı nasıl temellendirdiğinin hesabını veriyor. Bu anlattıkları, nedenselliğin gözlemin ardındaki ontik yapısını belirlemeyi amaçlayan şeyler değil.

Dikkat edilirse, Hume'un yaptığı açıklamalar hiçbir durumda, ne bilgisel ne de varlıksal düzeyde, tümel olgu ya da kavramların varsayılmasını gerektirmedi. Genellik, yasallık ve düzenlilik gibi olgulardaki, *aynı* olayların kendilerini tümellik oluşturacak biçimde yinelemeleriymiş gibi duran görünüşler, her zaman *tikellerin* büyük sayıdaki benzerlikleriyle birlikte varolmaları biçiminde yorumlandı: A ve B olayları arasındaki nedensel bağlantı, onların değişmez birliktelikleriyle açıklandığında, bu aynı A ve B'nin farklı yerlerde birlikte bulundukları değil, onların *benzerlerinin* eşleştiği kastedildi. Hume bir *adcı;* dolayısıyla onun varlıkbilimi yalnızca *tikel* şeylerden oluşuyor. Onun felsefi düşüncesi, tutarlı bir *tikelciliğe* örnek oluşturuyor. Hume'un öne sürdüklerini özneleraası nedensellik kavramımıza ilişkin olarak değil de nesnel dünyadaki nedensellikler kastedilecek şekilde yorumlayan birisi, bu filozofa göre, nedenselliği nedensel olmayan ardışıklıktan ayıran şeyin

"genellenebilirlik" olduğunu düşünmek durumundadır. Tabii burada "genellenebilirlik"ten bir olay çiftinin benzerlerinin büyük sayılara ulaşması anlaşılacak. Bu nokta bize tikel bir varlıkbilimini benimsemenin *tekil* ya da çok seyrek gerçekleşen nedenselliği, bir *fiziksel olanaklılık* biçiminde kavramayı gerektirmediğini gösteriyor. Çünkü fiziksel olarak olanaklı olduğu ölçüde yaygın da olan şey, "tekil nedensellik" değil, *belirlenimsiz* nedenselliktir.

Tekilciliği tikelcilikten özenle ayırt etmeli. Tikelcilik, genellikle veya tümelliklerin tikellerce çözümlenen ilkeler olarak kavranılması. Tekilcilikse, tikel nedensel ilişkilerin onlara eşlik eden genellikler gerektirdiğini yadsıyan görüştür. Tekilciliğin nedensellik bağlamında ortaya atılış amaçlarından birisi, kimi felsefecilerini Hume'un öğretisine bir almaşık sağlama çabaları olmuştur. Ne var ki yukarıda tartıştığım gibi, bu yolla bir almaşık oluşturma beklentisi bir yanılgıya dayanıyor. Hume'un kendi öğretisini, daha yakın zamanlarda ortaya çıkan Hume-umsu kimi tezlerden dikkatle ayırt etmemekten kaynaklanıyor. Aslına bakılırsa, Hume'un öğretisi tekilcilik ile köktenci bir biçimde farklı olan bir düşünce de değil. Çünkü her iki kuram da, bir yandan nedensel bir ilişkinin varlığını, ona uyan bir doğa yasasının varlığından mantıksal anlamda bağımsız sayarken, öbür yandan böyle yasallıkların gözlemde nedensel ilişkileri rastlantısal ardışıklıklardan ayırt ettiklerini onaylayabilir: Bir nedensel ilişki, kendisine uyan bir yasaya mantıksal olarak bağlı değidir. Daha önce belirttiğim gibi, bu her iki kuram da *tek başlarına* var olacak nedensel ilişkileri mantıksal olanaklılık içinde değerlendirmek durumunda. Ancak üzerinde ayrıldıkları öne sürülebilecek nokta da işte burada geliyor: Hume'un öğretisi, mantıksal olarak olanaksız saymadığı bu şeyi, fiziksel olarak *olanaksız* sayıyor. Peki ya tekilciliğin bu fiziksel olanaklılık konusuna ilişkin tutumu ne?

Yeti, güç, ya da eğilim gibi kavramların, tikel nedensel iliş-

kilere değgin, varlıkbilimsel bir açıklayıcı değerleri yok; örneğin "aspirin olmak özelliği, içinde baş ağrılarını giderme yetisini taşır"[16] gibi dilegetirişler, sorunu çözmek yerine topu başka bir sahaya atıyorlar. Çünkü yeti, güç ya da eğilim gibi şeyler, kendileri açıklanmak gereğinde olan şeyler. Önce şunu saptayalım: Ne tikelcilik kimi nedensel yetiler ya da güçler varsaymayı gerektiriyor, ne de güçlere dayandırılan bir açıklama tekilciliği içeriyor.[17] Tekilciliğe göre tüm nedensel ilişkiler, onlara uyan sıkı yasal düzenlilikler bulunuyor olsa bile, doğaca tekildirler; varlıkları, çoğulluk ya da genellik anlamındaki böylesi yasallıkları içermez.[18] Dolayısıyla olguya tekilcilik açısından bakıldığında düzenliliklerin nedensel ilişkileri rastlantısal ardışıklardan ontik olarak ayırt ettiği öne sürülemez.[19] Şöyle bir eleştiri yapacağım: Tekilciliğin Hume'un görüşünden bağımsız bir yaklaşım olmadığını, ya da özgün bir yanı olabilmesi için, onun tek başına varolan nedenleri fiziksel açıdan da olanaklı sayması gerekeceğini öne sürmek istiyorum. Yani tekilcilik ya Hume'un görüşü içinde eriyip gidecek, yahut da, ondan bağımsız olabilmek için "tek başına nedenlerin" fiziksel anlamda olanaklı olduklarını savunacak. Yazımın kalan bölümünde, böyle bir fiziksel olanaklılık iddiasını çürüteceğim.

"Tek başına nedenler" savı, bir nedensel ilişkinin yalnızca bir kez, ya da yasallıkla kavranamayacak ölçüde seyrek bir biçimde gerçekleştiğini savunan görüş. Şimdi bu görüşü doğru kılan bir olanaklı dünya varsayalım. Bu dünyada, tek başına, yalnızca bir kez varolmuş bir nedensel ilişki, bundaki neden ögesinin yalnız başına varolan benzerleri ve seyrek olarak da, bu ögelerin nedensel olmayan rastlantısal birliktelikleri bulunacaktır. Eğer bu olanaklı

16) Cartwright (1989), s.141.
17) Örneğin bkz. Shoemaker (1984), s.213-232.
18) Bkz. Anscombe (1975), s.63.
19. Bkz. Ducasse (1975), s. 118-119; Cartwrigth (1989), s.2.

dünya aktüel olsaydı, böyle bir tek başına nedenin ya da mucizeden ayırt edilemeyeceğini, ya da bir mucizeyi içereceğini öne sürüyorum.

Tek başına nedenleri savunmak isteyen biri, böyle bir şeyin mucizelerden kolayca ayırt edilebildiğini öne sürecektir. Çünkü diyecektir, kaynaklarının tanrısal olması bir yana, mucizeler doğa yasalarına karşıttır ve onları ihlal ederler. Oysa, tek başına nedenler böyle yasaları ihlal etmeden, yalnızca onların kapsamı dışında kalırlar. Bir mucize, iki olayın belli bir (ya da birkaç) yasaya karşı düşerek bir araya gelmesidir. Varolan yasalar belli bir olayı belli bir başkasıyla birleştirirler; mucize dediğimiz şeyse bu olaylardan birinin, yasanın birleştirdiğinin dışındaki, bambaşka bir olaya neden-etki ilişkisine girmesidir.[20] Tek başına nedenler böyle değiller; onlar yasaların dışında kalır, ancak yasaları ihlal etmezler. Yani onlar, yasaların kapsamadığı olayları birleştirirler.

Tek başına nedenlerin yasaları ihlal edip etmedikleri konusunu bir an için bir yana bırakalım. Bunun dışında, onların doğası, mucizelerinkiyle hemen bütünüyle aynı. Her ikisi de benzerleri olmayan olayları bağlıyor. Şimdi bir kez şunu saptayalım: Yasallığın dışında kalarak gerçekleşen bir nedensel ilişkinin, yasaları doğrudan ihlal etmese bile, onlara karşıt düşen etkileri olabilecektir. Dolayısıyla "dışında kalmak" ile "karşıt düşmek" arasındaki çizgi, ilk bakışta göründüğü ölçüde kolay ve seçik bir ayrım olmayabilir. Ayrımın sağlıklı olabilmesi için, öncelikle etki zincirlerinin bu tür karşıt sonuçlar içermediğini saptamak gerekir. Örneğin, dikkatini yoğunlaştırarak, anlıksal güçleriyle kaşık ve çatalları eğip yamultmayı başardığı iddiasındaki birini düşünelim. Bu kişinin başardığını söylediği şey, doğadaki yasalara ilk bakışta karşıt düşmüyor. Isı-

20) Mucize kavramının kökeninde tanrıdan kaynaklanma zorunluluğu olmasa bile, bir doğal düzene aykırı düşme zorunluğu var. Bkz. Hume (1979), s.122-123.

tılan bir metal parçasının hacim olarak genleşmek yerine, tersine büzülmesi durumunda olacağı gibi, bir yasanın birleştirdiği olayların benzerlerine bir ayrıcalık oluşmuş olmuyor. Çünkü, metal parçalarının, yanızca ve yalnızca kendilerine değer durumdaki özdek parçalarından aktarılan güçle eğilebilecekleri gibi bir yasa yok. Yine de bütün bunlara karşın, ele aldığımız örnekteki durum doğa yasalarını dolaylı olarak ihlal ediyor. Kaşığın yamulmasına neden olan, buna yetecek miktardaki fiziksel enerjinin kaynağı, fiziksel dizge içinde, yasalara uygun bir biçimde saptanamıyor.

Bundan daha da önemli olan ikici bir noktaysa şu: Tekilci eğer tek başına nedenlerin doğa yasaları dışında kaldıkları halde onlarla çelişmediğini öne sürüyorsa, kendisine böyle bir şeyin nasıl, ne türdeki bir fiziksel olanaklılık olduğunu sormak gerekir. Örneğin bu, alışılmış anlamındaki bir deneysel olanaklılık mıdır? İyi bilindiği gibi, ortaya çıkıp da algılanan, yani deney içeriğine konu olan her şeyi deneysel olanaklılık yerine koymuyoruz. Çünkü "deneysel olarak olanaklı" demek "gözlemlenebilir" demek değil. Deneysel olanaklılık, ne denli az olursa olsun, doğa yasalarıyla uyum içinde ortaya çıkıp onların dışına kaymayan durum ve olayları kapsar. Bir oluşumun doğa yasalarıyla uyumlu ve tutarlı olması, bu yasalarca açıklanabilir olması anlamındadır. Örneğin gökyüzüne doğru iki kilometre yükseğe zıplamak, bir batında yirmidört enik doğurmak, ya da ölümcül bir hastayı onun alnına dokunarak iyileştirmek, ancak ve ancak yasalarla açıklanabiliyorsa, ve de ancak böyle açıklanabildikleri ölçüde, deneysel olanaklılık içinde sayılabilecek şeylerdir. Benzer olarak, bin metre küplük som altın yığınından oluşan bir dağ da, ancak varolan doğa yasaları bunca altının oluşmasına ve uzayın belli bir bölgesinde üst üste birikmesine el veriyorsa olanaklıdır. Kavranabilir olduğu halde, alışılmadık koşullarda varlığa gelerek, doğa yasalarına karşı gelmediği halde, onlara uyduğu da öne sürülemeyen bir şey, bir *deneysel* olanaklılık

değildir. Her nasıl anlaşılacaksa anlaşılsın, tek başına nedenselliğin içine sokulacağı "fiziksel" olanaklılık durumu, sınırları mantıksal olanaklılık ölçüsünde geniş olmasa da, bildiğimiz deneysel olanağın ötelerine aşmak gereğinde. Bir başka deyişle, tek başına nedenler, deneysel olanaklılık ile mantıksal olanaklılık arasında kalan bir bölgeye yerleşecekler.

Doğa yasalarını tek başına nedenlerin değil de yalnızca mucizelerin ihlal ettiği ve bu oluşum türleri arasında başkaca önemli bir ayrım bulunmadığı öne sürüldüğünde, bu türlerden öncekini "fiziksel anlamda olanaklı" saymak, sonrakini de öyle saymayı gerektiriyor. Eğer doğa yasalarına karşıtlık *oluşturmayan* tek başına nedenler olanaklıysalar, aynı anlamda, doğa yasalarına karşıtlık *oluşturan* tek başına nedensel ilişkiler de olanaklı olmalılar. Çünkü belli bir olanaklılık ortamında, benzerleri başka hiçbir yerde birlikte olmayan olaylar, beraberce nedensel olarak bağlantılı bir çift oluşturabiliyorsa, bunun herhangi bir olay çifti olmasını tutarlı olarak engellemek mümkün değil. Dolayısıyla, olanaklılıklarına böylece izin verilen olay çiftleri, varolan yasaların bütünüyle dışında kalabilecekleri gibi, onlarla kısmen veya bütünüyle de örtüşebilecektir. Bir yasayla tam olarak örtüşmek, bu yasanın kapsamına girmek, yani ona uymaktır. Böyle bir birliktelik, varolan bir düzenliliğin parçası olacağından, tek başına nedensel ilişki dediğimiz şeyi örneklendirmeyecektir. *Kısmi* bir örtüşmeyse, bir defaya mahsus olarak nedensel ilişkiye giren iki olaydan birinin, bir üçüncüsüyle, belli bir yasa kapsamında, benzerlik öbekleri oluşturduğu anlamındadır ki, bu da varolan bir doğal düzenliliğin ihlali olur. Böylece mucizelere de açılmış olan fiziksel olanaklılık alanını, onlara yine de kapalı tutmak için, *a priori* anlamında, üst-düzey bir yasa varsayarak bu alana *yalnızca* doğa yasalarını ihlal etmeyen olay çiftlerinin kabul edilmesini sağlamaya çalışmak tutarlı bir girişim olur mu? Böyle bir şeyi varsaymak yalnızca *ad hoc* değil, kanımca te-

kilci tutumun çıkış noktasıyla da çelişiyor. Nedenselliği yasallıktan özgür kılmaya çalışırken, onu daha genel ve *a priori* yasaların boyunduruğuna sokmak olur mu? Olayların yasalar dışında kalacak şekilde benzersiz nedensel çiftler oluşturmalarına izin verip, bunu sonra tekrar yasaya bağlamak, açılan yeni olanaklılık alanını tutarsız kılar. Tutarsızlık mantıksal olanaksızlığı içerdiğine göre, böyle yapmak açılan olanaklılık alanını tekrardan kapamak sonucunu verecektir. Sonuç olarak tekilcinin dayandığı nedensel ilişkileri olanaklı kılmanın, mucizeleri fiziksel anlamda olanaklı saymayı gerektirdiğini görüyoruz. Mucizelerin fiziksel olanaklılığını içeren bir yaklaşımı savunulabilir bulmuyorum. Dolayısıyla "tek başına nedenler" savına dayanmak tekilcilik için geçerli bir yol değil. Bu bana bilime yatkın olan her tikelci yaklaşımın benzerliklere dayanan doğal düzenlilikleri hesaba katması gerektiğini gösteriyor. Çünkü daha önce de belirttiğim gibi, tek başına nedenlere dayandırılan bir tekilcilik, kendini, yadsımayı amaçladığı Hume'un tikelciliğine indirgenmekten kurtaramıyor.

Geçerli olarak yorumlanan Hume öğretisinin dimdik ayakta durduğunu görüyoruz. Yapmayı amaçladığı şeyi, yani nedensellik *kavramımızın* temellendirilmesini, önemli bir güçlükle karşılaşmadan başarıyor. Buna karşılık Hume öğretisinin açıklamasız bıraktığı bir konu da var. Bu, nedensellik kavramımızı temellendiren deney olgusunun ardındaki nedensellik varlıkbilimi. Hume'un kuramındaki eksikliği, kanımca böyle bir boyutun yokluğunda aramalı.

Kaynaklar:

Anscombe, Elizabeth "Causality and Determination", *Causation and Conditionals*, derleyen E. Sosa, Oxford: The University Press, 1975.

Armstrong, David *Universals: An Opinionated Introduction*, San Francisco: Westview Press, 1989.

Cartwright, Nancy Natural Capacities and their Measurement, Oxford: the Clarendon Press, 1989.

Ducasse, C.J., "On the Nature and Observability of the Causal Relati-

on", *Causation and Conditionals,* derleyen Ernest Sosa, Oxford: The University Press, 1975.

Hume, David *A Treatise of Human Nature,* (ilk yayımlanışı: 1739) derleyen E.C. Mossner, Penguin, 1969.

Hume, David *An Inquiry Concerning Human Understanding,* (ilk yayımlanışı: 1748) derleyen C. Hendel, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1979.

Shoemaker, Sydney *Identity, Cause and Mind,* Cambridge: The University Press, 1984.

Tooley, Michael *Causation,* Oxford: The Clarendon Press, 1987.

DENEYCİLİĞİN ETKİLERİ VE KANT

(1986)

Avrupa'da Deneycilik

18. yüzyıl, deneyciliğin büyük yaygınlık kazandığı bir çağdır. Aydınlanma ulaştığı her yere onu da götürmüş, düşünceleri deneyci öğretilerin etkisi altına almıştır. Aydınlanma'nın zaman içindeki ilerleyiş yönünü kabaca çizmeye çalışırsak, ellişer yıl ara ile İngiltere, Fransa ve Almanya doğrultusunda bir sıralanış elde ederiz. Dolayısıyla İngiliz düşüncesi, bu hareketi başlatmanın sağladığı olanakları değerlendirerek deneyciliğin en özgün öğreti ve tartışmalarını dilegetirebilmişken, Alman düşüncesi de İngiltere'deki bir yüzyıllık gelişimini tamamlayan ve bir anlamda kendini Hume'un olgunluğunda sonuçlandıran bu akımı, olanaklarının sınırlarını görerek değerlendirebilmek avantajını taşımıştır. Hume'un klasik anlamdaki deneyciliği mantıksal sonucuna götürdüğü ve böylece sonuçlandırdığı düşünülürse, Aydınlanma'nın verdiği taze kanla yapılan düşünsel atılımın Hume'dan önce mi, sonra mı gerçekleştirildiğinin önemi ortaya çıkar. Bu açıdan Alman düşüncesinin taşıdığı avantajdan Fransız düşüncesi yoksun kalmıştır. Fransız aydınlanması Hume ile çağdaştır ve bu dönem Fransız düşünürlerinin Hume ile kişisel ilişkileri bulunmasına karşın, bu büyük filozofun öğretilerini, getirdiği sonuçlarla birlikte değerlendirecek zamanı bulamamışlardır. Bu nedenle de Fransız düşüncesi bilgi ve varlık konularını kapsayan temel felsefe alanlarında Kant çapında bir filozof yetiştirememiştir. 18. yüzyıl Fransası'nın gerçek özgünlük taşıyan düşüncelerini Rousseau üretmiştir. Ancak Rousseau, düşünce yapısı ve eğilim olarak de-

neyci Aydınlanma'nın, bir parçası olmaktan çok, ona tepkidir. Rousseau, düşünce biçimlerini değiştirerek 19. yüzyıl romantizmini hazırlıyordu.

Fransız aydınlanması, düşünürlerin birbirleriyle yakın ilişkiler kurdukları ve yemekli toplantılarda sık ve düzenli olarak biraraya gelerek tartıştıkları bir ortamda gelişmiştir. Bu toplantılar yanısıra birleştirici bir başka olgu, Diderot yönetimindeki Ansiklopedi'nin yayımlanması olmuştur. Baron d'Holbach'ın "Salon"undan geçenler yalnızca haftada iki kez toplanan o dönemin hemen bütün Fransız düşünürleri değil, aynı zamanda Hume, Gibbon, Walpole, Priestley, Adam Smith, Benjamin Franklin gibi Anglo-Saksonlardır. Fransız düşünürlerinin etkisi altında kaldıkları deneycilik alanında yaptıkları, Locke'un dizgesindeki öğretilerin kimini geliştirerek, temel ilkeleri açısından daha yalın ve daha tutarlı açıklamalar elde etmeye çalışmaktır. Bu çabaların Locke'ca giderilememiş sorunları ne ölçüde giderdiği kuşkuludur. Kesin olan, bu doğrultudaki hiçbir çalışmanın, Hume'unkindeki özgünlük, tutarlılık ve kapsama erişememiş olmasıdır.

Deneyciliği Fransa'ya taşıyan, İngiltere'yi gezip oradaki kurumlara hayran kalmış olan Voltaire'dir (1694-1778). Ancak, Aydınlanma'nın temel düşüncelerini veren Locke'un Deneme'si 1700'de Fransızca'ya çevrilmiş, Newton'un başyapıtı *Principia* ise zaten Latince yazılmıştı. Bu yapıtlardaki düşüncelerin yayılışına ivme kazandıran, Voltaire'in 1728'de çıkan *İngilizler Üzerine Mektuplar* adlı yapıtı ile 1734'te yayımladığı *Felsefe Mektupları*'dır. Son büyük usçular olan Malebranche ve Leibniz'in 1720'den önce öldükleri anımsanırsa, Fransa'da böyle bir tepki hareketine ortamın ne denli uygun olduğu da görülebilir. Bu arada sürüp giden kuşkuculuk ve özellikle Bayle'in, 1696'da yayımladığı *Sözlük*'ünün Aydınlanma'yı hazırlayan ortama katkısı vurgulanmadan geçilemez.

Duyumculuk

Condillac (1715-1780) bu etkiler altında yetişmiştir ve Rousseau'dan sonra belki en özgün 18. yüzyıl Fransız filozofudur. Hem genelde Locke'un yöntemini benimsemiştir, hem de Descartes ve Malebranche'ın çözümlemeden kullandıkları "us", "yargı" ve "usavurma" gibi anlıksal yeti kavramlarının açıklanması gerektiğini hissetmiştir. Condillac Locke'a, bütün bilginin deneyden geldiği savında katılır, ancak deneyin hangi kaynakları kapsadığı konusunda ona karşı çıkar. Ona göre, içduyum deneyden sayılarak, usçuluğa kayılmakta, bu yaklaşıma ödün verilmektedir. Locke'da, Descartes gibi kimi anlak yetilerini varsayar. Oysa bellek, imgelem, usavurma gibi işlevlerin "yetiler" olarak görülmesi de deneycilikle tutarlı sayılamaz. Dolayısıyla, Condillac deneyin kaynağını dış duyum ya da algıyla sınırlamak yolunu tutar. Ona göre, deney sayılabilecek her şey bir duyu organından gelmelidir. Ancak öbür yandan Condillac'ın, bütün bilginin deneyden geldiğine inanışından dolayı, "içduyum" ve "anlak yetileri" denilenleri dış duyum verileriyle açıklayabilmesi gerekmektedir. İşte bu, Condillac'ın başlıca felsefi amacı ve programı olmuştur. Bütün bilgiyi ve anlıksal yetileri dışduyuma çözümleme programı ve bunun olanaklı olduğu savı "duyumculuk" (sensualism) adıyla anılır.

Programını gerçekleştirmek için Condillac duyumları bütümüyle denetlenebilen insana benzer (o, bir mermer yontu örneğini kullanır) varsayımsal bir varlık düşünür. Bu varlığa değişik duyu organlarından tek tek deneyler edindirerek, anlak yetileri ve iç duyum içeriklerinin dış duyum verileriyle nasıl kurulabileceğini araştırır. Condillac'ın yakın arkadaşı olan Diderot (1713-1784) yine deneyci bir temelden yola çıkarak özdekçi sonuçlara varır. Diderot 1749'da yazdığı *Körler Üzerine Mektup*'ta Condillac'ın duyumcu çözümlemesinin, Berkeley'deki gibi bir öznel idealizme çok yaklaştığını ileri sürmüştür. Condillac'ın hiçbir aşamada özdekçiliği

benimsememiş olduğu kesindir. Ancak o, deneycilikle idealizme gitmeyi de amaçlamamış, kendi görüşünü bu tutumun açıkça dışında saymıştır. Bir başka deyişle, Condillac tıpkı Locke gibi ikicidir ve ne anlığı özdeğe, ne de özdeği anlığa indirgemez. Diderot'nun eleştirisi karşısında, kendi felsefi konumunu temellendirmek için, aynı duyumcu temelden kalkıp duyusal verilerle özneden bağımsız bir dış dünya olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Aynı sorunun öbür ikici ve tasarımcı gerçekçiler olan Descartes ve Locke'a ne büyük güçlükler çıkardığı iyi bilinir. Condillac da, kendinden önceki bu iki büyük filozofun ancak varsayımlarla yanıtladıkları güçlüğü yeni bir varsayımla çözmeye çalışır: Duyumlarla tanıdığımız nesnelerin bizim dışımızda bulundukları duyumlarımıza neden oldukları düşüncelerinin kökenini duyum içinde bulabilirsek, bu yolla bu düşüncenin kendisinin tanıtlanmış olacağını, yani böyle bir dış dünya bulunup duyumlarımıza neden olduğunun ortaya çıkarılmış olacağını düşünmüştür. Duyumlarla ilgili bir olguyu tanıtlamanın, duyumun dışındaki bir gerçekliği tanıtlamak olacağı varsayımıyla Condillac kuşkuculuğu hiç gözönüne almamış gibidir. Bu bir yana, kitabını yazdığı zamanlar Berkeley'in içinde bu tür yanılgılı beklentileri çürüten zengin uslamlamalı yapıtları kırk yıldan uzun bir süredir basılı bulunmaktaydı. Peki Condillac dışımızda bizden bağımsız varlıklar bulunduğu inancımızın kökeninin duyumda olduğunu nasıl gösterir? O, bunu dokunum duyusundan yola çıkarak başarmaya çalışmıştır. Yalnızca dokunum duyusuna sahip olan bir varlığın elini göğsüne değdirdiği düşünülsün: Biri parmak ucunda, öbürü de göğsünde olmak üzere aynı anda iki direnç ya da katılık duyusuyla karşılaşmış olacaktır. Bu aynı anda duyulan iki ayrı "dışarıda bırakma" duyumu, varlığın kendi gövdesinden başka bir nesneye değişinde edindiği tek "dışarıda bırakma" duyumuyla karşılaştırıldığında, "dışlık" dediğimiz kavram oluşturulabilmektedir, Condillac'a göre.

Locke deneyciliğini Condillac'ın tam tersi yönde geliştirmeye çalışan düşünür Maine de Biran'dır (1766-1824). Condillac öldüğünde henüz on dört yaşında olan bu düşünür başlangıçta hem deneyciliğin kurucusuna hem de duyumculuğun kurucusuna hayrandı. Sonraları Locke'ta da Condillac'ta da yetersizlikler bulan Maine de Biran, dış duyuma verilen öneme karşı çıkmıştır. Ona göre bilginin en önemli kaynağı iç deneydir. Dış deneyin edilgen, iç deneyin etkin olduğunu savunmuş, yinelenen dış deneyin yeknesaklık yaratarak etkisini yitirdiğini, oysa yinelenen içdeneyin becerileri güçlendirdiğini öne sürmüştür. Maine de Biran örnek olarak süregiden sesler ya da kokuları, belirli düşünsel işlemlerin içten yinelenmesi olgusuyla karşılaştırır. Öncekiler bir süre sonra duyulmaz olurken, yinelenen düşüncelerin pekinleştiğini gözlemler. Buna dayanarak, öğrenmenin temelini iç duyumda saptar.

Helvétius ve İnsan Yetenekleri

Helvétius (1715-1771) Condillac'ın çağdaşı ve hem o dönemin öbür düşünürleri gibi Locke'un izleyicisi, hem de Condillac'ın geliştirdiği duyumculuğu savunanlardandır. Ona göre de, hem anlıkla hem de ahlakla ilgili herşey temelde dış duyuma dayanır. Ancak Helvétius duyumculuğu Condillac gibi bilgi kuramını temellendirmek amacıyla kullanmaz. Onun için duyumculuk anlık ve ahlak kuramının çıkış noktasıdır. Helvétius'un görüşleri açısından, bütün bilgi içeriği nasıl duyumdan geliyorsa, tüm duygulanımların ve tutkuların kaynağı da yine duyumsal ögeler olan haz ve acıdır. Tutkular insan eyleminin kaynağıdır.

Locke, deneyciliğin gereği olarak, doğuştan düşünceler sayadsımıştı. Ona göre anlık, doğuşta bir beyaz kağıda benzer. 'ilgi ve anlıktaki tüm birikim, sonradan deneyle olur. Loc- "doğuştan birikim eşitliği" ilkesini Helvétius yetenekler nlar ve geliştirir. Ona göre doğuşta, insanlar yete-

nekleri açısından tam bir eşitlik içindedir. Her insan doğuşta eş yetenekli bir anlık taşır. Bunu değiştirecek hiçbir kalıtsal etmen yoktur. İnsanlar arasında gözlemlenen yetenek ayrılıkları bütünüyle dış çevre ve eğitimden kaynaklanır. Değişik birikimleri olan kişilerin yetenekleri de, buna bağlı olarak, değişik yönlerde gelişir. Beceriler, yatkınlıklar, erdemler, hep duyumsal birikim, yani eğitim sonucudur. Tutku, eğitim ve birikimde, dolayısıyla da yeteneklerin geliştirilmesinde önemli bir yer tutar. Yapılması gereken, yetenekli kişiler elde etmek için, insanlara tutku aşılamak, bu güdücü gücü kazandırmaktır. Helvétius, bu düşüncelerden türettiği ahlak kuramıyla Bentham ve Mill'deki yararcılığı hazırlamıştır. İnsanın davranışını yönlendiren haz ve acıdır. Üstelik bu eğilimler bencildir de. Ancak bu bencil duyumsallık, toplum bağlamı içinde başkalarının haz ve çıkarı için çabalamayı da gerektirebilir. Erdem, bencilikten türer; onun toplumsallaştırılmış biçimidir. Eğitim, erdemleri saptayarak bireyin benciliğini genel yarar ve çıkarlara göre düzenler. Ahlak, benciliğin toplum bağlamında genel yarara yönelik olarak dönüşmesidir. Toplum erdemli kişiyi ödüllendirip ona saygılı davrandıkça, genel yarar için çalışmak, kendi öznel hazzı için çalışmaktan başka bir şey olmaz.

Çağrışımcılık

Deneycilik, Fransız düşüncesi bağlamında yalnızca bu yönlerde geliştirilmemiştir. Bu yaklaşımdan kaynaklanan 18. yüzyılın önemli bir düşünce hareketi, özdekçiliktir. Ancak özdekçiliğin tartışmasına başlamadan önce İngiliz deneyciliğinin 18. yüzyılda kendi bünyesi içinde ürettiği bir psikoloji kuramına değineceğiz. "Çağrışımcılık" ya da "Bağlılaşımcı Çağrışımcılık" adıyla anılan bu kuram, deneyciliğin, anlığın yetileri ve işlevlerini usçuluğa düşmeden açıklamak gereksinimini karşıladığı bir psikolojidir. Kökenleri Locke'de olan çağrışımcılık, bir anlamda Condillac'ın an-

lık felsefesinde de geliştirilmektedir. Ancak bu kuramın gerçek kurucuları Hume ve Hartley'dir (1705-1757). 19. yüzyılın büyük deneycisi J.S. Mill ise onlardan aldığı bu öğretiyle bütün kuramını temellendirir. Hartley, önceleri Tanrıbilim okuyan ve sonra rahiplik için gerekli dereceleri almaktan vazgeçerek tıbba merak saran bir düşünürdür. Beyin ve sinir anatomisi alanında özelleşmiş, bir akademik derece almamasına karşın hekim olarak çalışmıştır. Hume'un özellikle nedensellik kavramını çözümlerken ortaya attığı çağrışımcı temaları içeren ünlü yapıtı *İnsan Doğasının Bir İncelemesi* 1739'da yayımlanmıştı. Hartley'in çok benzer görüşleri geliştirip bir çağrışımcı psikoloji kuramı durumuna getirdiği yapıtı ise on yıl sonra çıkmıştır. Bu nedenle, Hume'u anmamasına karşın, ondan etkilenmediği söylenemez. Hartley'in gerçek katkısı, Locke'ta ilk filizlerini, Hume'de ise açık bir dile getirişini bulan çağrışımcılığı geliştirmek ve Hume'cu kuşkuculuktan arındırmak yönünde olmuştur.

Hartley, çağının bilgi düzeyine dayanan bir mekanist sinir fizyolojisi kuramı ortaya atar. Bu kurama göre algı şöyle gerçekleşmektedir: Dış dünyadaki nesneler duyu organları üzerinde etki yaparlar. Bu, duyu organlarını beyne bağlayan sinirleri uyarır. Uyarı, organlardan beyne, mekanik yasalara göre taşınır. Hartley, bu mekanik ilişkiyi somut bir örneğe dökebilmek için sinirlerde ışığı andıran çok ince bir sıvı bulunduğunu varsaymıştır. Uyarıyı organlardan beyne taşıyan, bu sıvının titreşimidir. Titreşimler beyne ulaşınca, oradaki belirli bir bölgede yaptığı etkiyle duyum ya da deney denilen olayı oluşturur. Benzer duyumların, benzer titreşimlerle beyin üzerinde sık sık etkili olması, beyinde bu duyumların "tipleri" ya da "imgeleri" gibi kalıntılar bırakır. Bu kalıntılar yalın idelerdir. Yalın idelerin ve dolayısıyla her türlü anlıksal içeriğin kökenini duyuma bağlamakla Hartley deneyciliği temellendiren bir fizyoloji öne sürmüş olur. Yine aynı fizyolojiye dayandırdığı çağrı-

şımcı psikoloji ise şöyle bir yapı taşır: Kimi duyumları tutarlı olarak birarada algılarız. Dolayısıyla kimi yalın ideler de sürekli olarak beraberce oluşurlar. Bunun sonucunda bu ideler öyle bir bağlantı içine girerler ki, birlikte algılanan idelerden yalnızca birini algılasak bile, anlıkta öbür duyumların ideleri de uyanır ve bilince getirilirler. Duyumların, idelerin bu ilişkisine "çağrıştırma" denir. Bu, aynı zamanda oluşan veya birbirini izleyen iki ide arasındaki bağlılaşımdır. Çağrıştırma, bileşik idelerin oluşumunun temel ilkesidir. Hume nedensel ilişkiyi açıklarken, birlikte izlenen iki olaydan birinin algılanması üzerine, alışkanlık yüzünden öbürkü olayın ortaya çıkmasının da beklendiğini öne sürdüğünde, Hartley'in bu düşüncelerinin ana çizgilerini veriyordu. Hartley çağrışımı bütün anlık olaylarına yayar. Bunu anlığın işlev ve yetilerinin temelindeki ilişki olarak saptar. Ona göre bütün anlıksal olayların ortaya çıkışı ve birbirini izleyişi çağrışımla temellenir. Bilgi idelerin sıkı bir bağlantısından başka bir şey değildir. Locke, bilgiyi idelerin uyum ya da uyumsuzluğunun kavranması olarak tanımlamıştı. Hartley bu ilkeyi çağrışımcılık içinde daha da keskinleştirir. Bilmek, idelerin art arda gelişlerini araştırmak, bu sıralanıştaki geçici ilişkileri atarak kalıcı ilişkileri saptamaktır. Çağrışımcılık, Mill'in bilgibilimi üzerinde derin bir etki yapması yanısıra, 18. ve 19. yüzyılın çeşitli anlık ve ahlak kuramlarına da çıkış noktası olmuştur.

Özdekçilik

İkicilik, anlıksal ve özdeksel olmak üzere, iki tür varlık bulunduğunu öne sürer. Bu kuramın başlıca sorununun, ayırdığı varlık türleri arasındaki ilişkiyi, onaylanabilir ölçütlerle saptamak olduğuna daha önce değinmiştik. Öte yandan, idealizm, varlığın yalnızca anlıksal olduğunu savunan tekçi bir tutumu olarak, fiziksel nitelikleriyle duyumladığımız doğayı anlığa indirgemek sorunu ile karşı karşıyadır. Özdekçiliğin sorunu ise, idealizminkinin tam tersi

yönde, aynısıdır: Bütün varlığın özdeksel olduğunu öne sürüşünden ötürü, anlıksal denilen tüm olgunun özdeğe nasıl indirgeneceğini gösterebilmek zorundadır. İlk Çağ özdekçiliğinde tin ya da anlık, çok ince atomlardan oluşan bir varlık olarak düşünülmekteydi. Modern Çağ özdekçiliğinde ise Hobbes'la birlikte, tin, beyinde meydana gelen bir devinim olarak yorumlanmaya başladı. John Toland (1670-1721) bu özdekçiliği ödün vermez bir biçimde savunur. Devinimin özdeğe dışarıdan gelmediğini, özdeği zorunlu bir niteliği olarak özdekle birlikte varolduğunu temellendirmeye çalışır. Özdekçilik 18. yüzyılda Fransa'da, 19. yüzyılda ise Almanya'da yayılmış ve etkili olmuştur. Ancak pek çok düşünürde özdekçilik tam bir tutarlılıkla savunulmaz. Çoğu kez özdeğin en yaygın varlık biçimi olduğu savı yanısıra etkinlik taşımayan ve sınırlı bir alanı kapsayan özdekten bağımsız bir anlıksal varlık da onaylanır. Bu son tutum, artık özdekçilik değil, özdeğe belirli bir önem bağlayan gölgeolguculuk, yani bir tür ikiciliktir. Gölgeolguculuğa göre anlık ya da tin, beynin işlevi sonucunda doğan bir yankılanma, bir gölgeolgudur. Anlıkta olup biten her şeyin nedeni, beyindeki fiziksel nitelikli olaylardır. Öte yandan, anlık edilgindir ve hiçbir beyinsel ya da gövdesel olaya neden olamaz. Özdekçilikle gölgeolguculuk arasında gidip gelen bu bir ölçüde belirsiz tutum Hobbes'da da gözlemlenir. Hobbes anlıktan söz ederken bunu beyin içindeki bir devim olarak düşünür. Ancak *anlıksal olayları,* yani bilinç durumlarını, deney içerikleri ve anlıksal işlemleri, devinim ilinekleri, bıraktığı kimi görüntüler, etkiler olarak yorumlar. Bunlar, ne beyinle ne de onda oluşan devinimle özdeştir. Bunlar "devim gibi olmayan" ve beyinden ayrı bir varlık türüdür. Hobbes'daki bu tutarsızlık, bir ölçüde 18. yüzyıl özdekçiliğine yansıdığı gibi, daha çok 19. yüzyıl Alman özdekçiliğinde görülür. 18. yüzyılda Hartley özdekçiliğin tam sınırında duran bir gölgeolgucudur. Kendisine büyük hayranlık beslemiş olan Priestley özdekçilik-

te çok daha tutarlı olmuştur. Diderot (1713-1784) ve Cabanis (1757-1808) anlığı beynin işlevi olarak yorumlarlar. La Mettrie (1709-1751) ve Baron d'Holbach (1723-1789) yine ödün vermeyen özdekçiler arasındadır. Bu Fransız filozofları, yaşamları süresince, görüşleri dolayısıyla büyük tepki görmüş, baskı altında bırakılmış ve kimi zaman ülkelerinden kaçmak gereğiyle karşılaşmışlardır.

La Mettrie askeri doktor olarak parlak bir kariyer sürdürmekteyken 1745'te *Tinin Doğal Tarihi* ve 1747'de *Bir Makine Olarak İnsan* başlıklı kitaplarında özdekçiliği savununca, önce Hollanda'ya, oradan da Berlin'e kaçmak zorunda kaldı. Orada Büyük Frederick'in himayesi altına girdi. La Mettrie hazları öne alan yaşam felsefesine uygun bir yaşantı sürdürdü. 1751'de henüz 41 yaşında birden ölünce, düşmanları onun fazla yemekten çatladığı söylentisini çıkararak bu olayı sömürdüler; böylece özdekçiliği kötülemeye çalıştılar.

Descartes, hayvanlarda tin ya da anlık bulunmadığını ileri sürmüştür. Ona göre hayvanlar karmaşık makinalardan başka bir şey değildir. La Mettrie ise bunu onayladıktan sonra, aynı değerlendirmenin insan için de geçerli olduğunu, insan ile hayvan arasında niteliksel değil ancak niceliksel bir ayrım sözkonusu olabileceğini öne sürer. Ona göre, insanda bir de tin olduğunu öne sürmek için geçerli bir neden bulunamaz. Onda beyin daha büyük olduğundan yetenekler daha güçlü, içgüdüler ise daha zayıftır. İnsanda duygu olduğu gibi, hayvanda da duygu vardır; ancak daha zayıftır. Tıpkı Diderot ve Holbach gibi La Mettrie de deneycidir: Deneysel bir temelden, güvenilir gözlemden yola çıkılırsa geçerli sonuçların özdekçi olması gerektiğini vurgular. Tinsel olduğu öne sürülen bütün olayların, gövdenin durumlarından etkilenip ondan kaynaklandıkları gösterilebilir. Sonuçta La Mettrie, arada bir tinsel olayların gövdesel olayların sonucu olduğunu öne sürerse de, bilimsel bir hi-

potez olarak belirgin bir biçimde tinsel olayları merkezi sinir sisteminde meydana gelen fiziksel olaylarla özdeşleştirir. O Modern Çağ'da tanrıtanımazlığı açıkça savunan ilk düşünürlerden biri olmuştur.

Diderot da, Tanrı'ya bağlanan pekçok insan yetisinin gerçekte böyle bir varsayım gerektirmediğini göstermeye çalışır. Örneğin ona göre doğru ve yanlış düşüncesi, anlak değerleri, duyumlardan kaynaklanır. Canlıları Tanrı'nın yarattığı savına karşı çıkarken, yaşamını sürdürmekten aciz kalan hantal yaratıkları Tanrı'nın neden yarattığının açıklamasının verilemeyeceğini vurgular. İleri sürdüğü evrimci düşüncesiyle Lamarck'a ve Darwin'e esin kaynağı olmuştur. Bir Tanrı ya da yaratan kavramıyla hiçbir yeni bilgi ya da açıklama sağlanamadığını düşünür. Diderot'nun deneyciliği yalnızca bilginin kaynağı konusunda kuramsal bir felsefi tutum olarak kalmaz. O, ileri sürdüğü pekçok savı deneyim ve gözlemle temellendirmeye çalışmış, deneyciliği eyleme uygulamıştır. Duyularla tanınan evrenin Descartes'ın açıkladığı gibi mekanik yasalara göre işleyen büyük bir özdeksel dizge olduğunu düşünen Diderot, istencin özgürlüğü savını anlamsız bulur. Tıpkı Hartley gibi o da, mekanizmi benimseyerek sıkı bir belirlenimciliğe yönelir: Her olayın bir nedeni olduğu gibi her eylem de bir fiziksel nedene bağlıdır, der.

Diderot yeni ve ilerici görüşleri yaymak için durmak bilmeden çalışmış olan, Fransız aydınlanmasının odağındaki kişidir. Diderot'nun uzun süre çektiği yoksulluğa karşılık, bu konularda daha şanslı olan arkadaşı Holbach, *Ansiklopedi* çevresinin bütün düşünürlerine yıllar boyunca haftada iki kez ziyafet vermiş, böylece onların aralarında düzenli olarak tartışmalarına ve düşünce alış verişlerini canlı tutmalarına olanak sağlamıştır. İlk başlarda dine ve din ile işbirliği yaptığı yerlerde devlete karşı yazdığı kitaplarını başka adlar altında Amsterdam'da bastırıp Fransa'ya sokturmuştur.

1770'li yıllarda ise özdekçi ve tanrıtanımaz felsefesini dizgeleştirerek yaymaya başlamıştır. Ünlü yapıtı *Doğanın Dizgesi*, deneycilik, belirlenimcilik ve özdekçiliğin bir kesişme noktasıdır. Deneyle tanıdığımız doğada özdek ve devimden başka bir şey yoktur. Devim ise doğanın bütününde, durmak bilmeyen neden-sonuç ilişkileri sergiler. Doğanın bir parçası olarak insan da özdekseldir. Tin denilenin kendi başına varlığı yoktur. Doğa'da ne rastlantı ne de düzensizlik sözkonusudur. Her olay şaşmaz bir biçimde neden-sonuç zincirleri üzerindeki yerini alır. Bu gelişimi değiştirmek ve önlemek olanaksızdır. Her olayın bir nedeni olması ötesinde bu nedenin belirli bir neden olması zorunludur. İnsan da bu yasalara uyduğundan özgür istenç ya da eylemin özgürlüğü gibi kavramlar anlamsızdır. İnsanın her eylemi kalıtsal, çevresel ve eğitsel koşullarca belirlenmiştir. Holbach'ınki sıradan bir belirlenimcilik değil yazgıcılığın sınırlarını zorlayan bir zorunlukçuluktur. Ancak, yazgıcılığa dönüşse de doğa üstü ya da Tanrısal boyutu olmayan bir zorunlukçuluktur, Holbach'ınki. O, insandaki pek çok kötülüğün kaynağını Tanrı inancına bağlar: Ona göre, ilkellik, bağnazlık, zayıflık ve gerikafalılık ile içiçedir.Doğayı anlamayan Tanrı kavramına başvurmuş ve bu kavram adına yapılmadık ahlaksızlık ve ikiyüzlülük bırakılmamıştır.

Holbach da, öbür özdekçiler gibi tepki ile karşılanmış, düşünceleri dinsel ve siyasal çevrelerde büyük öfke ve hatta korku yaratmıştır. Voltaire gibi çağdaşı kimi düşünürler de onu aşırı bularak eleştirmişlerdir.

İskoç Okulu

Deneyciliğin 18. yüzyıldaki etkileri, yalnızca bu yaklaşımı benimseyerek onu belirli yönlerde geliştirmek biçimini almaz. Örneğin, İskoç Sağduyu Okulu gibi tutumlar, Hume'a, kendi vatanı içinden çıkan bir tepki akımı oluşturmuştur. Sağduyu Okulu, de-

neyciliğin olumsuz sonuçlarına tepkidir. Çünkü Hume ile ulaşılan sonuçlara göre insanın varlığı ve bilginin güvenilirliklerini yitirmiş, doğrulukları bir kuşku perdesiyle örtülmüştü. Dış dünyanın varlığı, bilginin olanaklılığı, töz, nedensellik, tin, Tanrı'nın varlığı gibi temel ilkelerin tanıtlanamayacağını öne sürmek bir anlamda felsefenin işlevine son vermekti. Thomas Reid (1710-1796), Dugald Stewart (1753-1828) ve Thomas Brown (1778-1820)'un başlıca önemli düşünürlerini oluşturduğu sağduyu okulu, Reid'in önderliğinde, Hume'un kökünden sarstığı bu ilkeleri, yeni bir doğruluk ölçütü kullanarak yeniden temellendirmeye çalışır. Reid'e göre insanda duyumun gerçekleşmesiyle birlikte, bu duyumun bir gerçek nesnenin duyumu olduğu kesin inancı da oluşur. Her türlü tanıtlama, kendileri tanıtlanmaz olan bu temel ilkelerden türetilir. Gözlemle kavranan temel ilkeler, olumsal doğruların ve zorunlu doğruların temel ilkeleri olmak üzere ikiye ayrılır. Mantık ve matematiğin belirtileri zorunlu temel ilkelerken, bilincinde olduğumuz her şeyin var olduğu ilkesi ise, olumsal bilginin temel ilkesidir. Tüm bu tanıtlanmaz ilkelerin doğruluk ölçütü sağduyudur. Doğruluk ölçütünün kendi geçerliği de sağduyuya uygunlukla saptanır. Eğer olumsal doğruların temel ilkesine göre bilincinde olduğum herşey gerçekse, dış dünya, ben, anlık, töz ve nedensellik, hepsi bağımsız bir varlık taşıyor demektir.

Ussallık Çağının Sonuçları

Bir ussallık çağı olarak Modern Düşünce'nin kendi kendine son vermesinin bir nedeni de insan anlığı konusunda söylenebilecek herşeyi söyleyebilmiş olduğu izlenimini yaratışındandır. Gerçekten de, 1500'lü yılların sonunda yeşermeye başlayan ussal ve öznel yaklaşım biçiminin belitlerinden çıkınca, tutulabilecek her iki almaşık yolda da tutarlılığı tam olarak sağlayan, olgun ve kapsamlı düşünce dizgelerine ulaşılmıştı. Düşünce serüveni için şimdi

gereken, belitleri değiştirmek, Rousseau'nun müjdelediği gibi, ussallıktan bir ölçüde vazgeçmekti. Hume nasıl ussal düşüncenin deneyci yolunda ilerlendiğinde ulaşılacak son nokta gibi duruyorsa, aynı anlamda Kant da (1724-1804) ussal düşüncenin usçu yolundan ilerlendiğinde gelinebilecek son noktadır. Bugün bile her bilgi kuramının bu düşünürlerden ya birini ya da öbürünü en az bir ölçüde temel alması bundandır. İşin daha da ilginç yönü, kimi köktenci görüş ayrılıkları bir yana bırakılırsa, Hume ve Kant kuramlarının büyük benzerlikler taşımalarıdır.

Aydınlanma'nın Almanya'ya ulaşıp orada yayılması İngiltere'de başladığı çağdan yaklaşık bir yüzyıl sonra gerçekleşmiştir. 18. yüzyılın başında bu ülkedeki felsefi etkinlik, bütün yapıtlarını Fransızca ve Latince yazmış olan Leibniz'in düşüncesini Almanca'da yaymak yönündedir. Wolf (1679-1754) hem Leibniz'in felsefesini dizgesel bir biçimde Almanca'da dile getirmiş, hem de bu felsefeyi İskoçya'dakine benzer bir tür sağduyu yaklaşımına uyarlamaya çaba göstermiştir. Bunun sonucu, o dönem Almanyası'nda kurgucu usçu görüşlerle birarada, hatta seçmeci biçimde, deneyci görüşlerin de benimsenmesi olmuştur. Gerçekte, tıpkı Fransa'da olduğu gibi, burada da, Locke, Newton ve Hume'un yapıtları tanınmaya ve yayılmaya başlamıştı; bunlar kurgucu ve usçu geleneği sarsıyordu.

Kant'ın yaşamı bu değişimlerin ortasında yeralmıştır. O, yaşamı boyunca doğup büyüdüğü kentten ayrılmamış ve dış düşünsel etkileri yerlerinde edinmek yerine, onların gelip kendisini bulmasını beklemiştir. Modern Çağ düşünürlerinin pek çoğu için alışılmışın dışında edilgin olan bu tutum, Kant'ın yaratı ve dizgeleştirme gücünde öyle bir sonuç doğurmuştur ki, bunu da alışılagelmiş diye nitelemeye olanak yoktur. Kant'ın yapıtını olağandışı yapan onun olağandışı etkisidir. Yoksa, pek çok büyük düşünürde de olduğu gibi, onun dizgeleştirdiği düşüncelerin çoğunluğu, daha önce baş-

kalarınca ortaya atılmıştı. Kant, 35 yaşına gelene değin, Leibniz-Wolff felsefesini izlemiştir. Bu dönemde okuduğu Hume'un kendisini "dogmacı uykulardan uyandırdığını" yazar. On yıllık bir süre İngiliz deneyciliğini incelemiş, bu yaklaşımdan derin bir biçimde etkilenmiştir. Kant kendi özgün felsefesini 45 yaşından sonra geliştirmeye başlamıştır. Geliştikçe gelişen ve yeni ufuklar, ayrıntılar yaratan bu düşüncelerin basılması sürekli ertelenmek gereğinde kalıyordu. Sonunda kimi eksik yanları göze alarak, 1781'de *Salt Usun Eleştirisi* adlı başyapıtını yayımladı. Buradaki düşünceler, tıpkı Descartes'ınkilerin kendi çağında yaptığı etki gibi, Kant'ı izleyen 100-150 yıl boyunca felsefe dizgelerinin büyük çoğunluğu için çıkış noktası olmuştur.

Dış dünyanın bilinemeyeceği görüşünü Hume'dan alıp benimseyen Kant'a göre, de kendinde nesne bilinemez. İnsan anlığının bilebildiği, "duyumladığı-gibi-nesne"dir. Bir başka deyişle bilgi duyumlarla sınırlıdır. Kant, duyumların dünyasını görüngüler (phaenomena) olarak adlandırmış, dış dünya için de numenler (noumena) terimini kullanmıştır. Görüngü-numen ayrımı, ana çizgilerde Descartes'tan miras kalan anlık-fiziksel dünya ayrımıdır. Önemli bir değişiklik, numenlere ne fiziksel ne de başka bir niteliğin yüklenmemesidir. Çünkü bunlar bilinemez. Kant'ın deneycileri izlediği ikinci bir sav daha vardır: Ona göre de bilgi deneyle başlar. Deneyciliği temellendiren bu savı benimsemekle, Kant'ın da bu görüşe katıldığı ya da deneyciliği özümleyen bir bireşime ulaştığını ileri sürmek biraz güçtür. Özellikle Leibniz'in doğuştan bilgiler üzerine ortaya attığı düşüncelerden sonra, bilginin önselliği (*a priori* oluşu), *zaman açısından* deney öncesi olmaktan çok, *doğrulanabilirlik açısından* deneyi gerektirmek ya da gerektirmemeye bağlanmıştır. Buna göre, doğuş aşamasına geri dönülüp, o zaman anlığın gerçekten bir *tabula rasa* olup olmadığı saptanamayacağından, bir savın deneyselliği de, onun *doğruluğunun* saptanmasının

deneye bağımlı olup olmadığı ile anlaşılacaktır. Bu ölçüt açısından Kant'ın deneyci olmakla pek bir ilgisi yoktur. Çünkü, bilginin deneyle başladığını öne sürmekle birlikte, tümüyle deneysel temellere oturan hiçbir bilgi olamayacağını da ekler: Hiçbir bilgi bütünüyle deneysel verilerle temellendirilemez, doğrulanamaz. Kant'a göre bilginin ancak içeriği deneyseldir. Bilginin sözkonusu olabilmesi için, anlığın ya da usun, bu içeriğe bilimsel bir katkı yapması zorunludur. Bu katkı yapılmadan algı sözkonusu olamaz, duyumlarda kalınır.

Duyum ve Algı Ayrımı

Bu son ayrım, Kant'ın bilgi felsefesi alanında yaptığı etkilerin en önemlilerinden biri sayılabilir. Bu, Leibniz'in anlığı algıda etkin bir ilke olarak değerlendirişinin, kuramsal bir açıklamasıdır. Deneyci felsefe, tıpkı Descartes gibi, anlığı algıda edilgin olarak yorumlar. Bu düşünürlere göre algı, dış etkilerin anlıkta belirli içerik ve biçimlerde izler bırakmasıdır. Kant, sonuçta edinilen bu belirli içerik ve biçimlerdeki algıların oluşturulmasında anlığın etkin bir görev üstlendiğini düşünmüştür. Ona göre, algının *içeriği* deneyden gelirken, *biçimi* anlıkça verilir. Duyum ve algı ayrımı da işte bu savı temellendirir. Kant'a göre duyum, algının ve bilginin ilk girdisini, içeriğini ve dolayısıyla da zorunlu koşulunu oluşturur: Duyum olmadan ne algı, ne de bilgi sözkonusudur. Ancak salt duyum bilgi değildir. Çünkü bilgi algılardan oluşur ve bilgi olabilmek için duyumun algıya dönüştürülmesi gereklidir. Gereken, duyum üzerinde birtakım yapısal, biçimsel düzenlemelerdir. Algılar, nesne görüngüleridir. Duyumlarda ise nesnelere karşılık olan bir şey yoktur: Bunlar karmaşık bir nitelik izlenimleri akışıdır. Anlığın etkin işlevi, Kant'a göre, işte bu karmakarışık duyum akışından nesne görüngüleri elde etmek yönünde bir düzen kurmaktır. Bir başka deyişle, anlık ve us, algının içeriğini biçimlendiren bir görev

yapar. Duyum ve algı ayrımının, Hume'un izlenim ve ide (kavram) ayrımını karşılamak yanısıra, bundan çok daha etkili ve kapsamlı olduğu açık olsa gerek.

Anlık, kendisine dışından gelen karmaşık duyum akışına ne gibi bir düzen uygular ve bu düzenin kendi kökeni nedir? Anlık, duyum girdilerine, herşeyden önce Kant'ın "görü biçimleri" dediği uzay ve zaman kalıplarını uygular. Duyumlar uzay ve zaman içinde olmayabilir, ancak bir nesnenin düşüncesini bu iki görü biçiminden hiçbir koşulda soyutlamak olanağı yoktur. Buna benzer olarak, her nesne algısının belirli bir nicelik, ilişki, töz olmak vb. temel ve ondan ayrılmaz özellikleri olacaktır. Kant'a göre, bunlar da, anlığın duyuma uyguladığı kavramsal kalıplardır. Bu türden on iki ulam ayrıştırır. Onun algı kuramının temel savı, anlığın tuyuma görü biçimleri ve ulam kalıplarını uyguladığı ve duyumun bu uygulamayla algıya dönüştüğüdür. Kant, Leibnizci eğilimlerin güdüsünde, bu kalıpların doğuştan, usun özünde bulunduğunu öne sürer. Ona göre, algıya kazandırılan biçimin kökeni dış dünya değildir. Us, duyumu "kalıba sokarken" dış dünyada bulunan kavranabilir kimi yapıları uygulamak yerine, bütünüyle kendi doğasında bulunan verileri kullanmaktır. Bu da dış dünyanın bilinemez olduğu savıyla bütünüyle tutarlıdır. Sonuçta Kant, algının *içeriğini* deneysel olarak değerlendirirken biçimini "doğuştanlık savı" çerçevesine oturtmuş olur. Uzay, zaman ve on iki ulam da nesnel değil, genel anlamda insan anlığına özgüdür.

Sentetik a priori

Görü biçimleri ve ulamların algı niteliği taşıyan her anlık içeriğinin ayrılmaz nitelikleri olduğu belirtilmişti. Bunu örneklendirerek açıklamaya çalışalım: Göz ve beyin yapımız öyle olmuş olsun ki, bütün insanlar bir yandan renk körü, öte yandan da "sivrilik körü" olsun. Algı düzeneği bütün kırık çizgi ve açıları yumuşatıp

eğrilere dönüştürürken, renkleri de siyah-beyaza indirgiyor olsun. İnsanlığın böyle bir anlıksal yapı taşıdığı dünyada, ne renk bilgisi ne de kırık çizgi bilgisi sözkonusu olacaktır. Anlık, ona dıştan gelen duyuma uyguladığı kalıplarla rengi ve sivriliği yok etmektedir. Bu nitelikleri bir süzgeç gibi dışta bırakırken, örneğin eğrilik ve siyah-beyazı da içeri almaktadır. Kant'a göre insan anlığının gerçek yapısı buna koşuttur. Girdinin kimi niteliğini dışta bırakır, kabul ettiklerini de belirli kalıplara göre biçimlendirir. Örneğe dönecek olursak, böyle bir dünyada her şeyin siyah-beyaz olduğu ve bütün biçimlerin yumuşak kenarlı olduğu, bilgi açısından zorunlu anlamda doğru olacaktır. Çünkü bu dünya insanları için bilinebilirlik açısından, siyah-beyaz veya yumuşak kenarlı olmayan nesneler, olanak dışıdır. Ancak, buradaki önemli bir nokta, zorunlu olan böyle bilgilerin, Hume'da "olguya ilişkin" diye adlandırılan türden, yani sentetik olmalarıdır. Bu doğruluklar, deneyin verdiği doğruluklar olmayıp, anlığın deneyi düzenleyişi üzerine doğruluklar olsalar bile, "olguya ilişkin", ya da sentetiktirler. Gerçek dünyada da hem zorunlu hem de sentetik olan bilgiler, aynı koşutlukla, anlığın algıyı düzenleyişine ilişkin olanlardır. "Her olayın bir nedeni vardır", "zaman geri çevrilemez", "İki ayrı nesne aynı zamanda aynı yerde bulunamaz" gibi bilgiler böyledir. Bunlar, olduklarından başka türlü olamazlar: Bir başka deyişle, bir kez doğruysalar hep doğru, yani zorunludurlar. Zorunlu olmalarından ötürü de doğruluklarını deneye başvurmadan bilmek, saptamak olanağı vardır. Yani bu önermeler önsel *(a priori)* önermelerdir. Öte yandan, Hume'un öne sürdüğünün tersine, bu önermeler *a priori* olmalarına karşın sentetik gibi durmaktadırlar. Kant, "analitik"i, kendi kendini yineleyen yani yüklemi öznesinde bulunan bilişiyi yineleyen önerme diye tanımlar. "Sentetik" bunun karşıtı, yani yükleminin öznedeki bilişi ötesinde, onu aşan bir bilişi verdiği önermedir. Yukarıdaki önermeler, Kant'a göre, analitik değildir ve aynı zamanda deneyden bağımsız

olarak doğrulanabilirler: Bu sentetik a priori önerme ya da bilgiler, Kant felsefesinde usçuluğun doğrulanmasıdır. Yukarıki türden önermelerin gerçekten sentetik ve *a priori* nitelikleri biraraya getirip getirmedikleri tartışma konusu olmuştur. Deneyciliği sürdüren düşünürler bu önermelerin eğer sentetik iseler *a priori* olmadıklarını, ya da *a priori* iseler sentetik olmadıklarını göstermeye, yani Hume'u doğrulamaya çalışmışlardır.

Modern düşünce içindeki bilgi felsefelerinin ortaya atılmasındaki en önemli etmenin kuşkucu uslamlamalar olduğu belirtilmişti. Felsefe önemli bir dönüm noktası olan Kant'ın kuramının kuşkucu uslamlamaları nasıl karşıladığına bakalım: Kant için artık klasik anlamdaki kuşkuculuk sorun değildir. Çünkü kuşkucunun uslamlamasındaki bir dış dünya olduğu ve bunun algı ile aynı biçimde değişmediği varsayımı atılmıştır. Kant, Hume'u izleyerek dış gerçekliğin bilinemez olduğunu öne sürer. Dolayısıyla algının bir dış nesneye *göre* doğruluk ya da yanlışlığı artık sözkonusu değildir. Doğruluk ve yanlışlık şimdi daha çok ulamlara uygun olup olmamak sorunudur. Ancak bu kez de çözülmesi gereken, bir yandan dış gerçekliğin bilinemezliği savı ile, öte yandan algının hayranlık verici tutarlılığının aralarında yarattıkları gerilimdir. Bir başka deyişle Hume'un formülü, Kant'ı klasik kuşkuculuktan korurken, onu başına bu kez de Hume'un tutarlı adımlarla gittiği dış dünya kuşkuculuğunu sorun olarak sarmaktadır: Kant'ın sınırlaması gereken klasik kuşkuculuk değil, Hume'cu kuşkuculuktur.

Algının tutarlılığını bir dış dünyanın varlığını varsaymadan açıklamaya çalışanlardan Berkeley, bütün yükü Tanrı kavramıyla kaldırmayı denemiş, Hume ise algının şu ana değin tutarlı olmasının nedenini açıklayabilmek bir yana, bundan bir saniye sonra algının bütünüyle düzensizleşmesinin olanaksız olmadığını vurgulamıştı. İşte Kant'ta *sentetik a priori* önermelerle dilegelen anlığın salt kalıpları, algının düzenini ve tutarlılığını bir dış dünyayı var-

saymadan açıklama çabasının ürünleridir. Kant'ın bilgi kuramı özdekçiliğe bütünüyle kapalıdır. Bu kuram nesnel bile değildir. Ancak Kant'ın öznel idealizme kaydığı da söylenemez. Anlığın kalıpları tek tek kişilerde öznel değil, bütün bir insanlığın doğasına özgüdür. Bir başka deyişle, anlık kalıpları Kant'ta özneler arasıdır.

KANT VE BİLGİ SORUNU

(1985)

İki yüzyıl önce bu yıllarda, büyük Alman filozofu Immanuel Kant, 1781'de yayımladığı başyapıtı *Salt Usun Eleştirisi* üzerinde kimi değişiklikler yapmaktaydı. On yıllık bir çalışmanın ürünü olan bu kitabı, kendisinin de önden sezinlediği gibi, eleştirmenlerce yanlış yorumlanmış, onun bir tür öznel idealizmi savunduğu ileri sürülmüştü. Kant, bu eleştirilere yanıt olarak 1783'te *Prolegomena*'yı yayımlamış, *Salt Usun Eleştirisi*'nin 1787'deki ikinci baskısında da kimi bölümleri değiştirerek, kitaba yeni bir önsöz eklemiştir.

Kant'ın bu yapıtı öncelikle bilgi ve onun kökeni üzerinedir. Etkisi ise derin ve kalıcı olmuştur. 19. yy'da Kant felsefesini en az bir ölçüde temel almayan bir düşünce dizgesi göstermek güçtür. Bu etki, 20. yy düşüncesi üzerinde de, daha yumuşamış olmasına karşın, sürmektedir. Günümüzde, Kant'ın bilgi kuramındaki öğretiler, psikoloji ve biolojinin kimi dallarında geliştirilen bilimsel kuramları da yönlendirmektedir. Nedir Kant'ın bilgi kuramının ana çizgileri? Burada bunu, hem dizgesinin ayrıntı ve iç işleyişine giremeden, hem de getirdiği öğretilerden yalnızca birkaçını özetleyerek yanıtlamak zorundayız. Bu kuramda getirilen belki de en önemli yenilik, algıda anlığın rolü ile ilgilidir. 17. ve 18. yy'lar felsefesi, Descartes'ın etkisi altında, algıda anlığa edilgin bir görev yükler. Buna göre anlık duyumu, nedeni dışarıda olan bir etkilenim olarak elde eder. Böylece edinilen duyum, bir algı oluşturacak ölçüde, kendiliğinden düzenlidir: Nedeni olan dış gerçekliğin düzenini yansıtır. Anlığın etkinliği, algının tamamlanmasından sonra, algılananı tanımak, onu yeniden düzenlemek veya anımsamak gibi

işlemlerle sözkonusu olur. Leibniz Locke'u eleştirirken anlığın algı süreci içinde de daha etkin olarak yorulanması gertiğini vurgulamıştı. Bundan da esinlenen Kant, algının ilk girdileri olan duyumlarla sonuçta elde edilen içerikler arasında önemli bir ayrım çizer. Algının sonucu olan bu içerikler nesne görüngüleridir (phaenomena). Oysa ilk girdilerde nesnelere karşılık olan bir içerik yoktur; bunlar karmakarışık bir duyum akışıdır. Anlığın etkin işlevi, ona göre, bu karmakarışık duyumlardan nesne görüngülerine doğru bir düzen kurmaktır. Bunu düzen -ki Kant buna algının biçimi (form) der- ilk girdi içeriklerine uzay ve zamanı, ve anlığın kimi temel kavramlarını (ulamları) uygulamakla elde edilir. Duyumlar uzay ve zaman içinde olmayabilir; oysa nesnelerin düşüncesi bu iki görü biçiminden hiç bir koşulda soyutlanamaz. Benzer düşünceler örneğin nicelik, ilişki gibi ulamlar ile ilgili olarak da geçerlidir. Bir başka deyişle, duyum, kavramsal kalıplar içinde yorumlanır. Bu yorUmlama olmadan anlığın elde ettiği algı değil, ancak karışık duyumlardır. Dolayısıyla, bilgi için zorunlu bir koşul, duyumun anlıkça algıya *dönüştürülmesidir.*

Kant, bilginin ancak deneyle başlayabileceği konusunda Locke, Berkeley ve Hume geleneğinin temel savını onaylar; ancak anlığın açıklanan zorunlu katkısı olmadan bilginin sözkonusu olamayacağını da vurgular. Kant anlığın duyumlara uyguladığı ulamların önsel (a priori), yani onun doğasına özgü olup deneyden gelmediğini öne sürmüştür. Bu savı, kendisini usçu filozoflar arasına katar. Öte yandan o, Hume'u izleyerek, duyumların kökü ve nedeni olan bir "kendinde nesneler" dünyasının (noumena) bilinemeyeceğini, bilgi içinde kavranamayacağını da onaylar. Bilinebilenlerin sınırı, algıya neden olan dünyayı içine almaz, bilgi, "algıda kurulduğu gibi dünya"nın, yani görüngülerin bilgisidir. Kant'ın öğretileri, onu ilk eleştirenlerin düşünmüş oldukları gibi bir öznel idealizmi içerir mi? Nedensellik, özdeşlik, töz, uzay ve zaman gibi,

bilgi için temel kavramlar, Kant'ın felsefesinde görüngüler dünyasının dışına özgü olgulardan değil, insan anlığının uyguladığı kalıplar arasındadır. Bu, onun kuramına bir *öznellik* boyutu vermektedir. Ancak, bu bir *idealizm* değildir. İdealizm, var olan her şeyin anlığa ve anlık içeriklerine indirgenmesini içerir; oysa Kant, anlık dışında bir kendinde nesneler evrenini onaylamaktadır. Onaylamadığı, bunun doğrudan bilinemeyeceğidir. Bilginin ancak insan anlığında var olabileceği savı ise, hemen hemen tanımsal denebilecek güçte bir doğruluktur. Öte yandan öznellik, Kant'ta, nesneliği yaklaştırılabilecek hemen en uç noktasındadır. Çünkü onun öğretisinin öngördüğü anlık kalıpları tek tek öznelere göreli bırakılmamış, insan anlığının genel yetileri, genel nitelikleri olerek düşünülmüştür. Kant'ın hesabını verdiği tek bir "ben"in bilgisi değil, genel olarak insanın bilgi edinme yeteneğidir. Bu açıdan onun öngördüğü anlamdaki öznellik bir "intersübjektiflik" düzeyinde, yani öznelerarasıdır. Bunu öne sürmek ise, bilginin doğası ve sınırının en belirgin bir niteliğini ortaya çıkartmaktır.

19. YÜZYIL VE İNGİLİZ GERÇEKÇİLİĞİNİN DOĞUŞU

(1985)

19. yy. Ortalarında Batı Felsefesi

19.yy düşüncesini belirleyen niteliklerden belki de en ağırlıklısı çeşitliliktir. Felsefe tarihi, bu yüzyılda, o çağa değin hiç görmediği ölçüde zengin, renkli bir düşünce ve görüşler çeşitliliğine tanık olmuştur. Bu çeşitlilik belirli bir sorun ya da konunun ele alınıp birbirini izleyen filozoflarca giderek derinleşen bir anlayışla incelenmesi geleneğinden, bir ölçüde ayrılındığını gösterir. Ortak noktalardan çıkan filozoflar bile, 19.yy'da, kendi yollarında giderler. Bir benzetme yapılacak olursa, felsefi düşünce, geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi, bir direğe sarılıp hep onun üzerinde dal budak salan bir sarmaşığa benzemek yerine, artık bir ulu ağaç gibi her yöne gelişen, geliştikçe de incelen dalları andırır. Yine bu benzetme açısından, pek çok dalın ucu çıkmaz sokak gibidir: 18. yy'ın felsefelerinin birçoğu, kendi doğrultularında son sözü söylerler.

19.yy felsefesinin ortak çıkış çıkış noktalarına, ortak niteliklerine ve gövdeden ayrılan ilk ana dallarına kısaca bakalım: Felsefe tarihi içinde en büyükler arasında sayılan İmmanuel Kant'ın düşüncesi kimi kez 17. ve 18. yüzyıl felsefesinin bir bireşimi niteliğinde görülür. Aynı bireşim, 19. yüzyıl felsefesinin hemen tümü için çıkış noktası olmuştur. Dolayısıyla, modern düşüncenin evrimi içinde Kant'ın konumu kimi geçmiş akımların kendisinde birleştiği ve bu birleşmeden büyük bir çeşitliliğin doğduğu bir odak noktası görünümündedir.

Önceki yüzyıllarda görülen akımlar ölçüsünde türdeş olmamak üzerine, Kant'ın düşünce temelinden geliştirilen iki felsefi

doğrultudan söz edilebilir. Kant bir anlamda evreni ikiye ayırır: Bunlara görüngeler ya da fenomenler dünyası ile numenler dünyası der. Ana çizgileriyle verilecek olursa, görüngüler dünyası algımızın dünyasıdır: Görüp, dokunup, işittiklerimiz bu dünyayı oluşturur. Numenler dünyası ise, algıyla kavrayabildiklerimizin ötesinde kalan, algıdan bağımsız, kendindeki nesnelerin ortamıdır. İşte Kant'tan sonra gelen kimi Alman filozofları, düşüncelerine çıkış noktası olarak bu numenler dünyasını almışlardır. Bu dünyanın bilgisi algıyla olmaz, çünkü o, tanımsal olarak algının ötesindedir. Burada bilginin yolu daha çok sezgi ve inançtır. Bilimce bilginin tek yolu olarak kabul edilen algının bu akımda arka plana itilişi, bir önceki yüzyılda doğan ve Rousseau ile Schiller'de gelişen Romantizmin etkisini de yansıtır. Romantizmin duyguları öne alıp usallığa karşı çıkışını yansılar. Kant felsefesinde yer alan numenler dünyasından kaynaklanan bu akıma "Alman İdealizmi" diyoruz. Bu, düşünce tarihinde Alman dilinde yapılan felsefenin kendini ilk ortaya koyuşu ve en büyük etkiyi yaptığı dönemdir. Kant'ı, belirlemeye çalıştığımız açıdan izleyen Fichte, Schelling ve Schleiermacher bu akımın ünlü adlarındandır. Bu filozoflar Almanca'nın tüm olanaklarından yararlanarak felsefi yaklaşımlarının da götürdüğü kurgusal düşünceyi yepyeni boyutlara ulaştırırlar. Alman İdealizmi'nin doruk noktası ise başyapıtlarını Kant'ınkilerden yaklaşık 25 yıl sonra yayımlamaya başlayan Hegel'dir. Etki olarak Hegel'in Kant'tan pek aşağı kaldığı söylenemez.

Hegel İdealizm ve kurgusallık yönünde alabildiğine ilerlerken, felsefesini son derece ussal bir dizge olarak geliştirmiştir."Gerçek olan ussal, ussal olan da gerçektir" der. Böylece Hegel'de ussallık yeniden ön plana çıkmaktadır, ama onun anladığı algı ya da görüngüler dünyasında bulunabilecek bir ussallık değildir. Ona göre gerçek, bir bütün olarak ve tarihsel boyutu içinde ele alınmalıdır. İşte bu anlamdaki bütün "Saltık"tır ve Saltık da tinseldir. Bütün tarih,

bu tinin kendisini bir mantığa göre açması, yani onun evrimidir.

Evrim kavramının 19. yy düşüncesinde önemli bir yeri vardır. Bu kavramı yerine daha iyi oturtabilmek için, önce, Kant'tan türeyen ikinci bir felsefi doğrultuyu belirlemeye çalışmalıyız. Bunu yapmak, Alman İdealizmi'ni belirlemekten daha güçtür, çünkü burada ortak nitelikler daha da azalmaktadır. Yine de kapsayıcı bir terim olarak "Bilimin etkisi altındaki felsefe"yi öne sürebiliriz. Bu terimin kapsamı altındaki filozoflara baktığımızda, hemen hepsinin, evren kavramı olarak Kant'taki görüntüler dünyasını aldıklarını görüyoruz. Onlara göre düya, algıladığımız ve bilimsel yolla kavradığımız dünyadır. Bu açıdan bir çoğu, 18. yüzyıl deneyciliğiyle süreklilik gösterir. Aynı nedenle, felsefi yaklaşımları kurgusal, yani spekülatif, değildir.

Bu başlık altında ele aldığımız bütün düşünürler bilime tam birgüven duymuşlar, bilimsel gelişmenin artan bir hızla süreceğine inanmışlardır. Gerçekten de 17. ve 18. yy'larda bilimce alınan yol çok büyük olmuş, Descartes ve Locke gibi filozofların da katkılarıyla, bilimin kendi dünya görüşü, felsefesi biçimlendirilmişti. Kopernik, Kepler, Galileo, Boyle, Newton ve Lavoisier gibi bilim adamlarının katkılarıyla Doğa bilimleri büyük başarılar göstermiş, sürekli bir gelişime sahne olmuştur. Bu gelişim ve başarı, 19. yy'ın bilim etkisi altındaki felsefesine kimi beklenti ve amaçlar veriyordu. Önce, gelişmesini ileri bir noktaya ulaştıran doğa bilimlerinin yöntemleri örnek alınarak toplum bilimlerinin kurulabileceği ve aynı başarının burada da sağlanabileceğine inanıyordu. Fransız Devrimi'nden sonraki siyasal açıdan çalkantılı dönem Avrupa'sında ortaya çıkan toplumsal sorunları, böyle bir bilimle çözmeyi amaçlıyordu bu filozoflar. Bundan dolayı, bu başlık altındaki sayılabilecek düşünürlerin hemen hepsi toplum felsefesine kaymış ve bu alanda kuramlar ortaya atmışlardır. Bunların hemen tümü, yine bilimin etkisi altında, doğayı ve toplumu dinamik gerçekler olarak

görüyorlardı. Ortaya attıkları toplumsal kuramlar soyut dizgeler değil, tersine, uygulamaya dönük, toplumsal reform önerileriydi. Bentham, Comte, Mill ve Marx gibi önemli düşünürler, toplum felsefesini, daha iyi bir toplum yaratmak amacıyla geliştirmişlerdir. Bu reformcu amaç, sözkonusu kuramlara, çoğu kez ideolojik bir nitelik vermiş, ortaya atılan görüşlerin kitleler üzerindeki etkisi doğruluk ya da yanlışlıklarından daha önemli tutulmuştur.

Bilimin etkisi altındaki felsefede yalnızca toplum sorunları ele alınmamıştır. Bilgi konusunda 18. yy deneyciliği "Pozitivizm" adı altında sürmüş, ahlakta Yararcılık ortaya atılmıştır. Alman İdealizmi, karşısında yine Almanya'da köksalan Özdekçilik'i bulmuştur.

Evrim kavramı hem bilimin etkisi altındaki felsefede, hem de Hegel ve sonrası Alman idealist felsefesinde, önem taşır. Dikkatler bilimlerin ve toplumların gelişmesine dönünce, zaman içinde bir yetkinliğe gidiş, bir ilerleme gözlemlenmiş ve bunun bir açıklaması verilmeye çalışılmıştır. Örneğin Comte, düşünce biçimlerindeki gelişmeyle toplum biçimleri arasında koşutluklar saptamış, Marx ise Hegel'in diyalektik evrim mantığını topluma uygulamıştır. Evrimi felsefesine başlıca konu yapan düşünür ise Spencer'dır. Spencer'ın düşüncesi bir bilim adamı olan Darwin'e esin kaynağı olmuş ve böylece canlı türlerinin evrim yoluyla ortak bir kökenden geldikleri kuramı ortaya atılmıştır. Bu kuram dinsel çevrelerin tepkisiyle karşılaşınca, 19. yy'ın ikinci yarısı, dinle elele veren idealizm ile Darwincilik'i savunan özdekçilik arasındaki savaşa tanık olmuştur.

Yüzyıl Bölümünde İngiliz Düşüncesi

19. yy'ın sonlarına gelindiğinde, İngiliz düşüncesi çeşitli etkiler altına girer. Yüzyıl boyunca Mill ve onu izleyenlerin etkisiyle sürdürülen geleneksel deneyci yaklaşım, bu düşünürün ölümü ile

bir anlamda sahipsiz kalmıştı. Evrimci düşünce, yalnız başına, genel bir felsefe olarak etkisiz kalıyor, ya bir bilimsel kurama, ya da bir felsefe yaklaşımına, boyut kazandırmaktan ileri gidemiyordu. Özdekçiliği Hobbes ve Toland ile 17. yy'da yaşamış olan İngiliz düşüncesi, Almanya'da yeni yayılan bu düşünceyi benimseyişte pek de hızlı yol almış değildi. Feuerbach, Buchner, Haeckel ve Vogt gibi düşünürlerin özdekçiliği iki yüzyıl önceki Hobbes'daki kimi tutarsızlıkları yinelemekteydi. Diyalektik Özdekçilik ise siyasal yaşamda belirli bir etki yaparken, felsefe yaklaşımı olarak, belki de Hegel'in ağırlığı nedeniyle, doyurucu bulunmuyordu. Huxley, özdekçiliğin İngiltere'deki uzantısı olarak, büyük bir felsefi önem taşımamıştır.

Bu akımlar dışında, ABD'de filizlenmekte olan yeni bir yaklaşım, deneyciliğe sahip çıkmakta, kendini "köktenci deneycilik" adıyla Hume ve Mill'den ayırt etmekteydi. Pragmacılık, Peirce, James ve Dewey'nin katkılarıyla geliştirilmiştir. Ancak Peirce'in daha sonraki bir aşamasındaki İngiliz felsefesiyle önemli yakınlıklar göstermesine karşın, Pragmacılık, ABD'de yaptığı derin etkiyi ne kıta Avrupa'sında ne de İngiltere'de tadamamıştır.

Yüzyıl dönümüne yaklaşıldığında İngiltere'deki en ağırlıklı etki idealizm ve özellikle de Hegel'in felsefesiydi. Mill'den sonra deneyciliğin açtığı boşluk, Berkeley'inki gibi değil, nesnel türden bir idealizm ile doldurulmuş oluyordu. Fransa gibi İngiltere'de de, yüzyıl sonundaki hemen bütün felsefe profesörleri Hegelci idiler. Bunlar arasında, hiç biri Hegel düzeyinde filozoflar olmamalarına karşın önem taşıyanlar, Green, Bradley, Bosanquet ve Mc Taggart'tır. Bu dörtlü arasında düşüncesi belki de en incelikli olan Bradley, *Appearance and Reality* (Görüntü ve Gerçek) adlı kitabında ahlak ve onun kavradığı tüm görüngüler evrenine, yani uzay-zaman içindeki nesneler dünyasına karşı yıkıcı bir eleştiri yapar. Büyük incelik taşıyan bu eleştiri, Elsa okulunu andıran bir bi-

çimde, sağduyuya epeyce aykırı sonuçlara ulaşır: Bradley uslamlamalarıyla deneysel açıdan "gerçeklik" adı altında anılan hemen herşeyin çelişik olduğunu tanıtlamıştır. Ona göre bu çelişik görüntü ardında *gerçek* bir gerçeklik vardır; bu ise duygu, düşünce ve istençten oluşan Saltık'tır. Tek varlık odur.

O çağda İngiliz düşüncesi üzerinde dolaylı, ancak önemli bir etki yapan başka bir akım, Avusturya'da filizlenmekte olan ve Husserl'in Görüngübilim'ini hazırlayan bir idealist Gerçekçilik'tir. Bunun kökenlerinde Descartes, Kant ve Hegel 'in kimi düşüncelerini bulmak olanaklıdır. Ancak bu akım gerçek felsefi temelini Platon'dan alır. Brentano'nun 1870'li yıllardan başlayarak ortaya attığı niyetsel anlık eylemleri öğretisi, öğrencileri Meinong ve Husserl'in düşüncelerini temellendirmiştir. Meinong, üzerinde düşünce yürütülebilen herşeyi "nesne" olarak değerlendirip, varolan, kalıcı olan ve olanaksız nesneler arasında ayrımlar çizer. Örneğin, "deniz kızları", "uçan atlar" gibi deneysel açıdan olanaksız, "yuvarlak kare" gibi mantık açısından olanaksız şeyler üzerine de düşünebildiğimize göre, bunlar da nesnedir, der. Nesne konusundaki önyargımızın bizi onu olanaklı olarak görmeye koşullandırdığını, oysa bunun bir zorunluluk olmadığını vurgular.

İngiliz Gerçekçiliği'nin Doğuşu

Deneyci felsefenin yeniden kazanılması ve bunun 1. Dünya Savaşı'na değin belirli bir mantıkçı tutumla yoğrularak geliştirilebilmiş olması, hem çağdaş Anglosakson düşüncesinin bugünkü dürümüne ulaşması, hem de iki savaş arası döneminin Pozitivist Viyana Okulu'nun ortaya çıkabilmesi için zorunlu bir koşul olmuştur. Bu denli önemli sonuçları olan mantıkçı-deneyci İngiliz felsefesi ise varlığını 20. yy'ın başlangıcında doğan yeni İngiliz gerçekçiliğine borçludur. Mantıkçı-deneyciler ve gerçekçiliği yeniden doğuranlar, aynı düşünürlerdir. Bu doğuş ise, G.E. Moore'un daha

önce kendi de benimsemiş olduğu İdealizm'i 1903 yılında yazdığı bir yazı ile yadsımasıyla gerçekleşmiştir.

Moore, 1873'te doğmuş, 1892'de ise klasik filoloji öğrenimi için Cambridge Üniversitesi Trinity College'a girmiştir. Orada tanıştığı ve kendisinden daha genç bir öğrenci olan Russell'ın etkisi ile eğitimini felsefe alanına kaydırmıştır. Moore ile Russell arasında burada başlayan dostluk kalıcı olmuş, önemli etkileri olan bir felsefi alış-verişe olanak sağlamıştır. 1898'de Trinity College'a öğretim üyesi yapılan Moore, öğrenciliğinde hocaları Bradley ve McTaggart'ın etkisi altında, tıpkı arkadaşı Russell gibi, Hegelci bir İdealistti. Sonraları yumuşatılmış bir Platonculuk'a kayan Moore, bunu Russell'a da aşılamış ve onun matematiğin temellerine ilişkin çalışmaları üzerine bu açıdan etki yapmıştır. Bu dönemde her ikisi de genç hocaları Stout aracılığıyla Meinong'un yazılarını izlemişler ve ondan etkilenmişlerdir.

1903 yılında Moore'daki Platoncu idealist gerçekçilik, bir fiziksel dış dünya gerçekçiliğine dönüşmüştür. *Mind* adlı felsefe dergisinde yayımladığı "İdealizmin Çürütülmesi" (The Refutation of Idealism) başlıklı yazısı, gerçek bir dönüm noktasıdır. Bu yazıda Meinong'dan aldığı bir ayrımı kullanır: Bilginin konusu olan nesne ile kavrayışı oluşturan bilinç edimi, önemle ayırt edilmelidir, Moore'a göre. Berkeley'in "var olmak algılamaktır" sonucuna götüren ünlü uslamlaması, bu ayrım ışığında geçersiz kalır. İdealist sonucu benimsemek için gerekçe kalmamış olur.

Moore, gerçeği anlıksal varlığa indirgeyen İdealizm'i böylece yadsırken, somut özdeksel nesnelerin varlığını onaylayışı yanısıra, tümel kavramlar olan nitelik, ilişki ve türlere de bir anlamda gerçeklik yükler. Bu yeni görüşleri artık Russell de benimsemiş, her iki düşünür de Platonculuk'u belli belirsiz sürdüren bu fiziksel gerçekçiliği hızla yayan bir odak oluşturmuşlardır.

Daha sonraki yıllar, Platoncu ögeler giderek azalmıştır. Ör-

neğin 1910'lu yıllarda mantık ve çözümleme, Russell'a kimi soyut kavramları, onlara varlık ya da gerçeklik yüklemek gerekmeden yalın ögelerine ayırmak olanağını tanımıştır. Mantıksal Atomculuk adını verdiği bu düşüncelerinin gelişme aşamında yanına doktora çalışması yapmak için gelmiş olan Wittgenstein da, kendisi üzerinde etki bırakmıştır. Russell, öğrencisini izleyerek, önceleri Platoncu gözlüklerle yorumladığı matematiğin bütünüyle totolojilerden oluştuğuna inanmıştır.

Moore'un bu çağlardaki gelişimi ise onun algı sorunu üzerine zaman içinde yumuşayan bir görüş geliştirişi ile belirlenir: Kuşkucu uslamlamaların gücünü, giderek büyüyen bir ölçüde onaylayışıyla birlikte, yalın bir gerçekçilikten Görüngücülük'e doğru kaymıştır. "İdealizmin Çürütülmesi"nde, özdeksel nesnelerin doğrudan ve oldukları gibi algılandığını öne sürer. İleriki dönemlerde ise, algılanan özdeksel nesne değişmediği halde, onun insana görünüşü koşullarla birlikte sürekli değişim içindeyse, insanın gördüğünün nesnenin kendisi olamayacağı sonucuna varır. Demek ki, der, insanın algı sırasında gördüğü, yalnızca o sıra var olan ve nesnenin yüzeyinden ayrı bir şeydir. Moore bunu "duyu-verileri" (sense-data) adını vermiştir. Duyu-verileri kuramı bir anlamda Locke'u çağrıştıran bir görüştür. Bu tür bir görüş, aynı yıllarda Russell'ca da benimsenmiştir. Duyu-verileri kuramına katkı yapan başka iki Cambridge filozofu ise Stout ile Broad'dır.

Gerçekçiliğin Cambridge'deki bu gelişim ve yayılışını anlatırken Oxford'a değinmemek haksızlık olur. Çünkü benzer bir olayı bu üniversite de, ancak daha sessizce yaşamıştır. İdealizm'in göz açtırmadığı, Yüzyıl'ın son yirmi yılında bile, bir gerçekçi direniş Oxford'da varlığını sürdürmekteydi. 1888'de Fiziksel Gerçekçilik (Physical Realism) başlıklı bir kitap yayımlayan Case ve onun genç çağdaşı Cook Wilson, Yüzyıl dönümünden başlayarak buradaki düşünürleri giderek İdealizm'den soğutmayı başarmışlar-

dır. Cook Wilson'u izleyen düşünürler arasında Joseph ve Prichard da sayılabilir. Cambridge'dekine göre daha önce başlayan, ancak sesini o ölçüde duyuramayan bu gerçekçi "devrim", *duyu-verisi* kavramını yadsıyışıyla belirlenir. Oxford gerçekçileri, algıda görünenin nesnenin kendisi olduğunu savunmuşlar. Stout'a ve Moore'a eleştiriler yöneltmişlerdir. Onların yalın gerçekçiliğine göre, algılanan nesne ile anlık arasında bir duyu-verisi perdesi bulunamaz. Price, duyu-verisi kavramını onaylanır bir biçime dönüştürmeye çalışarak, bu iki karşıt gerçekçi tutum arasında bir uzlaştırma aramıştır. Yalın gerçekçilik ve görüngücülüğe kayan duyu-verisi gerçekçiliği arasındaki tartışma II. Dünya Savaşı'ndan sonra Oxford'a taşınmış ve Austin ile Ayer arasında sürdürülmüştür.

VİYANA ÇEVRESİ DİL, DOĞRULUK VE MANTIK

(1985)

Mantıksal pozitivizm 20. yy'ın önemli felsefe akımlarından biri olmuştur. Bu akımı *Viyana Çevresi* adından ayrı düşünmek olanağı yoktur. Çevre, 1922'de Viyana Üniversitesi Felsefe Profesörlüğü'ne atanan *Moritz Schlick*'in, yanına kendisi gibi öncelikle bilim adamı olarak yetişmiş düşünürleri toplayarak, tartışmalar yoluyla bilime ve ödünvermez bir deneyciliğe ağırlık veren bir yaklaşım kurma çabaları sonucunda doğmuştur. Schlick'ten başka önem taşıyan çevre üyeleri, Neurath, Viyana'da uzun süre kalmamış olan Carnap ve felsefeciden çok mantıkçı ve matematikçi olan Gödel'dir.

Viyana Çevresi'nin öğretileri o denli özgün değildi. Ancak, tutkulu tartışma ve aşırı deneyci görüşleri savunma biçimleri, onların önemli bir felsefi görevi yerine getirmeleri yol açmıştır. Yaptıkları, Alman geleneğinin kurgucu, romantik metafizikçiliğine yönelen bir temizlik eylemidir. Bu temizlik, Anglo-Sakson düşünce dünyasında, orada bulunan ortak kökenli başka deneyci akımlarla tutarlılığı dolayısıyla, içtenlikle benimsenmiştir. Ancak Kıta Avrupa'sında, özellikle Hitler faşizminin tırpanını yedikten sonra, önemli bir iz bırakıp bırakmadığı kuşkuludur.

Mantıksal Pozitivizm'in önde gelen kökeni ***Hume***'un deneyciliğidir. Bu deneyciliği doğa bilimine temel yapan fizikçi filozof *Mach* da bir Viyanalı idi. Felsefe tarihini pek de yakından tanımadıkları öne sürülen çevre düşünürleri, bilimi doğrudan duyu-deneylerine indirgeyen aşırı deneyciliği ondan almışlardı. Başka bir düşünsel etki kaynağı olan A.B.D.'li filozof *C.S. Peirce*, 1870'li

yıllarda Pragmacılık'a temel olan yazısında Mantıksal Pozitivistler'in baş öğreti olarak benimsedikleri "doğrulama ilkesini" büyük ölçüde hazırlar. Pierce'e göre bir kavramın anlamını saptamak için, bu kavramın doğru olması durumunda, uygulamada hangi sonuçların doğacağını düşünmelidir. Viyana Çevresini etkileyen üçüncü felsefe ise, 1.Dünya Savaşı sırasında en olgun aşamasına erişen ve *Russell* ile öğrencisi *Wittgenstein*'ın kurdukları, *Mantıksal Atomculuk*'tur. Çevre düşünürleri Russell'dan özellikle sembolik mantık ve bunu deneycilikle yoğuruş biçimini alırken, Wittgenstein'ın, matematik önermelerini içerikçe boş, yani totoloji (eşsöz) oldukları öğretisini benimserler. Hem Russell'ın, hem de Alman mantıkçısı *Frege*'nin 1.Dünya Savaşı'ndan çok öncelerden beri, önermelerin anlamlılığını belirleyişleri, "bir önermenin anlamını bilmek, onu doğru ve yanlış yapan koşulları bilmektir" dile getirilişleri olmuştur.

İşte bu kaynakları temel alan Mantıksal Pozitivist'ler bir anlamda, felsefeyi bilime indirgemeye çalışmışlardır. Metafiziğin dile getirdiği önermeleri anlamsız sayabilecek formülü, anlam kuramı olarak benimsedikleri doğrulama ilkesinde bulmuşlardır. Bu ilkeye göre "bir önermenin anlamı, onun doğrulama yöntemidir". Aynı ilkeden türetilen anlamlılık ölçütüne göre ise, "bir önermenin anlamlı olması, onun doğrulanabilir olmasıdır". Doğrulama ya da doğrulanabilirlik, doğruluk ya da yanlışlığın *deneysel gözlemde* saptanması ya da kanıtlanması olduğuna göre, örneğin "Töz, nitelikleri bir arada tutan ilkedir" ya da "Tin kendini tarihsel süreç içinde gerçekleştirir" gibi önermeler düpedüz anlamsızdır. Bunları konu eden söylem, yazılar, kitaplar, saçmalığı aşamazlar.

Doğal olarak, doğrulama ilkesi anlamlılık ağacından yalnız metafizik söylemi değil, ahlâk, estetik ve din söylemini de budu-yordu. Çünkü ahlâk ve güzellik yargılarının güzellik ya da yanlışlığını deneyde saptamak olanağı yoktur. Bunlar bir yana, doğrulana-

bilir ilkesi, geri tepen bir silah gibi, bilimin tümel önermelerini, yani yasaları da tehdit etmiştir. Bir yasayı doğrulamak, onun özel uygulamalarını deneyde saptamak olacağından, onun doğru ya da yanlış olduğunu kanıtlamaya olanak yoktur. Geçmiş olayları dile getiren önermeler de deneyde doğrulanması olanaksız önermelerdir. Bütün bu etmenler nedeniyle doğrulama nedeniyle doğrulama ilkesi yumuşatılmaya çalışılmış ancak böyle yapmanın Mantıksal Pozitivizm'in bütün çekiciliğini alıp götürdüğü de gözden kaçmamıştır.

Alfred Ayer'ın *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı kitabı Mantıksal Pozitivizm'i İngiltere ve A.B.D.'de tanıtan ve etkili kılan yapıttır. Kesin, keskin, tutkulu ve kıvrak anlatımıyla yüzyılımızın en çok okunan felsefe kitapları arasındadır. Ayer, Oxford'da felsefe okuduktan sonra, 1932'de 22 yaşında mezun oldu. Hocası *Gilbert Ryle*'ın önerisine uyarak Viyana'ya gitti. Çevre'ye girdi. Altı ay gibi bir süre orada kalarak onları ve tartışmalarını izledi, bu düşüncelerle dolu olarak İngiltere'ye döndü. Bir süre sonra *Dil, Doğruluk ve Mantık*'ı yazmaya koyuldu. Kitabı bitirip bastırttığında 25 yaşındaydı. Yayımcısı başlangıçta kitabı 500'den çok basmayı riskli bulmuş, II. Dünya savaşı başına değin 4 baskı yaparak 2000 kopya satmıştı. Savaş ertesinde ise bu yapıt bilinen başarısına erişmiştir.

Ayer *Dil, Doğruluk ve Mantık*'ta Hume'u izleyerek anlamlı önermelerin iki öbeğe ayrılabileceğini öne sürer. Bunlar olgulara ilişkin önermeler ve matematik ile mantığı oluşturan formel önermelerdir. İlk öbektekilerin deneyde sınabilir olması zorunludur. İkinci öbektekiler ise totolojidir; yani dünyaya ilişkin bir şey anlatmazlar. Bunlar sembollerin yeniden düzenlenmesinden oluşurlar. Bu iki öbek dışında kalanlar sahte önermelerdir ve gerçek bir biçimde anlam taşımazlar. Tanrıbilim önermeleri bunlar arasındadır. Ayer ahlâk önermelerine özel bir tür anlamlılık tanıyabilmek için,

onların duygulanımları dile getirdiğini ve olgulara ilişkin olmadıklarını öne sürmüştür.

Dil, Doğruluk ve Mantık, doğrulama ilkesinin karşılaştığı güçlükleri gidermek çabası içinde, bu ilkenin "sıkı" ve "yumuşak" yorumları arasında bir ayrım çizer. Sıkı yoruma göre, bir önermenin doğruluğunun kesin bir deneysel kanıtla saptanması gerekir. Yumuşak yorum ise, bir önermenin doğruluk ya da yanlışlığının belirlenmesi doğrultusunda geçerli sayılabilecek bir gözlemin bulunuyor olmasını anlamlılık için yeterli sayar. Ayer ilkeyi ancak bu yumuşak yorumunda benimser.

Savaş sonunda kitabını gözden geçiren Ayer, bir önsöz ile kimi yumuşatma ve inceltmeler getirmiştir. İlk baskıdaki savlarından dönmez, ancak bunları bir ölçüde keskinleştirerek güçlüklerden arındırmaya çalışır. 1950'li yıllarla birlikte Ayer'ın Pozitivizm'den ayrılarak, kuşkuculuğa karşı algının güvenirliği ve dış dünya düşüncesinin hangi anlamda savunulabileceği gibi, daha çok geleneksel epistemoloji konularına kaydığı görülür. Dolayısıyla *Dil, Doğruluk ve Mantık,* Ayer'in olgun döneminin görüşlerinden epey uzakta kalan bir yapıtıdır. Bu yapıtta anlatıma dökülen öğretileri artık bugün savunan pek kimse de kalmamıştır. Ancak bu, kitabın tarihsel önemini ve felsefe konularına giriş için okuruna sağlayacağı keskin ve aydınlık düşünce şölenini gölgeleyemez.

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun çevirisiyle böyle önemli bir yapıtın Türkçeye kazandırılmış oluşu sevinç vericidir.

WITTGENSTEIN: TRACTATUS'UN ARKA PLANI

(1995)

1985 yılı, 20. yy'ın büyük düşünürü Wittgenstein'ın Türkiye'de daha yaygın olarak tanıtılması yönünde önemli somut adımların atıldığı bir dönem oluyor. Geçen yıl, bütün ülke içinde bu adı duymuş olanların sayısı 1000'i bulur muydu, bilemeyiz. Düşüncesinin ana çizgilerine ilişkin genel bir bilgisi olanların sayısı ise 2'yi ne kadar aşardı, bunu da söylemek güç. Örneğin, Erkut Sezgin gibi bu düşünürü ciddi olarak incelemiş bir felsefecimiz de yok değildi, ancak böyle örnekleri pek çoğaltamayabiliriz gibi geliyor. Bugün, sanırız "Wittgenstein" adı ve bunun, dili felsefesinin odağına alıp anlamlıyı anlamsızdan ayırmaya, dilin doğasını kavramaya çalışmış bir filozof olduğu, çok daha geniş bir kitlece biliniyor. Ne var ki, Wittgenstein'ın önemli yapıtlarından birinin ve onun felsefesini tanıtan bir kitabın Türkçe'ye çevrilmiş olmasına karşın[1], bu felsefenin başlıca temalarından bir ikisini az daha derinliğine kavrayanların sayısı yine de pek artmış olmayabilir. Bunun nedeni, Wittgenstein'ın felsefesinin güçlüğü, anlatım biçiminin yoğunluğu ve onun düşüncesini tanıtan pek çok çalışmanınki gibi David Pears'in kitabının da, neredeyse Wittgenstein'ın kendi biçimini aratacak ölçüde, anlaması güç bölümler içermesi ile ilgili... Felsefe geleneğinin çok daha köklü olduğu Batı ülkelerinde bile Wittgenstein'ı gereği gibi anlamak onyılları almıştır. Ölümünden otuz yılı aşkın süre geçip, üzerine büyük bir araştırma kaynakçasının biriktiği bugün bile, Ba-

1) *Tractatus*, Çev. Oruç Aruoba, BFS Yayınları; *Wittgenstein*, David Pears, AFA Yayınları.

tı'da, bu adı hemen her aydın tanıyor ve felsefe dışı alanlarda yapıtlarındaki "giz dolu" dilegetirişlerden bol bol alıntılar yapılıyor olmasına karşın, onun düşüncesini daha derinlikli olarak kavrayanlar, akademik felsefe çevreleri dışına pek taşmıyor.

Bu ve bunu izleyen ikinci bir yazıya filozofun ilk dönem düşüncesine bir giriş olarak, dar da olsa tutarlı bir açıdan yardımcı olmak, Wittgenstein'ın dizgesinin odakta olan temalarından birini tanıtmak istiyoruz. Bunu yaparken, David Pears'in yaklaşımından değişik bir yol tutacağız. Belirli bir anlam kuramını ele alacak, bunun içerdiği Platonculuk'un giderilmesine yönelik bir yöntem olarak Russell ve öğrencisi Wittgenstein'ın atomcu dizgelerini karşılaştıracağız.

Yönletimsel Anlam Kuramı

Bir özel ad düşünelim: "Maviş", yani komşunun kedisi... maviş sözcüğünün dil içindeki görevinin neolduğunu soracak olursak, bunun doğal bir yanıtı, komşunun kedisini dilegetirmeye, yani bu kediye ilişkin bir şey söylemeye olanak sağladığıdır. Bir başka deyişle "Maviş" o kedi yerine durur, o kediyi gösterir. Daha teknik bir deyimle ise, kedi "Maviş"in *yönletimidir.* Aynı soruyu anlam açısından yeniden soralım: "Maviş", özel adının anlamı nedir? Yine doğal olan yanıt, *bu anlamın komşunun kedisi* olduğudur. Bir ölçüde tartışmalı olsa da, bir özel adın anlamının, o adın gösterdiği, yerine durduğu nesne olduğu söylenebilir. Özel adlar için anlam, yönletimle özdeştir.

Özel adlar, dilde yeralan sözcüklerin yalnızca bir türüdür. Özel adların işleyiş ve anlamtaşıyış biçimini, bütün sözcüklere genellediğimizi düşünelim. Bu genellemeye göre, yalnızca bir özel adın değil, *herhangi bir sözcüğün anlamı* da, dilegetirdiği ya da yönlettiği nesnedir. Her sözcük için, anlamı olarak gösterilebilecek bir *nesne* sözkonusudur. Bu genellemeye dayanan anlam kuramına

göre, sözcükler nesneleri adlandırırlar ve adlandırdıkları nesne de onların anlamını oluşturur. Salt nesnel anlam kuramı ya da *yönletimsel anlam kuramı* diye nitelendirebileceğimiz bu açıklama, bilinen en eski anlam kuramıdır. Örneğin Platon böyle bir kuramı savunmuştur. Tevrat'da bile bu türden bir anlam anlayışı yeralır.

Dillerin, evren ya da dış dünyanın niteliklerini, durumunu yansıttıkları doğrudur. Dilin en temel iletişimsel görevini dış dünyanın betimlenmesi olarak değerlendirmek yanlış bir şey söylemek olmasa gerek. Bundan dolayı kimi sözcüklerin dış dünya ile doğrudan ilişki içinde olmalarını da doğal karşılayabiliriz. İşte böyle bir yaklaşımı genelleştiren kimi filozoflar, dil ile gerçeklik arasında bile bir karşılıklılık bulunduğunu düşünmüşlerdir. Buna göre, dildeki her sözcük, dış dünyadaki bir nesnel gerçekliği dilegetirir. Yönletimsel ya da nesnel anlam kuramının bu sağduyuya uygun yönleri bir yana, karşılaştığı önemli metafizik ve mantıksal güçlükleri vardır. I. Dünya Savaşı öncesindeki Wittgenstein'ın felsefe çabalarını, böyle bir anlam kuramını benimsedikten sonra ortaya çıkabilecek güçlükleri önleyen bir dil kuramına yönelik çabalar olarak değerlendireceğiz. Önce, yönletimsel kuramı salt olarak benimsemenin ortaya çıkaracağı güçlüklere göz atalım.

Kuramın Getirdiği Sorunlar

Yönletimsel kuramın tekil adlandırma yapan sözcükler bağlamında pek bir sorunu yoktur. Kuram zaten bu tür sözcüklerin anlamlılığını genelleştirmekle elde edilmiştir. Oysa sözcüklerin tekil adlandırma yapmadıkları açıktır: Öyle olsaydı özel adlar dışında sözcük bulunmazdı. Örneğin kimi sözcükler hiçbir nesneye ilişkin değildir:"ve", "ile", "oysa", "değin" gibi sözcüklerin dilegetirdikleri "nesnelerden" söz edebilir miyiz? Denebilecektir ki eğer bu sözcükler anlam taşıyorlarsa ve böyle bir anlam olarak gösterebilecek bir nesne yoksa, yönletimsel kuram yanlış olmalıdır.

İkinci bir güçlük, tam ters yönde, birden çok sayıda nesneye uygulanma durumunda olan sözcükler bağlamında doğuyor. "İnsan", "kedi", "kırmızı", "uzun", gibi genel terimler, bir başka değişle, tür adları ve sıfatlar, birden çok nesneyi bir arada dile getirirler. Burada doğan sorun, sözcüğün anlamını oluşturduğu öne sürülebilecek belli bir nesnenin bulunmayışı ve bu anlamın birden çok nesnece oluşturulmasıdır. Oysa örneğin "kedi" sözcüğü, birden çok nesneyi dile getirmekle *çokanlamlı* olmuş sayılamaz. Çünkü her bir tikel kedinin bu sözcüğün değişik anlamını oluşturduğu söylenemez. "Kedi" bütün kedileri bir arada dile getirir. Bir başka değişle bu sözcük tüm kedileri kapsayan bir kümeyi dile getirmektedir. Buna dayanarak, yönletimsel kurama göre, "kedi"nin anlamı olan bu kümenin bir nesne, gerçekliği olan bir varlık olduğunu öne sürmek sonucu doğmaktadır. Bu yolu sonuna dek izlemekse, Platoncu çıkmaza götürmekte, "soyut nesneler"in, çevremizi dolduran somut tikeller gibi varlık taşıdıkları vargısına ulaşmaktadır. Çünkü yönletimsel anlam kuramını salt anlamda benimsemek, ya bu varlıkbilimsel sonucu, ya da kuramın yadsınmasını gerektirecektir. Varlıkbilimsel açıdan, pek çok Ortaçağ düşünürü yanısıra 19. yy sonlarında parlayan Avusturyalı filozof Meinong da anlam kuramından kaynaklandığı öne sürülebilecek bu aşırı idealist sonuçlara kaymıştır. Oysa, mantıksal açıdan bakıldığında, genel terimlerin anlamlarının nesne öbekleri olan varlıklardan oluştuğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü kediler kümesine ilişkin bir şey söylemek, kedilere ilişkin bir şey söylemek değildir: "Kediler kümesi çok büyüktür", "Kedi çok büyüktür" anlamını taşımaz. Yönletimsel kuramın başka mantıksal güçlükleri de var: Eğer bu kuram doğru olsaydı, kedi neslinin ortadan kalktığı varsayımına göre "Artık kedi diye bir yaratık kalmamıştır" önermesi doğru olmak yerine anlamsız olurdu. Benzer bir anlamda "Amazon diye bir şey yoktur" önermesi de doğru olamaz, anlamsızlığa mahkum edilmiş olurdu.

Russell ve Çözümleme Yöntemi

19. yy'ın sonlarında Meinong'un etkisinde olan Russel, içtenlikle benimsediği yönletimsel anlam kuramını 20. yy'ın ilk yıllarından başlayarak harcamıştır. Onun bu amaçla ortaya koyduğu yöntemler, Anglo-Sakson felsefe dünyasındaki hemen her düşünür için, felsefenin nasıl yapılacağı konusunda başlıca örneği oluşturmuştur. 1913'ten başlayarak Russell'in öğrencisi olan Wittgenstein, doğup büyüdüğü Viyana'da edindiği yönelimler bağlamında hocasının 10 yıl daha önce saptadığı kimi temel sorunlarla ilgilenmiş, bunları çözmede yine hocasının temel öğretisini benimseyerek onu izlemiş, sonuçta ise Russell'ı kendi öğretileri doğrultusunda aşan bir dizge geliştirmiştir.

Neydi Russell'ın yönletimsel anlam kuramını Platoncu sonuçlardan uzaklaştırmayı amaçlayan ve yüzyılın ilk yarısında, Wittgenstein dahil İngiliz ve Amerikan düşünürlerini bu denli derinden etkileyen yöntemleri? Bu yöntemler, Russell'in karşısına çıkan başlıca üç sorunu gidermeyi amaçlıyordu. Yukarıda da değindiğimiz gibi, anlamları olarak belirlenebilecek hiçbir nesne gösterilemeyen sözcüklere ilişkin sorun bunlardan biriydi. Russell, bu tür sözcüklerin "tamamlanmamış terimler" olduğunu öne sürer: "Ve" ya da "veya" gibi sözcükleri ele alırsak, der, bunların ancak bir *tümce bağlamında* anlam kazandıklarını görürüz. Yalıtılmış olarak anlam taşımadıklarından, anlamları olarak belirlenebilecek bir nesne gösterilemeyişi de doğaldır. Bir tümce içinde kazandıkları anlamlılık ise, bu sözcüklerin tümcenin anlamına yaptıkları katkıdır. Bu görünüşün kanıtı, "ve", "veya" gibi terimleri bir kullanım bağlamı dışında tanımlayabilmenin olanaksızlığıdır. Örneğin "ve" yi tanımlayabilmek, ancak (p ve q) bileşimini tanımlamakla olanaklıdır. Bu ise ~ (~p V~a)'ye eşdeğerdir.

Genel terimlere ilişkin ikinci sorunun çözümü ise yine benzer bir düşünceden yola çıkar, ancak daha aşamalı bir yoldan ge-

çer. Russell, özel ad ya da tür adı olsun, bütün adların gerçekte bileşik terimler olduğunu öne sürer. Ortaya çıkan her türlü güçlük bu yalın görünüş arkasında yatan bileşikten, karmaşıklıktan doğmaktadır, ona göre.. Yapılması gereken, mantıksal açıdan eşdeğerliği yitirmeden, bileşik olanı yalın parçalara ayırmak ve böylece de, bileşiklikten dolayı karşılaşılan güçlükleri ortadan kaldırmaktır. Amaçlanan yalınlık sağlandığında, terimlerin bir tek nesneyi adlandırdığı ortaya çıkacaktır. Mantıksal eşdeğerliği bozmadan yalın parçalara ayırmak, karmaşık bir tümceyi "ve" ile bağlanmış birkaç yalın tümce ile karşılamak, bir başka değişle de *mantıksal çözümleme* yapmaktır. Doğal diller, Russell'a göre, yeterince saydam ve yalın tümcelerden oluşmadıklarından çeşitli anlam karmaşalarına neden olurlar. Mantıksal çözümleme, bu karmaşıklığı, anlamı bozmadan, saydam ve tekanlamlı mantık dili ortamına çevirmeye, böylece de güçlükleri gidermeye olanak verir.

Russell'in önerdiği çözümleme şu aşamaları içerir: Russell, olduklarını öne sürdüğü adların gerçekte birer gizli betimleme olduklarını düşünür. Örneğin "Aristoteles" adı gerçekte "Organon'un yazarı" gibi bir betimlemedir. Betimlemeler ise, tıpkı bağlaçlar gibi, *tamamlanmamış terimlerdendir.* Yalnız başlarına anlam taşımaz, ancak bir tümce bağlamında anlam kazanırlar. Dolayısıyla betimlemelerin anlamını vermek, içinde yer aldıkları tümceleri çözümlemekle olur. Russell'un 1905 yılında ortaya attığı ünlü Betimlemeler Kuramına göre, içinde bir betimleme bulunduran tümceler, aralarında varlık bildiren yalın tümcelerin de bulunduğu yalınlara indirgenebilir. Dolayısıyla örneğin "Organon'un yazarı bir filozoftur" gibi, günlük dildeki (gizli olarak karmaşık) bir tümce, mantıksal çözümleme sonucunda şu üç önermenin bileşimine indirgenir:

"Organon'u en az bir kişi yazmıştır" ve "Organon'u en çok bir kişi yazmıştır" ve "Organon'u her kim yazdıysa bir filozoftur." Görüleceyi gibi, çözümleme sonucunda "Aristoteles" ya da onun

karşılığı olan "Organon'un yazarı" gibi karmaşık bir terim kalmamış, karmaşık tümce yalın terimlerden oluşan yalın tümcelere indirgenmiştir. Çözümleme, eldeki bütün karmaşık terimler giderilinceye dek sürdürülerek tam bir yalınlığa erişildiğinde, artık genel adların sorun çıkarmadıkları, çünkü bütünüyle ortadan kaldırıldıkları görülecektir. Bu mantıksal yalınlar düzeyinde ise, dil ile dış dünya arasında tam bir karşılıklılık vardır:bu düzeyde her terimin anlamı bir nesnedir. İşte çözümleme, Platoncu vargılara sapmamayı böylece olanaklı kılmaktadır, Russell'a göre. Çözümleme yöntemi ve Betimlemeler Kuramı, Wittgenstein'ın gözünde hocasının felsefeye yaptığı en büyük katkı idi. O da bunları bütünüyle benimsemiş ve Russell'ı izlemiştir. Wittgenstein'ın hocasından bir ölçüde ayrıldığı konu, yalınlar düzeyinde, dil ile dış dünyanın nasıl çakıştığının kuramına ilişkindir. "Mantıksal Atomculuk" adı verilen bu kuramı, Russell ve Wittgenstein, özellikle savaş nedeniyle birbirlerinden ayrı kalmalarından ötürü değişik biçimlerde işlemişlerdir.

Makalelerin İlk Yayımları

I. BÖLÜM

1) Felsefeye Başlarken "Felsefe Nedir" Sorusu. *Günümüzde Kitaplar*, S.14 (1985), s.38-39, 63.
2) Felsefe, Bilim ve Diğerleri. *Cumhuriyet Bilim Teknik*, S.521 (15.3.1997) s.8-9.
3) Felsefede Edebiyat. *Günümüzde Kitaplar*, S.26 (1982), s.24-26.
4) Türkçe'de Soyut Kavramları. *Günümüzde Kitaplar*, S.13 (1985), s.10-12.
5) Düşünme Geleneği ve Günümüz. *Çağdaş Kültürümüz, Olgular-Sorunlar*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991) içinde ss.39-49.
6) Kültür ve Evrensellik. *İnsancıl*, S.2 (1992), s.6-10.
7) Yaygın Felsefe Eğitiminin Önemi. *Günümüzde Kitaplar*, S.26 (1982), s.32-34.
8) Türkiye ve Dünyada Felsefe Araştırmaları. *Cumhuriyet Bilim ve Teknik*, S.514 (25.1.1997) s.8-9.
9) Türkiye'de Felsefe. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Bilim*, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi: 1997) içinde ss.35-49.

II. BÖLÜM

1) Felsefe Tarihi. *Varlık*, S.1040 (1994), s.54-56.
2) Parmenides Öncesinde Değişim Sorunu. *II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu (11-13 Kasım 1987)* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları; 1987) içinde ss.109-122.
3) Sofistler. *Günümüzde Kitaplar*, S.27 (1986), s.29-32.
4) Yayımlanışları öncesinde Aristoteles'in Yapıtları. *Felsefe Tartışmaları* 12. Kitap (1992), s.7-14.
5) Eksoterik. İnsancıl S.3 (1993), s.11-15.
6) Rönesans Sonlarında Düşünce ve Bilim. *Çağdaş Kültürün Oluşumu* (İstanbul; Metis Yayınları, 1986) içinde ss.50-58.
7) Modern Düşüncenin Ortaya Çıkışı. *Çağdaş Kültürün Oluşumu* (İstanbul; Metis Yayınları, 1986) içinde ss.59-68.
8) Modern Düşüncenin Başlangıcı ve Descartes. *Günümüzde Kitaplar*, S.19 (1985), ss.38-41
9) Descartes ve Renkler. Felsefe Tartışmaları 21. Kitap (1997), s.30-39.

10) Usçuluk *Çağdaş Kültürün Oluşumu* (İstanbul: Metis Yayınları, 1986) içinde 190-202.
11) Deneycilik *Çağdaş Kültürün Oluşumu,* (İstanbul: Metis Yayınları, 1986) içinde ss.203-214.
12) Locke ve Berkeley'de Dış Dünya. *Yazko Felsefe Yazıları* 4. Kitap- (1982), s.67-76.
13) Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik. *Felsefe Tartışmaları* 17. Kitap (1994), s.63-74.
14) Deneyciliğin Etkileri ve Kant. *Çağdaş Kültürün Oluşumu* (İstanbul: Metis Yayınları, 1986) içinde ss.215-226.
15) Kant ve Bilgi Sorunu. *Günümüzde Kitaplar* S.18 (1985), s.44-45.
16) 19. Yüzyıl ve İngiliz Gerçekçiliği'nin Doğuşu. *Günümüzde Kitaplar,* S.17 (1985), s.41-44.
17) Viyana Çevresi, Dil, Doğruluk ve Mantık. *Günümüzde Kitaplar,* S.16 (1985), s.33-34.
18) Wittgenstein: Tractatus'un Arka Planı. *Günümüzde Kitaplar* S.22 (1995), s.39-42.

"Bir şeyleri açıklıyormuş gibi görünen dizgesel, derin ve ilginç bir düşünce yapısı, mantıksal uslamlamalarla temellenmedikçe bir felsefe olmayacaktır.Çünkü derin, dizgisel, ilginç, soyut ya da karmaşık oluşları düşünceleri felsefe kılmaz. Edebiyat ya da tasavvuf yapıtları felsefeden daha derin,vs.oldukları zaman bile felsefe değildirler. Vecizelerde öyle. Onların değerleri felsefi oluşları ya da olmayışları nedeniyle kazanılan bir şey değildir. Buna karşılık, felsefe olmaları amacıyla ortaya atılmış derin, vs. kimi kurgu ürünleri de, uslamsal bir temel taşımadıkları sürece, felsefe adını haketmeyeceklerdir.Felsefeyi "felsefemsi"den ayırt etmek gerektiği gibi, önüne gelen her görüşü ve "kuramı" ciddiye almak gerekmez. Önce bunların nasıl temellendirildiğini sormak esas olmalıdır."

GÖÇEBE YAYINLARI

ISBN 975-8143-25-5