İMGE kitabevi

Derleyen: Zekiye Kutlusoy

Tutarsızlığın İz Sürücüsü

Dilde / Düşüncede

Teo Grünberg'e Armağan

Cemil Akdoğan • Semiha Akıncı
Varol Akman • Murat Baç
Samet Bağçe • F. Pınar Canevi
Yasin Ceylan • Betül Çotuksöken
A. Kadir Çüçen • Dursun M. Çüçen
Aysel Doğan • Ergin Erenoğlu
H. Bülent Gözkan • David Grünberg
Rahel Grünberg • Gürol Irzık
Ahmet İnam • İlhan İnan • Sevgi İyi
Ali Karatay • Abdullah Kaygı •
Zekiye Kutlusoy • Adnan A. Onart
Yaman Örs • Örsan K. Öymen
Ümit Öztürk • Erdinç Sayan
Ayhan Sol • Emre Şahin
İskender Taşdelen • Halil Turan
Aydan Turanlı • Hasan Ünder
Muhsin Yılmaz



Derleyen: Zekiye Kutlusoy 1959 yılında Hatay'ın Hassa ilçesinde doğdu. İlkokul, ortaokul ve liseyi babasının görevi nedeniyle başka başka ilçelerde okudu. 1976'da girdiği Orta Doğu Teknik Üniversitesinden 1981'de lisans (uygulamalı istatistik), 1985'te yüksek lisans (felsefe), 1994'te de doktora (felsefe) derecelerini aldı. 2002'de doçent oldu. 2008 yılında *Temel Sembolik Mantık* kitabı ile "Türkiye Bilimler Akademisi Üniversite Ders Kitapları Telif ve Çeviri Eser Ödülü"nü kazandı. 1983-1995 yılları arasında ODTÜ Felsefe Bölümü, 1995-2003 yılları arasında Gazi Üniversitesi Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Bölümü Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı, 2003-2011 yılları arasında da Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalıştı. Halen Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde profesör olarak görev yapmakta olan Kutlusoy, başlıca ilgi alanları epistemoloji, mantık, çağdaş dil felsefesi, bilim felsefesi ve zihnin bilişsel felsefesi alanlarında araştırmalarını sürdürmektedir.

Kutlusoy'un Eserleri:

- *Temel Sembolik Mantık* (Art Basın Yayın Kültür Hizmetleri Ltd. Şti., 2003)
- *Tutarsızlığın Iz Sürücüsü: Dilde / Düşüncede* (İmge Kitabevi Yayınları, 2013)

Derleyen
Zekiye Kutlusoy

Tutarsızlığın İz Sürücüsü

Dilde / Düşüncede

Teo Grünberg'e Armağan

Cemil Akdoğan • Semiha Akıncı • Varol Akman • Murat Baç
Samet Bağçe • F. Pınar Canevi • Yasin Ceylan • Betül Çotuksöken
A. Kadir Çüçen • Dursun M. Çüçen • Aysel Doğan • Ergin Erenoğlu
H. Bülent Gözkân • David Grünberg • Rahel Grünberg • Gürol Irzık
Ahmet İnam • İlhan İnan • Sevgi İyi • Ali Karatay • Abdullah Kaygı
Zekiye Kutlusoy • Adnan A. Onart • Yaman Örs • Örsan K. Öymen
Ümit Öztürk • Erdinç Sayan • Ayhan Sol • Emre Şahin
İskender Taşdelen • Halil Turan • Aydan Turanlı
Hasan Ünder • Muhsin Yılmaz

İMGE kitabevi

Derleyen
Zekiye Kutlusoy
Tutarsızlığın İz Sürücüsü: Dilde / Düşüncede
ISBN 978-975-533-738-8

© İmge Kitabevi Yayınları, 2013

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Mart 2013

Baskı ve Cilt
Tarcan Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok.
No: 15 Iskitler-Ankara
Tel: (312) 384 34 35 • Faks: 384 34 37
Sertifika No: 25744

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr
Yayınevi Sertifika No: 11546

İçindekiler

Sunuş ve Teşekkür 8
Armağan'a Katkıda Bulunan Yazarlar Hakkında
(Soyada Göre Alfabetik Sırayla) 13

1. BÖLÜM: TEO GRÜNBERG ÜZERİNE

Fotoğraflarla Teo Grünberg'in Yaşamından Önemli Anlar 27
Teo Grünberg ile Söyleşi 51
Teo Grünberg'in Yayınları 63
Kitapları 63
Makaleleri 65
Teo Grünberg'in Yönettiği Lisansüstü Tezleri 67
Yüksek Lisans Tezleri 67
Doktora Tezleri 68
Teo Grünberg'e İlişkin Anı/İzlenim/Değerlendirme Yazıları 69
Rahel Grünberg: Sevgili ve Çok Değerli Eşim Teo Grünberg'e 71
Adnan A. Onart: Kader Borcu 79
Ergin E. Erenoğlu: Teo Grünberg 87
Erdinç Sayan: Hocam Teo Grünberg 93
Semiha Akıncı: Örnek Bir İnsan Olarak Teo Hocam 97
Zekiye Kutlusoy: Hocam Olmasından Ötürü Her Zaman Gurur Duyduğum Hocam Prof. Dr. Teo Grünberg 101
Yaman Örs: ODTÜ'deki Doktora Yıllarım ve Hocam Teo Grünberg 111
Örsan K. Öymen: Teo Grünberg ve ODTÜ Felsefe 115
Muhsin Yılmaz: Kanımın Kaynadığı Sevgili Teo Bey Hocam 121
Teo Grünberg Hakkındaki Kimi Yayınlar 129

2. BÖLÜM: FELSEFİ/AKADEMİK YAZILAR

Mantık, Analitik Felsefe ve Çağdaş Dil Felsefesi, Bilim Felsefesi ve Tarihi, Epistemoloji ve Değer Felsefesi Yazıları 133

Hasan Ünder: Teo Grünberg ve Türkiye'deki Lise Mantık Eğitiminde Reform 135
Ali Karatay: Yüklem Funktorları Mantığı Üzerine 149
Ahmet İnam: Öz Öbeğin Tümleyeni Küme midir, Öz Öbek midir? 179
Dursun M. Çüçen - A. Kadir Çüçen: 0-1 Yöntemi ve Venn Çizitleriyle Karşılaştırılması 183
İskender Taşdelen: Felsefi Çürütme Üzerine Bir Not 203
Yaman Örs: Çözümleyici Felsefe mi, Uygulamalı Mantık mı? .. 207
Erdinç Sayan: Renklerin Uzlaşmazlığı 215
Varol Akman - Emre Şahin: Durum Anlambilimi 227
F. Pınar Canevi: Ayrılmaz İkili 237
Cemil Akdoğan: Immanuel Kant'ın Bilim Felsefesine Birincil ve İkincil Nitelikler Ayrımını Yadsıyarak Yaptığı Devrimsel Katkı 245
Gürol Irzık: Carnap'ın İçsel-Dışsal Sorular Ayrımının Kapsamı 253
David Grünberg: Christensen'in Glymour'un Pekiştirme Kuramına Yönelttiği Karşı-Örnekler: Bir Çözüm Önerisi... 271
Semiha Akıncı: Bilimde Deneyin Yeri 277
Ayhan Sol: Bilim Özgürlüğünün Sınırları 285
Şamet Bağçe: Gayri-Öklidyen Geometrilerin Keşfi ve Beltrami'nin Modelleri 297
H. Bülent Gözkân: *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "Ben"in Kuruluşu .. 313
Aydan Turanlı: İnsan Bilgisi ve Sınırları Üstüne 337
Aysel Doğan: Bir Çıkarımın Sonucu Olmayan Gözlemsel Bilgi Üzerine 349
İlhan İnan: Bilgi ve Yanılabilirlik 361
Murat Baç: Deneyimsel Bilginin En Önemli, En İşlevsiz Koşulu 371
Zekiye Kutlusoy: Bir Haklılandırma Bağlamının Çözümlenmesi Işığında Haklılandırma-Doğruluk İlişkisi .. 385
Abdullah Kaygı: Değer Yargıları ve Değerler 403
Sevgi İyi: Teknik, Teknoloji ve İnsan 411
Betül Çotuksöken: Ayrımcılık Olgusu ve Teknoloji 425
Halil Turan: Dünyanın Varlığına Şaşırmak 433
Yasin Ceylan: Filozof Kimdir? 445
Gürol Irzık ve Teo Grünberg: "Carnap ve Kuhn: Baş Düşmanlar mı, Sıkı Müttefikler mi?" 451



Sunuş ve Teşekkür

Hocamız Prof. Dr. Teo Grünberg için bir armağan kitap hazırlama düşüncesi, yıllar önce Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünde arkadaşlarla yaptığımız bir sohbet sırasında ortaya çıkmıştı. Bu fikrin zaman içinde olgunlaşmasının ardından, yazılarıyla bu kitapta yer almasını çok istediğim ve David'in (Grünberg) de yardımını alarak listelediğim olası yazarlara birer davet mektubu göndermiştim. Bu mektupta, "Türkiye'deki felsefi etkinliğin yetkinleşerek gelişimine 1960'lı yıllardan günümüze dek sürdürdüğü çalışmalarının yanı sıra, yetiştirdiği kuşaklarla da büyük katkıları olan Prof. Dr. Teo Grünberg için bir armağan kitap"ın yayımlanması girişiminde bulunduğumu duyurmakta, "böylesi bir girişimde oldukça geç kalınmış olmasına karşın yine de çok değerli ve sevgili hocamıza, bizler de şükran duygularımızı kalıcı bir yapıt olacak olan bu *Armağan*'la ifade edebileceğimize inandığımı" belirtmekteydim. Ayrıca o mektupta, iki ana bölümden (Grünberg'in kişiliği, yaşamı, vb. konulara ilişkin yazıları içererek, onu yalnızca hocalığı ve yazıları aracılığıyla tanıyan okurlara diğer yönleriyle de tanıtabilecek birinci ana bölüm ile felsefi/akademik nitelikteki yazıların, yani hem Grünberg'in yapıtlarını ve görüşlerini ele alan irdeleme, değerlendirme ve eleştiri yazılarıyla birlikte Grünberg'in çalışmalarının yoğunlaştığı alanların sorunlarıyla minimal düzeyde de olsa bir bağın kurulabileceği yazıların -böylece bu alt bölümde kapsanacak olan yazıların birbirleriyle ilişkilendirilerek belli bir bütünlük içinde algılanması olanaklı olacaktı- hem de felsefenin diğer alanlarıyla ilgili yazıların yer alacağı ikinci ana bölümden) oluşacak şekilde kurguladığım kitabı tanıtmaktaydım. Bu çağrıma olumlu yanıt vere-

rek *Armağan*'ın ortaya çıkmasını olanaklı kılan, dahası yazılarıyla kitaba gerçekten de büyük değer katan tüm yazarlarıma, ayrı ayrı, yürekten teşekkür ederim.

Şimdi, kitabın başlığında yer alan "Tutarsızlığın İz Sürücüsü: Dilde / Düşüncede" ifadesini seçmiş olmamın gerekçesi, oldukça geniş bir yelpazede, felsefenin çeşitli alanlarında çalışmalar yapmış ve de yapmakta, birçok ürün vermiş ve de vermekte olmasına karşın Teo Bey'in, akla öncelikle ayrıksı yanı olan mantıkçılığıyla geliyor olmasıdır. "Sembolik mantığın ülkemizdeki eğitim alanında kabul edilerek yaygınlaştırılmasının yanı sıra kurumsallaştırılması ve geliştirilmesindeki büyük hizmetlerinden ötürü" *1998 TÜBA Hizmet Ödülü* ile ödüllendirilmiş olan Teo Bey'in zaten kendisinin de Türkiye Bilimler Akademisi'nin "TÜBA: Prof. Dr. Teo GRÜNBERG" sayfasında kendi araştırma alanlarını sıralarken ilk sırayı mantığa vermiş olduğu görülmektedir. Teo Bey'in orada "mantık, analitik felsefe, bilim felsefesi, epistemoloji, ontoloji" olarak yapmış olduğu sıralama, ana hatlarıyla da benim, kitabın "Felsefi/Akademik Yazılar" başlığını taşıyan ikinci ana bölümünün ilk alt bölümündeki yazıların sıra düzenini belirlememe yardımcı oldu. Bu ana bölümün ikinci alt bölümündeyse Gürol Irzık'ın Teo Bey'le birlikte yazmış olduğu, 1995 yılında *British Journal*'da yayımlanan Carnap-Kuhn karşılaştırması yazısının çevirisine yer verdim. Bu yazıya özellikle ayrı bir alt bölümde yer vermek istememin nedeniyse kendi armağan kitabına Teo Bey'in de bu şekilde önemli bir katkıda bulunmuş olmasını iyice belirgin kılmak.

Öte yandan, aile albümünden seçilmiş fotoğraflarla başlayıp, söyleşi bölümüyle devam eden "Teo Grünberg Üzerine" başlıklı birinci ana bölüm çeşitli alt bölümler içeriyor. Teo Bey'in yaşam akışını kimi kesitlerle sunan "Fotoğraflarla Teo Grünberg'in Yaşamından Önemli Anlar"da otuz fotoğraf ile bu fotoğraflara ilişkin açıklamalar yer almakta. Halil'in (Turan) yaptığı, Rafet Uçkan'ın ses kaydını yazıya aktardığı, David'in de gözden geçirdiği söyleşinin ardındansa Teo Bey'in kitapları ve makalelerinden oluşan yayınlarının ve danışman olarak yürüttüğü lisansüstü tezlerinin birer listesi bulunuyor. Ancak, David'in katkılarıyla da oluşturmaya çalıştığım bu listelerin, bazı eksikleri olabileceğinden, Teo Bey'in bütün çalışmalarının dökümü olarak görülmemesinde yarar var. Teo Bey hakkındaki yayınlardan kimi örnekler de sözü edilen ana bölümün son alt bölümünde yer almakta.

Şimdi, söz konusu ana bölümdeki diğer bir alt bölüm olan "Teo Grünberg'e İlişkin Anı/İzlenim/Değerlendirme Yazıları"nda yer alacak yazıların sıra(lama)sını belirlerken, yazarların yolları-

nın zaman içinde Teo Bey'inkiyle kesişmesi sırasına göre, Teo Bey'in en eski zamanlarını anlatanlardan, yani tanışıklığı en eski olan yazarların yazılarından en yeni olanlarınkine doğru bir düzenleme yaptım. Onun için de bu bölüm, -neredeyse altmış yıllık yol arkadaşı- Rahel Hanım'ın bu *Armağan*'a çok özel bir anlam katan "Sevgili ve Çok Değerli Eşim Teo Grünberg'e" yazısıyla başladı. Onun ardından gelen yazılarsa şu şekilde sıralandı: Adnan A. Onart'ın "Kader Borcu", Ergin Erenoğlu'nun "Teo Grünberg", Erdinç Sayan'ın "Hocam Teo Grünberg", Semiha Akıncı'nın "Örnek Bir İnsan Olarak Teo Hocam", Zekiye Kutlusoy'un "Hocam Olmasından Ötürü Her Zaman Gurur Duyduğum Hocam Prof. Dr. Teo Grünberg", Yaman Örs'ün "ODTÜ'deki Doktora Yıllarım ve Hocam Teo Grünberg", Örsan K. Öymen'in "Teo Grünberg ve ODTÜ Felsefe", Muhsin Yılmaz'ın "Kanımın Kaynadığı Sevgili Teo Bey Hocam".

Özellikle bu yazıları ne denli önemsediğimi burada bir kez daha vurgulamalıyım; çünkü bu *Armağan*'ı herhangi bir bilimsel/akademik derlemeden ayıracak bir "özel"lik katıp, sıcak ve de sevimli kılarak okuyucusunu duygusal açıdan Teo Bey'e yak(ın)laştıracak olan bu yazılardı. İçtenlikle, samimiyetle duygu ve düşüncelerini dile getiren, belki de unutulmaya yüz tutmuş kimi anılarını paylaşmak üzere belleğinde zorlu gezintilere çıkan yazarlarımın bu yazılarını gözden geçirirken, açıkçası, diğerlerine göre çok daha fazla özen gösterdim. (Bu bölümde başka yazarların yazılarının da yer almasını çok isterdim; bunların başında gelen -burada kendilerini saygıyla andığım- Hüseyin Batuhan ve Suvar Köseraif ise ne yazık ki artık aramızda değillerdi.) Şimdi, görebildiğim kadarıyla okuyucu, bu yazıların bazılarında ODTÜ Felsefe Bölümünün Teo Bey tarafından 1983 yılındaki kuruluş serüvenine de tanık olacak. Dahası bu yazılar, Felsefe Bölümünün kurulmasından çok daha önceleri ODTÜ'de Felsefe Anabilim Dalında açılmış olan, Teo Bey'in de içinde yer aldığı yüksek lisans ve doktora programlarına da ışık tutacak.

Kitabın ikinci ana bölümünün ilk alt bölümünü oluşturan felsefi/akademik yazılara gelince, ortak bir formata göre yazılmış olmalarına büyük titizlik gösterdiğim bu yazılar, Teo Bey'in yukarıda değinilen sıralamasından yararlanılarak yapılan düzenlemeye göre, sırasıyla mantık, analitik felsefe ve çağdaş dil felsefesi, bilim felsefesi ve tarihi, epistemoloji ve değer felsefesi yazıları olarak gruplandı. Böylece birbirinden ayrı tematik bütünlükler içinde toparlamaya çabaladığım bu yazıları, kendi bütünlükleri içindeyse çoğunlukla içerdikleri konular açısından daha genelden daha özele doğru sıralamaya çalıştım.

Şimdi, ilk sırayı alan mantık yazıları arasında önceliği, her ne kadar diğerlerinden farklı nitelikte bir yazı olsa da, Teo Bey'in ülkemizdeki mantık eğitimine yaptığı katkıları ayrıntılı bir biçimde ele aldığı için, Hasan Ünder'in "Teo Grünberg ve Türkiye'deki Lise Mantık Eğitiminde Reform" yazısına vermek istedim. Bu yazıyı ise Ali Karatay'ın "Yüklem Funktorları Mantığı Üzerine", Ahmet İnam'ın "Öz Öbegin Tümleyeni Küme midir, Öz Öbek midir?", Dursun M. Çüçen ile A. Kadir Çüçen'in "0-1 Yöntemi ve Venn Çizitleriyle Karşılaştırılması" (ki bu yazıyla artık yaşamayan Dursun Bey'in geliştirmiş olduğu yöntemi tanıtıp, burada anılması için de bir fırsat yaratan Kadir'e çok teşekkür ederim) ve İskender Taşdelen'in "Felsefi Çürütme Üzerine Bir Not"u izlemekte.

Mantık yazılarının hemen ardından Yaman Örs'ün "Çözümleyici Felsefe mi, Uygulamalı Mantık mı?" ve Erdinç Sayan'ın "Renklerin Uzlaşmazlığı" başlıklı analitik felsefe yazılarından sonra bir çağdaş dil felsefesi yazısı olan Varol Akman ile Emre Şahin'in birlikte yazmış oldukları "Durum Anlambilimi" geliyor.

Bilim felsefesi yazılarının birinci sırasında F. Pınar Canevi'nin "Ayrılmaz İkili"si var. Onu ise sırayla Cemil Akdoğan'ın "Immanuel Kant'ın Bilim Felsefesine Birincil ve İkincil Nitelikler Ayrımını Yadsıyarak Yaptığı Devrimsel Katkı", Gürol Irzık'ın "Carnap'ın İçsel-Dışsal Sorular Ayrımının Kapsamı", David Grünberg'in "Christensen'in Glymour'un Pekiştirme Kuramına Yönelttiği Karşı-Örnekler: Bir Çözüm Önerisi", Semiha Akıncı'nın "Bilimde Deneyin Yeri" ve Ayhan Sol'un "Bilim Özgürlüğünün Sınırları" yazıları izliyor. Samet Bağçe'nin aslında bir matematik tarihi yazısı olan "Gayri-Öklidyen Geometrilerin Keşfi ve Beltrami'nin Modelleri" yazısını, bilim tarihi kapsamında değerlendirerek bilim felsefesi yazılarının hemen ardına yerleştirdim.

Epistemoloji yazıları ise -bilginin öncelikli koşulu olarak "bilen özne" zemininin oluşturuluşuna dair olduğu için bir önceliğinin bulunduğunu düşündüğüm- H. Bülent Gözkân'ın "*Saf Aklın Eleştirisi*'nde 'Ben'in Kuruluşu" yazısıyla başlıyor. Onu, Aydan Turanlı'nın "İnsan Bilgisi ve Sınırları Üstüne", Aysel Doğan'ın "Bir Çıkarımın Sonucu Olmayan Gözlemsel Bilgi Üzerine", İlhan İnan'ın "Bilgi ve Yanılabilirlik", Murat Baç'ın "Deneyimsel Bilginin En Önemli, En İşlevsiz Koşulu" ve Zekiye Kutlusoy'un "Bir Haklılandırma Bağlamının Çözümlenmesi Işığında Haklılandırma-Doğruluk İlişkisi" yazıları izliyor.

Kattıkları farklı ve anlamlı boyutla *Armağan*ımızı gerçek anlamda zenginleştiren yazılar olarak değerlendirdiğim diğer felsefesi yazıları ise Abdullah Kaygı'nın "Değer Yargıları ve Değerler",

Sevgi İyi'nin "Teknik, Teknoloji ve İnsan", Betül Çotuksöken'in "Ayrımcılık Olgusu ve Teknoloji", Halil Turan'ın "Dünyanın Varlığına Şaşırmak" ve Yasin Ceylan'ın "Filozof Kimdir?" yazıları.

Yukarıda belirtildiği gibi kitabın ikinci ana bölümünün ikinci altı bölümünde Gürol Irzık ve Teo Grünberg'in çok ses getiren -hatta T. S. Kuhn'un kendisinin de bu yazı üzerine Gürol'la Teo Bey'e bir mektup yazdığı, *Road Since Structure* kitabında da birkaç yerde andığı- "Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?" (*The British Journal for the Philosophy of Science*, Cilt 46, 1995, 285-307) yazısının çevirisi yer almakta. "Carnap ve Kuhn: Baş Düşmanlar mı, Sıkı Müttefikler mi?" başlığını taşıyan bu çeviriyi, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü araştırma görevlilerinden, -danışmanlığını benim, savunma jürisinin üyeliklerini ise Gürol ile Samet'in (Bağçe) yaptığı *Bilime Sınır Çizme Problemine Çözüm Arayışlarında Carnap ve Kuhn'un Bilim Felsefeleri* (TC UÜ Sos. Bil. Ens., ix+246 sayfa, Haziran 2006) yüksek lisans tezinde bu konular üzerinde oldukça yoğun bir biçimde çalışmış olan- değerli öğrencim Ümit (Öztürk) büyük bir titizlikle yaptı; ben de elimden geldiğince gözden geçirdim. Böylece umarım, bu önemli yazı, buradaki çevirisi aracılığıyla lisans ve lisansüstü düzeyde bu tartışmalarla ilgili tüm bilim felsefesi öğrencileri tarafından kolaylıkla ulaşılabilir bir hale gelmiş olur.

Son olarak, bütün yazarlarıma (hocalarıma, meslektaşlarıma ve arkadaşlarıma ki onlara ilişkin kısa bilgiler de -soyada göre alfabetik olarak- kitabın hemen başında yer almakta), kitabın uzunca bir zamana yayılan yayımlanma süresi boyunca esirgemeyip gösterdikleri anlayış, hoşgörü ve sabırdan ötürü ne denli teşekkür etsem azdır, hepsine minnettarım. Öte yandan, birçok konudaki tüm yardımları için özellikle ve de öncelikle David'e, İmge Kitabevi ile bağ kurmamı sağlayan Halil'e (Turan), bu kitabı basmayı kabul eden Refik Tabakçı'ya, aslında herhangi bir şekilde emeği geçen herkese teşekkür borçlu olduğumun bilincindeyim. Bu arada *Armağan*'ın yayıma hazırlanması sürecinde ablam Fatma Kutlusoy ile kardeşim Deniz F. Kutlusoy'un hiç bitmeyen desteklerini de anmadan geçmemeliyim.

Zekiye Kutlusoy

Armağan'a Katkıda Bulunan Yazarlar Hakkında
(Soyada Göre Alfabetik Sırayla)*

AKDOĞAN, CEMİL profdrcemilakdogan@yahoo.com
Doktora derecesini ABD Wisconsin Üniversitesinden alan Prof. Dr. Cemil Akdoğan, 1979'dan 1994 yılına dek Orta Doğu Teknik Üniversitesinde bilim tarihi, bilim felsefesi ve mantık konularında dersler verdi. 1989 yılında hem profesör oldu hem de ODTÜ Felsefe Bölümü Başkan Yardımcılığına atandı. Ayrıca Ankara Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi ve Bilkent Üniversitesinde dersler verdi. 1994'ten bugüne kadar da Malezya'nın ISTAC adlı uluslararası enstitüsünde profesör olarak dersler vermekte ve araştırmalarını sürdürmektedir.

AKINCI, SEMİHA sakinci@anadolu.edu.tr
Prof. Dr. Semiha Akıncı lisans derecesini 1980 yılında ODTÜ Eğitim Bölümünden (Felsefe Majör-Sosyoloji Minör), 1984'teki yüksek lisans derecesi ile 1995'teki doktora derecesini ODTÜ SBE Felsefe Anabilim Dalından aldı. 1980-1995 yılları arasında ODTÜ Felsefe Bölümünde araştırma görevlisi, 1996-2009 arası Anadolu Üniversitesinde yardımcı doçent, doçent ve profesör olarak görev yaptı. Halen Anadolu Üniversitesi Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Bölümünde profesör olarak çalışmalarını sürdürmekte olan Prof. Dr. Akıncı'nın mantık, bilim felsefesi ve dil felsefesi konularında makale ve kitapları bulunmaktadır.

AKMAN, VAROL akman@bilkent.edu.tr
Fulbright bursuyla doktorasını 1985 yılında New York eyaletindeki Rensselaer Polytechnic Institute'ta Elektrik, Bilgisayar ve Sistemler Mü-

* Yazarlar hakkında daha fazla bilgi edinmek için kendi kişisel web sayfalarına bakılabilir.

hendisliği Bölümünde tamamlayan Prof. Dr. Varol Akman, Hollanda'da Utrecht Üniversitesinde Vakgroep Informatica'da öğretim üyeliği yaptı. Amsterdam'da Centrum voor Wiskunde en Informatica'da araştırmacı olarak çalışırken 1988 yılında Bilkent Üniversitesine katıldı. Analitik bir çerçeve içerisinde semantik, pragmatik, zihin felsefesi ve dil felsefesi alanlarında araştırmalarını sürdüren ve aynı zamanda Felsefe Bölümü Başkanı olan Prof. Dr. Akman, 1989 TÜBİTAK Teşvik Ödülü ve 1990 Mustafa Parlar Vakfı Ödülü sahibidir. Yazıları *Artificial Intelligence*, *AI Magazine*, *Journal of Pragmatics*, *Behavioral & Brain Sciences*, *Minds & Machines*, *Language & Communication*, *Computers & Humanities*, *The Philosophers' Magazine* gibi dergilerde yayınlanmıştır. Akman uzun süredir bağlamın anlam üzerindeki etkisini araştırmaktadır.

BAÇ, MURAT muratbac@gmail.com
Doç. Dr. Murat Baç, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesidir. Temel araştırma alanları metafizik, epistemoloji, doğruluk kuramları ve meta-felsefedir. Akademik yazıları *The Philosophical Forum*, *Minds and Machines*, *Acta Analytica*, *Metaphysica*, *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, *Philosophia* ve *History of Philosophy Quarterly* gibi dergilerde yayınlanmıştır. Halen *Felsefe Tartışmaları: A Turkish Journal of Philosophy* dergisinin eş-editörüdür.

BAĞÇE, SAMET sbagce@metu.edu.tr
Doç. Dr. Samet Bağçe, İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümünden mezun olduktan sonra, Londra Üniversitesi, London School of Economics'in Felsefe Bölümünde önce yüksek lisans, sonra doktora çalışmalarını tamamladı. O tarihten bugüne kadar ODTÜ Felsefe Bölümünde bilim felsefesi ve metodolojisi, bilim tarihi, geometri felsefesi ve tarihi, epistemoloji ve mantık alanlarında çalışmakta ve dersler vermektedir; aynı alanlarda çeşitli dergi ve derlemelerde makaleler de yayınlamıştır. 1997-2007 yılları arasında ODTÜ Bilişsel Bilimler Yüksek Lisans Programı Akademik Kurulunun üyesi olmuş; 2000 ve 2007 yıllarında önce davetli araştırmacı, sonra 2001-2002 yıllarında da davetli öğretim üyesi olarak Austin'deki Texas Üniversitesinin Felsefe Bölümünde çalışmıştır.

CANEVİ, F. PINAR pcanevi@yahoo.com
Felsefe eğitimini ABD'de Hollins College (B.A.-1968), Bryn Mawr College (M.A.-1969) ve Emory University'de (Ph.D-1979) gerçekleştiren Prof. Dr. F. Pınar Canevi, çalışmalarında özellikle Platon ve Aristoteles felsefeleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Platon'un ilk dönem diyaloglarına üzerine yazdığı doktora tezi 1986 yılında ODTÜ Vakfı tarafından yayınlanmıştır. 1969 yılından bu yana Hacettepe Üniversitesi, Orta Doğu

Teknik Üniversitesi, Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi, İstanbul Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi'nde felsefenin çeşitli alanlarında ve felsefe tarihinin farklı dönemlerini kapsayan dersler vermiş, master ve doktora tezleri yönetmiştir. Çeşitli yerli ve yabancı dergilerde felsefenin farklı konuları üzerine yazılmış makaleleri vardır. Halen 1990-1995 yılları arasında Bölüm Başkanlığı yapmış olduğu Boğaziçi Üniversitesinde yüksek lisans ve doktora dersleri vermektedir.

CEYLAN, YASİN yceylan@metu.edu.tr
1950 Urfa doğumlu olup, Mardin, Diyarbakır ve Erzurum'da dini eğitim alan Prof. Dr. Yasin Ceylan, sırasıyla 1973'te ve 1975'te ilahiyat ve edebiyat fakültelerinden mezun oldu. 12. yüzyıl düşünürlerinden Fahkr al-din al-Râzi'nin çalışmalarındaki İslam teologları ile filozofları arasında ortaya çıkan kimi tartışmalı konulara ilişkin doktora tezini 1980'de tamamladığı Edinburgh Üniversitesinde, doktora sonrası çalışmalar da yaptı. Yurt içinde ve dışında, hem Batılı dünya görüşüne sahip İslam dünyasının sorunlarıyla ilgili hem de İslam ve küresel diyalog üzerine yaptığı yayınlarının yanı sıra, aralarında Farabi, Gazali ve Fakhr al- Din al-Râzi'nin görüşlerine ilişkin irdelemelerinin de yer aldığı çeşitli konularda makaleler yayınladı. Prof. Dr. Yasin Ceylan, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde felsefe tarihi dersleri vermektedir.

ÇOTUKSÖKEN, BETÜL betulc@maltepe.edu.tr
Asıl uzmanlık alanı Ortaçağ felsefesi olan Prof. Dr. Betül Çotuksöken (İstanbul, 1950), uzun yıllar İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde çalıştı. 2000 yılından beri Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi kadrosunda yer almaktadır. Burada 2004 yılında Felsefe Bölümünü kurdu. Felsefe Bölümü Başkanlığının yanı sıra, Dekanlık, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü ve LLP.- Erasmus Kurum Koordinatörlüğü gibi görevleri de yürütmüş olan Prof. Dr. Betül Çotuksöken, son yirmi yıldan beri felsefenin bir söylem olarak kuruluşu üzerinde durmakta ve bu bakımdan, Ortaçağda öne çıkan "tümeller tartışması" kökenli insan, varlık, zihin, dil, bilgi felsefesi bağlamında etik ve insan hakları konusunda çalışmakta; "özne" ile "söylem" kavramları arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Özgün anlayışının dayanak noktası, "özcü (essensiyalist)" tutuma karşıt nitelikli, "adcı (nominalist)" varlık anlayışı olarak özetlenebilir. Türkiye Felsefe Kurumu Başkan Yardımcısı ve Uluslararası Felsefe Kuruluşları Federasyonu Yönetim Kurulu üyesi olarak, Dünya Felsefe Kongrelerinin düzenlenmesinde görev aldı. Felsefe alanında çok sayıda yayını olan Prof. Dr. Betül Çotuksöken, ortak yayın projelerine de katılmaktadır.

ÇÜÇEN, A. KADİR kadir@uludag.edu.tr
Prof. Dr. A. Kadir Çüçen, 1961 yılında Erzurum'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini İzmit'te tamamladı. 1985 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümünü bitirdikten sonra yüksek lisans ve doktora çalışmalarını Amerika Birleşik Devletleri'nde tamamladı. Doktora çalışmasını Alman felsefeci Martin Heidegger'in varlık kuramı üzerine yaptı. 1993 yılında Türkiye'ye döndü. 1995'te yardımcı doçent, 1997'de doçent ve 2003'te de profesör oldu. Prof. Çüçen, *Mantık*, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, *Felsefeye Giriş*, *Bilgi Felsefesi*, *Liseler İçin Mantık Ders Kitabı*, *Liseler İçin Felsefe Ders Kitabı* ve *Klasik Mantık* adlı kitapları yayınladı. Yurt içinde çok sayıda sunduğu bildiri ve yazdığı makalelerinin yanı sıra Rusya ve ABD'de Heidegger üzerine sunduğu iki bildirisi; Rusya, Fransa ve ABD'de yayınlanmış birer makalesi bulunmaktadır. 1999 yaz dönemi TÜBA burslusu olarak ABD'nin Duquesne Üniversitesinde "teknoloji felsefesi" üzerine araştırma yaptı. Halen Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

ÇÜÇEN, DURSUN M.
1937 yılında Erzurum'da doğan Dr. Çüçen, Yavuz Selim Öğretmen Okulundan mezun olduktan sonra bir süre ilkokul öğretmenliği yaptı. Bu sırada Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sistematik Felsefe ve Mantık Ana Bilim Dalının gece eğitimine devam ederek lisans derecesini aldı ve aynı bölümde öğretim görevlisi oldu. Yüksek lisans ve doktora programını 1978 yılında tamamladı. Ülkemizde ilk defa modern mantık üzerine doktora tezi yapan Dr. Çüçen, "Mantıkta Niceleyicilerin Çeşitli Yorumları Üzerine Bir Araştırma" adlı çalışmasında yüklemler mantığında niceleyicilerin işlevlerini yorumladı. Uzun yıllar modern mantık dersleri veren Dr. Çüçen Aristoteles mantığını modern mantık sembolleriyle yorumlama çabası içine girdi. Bu konuda birçok makale yazdı. Ayrıca tartışma mantığı ve çok-değerli mantık üzerine yayınlar da yaptığı çalışmaları 1997'deki beklenmeyen ölümüyle sona erdi.

DOĞAN, AYSEL aysel.dogan@kocaeli.edu.tr
1989'da ODTÜ Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümünü bitiren Doç. Dr. Aysel Doğan, 1995'te yüksek lisans (ODTÜ SBE Felsefe AD), 2000'de doktora (ODTÜ SBE Felsefe AD) derecelerinin yanı sıra 2002'de Bowling Green State Üniversitesinden Uygulamalı Felsefe alanında ikinci yüksek lisans derecesini aldı. 2006'da doçent oldu. 1996-2000 yılları arasında Orta Doğu Teknik Üniversitesinde, 2000-2003 yılları arasında Bowling Green State Üniversitesinde, 2004-2006 yılları

arasında Akdeniz Üniversitesi ve Şubat 2007'den bu yana da Kocaeli Üniversitesinde görev yapan Doç. Dr. Doğan, bilim felsefesi, ahlak ve siyaset felsefesi, epistemoloji ve hukuk felsefesi alanlarında dersler verip, çalışmalarını sürdürerek, yayınlar yapmakta.

ERENOĞLU, ERGİN erginerenoglu@mynet.com
Ergin Erenoğlu 1958'de Merzifon'da doğdu. İlk, orta ve liseyi Eskişehir'de okudu; yüksek öğrenimini de Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde yaptı. Burdur Lisesinde felsefe öğretmenliği, Burdur Eğitim Fakültesinde pedagoji öğretmenliği görevlerinde bulundu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinde bir süre okuduktan sonra ayrıldı. TRT Trabzon Radyosunda prodüktör olarak çalıştı. TRT Ankara Radyosunda "Şeker Mikrofon", "Hayat Bir Gemi" gibi kendi yazılarından oluşan programlar yaptı. Hollanda, Hilversum'da radyo ve televizyon prodüksiyonu üzerine eğitim aldı. TRT çoksesli müzikler müdürlüğü yaptı. EBU (Avrupa Yayın Birliği) ile ortak televizyon belgeseli ve drama projeleri gerçekleştirdi (ki, bu projeler halen sürmekte). TRT Ankara Televizyonunda yapım, yönetim ve senaryolarını üstlendiği gençlik dizileri çekti. Halen Ankara'da yapımcı ve yönetmenlik görevine devam ediyor.

GÖZKÂN, H. BÜLENT bulentgoz@hotmail.com
Doç. Dr. H. Bülent Gözkân, 1957 yılında İstanbul'da doğdu. Ortaöğrenimini Saint Joseph'te, lisans eğitimini ODTÜ İnşaat Mühendisliği Bölümünde tamamladı. 1992'de ODTÜ Felsefe Bölümünden *Geometride Uzlaşımsalcılık* üzerine yazdığı teziyle yüksek lisans, 2000'de Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünden *Kant'ta Ben'in ve Aklın Kuruluşu* üzerine yazdığı teziyle doktora derecesi aldı. Yeditepe, İTÜ, Galatasaray ve Boğaziçi Üniversitelerinde felsefe dersleri verdi. ABD Clark Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Başlıca uzmanlık alanı olan Kant, Frege, Heidegger, mantık, matematik tarihi ve felsefesi ile bilim felsefesine ilişkin yayınlanmış bildirileri, makaleleri ve çeviri kitapları bulunan Doç. Dr. Bülent Gözkân, halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir.

GRÜNBERG, DAVİD david@metu.edu.tr
Prof. Dr. David Grünberg, 1981'de ODTÜ İşletme Bölümünden lisans, 1984'te ODTÜ Mantık, Bilim Felsefesi ve Tarihi Anabilim Dalından yüksek lisans derecesini almış, 1986-1987 yılları arasında doktora çalışmalarının bir parçası olarak Fulbright bursu ile ABD Florida Devlet Üniversitesi Felsefe Bölümünde bulunmuş, 1994 yılında ODTÜ Felsefe Anabilim Dalından doktora derecesini almıştır. 1994-1999'te ODTÜ

Felsefe Bölümünde öğretim görevlisi, 1999-2002'de yardımcı doçent, 2002–2009 yılları arasında doçent olarak görev yapmış olan Grünberg, 2009'da profesörlüğe atanmıştır. Bilim felsefesi ile mantığı, epistemoloji ve analitik ontoloji konuları ağırlıklı olmak üzere, bir kısmı uluslararası dergi ve kitaplarda yayınlanmış yaklaşık kırk kadar makale ve bildirisi ile -Teo Grünberg'le birlikte yazdığı- iki kitabı bulunmaktadır. Grünberg, Türkiye Felsefe Kurumu, Türk Felsefe Derneği, The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, European Society for Analytic Philosophy ve International Husserl and Phenomenological Research Society üyesidir.

GRÜNBERG, RAHEL david@metu.edu.tr
Rahel Grünberg 15 Aralık 1927 tarihinde İstanbul'da -çocukluğunu geçirdiği- Kuzguncuk'ta doğdu. Ortaöğretimini Kandilli Kız Lisesinde sürdürdü. Beş yıl süreyle Selanik Bankasında muhasebeci olarak çalıştı. 1955 yılında Teo Grünberg'le evlenen Rahel Hanım, 1956'da kızı Dahlia'yı, 1957'de oğlu David'i, 1959'da da oğlu Jak'ı doğurdu.

IRZIK, GÜROL irzik@sabanciuniv.edu
Prof. Dr. Gürol Irzık lisans derecesini 1977 yılında Elektrik Mühendisliği (Boğaziçi Ü.), yüksek lisans derecesini 1979 yılında Matematik (Boğaziçi Ü.), doktora derecesini 1986 yılında Bilim Tarihi ve Felsefesi Bölümünden (Indiana Ü.) aldı. Bir süre ABD'de öğretim üyeliği yapan Irzik, 1988 yılında Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümüne yardımcı doçent olarak atandı. Doçent ve profesör olarak da görev yaptığı bu bölümden 2009'da Sabancı Üniversitesine geçerek çalışmalarını sürdürdü. 2004 yılında ise TÜBA üyeliğine seçilen Irzık'ın araştırma alanları bilim felsefesi ve metodolojisi, nedensellik kuramları, sosyal ve politik felsefe ile bilim eğitimidir.

İNAM, AHMET ainam@metu.edu.tr
1947'de Sandıklı'da doğan Prof. Dr. Ahmet İnam, 1971'de ODTÜ Elektrik Mühendisliği Bölümünü bitirdi. 1980'de İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümünden doktora derecesi alan, 1983'te Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında doçent, 1989'da profesör olan Prof. Dr. İnam, mantık, bilim felsefesi, bilgi teorisi başta olmak üzere felsefe tarihi, kültür felsefesi, ahlak felsefesi ve estetik alanlarında çalışmalar yapmaktadır. Halen ODTÜ Felsefe Bölümü Başkanlığını sürdüren ve amacı çağımızdaki insanı bilim, sanat, din ve kültür etkinlikleri içinde kavramak olan Prof. Dr. İnam, uzunca bir süredir "Gönül Felsefesi" adını verdiği, köklerini Anadolu topraklarındaki kültürlerden alan bir felsefeyi yaşamaya çalışıyor.

İNAN, İLHAN inanilha@boun.edu.tr
1986'da ODTÜ Mühendislik Fakültesi Çevre Mühendisliği Bölümünü bitiren Prof. Dr. İlhan İnan, 1990'da yüksek lisans derecesini (ODTÜ SBE Felsefe AD) ve 1994'teki doktora öncesi çalışmasının (University of California, Santa Barbara, Department of Philosophy) ardından 1997'de de doktora derecesini (University of California, Santa Barbara, Department of Philosophy) aldı. 2005'te doçent, 2011'de profesör olan ve 1997'den bu yana Boğaziçi Üniversitesinde görev yapan Prof. Dr. İnan, 2008'de Virginia Üniversitesinde, 2009'da da Barselona Üniversitesinde konuk öğretim elemanı olarak bulundu. Prof. Dr. İnan dil felsefesi, mantık felsefesi, mantık, epistemoloji, metafizik, zihin felsefesi, bilim felsefesi ile özgürlük ve determinizm gibi alanlarda dersler verip, çalışmalarını sürdürerek, yayınlar yapmaktadır.

İYİ, SEVGİ sevgii@maltepe.edu.tr
Prof. Dr. Sevgi İyi 1955 yılında Niğde'de doğdu. 1978 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun oldu. 1989 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalından doktora derecesi aldı. 1990-2005 yılları arasında Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün kuruluş sürecinde görev yaptı. 1994 yılında doçent olan Prof. Dr. İyi, 2001 yılında da profesörlüğe atandı. Halen Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde insan felsefesi, etik, değer felsefesi, insan hakları alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir.

KARATAY, ALİ karatay@boun.edu.tr
Yrd. Doç. Dr. Ali Karatay, 1966'da İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesini bitirmiş, 1968'de Pittsburgh Üniversitesi Felsefe Bölümünden yüksek lisans, 1999'da Syracuse Üniversitesi Felsefe Bölümünden doktora derecelerini almıştır. 1974'ten 1978'e kadar ODTÜ'de ve 1978'den 1987'ye kadar Boğaziçi Üniversitesinde öğretim görevlisi olarak, 1999'dan itibaren de yine BÜ'de yardımcı doçent olarak çalışmış ve 2008 yazında yaş haddinden emekli olmuştur. Halen BÜ'de ders vermekte olan Yrd. Doç. Dr. Karatay'ın ilgi alanları, mantık, matematik felsefesi ve analitik felsefedir.

KAYGI, ABDULLAH abdullahkaygi@hotmail.com
1954 Ünye doğumlu Prof. Dr. Abdullah Kaygı, 1978'de Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun olup, aynı yıl bu dalda öğretmenliğe başladı. 1980'de Hacettepe Üniversitesi Mezuniyet Sonrası Eğitimi Fakültesinin Felsefe Bilim Uzmanlığı Programının sınavını kazandı. 1984'te HÜ Felsefe Bölümünde Türk Düşünce Tarihi alanında araştırma görevlisi oldu. 1985'te Profesör İoanna Kuçuradi'nin danışmanlığında hazırladığı "Türk Düşünce Tarihinde İnsancıl Düşün-

cenin Gelişmesine Bir Katkı: Ali Seydi Bey'in 'Terbiye-i Ahlâkıye ve Medeniye'si" başlıklı teziyle yüksek lisans, 1990'da yine Profesör Kuçuradi'nin danışmanlığındaki "Türk Düşüncesinde Batılılaşma ve/veya Çağdaşlaşma Fikri" çalışmasıyla doktora derecesini aldı. 1991'de HÜ Felsefe Bölümünde Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalına yardımcı doçent olarak atanan Prof. Dr. Kaygı, 1994'te doçent unvanını alarak 1997'de Felsefe Tarihi Anabilim Dalında kadroya atandı. Değer felsefesi, etik, sanat felsefesi, sanat eserlerinde felsefe problemleri, varlık felsefesi, Türk düşünce tarihi gibi alanlarda ders veren Kaygı'nın, çeşitli makalelerinin yanı sıra, *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma* ile *Edebiyat ve Varlık* kitapları yayınlanmıştır.

KUTLUSOY, ZEKİYE zekiyekutlusoy@maltepe.edu.tr
1981'de ODTÜ İdari İlimler Fakültesi Uygulamalı İstatistik Bölümünü bitiren Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy, 1985'te yüksek lisans (ODTÜ SBE Felsefe AD), 1994'te doktora (ODTÜ SBE Felsefe AD) derecelerinin yanı sıra, 2002'de doçent unvanını aldı. 1983-1995 yılları arasında Orta Doğu Teknik Üniversitesinde, 1995-2003 yılları arasında Gazi Üniversitesinde, 2003-2011 arasında ise Uludağ Üniversitesinde, Eylül 2011'den bu yana da Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde görev yapan Prof. Dr. Kutlusoy, epistemoloji, mantık, bilim felsefesi, zihin felsefesi ve bilişsel bilim alanlarında dersler verip, çalışmalarını sürdürerek, yayınlar yapmakta.

ONART, ADNAN A. aonart@gmail.com
Galatasaray Lisesini bitirdikten sonra İstanbul Üniversitesinde lisans ve lisansüstü eğitim gören Adnan Onart, Alexander von Humboldt burslusu olarak Frankfurt Üniversitesinde de doktora sonrası araştırmalar yaptı. 1972 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Beşeri İlimler Bölümünde göreve başlamasıyla, Dr. Teo Grünberg'le çok yakın bir işbirliği içine girdi. Birlikte iki lise mantık ders kitabının yanında, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, *Mantıksal Anlam Kuramı* gibi yapıtlar ortaya koydular. 1979'da ABD'ye göçtükten sonra akademik yaşamdan ayrılarak bilgisayar alanına kayan Onart'ın, Ayikudy Srikanth'la birlikte yaptığı *VRRP: Increasing Reliability and Failover with the Virtual Router Protocol* çalışması -ki bu kitabın biçimsel yöntemlerin kullanıldığı bölümüne Teo Grünberg'in katkısı büyüktür- Addison-Wesley tarafından yayınlandı. Teknik alan dışında Onart, Roger L Conover'ın katılımıyla *A Turkish Dictionary of Delights* adlı bir sözlükçe ortaya koydu. İngilizce şiirleri değişik Amerikan dergilerinde yer bulurken, Kırım Türklerini konu alan şiirlerini Kenneth Rosen'ın Kıbrıs üzerine yazdıklarıyla birlikte *Cyprus's Bad Period / The Passport You Asked For* adlı bir kitapta toparladı.

ÖRS, YAMAN yaman.ors@tr.net
Ankara Tıp Fakültesini 1960 yılında bitiren Prof. Dr. Yaman Örs'ün bu fakülteden aldığı Patoloji (1965) ve Tıp Tarihi - Deontoloji (1973) uzmanlıkları ile ODTÜ'de gerçekleştirdiği Felsefe Doktorası (1991) vardır. Başlıca ilgi alanlarını, tıp ve biyolojinin, bilim, tarih, etik ve felsefenin yöntembilgisi ("metodolojisi"), felsefenin psikolojisi, evrim kavramı, biyoetik, dil sorunları, laiklik ve çağdaşlaşma konuları oluşturmaktadır. Yurt dışında özellikle Avrupa ülkelerinde bulunmuştur. Yıllar önce çoğu Ankara'da bulunan ve değişik konumlardaki akademisyenlerle birlikte Bilim ve Bilimsel Felsefe Çevresi'ni kurmuştur. Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Deontoloji Anabilim Dalından emekli olduktan sonra Akdeniz Üniversitesi Tıp Fakültesi Temel Tıp Bilimleri Bölümünde dersler veren ve bu üniversitedeki değişik etkinliklere katkıda bulunan Prof. Dr. Yaman Örs, halen Acıbadem Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı öğretim üyesidir.

ÖYMEN, ÖRSAN K. ooymen@yahoo.com
İlk ve ortaokulu TED Ankara Koleji, liseyi Bonn Amerikan Lisesinde tamamlayan Prof. Dr. Örsan Öymen, 1987'de ODTÜ Felsefe Bölümünden mezun oldu. 1990'da "David Hume'un Tümevarım Sorunu" başlıklı teziyle New York Üniversitesi Felsefe Bölümünden yüksek lisans, "Sextus Empiricus'un Ölçüt Sorunu" teziyle de 1999'da ODTÜ SBE Felsefe AD'den doktora derecesini aldı. 2001'de yardımcı doçent, 2006'da doçent olan Öymen'in ilgi/çalışma alanları, epistemoloji, etik, siyaset felsefesi, kuşkuculuk, varoluşçuluk, S. Empiricus, Hume, Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Heidegger ve Sartre'dır. Felsefe alanında hem *The Philosopher's Index*'e kayıtlı hem de ulusal hakemli akademik dergilerdeki yayınlarından başka *Milliyet*, *Radikal* ve *Cumhuriyet* gazetelerinde siyaset ve sosyal olaylar hakkında yayınlanmış birçok makalesi vardır. 1990-2000 yılları arasında *Milliyet*'te iç ve dış politika alanlarında gazetecilik, 2003-2008 arasında üç dönem CHP Parti Meclisi üyeliği yapmıştır. 1996'dan beri Trabzonspor Kulübü Kongre üyesi, Felsefe Sanat Bilim Derneğinin kurucu üyesi ve yönetim kurulu başkanı, *Assos'ta Felsefe* oluşumunun kurucusu ve yöneticisidir.

ÖZTÜRK, ÜMİT uozturk@uludag.edu.tr
Arş. Gör. Ümit Öztürk, 1979 Bursa doğumludur. 2006 yılında "Bilime Sınır Çizme Problemine Çözüm Arayışlarında Carnap ve Kuhn'un Bilim Felsefeleri" başlıklı teziyle Uludağ Üniversitesi SBE'den yüksek lisans derecesini alan Öztürk, "Kant'ta Aklın Teorik Kullanımından Pratik Kullanımına Geçişin Koşulları Üzerine Eleştirel Bir İrdeleme" başlıklı teziyle doktora çalışmalarını sürdürmektedir. 2011-2012 yılları arasında YÖK doktora araştırma bursu ile Avusturya Viyana Üniversitesinde bir yıl süre ile araştırmalarda bulunmuş; 2012'de Uludağ Üniver-

sitesi tarafından gerçekleştirilen "Uludağ'ın Zirvesindekiler Öğrenci Ödülleri"nde, "Lisansüstü Başarı Kategorisi" dalında ödül almıştır. Yayınlanmış çalışmaları arasında "Türkiye'deki Kant Çalışmaları", *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları*, 2012/21: 389-437; "Carnap'ın Metafizik Eleştirisi", *Kaygı*, 2011/16: 143-160 ve "Descartes'da Etik", *Kaygı*, 2007/9: 147-161 (ikinci yazar, Ayşe Gül Çıvgın) bulunan Öztürk, ağırlıklı olarak modern felsefe ekseninde araştırmalarını sürdürmektedir.

SAYAN, ERDİNÇ esayan@metu.edu.tr
Doç. Dr. Erdinç Sayan 1979'da ODTÜ Endüstri Mühendisliği Bölümünü bitirdi. 1982 yılında ODTÜ Mantık, Bilim Felsefesi ve Tarihi Yüksek Lisans Programından yüksek lisans derecesini aldı. 1981'de Fulbright bursu ile Amerika'daki Ohio State Üniversitesinin Felsefe Bölümüne doktora çalışmaları için gitti. 1994 yılında oradan doktora derecesini elde ederek, aynı yıl ODTÜ Felsefe Bölümünün akademisyen kadrosuna öğretim üyesi olarak katıldı. 1997'de almış olduğu doçent unvanıyla halen bu bölümde görev yapmakta olan Doç. Dr. Sayan'ın araştırma ve ilgi alanları, bilim felsefesi, fizik felsefesi, zihin felsefesi, analitik metafizik (özellikle nedensellik, uzay, zaman, hareket ve kişi aynılığı sorunları), matematik felsefesi ve mantık felsefesidir.

SOL, AYHAN asol@metu.edu.tr
1982 yılında İTÜ Maden Fakültesi Jeoloji Bölümünü bitiren Prof. Dr. Ayhan Sol, 1987'de Florida State University Jeoloji Bölümünden yüksek lisans derecesini, 1998'de ODTÜ Felsefe Bölümünden doktora derecesini, 2004'te ise doçent unvanını aldı. 1989-1999 yılları arasında MTA Genel Müdürlüğünde jeoloji mühendisi olarak, 1999'dan bu yana da ODTÜ Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmakta olup, 2010'da profesör olmuştur. Prof. Dr. Ayhan Sol, bilim felsefesi, biyoloji felsefesi, çevre etiği ve bilim etiği konularında dersler verip çalışmalarını ve araştırmalarını sürdürmektedir.

ŞAHİN, EMRE iesahin@cs.bilkent.edu.tr
Emre Şahin 1979 yılında Ankara'da doğdu. 2002 yılında Başkent Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği Bölümünden birincilikle mezun oldu. Aynı yıl yüksek lisans eğitimine başlayan Şahin, daha sonra Bilkent Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği Bölümünde analoji, durum kuramı ve fonksiyonel diller üzerine çalışmalarını yapmak amacıyla bütünleşik doktora programına geçti.

TAŞDELEN, İSKENDER itasdelen@anadolu.edu.tr
Doç. Dr. İskender Taşdelen, lisans derecesini 1998'de (ODTÜ Felsefe Bölümü), yüksek lisans derecesini 2000'de (ODTÜ SBE Felsefe AD) al-

dı. 2000-2001 yılları arasında Hebrew Üniversitesi Matematik Bölümünde mantık ve küme kuramı konusunda çalışmalarda bulundu. Doktora eğitimini 2005'te (ODTÜ SBE Felsefe AD) tamamlayan Doç. Dr. Taşdelen, 1998-2005 yılları arasında araştırma görevlisi olarak ODTÜ Felsefe Bölümünde çalıştı. Uzunca bir kısmı 2006'da İtalya'da hakemli bir derleme kitap olan *Topics on General and Formal Ontology* içinde bir bölüm olarak yayınlanan "Benzeşme: Mantıksal-Felsefi Bir Çözümleme" başlıklı tezinde, benzeşme bağıntısının enformasyon sistemleri içinde bir incelemesini sundu. Halen Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümünde mantık ve mantık felsefesi alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir.

TURAN, HALİL hturan@metu.edu.tr
Prof. Dr. Halil Turan, 1985 yılında lisans (fizik), 1990 yılında yüksek lisans (felsefe) ve 1999 yılında da doktora (felsefe) derecelerini Orta Doğu Teknik Üniversitesinden aldı. 1994 yılından bu yana aynı üniversitenin Felsefe Bölümünde görev yapmakta olan Prof. Dr. Halil Turan'ın epistemoloji, etik, siyaset felsefesi, metafizik, bilim tarihi ve mantık alanlarında akademik çalışmaları ve yayınları vardır.

TURANLI, AYDAN turanliay@itu.edu.tr
Prof. Dr. Aydan Turanlı, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde doktorasını tamamladıktan sonra Brown, Boston ve Harvard Üniversiteleri felsefe bölümlerinde üç yıl doktora sonrası araştırma yapmıştır. 1999'dan beri İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümünde felsefe dersleri vermektedir. Prof. Dr. Aydan Turanlı'nın Ludwig Wittgenstein, J. L. Austin, Friedrich Nietzsche, Frankfurt Okulu ve teknoloji felsefesiyle ilgili araştırmaları vardır.

ÜNDER, HASAN hasan_under@yahoo.com
Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde, yüksek lisansını ODTÜ Felsefe Bölümü ile Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesinde Eğitimin Sosyal ve Tarihi Temelleri Anabilim Dalında, doktorasını yine Ankara Üniversitesinde aynı anabilim dalında yaptı. 2000 yılında doçent oldu. Eğitim felsefesi, çevre felsefesi, Atatürkçülük ve Atatürk dönemi eğitimi üstüne makaleleri yayınlanan Prof. Dr. Hasan Ünder, halen Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Eğitimin Kültürel Temelleri Bölümü Eğitim Felsefesi Anabilim Dalı Başkanı olarak görev yapmaktadır.

YILMAZ, MUHSİN myilmaz@uludag.edu.tr
1985 yılında Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümünü bitiren Doç. Dr. Muhsin Yılmaz, 1989'da yüksek lisans (ODTÜ

SBE Felsefe AD), 1997'de doktora (Ankara Üniversitesi SBE Eğitim Programları ve Öğretim Felsefe AD) derecelerini aldı. 1989-2001 yılları arasında Ankara Üniversitesinde araştırma görevlisi olarak, Ocak 2003'ten bu yana da Uludağ Üniversitesinde görev yapan ve 2010 yılında doçent unvanını alan Doç. Dr. Yılmaz, analitik felsefe, eğitim felsefesi yanında Türkiye'deki felsefe çalışmalarıyla da ilişkili dersler verip, çalışmalarını sürdürerek, yayınlar yapmakta.

1. Bölüm
Teo Grünberg Üzerine

Fotoğraflarla
Teo Grünberg'in Yaşamından Önemli Anlar*

* Bu bölümde fotoğraflar zaman sırasına göre dizilmiş, fotoğraflarda yer alan kişilerin adları soldan sağa doğru verilmiştir.



Teo Bey annesi Muti (Bertha Hanım, ortadaki) ve onun bir iş arkadaşıyla Büyükada'da (11 yaşlarında). 28 Nisan 1927'de İstanbul'da doğan Teo Bey yaşamının otuz yılı aşkın bir süresini Beyoğlu'ndaki evlerinde geçirir; 1961-1966 arasında ise Ereğli'de otururlar.



Teo Bey babası Izak Bey ile Taksim Anıtı'nın önünde (1940 veya 1941/orta son veya lise bir öğrencisi). Teo Bey 1944'te Şişli Terakki Lisesi'ni bitirir.



Teo Bey kendisi gibi kimya mühendisi olan arkadaşlarıyla İstanbul Üniversitesi, Fen Fakültesi, Kimya Mühendisliği Bölümü'nde (17 Mayıs 1947). 1950'de bu bölümden yüksek lisans derecesiyle mezun olan Teo Bey, sevmediği bu alanda çalışmayıp 1960'ta babasının ölümüne dek on yıl boyunca bir yandan ticaret yapan babasına işlerinde yardım ederken bir yandan da asıl ilgi duyduğu felsefe, mantık, fizik ve matematiksel ekonomi alanlarında bireysel çalışmalarını sürdürür.



Teo Bey Ankara'da yedek subay öğrencisi (1952).



Top Bey yedek subay okulunda makineli tüfek başında (1952).



Teo Bey Ordu Donatınu Asteğmen rütbesiyle yedek subay okulunu bitirdikten sonra Gelibolu'da (1953).



Teo Bey Rahel Hanım ile evlenir (1955). 1956'da Dahlia, 1957'de David, 1959'da da Jak doğar.



Teo Bey ve Rahel Hanım, Hüseyin Batuhan, Şafak Ural ve eşiyle birlikte (1960'ların ortaları). Teo Bey'in yaşamının gerçek bir dönüm noktası, 1961 yılında ticaret kariyerini sona erdirerek akademik kariyerinin yolunu açacak olan, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Hüseyin Batuhan ile tanışmasıdır. Dostlukları Hüseyin Bey'in 2003'teki ölümüne dek sürer. Onun yüreklendirmesiyle yöneldiği ve 1964'te de felsefe doktorasını aldığı bu bölümde Teo Bey, 1962-1966 yılları arasında konferansçı ve uzman olarak görev yapar.



Teo Bey ve Rahel Hanım ODTÜ'deki ilk yıllarında (1967 kışı). 1966'da Hüseyin Batuhan ile birlikte ODTÜ Beşeri İlimler Bölümü'nde göreve başlayan Teo Bey, otuz dokuz yıllık İstanbul yaşamından sonra bir daha dönmemecesine Ankaralı olur.



Teo Bey ve Rahel Hanım, 2009'da kaybettiğimiz Cemal Yıldırım, eşi Suzan Hanım ve oğlu Yalçın'ın yanı sıra Hüseyin Batuhan ile birlikte ODTÜ'de (1960'ların sonu).



Teo Bey ODTÜ'de öğrencileri ile (1960'ların sonu).



Teo Bey, Rahel Hanım ve oğulları, o yıl Erenköy Kız Lisesi'nde yapılan modern mantık yaz kursunda katılımcılarla birlikte; ilk basamakta soldan ikinci 1998'de yitirdiğimiz Suvar Köseraif, onun hemen solundaki (Suvar Bey'le Jak arasındaki) ise 1997'de kaybettiğimiz Dursun M. Çüçen (1972). 1967'de Milli Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Dairesi, Lise Modern Mantık Reform Komisyonu üyesi olan Teo Bey, 1967-1976 yılları arasında lise felsefe grubu öğretmenlerine yönelik olarak yürütülen hizmet içi modern mantık yaz kurslarında Suvar Bey ve Adnan Onart ile birlikte eğitmenlik yapar. Milli Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Dairesi ile ilişkisini koparmayan Teo Bey, 1990-1991 yılları arasında da Lise Mantık ve Felsefe Dersleri Müfredat Komisyonu üyeliği görevinde bulunur.



Rahel Hanım ve çocuklar (Jak, Dahlia ve David), Teo Bey'in öğretmeni Matmazel Bertha Behar ile birlikte Atatürk Orman Çiftliği Hayvanat Bahçesi'nde (25 Nisan 1976).



Teo Bey öğrencilerinden Ertuğrul Yazıcıoğlu'nun nikah töreninde şahit olarak Bülent Ecevit ile birlikte (1976 veya 1977).



Teo Bey ve meslektaşları Erdinç Sayan, Ahmet İnam, Cemal Yıldırım ve Suvar Köseraif ODTÜ'de (1981). 1970'te doçent, 1979'da profesör olan Teo Bey, 1968-1979 arasında AÜ DTCF Felsefe Bölümü'nde, 1989-1990 arasında Bilkent Üniversitesi Mühendislik Fakültesi'nde de görev yapar; 1982-1983 arasındaysa ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nün başkanlığını üstlenir.



Teo Bey ODTÜ Felsefe'yi kuruyor: Rahel Hanım, Dekan Yardımcısı Doç. Dr. Ramazan Aydın ve Rektör Prof. Dr. Mehmet Gönlübol ile birlikte (1983). Beşeri İlimler Bölümü'nde yıllarca seçmeli olarak verilen felsefe derslerinden sonra 1979'da yüksek lisans, 1982'de doktora programının açıldığı ODTÜ'de artık bir de Felsefe Bölümü vardır. Teo Bey 1994 yılında yaş haddinden emekli olana dek bu bölümde hem bölüm başkanlığını hem de Sistematik Felsefe ve Mantık AD başkanlığını yürütür.



Teo Bey ve Rahel Hanım, Ankara Üniversitesi'nin 40. Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin 30. kuruluş yıldönümü nedeniyle bu üniversitelerin felsefe bölümleri tarafından 19-21 Kasım 1986 tarihleri arasında Ankara'da Milli Kütüphane'de düzenlenen *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu*'nda. Ayaktakiler: Belkıs Gürsoy, Ahmet İnam, Aydın Sayılı, o zamanki Milli Kütüphane Müdürü Mübgan Cunbur, Sevim Tekeli; oturanlar: Kenan Gürsoy, Cemil Akdoğan, F. Pınar Canevi, A. Kadir Çüçen. Bu kapsamda Türkiye'de ilk kez düzenlenen bu sempozyuma konuşmacılardan başka -üçü Ankara'da, ikisi İstanbul'da, birer de İzmir ve Erzurum'da olmak üzere- Türkiye'deki yedi felsefe bölümünden gelen akademisyenler ve öğrencilerin yanı sıra, lise felsefe grubu öğretmenleri ile felsefeye ilgi duyan birçok kişi dinleyici olarak katılır.



Teo Bey ve Rahel Hanım, *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu*'nda ODTÜ Felsefe Bölümü'nün öğretim elemanları ve öğrencileri ile birlikte. Öğrencilerin yanı sıra ayaktakiler: Suvar Köseraif, Gaye Berk, Erdal Cengiz, Asuman B. Kafaoğlu, Semiha Akıncı, Cemil Akdoğan, Ertuğrul R. Turan, F. Pınar Canevi, Zerrin Oral, Hasan Aslan, Aydan Turanlı, Akın Ergüden; oturanlar: Ahmet İnam, Tahir Kocayiğit, Levent Y. Kavas, Alparslan Açıkgenç, Zekiye ve Yaman Örs.



Teo Bey ve Rahel Hanım, Feryal-Ertuğrul R. Turan çiftinin Gençlik Parkı'ndaki nikahında. Ayaktakiler: Alparslan Açıkgenç, Ertuğrul'un babası, F. Pınar Canevi, Zerrin Oral, Zekiye, Aydan Turanlı, Tahir Kocayiğit; oturanlar: Ahmet İnam, Semiha Akıncı, Levent Y. Kavas, David (26 Agustos 1987).



Teo Bey ve Rahel Hanım, ODTÜ Felsefe Bölümü'nün o zamanki araştırma görevlileri Semiha Akıncı, Ertuğrul R. Turan, Erdal Cengiz, Aydan Turanlı, Oya Unat ve David ile birlikte (1980'lerin sonu).



Teo Bey öğrencileri Demet Kurtoğlu ve arkadaşlarının mezuniyet sevincini paylaşıyor (1995).



Teo Bey -modern mantığı Türkiye'de üniversite ve lise eğitim düzeyinde kabul ettirip yaygınlaştırması, çok sayıda eleman yetiştirerek bu alanın ülkemizde kurumsallaşmasında ve gelişiminde belirleyici hizmetler yapmış olması nedeniyle- "Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Bilim, Hizmet ve Teşvik Ödülü"nü Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'den alıyor (2 Kasım 1998, Cumhurbaşkanlığı Köşkü). [Bu fotoğrafı arşivlerinden bize sağlayan TÜBA'dan Sayın Filiz Çiçek Bil'e çok teşekkür ederiz.]



Teo Bey ve David, Gürol Irzık'ın (arkada ortada) TÜBA üyeliği töreninde; solda önde - 2005'te "TÜBA Hizmet Ödülü"nü alan- Doğan Özlem, onun arkasında ise -19 Ocak 2011 tarihinde kaybettiğimiz- Ünal Nalbantoğlu (2004).



Teo Bey ve Rahel Hanım çocukları, gelinleri ve torunları ile Karakusunlar-ODTÜ Sitesi'ndeki evlerinde. Sol tarafta Jak, eşi Esin ve oğlu Arda, sağ tarafta David, eşi Naile ve kızı Gizem, arkada ortadaysa Dahlia (2007).



Teo Bey, Rahel Hanım ve çocuklar Zekiye ile birlikte evlerinde (3 Şubat 2008).



Arda ve Gizem, Arda'nın ODTÜ G. V. İlköğretim Mezuniyet Töreninde (Haziran 2009).



Teo Bey ve Rahel Hanım evlerinde (2009).



Teo Bey dahil herkesin katıldığı hummalı bir çalışma ile *Armağan* için fotoğraf seçiminin tamamlanması (Ağustos 2010). [Fotoğrafların seçilmesi ve taranmasında, bazılarınınsa tarihlerinin belirlenmesinde emeği geçen herkese, özellikle de David'e çok teşekkürler.]



Teo Bey, Rahel Hanım, Dahlia ve David'in ailesi Zekiye ile birlikte (Ağustos 2010). Geri planda duvarda asılı fotoğraf, Teo Bey'in küçüklüğünden beri hep onun gibi olmak istediği, Bonn Üniversitesi'nde felsefe doktorası yapmış, uzun yıllar lise müdürlüğü görevini de yürütmüş olan din adamı, felsefeci ve pedagog dedesi (annesi Muti'nin babası) Dr. David Markus'un fotoğrafı.



Teo Bey ve Zekiye (Ağustos 2010).

Teo Grünberg ile Söyleşi*

TG: Teo Grünberg
HT: Halil Turan

HT: Hocam, çok erken yaşlarda düşünce alanlarına ilgi duyarak felsefe çalışmaya başladığınızı anılarınızı anlattığınız söyleşilerinizden biliyoruz. İlkin sosyolojiye ilgi duymuşsunuz, daha sonra felsefeye ve özellikle de mantığa. Bu geçişi ve bu düşünce alanları arasındaki ilişkileri ya da ilişkisizlikleri kendi ilgileriniz bakımından anlatır mısınız?

TG: Benim sosyoloji ve mantığa ilgi duymam lisenin son sınıfında mantık ve sosyoloji dersini almış olmamdandır... Fen şubesinde okuyordum. Orada felsefe dersi verilmiyor, sadece edebiyat şubelerinde veriliyordu. Mantık ve sosyolojiyle ilgilendim. Mantık, o sıralar geleneksel mantıkla sınırlı olduğu için aslında o kadar ilgimi çekmemişti. Buna karşılık sosyoloji ilgimi çekiyordu; o zaman Durkheim sosyolojisi üzerinde yoğunlaşıyordu hocamız... İhsan Kongar çok tanınmış bir felsefe öğretmeniydi. Sosyoloji, mantık, felsefe konusunda bir sürü kitapları vardı. Aramızda çok yakın bir diyalog kuruldu. Derste sürekli olarak hocamla tartışıyorduk. O andaki dersin sınırlarını aşan çok yoğun tartışmalarımız oluyordu. İyi Fransızca bildiğim için hocamın tavsiye ettiği Durkheim'ın kitaplarını baştan aşağı büyük bir şevkle okudum, inceledim. Böylece hocamla tartışmalarım daha da yoğunluk kazandı. Fakat ilgim asla sosyolojiyle sınırlı değildi. Her türlü spekülatif düşünce ile ilgili konularda fikir yü-

* Bu söyleşi 17 Temmuz 2010 tarihinde Ankara'da yapılmıştır. Söyleşinin ses kaydının yazıya aktarılmasındaki emekleri için Rafet Uçkan'a, son düzeltileri için de David'e teşekkür ederiz.

rütüyordum. Her sınıfta, az da olsa, benimle tartışacak bir iki arkadaş bulabiliyordum. Onlarla saatlerce, sürekli olarak her alanda fikir teatisinde bulunuyor, tartışıyorduk. Bilim, günlük yaşam, siyaset, ahlak, her konuda. Olabildiğince birlikte düşünüyor, fikirlerimizi değiş tokuş ediyorduk. Bu arada, mantığa ilgim, bir yandan Whitehead ve Russell'ın *Principia Mathematica* adlı kitabının, kısa bir süre sonra da Hilbert ve Ackerman'ın *Grundzüge der theoretischen Logik* (*Teorik Mantığın Temel Özellikleri*) adını taşıyan Almanca kitabın elime geçmesiyle arttı. Almanca da bildiğim için doğrudan doğruya Hilbert ve Ackermann'ın mantık kitabını çalıştım. Bir bakıma ilk, bu konudaki ilk mantık kitabıydı-buradaki mantık birinci basamak mantığıyla sınırlıdır. Birinci basamak mantığı ilk kez açık olarak bu Hilbert ve Ackerman'ın sözünü ettiğim kitabında ortaya çıkmıştır.

HT: Bu kitaplara nasıl ulaştınız? Kim önerdi ya da siz nereden öğrendiniz? Arkadaşlarınızdan mı? Çünkü sosyolojiden sembolik mantığa geçmek zor görünüyor.

TG: Kesin olarak hatırlamıyorum. Biri belki lise son sınıfta, öbürü belki lise bittikten sonra elime geçmiştir. Kütüphaneleri dolaşıp kitap arıyordum. O zamanlar kitap bulmak son derece zordu çünkü kitaplar dışarı verilmezdi. Ancak kütüphanede okunuyordu.

HT: İstanbul'dan söz ediyorsunuz.

TG: İstanbul, evet. Ömrümün ilk yarısı orada geçti. İstanbul'da doğdum. Otuz yedi yaşıma kadar hemen hemen hiç ayrılmadan İstanbul'da bulundum, yaşadım, okudum. Mezun olduğum lise, Şişli Terakki Lisesi'dir. Şişli Terakki Lisesi'nin öğretmenleri çok iyi öğretmenlerdi, en yüksek kalitede öğretmenlerdi. İşte örneğini vermiştim, felsefe öğretmeni İhsan Kongar. Fizik öğretmeni de çok çok iyi bir öğretmendi. Ecvet Bey. Bu öğretmenler aynı zamanda Kabataş Lisesi'nin de öğretmenleriydi. O da çok çok iyi bir liseydi. Bir de matematik öğretmeni Kemal Bey'i hatırlıyorum. Fizik ve matematik dersleri benim en iyi derslerimdi, felsefenin dışında. O zaman fen derslerine çok yakın bir ilgi duyuyordum.

HT: Matematiğe ve doğa bilimlerine ilgi duymuşsunuz o yıllarda. Daha sonra mantıkla yakından ilgileniyorsunuz. Mantıkla matematik arasında nasıl bir ilişki olduğunu düşünüyordunuz?

TG: Matematiği Leibniz gibi genel bir yöntem olarak gördüm. Dolayısıyla matematiğin mantığa uygulandığını görünce bundan çok büyük bir heyecan duydum, çünkü benim inancım matematiğin her alana uygulanmasıydı. Matematiğe dayanan mantığa yakınlaştım. Mantığın genel bir yöntem olduğunu daha o

zaman kavramıştım, bütün düşüncenin temeli olmalıydı, onun için mantığa ilgim devam etti. Ama onu söyleyeyim, o zamanlar felsefeci ya da mantıkçı olmayı, yani profesyonel olarak, meslek olarak felsefeyi düşünmüyordum. O zaman genel bir eğilim vardı gençlerde: Mühendis olmak. Böylece ben de o zaman, meslek olarak mühendisliği düşünüyordum. Bu soyut, spekülatif çalışmaları sırf kendimi tatmin etmek için yapıyordum. Bir hobi diyeyim, ama bu hobiden daha da ileriye giden bir şeydi, "tutku" demek lazım. Bu çalışmalar benim tutkumdu, ama bunu bir meslek olarak, yani bir geçim kaynağı sağlamak için yapmayı gençlik yıllarımda düşünmemiştim.

HT: Zaten pek imkân da yokmuş galiba. Çok az sayıda kadro varmış üniversitelerde. Akademisyenlik pek düşünülmüyormuş, çok az kişi istiyor ya da şans bulabiliyormuş sanırım.

TG: Evet. Öğretim üyesi olacağımı düşünmüyordum. Çünkü öğretim üyeliği de bir bakıma bir meslekti. En güzel, karşılıksız, bir menfaat sağlamadan sırf kendimi tatmin etmek için haz duyduğum bir etkinlik olarak görüyordum soyut düşünceyi. Onun herhangi bir şekilde bir çıkar sağlayacak bir etkinlik olabileceğini o zaman düşünmüyordum. Öğretim üyeliği dâhil. Belli bir geçim kaynağı olması bakımından öğretim üyesi olmak, o bile aklıma gelmiyordu.

HT: Çok uzun yıllar çeşitli teorik konularda derinlemesine kendiniz çalıştınız sanırım. Bunu başka söyleşilerinizden okuyoruz. Sosyolojiye de bir dönüş yaptınız mı?

TG: Evet. Bir iki arkadaş dışında kimse yoktu. Çok yalnızlık çektim. Böyle, akademik çevreden kopuk bir şekilde otuz üç yaşıma geldim. Sosyoloji benim için ilginçti, onu biraz ayrıntılı olarak yanıtlayacağım. Konuyu biraz daha genel, sosyal bilimler olarak ele alırsak... Ekonomiyle ilgilendim. Çok yoğun bir biçimde, kendi kendime. Ekonomiyle ilgilenmemin bir nedeni, genel olarak ekonominin yaşamda, toplumdaki önemini anlamamdı. O zamanlar ekonominin bugün olduğu kadar önemi pek kavranmıyordu toplumda, ama ben hayati önemi olduğunu anlıyordum. Ama tıpkı mantık için söylediğim gibi, ekonominin mantık ile birlikte, mantık yöntemini kullanarak işlendiğini gördüğüm için ekonomiye böyle dört elle sarıldım. O zaman matematiksel ekonomi çok sınırlıydı, çok az yapıt vardı bu konuda. Yani parmakla sayılacak kadar az. Bu yapıtları bulmak için çok büyük çaba harcıyordum, çok büyük güçlük çekiyordum bunları temin etmek için. Kütüphanelerde bulduklarımı alıyor, ayrıca imkânım dâhilinde, bulamadıklarımı sipariş ediyordum. Hem Fransızca, hem Almanca... İngilizce en son öğrendiğim dildi. İşte bu konu-

lardaki kitapları izleyebilmek için İngilizce öğrendim. O zaman İngilizce bugünkü gibi bir numaralı dil değildi. Daha sonraları, II. Dünya Savaşı'ndan sonra İngilizce, Fransızca'nın yerine geçti. Gençliğimde Fransızca birinci dildi. Hele Türkiye'de kesinlikle Fransız kültürü öndeydi... Yani yabancı dil olarak... İngilizce ancak II. Dünya Savaşı'ndan itibaren... İşte o yıllarda, İngilizce yapıtları anlayabilmek için, kendi kendime, kendi çabalarımla, öncelikle okuma dili olarak İngilizce öğrendim. O zamanlar ekonominin toplumbilim (sosyoloji) ile de çok yakın ilişkide olduğunu düşünüyordum. Bu bakımdan, ekonomiyi sosyolojik bir dal olarak gördüğümü söyleyebilirim. Yani ekonomiyi, iktisadı, içine kapalı bir dal olarak görmüyordum. Toplumbilimin (sosyolojinin) çok önemli bir alanı olarak görüyordum. Nihayet gün geldi, çok sonralara geçiyorum, profesör olduktan sonra ODTÜ'de yeni kurulan Sosyoloji Bölümü'nün ilk başkanı olarak görev yaptım. Tam o zamanlarda sosyolojide matematiksel çalışmalar oldu. *Mathematics and Sociology* adlı geniş kapsamlı bir kitap bulmuştum; bunu Sosyoloji Bölümü'ndeki görevime başlamadan çok önce bulmuş ve çok büyük bir ilgiyle incelemiştim. Ama bölüm başkanı olduktan sonra bir aralık ciddi ciddi bu kitabı bir sosyoloji dersinde ders içeriği olarak vermek için çaba göstermiştim; ama oradaki öğretim üyeleri çok karşı çıktılar. Kırk dereden su getirdiler beni vazgeçirmek için. En sonunda da vazgeçtim.

HT: Hüseyin Batuhan'ın *İspanya'da Bir Şato* adlı kitabı sizden üstü kapalı olarak söz ediyor. O kitapta da pek çok akademik sorundan, anlaşmazlıklardan bahsediliyor. Hüseyin Batuhan, size gençlik yıllarınızdan itibaren üstün bilginiz, yaratıcılığınız ve çalışkanlığınızdan dolayı hayran olduğunu söylüyor. Bu hayranlığını hep sürdürdüğünü de anlıyoruz. Siz onun hakkında neler söylemek istersiniz?

TG: Hüseyin Batuhan'la tanışmam hayatımın bir dönüm noktası olmuştur. Onunla tanışana kadar toplumdan, insanlardan kopuktum, kendi ailemin içinde hapsolmuştum. Son zamanlarda fikir alışverişinde bulunacak arkadaşım bile yoktu. Kendi kendime kitap okuyarak ilgi duyduğum pek çok konuda bilgi edinmeye çalışıyordum, kendi kendime düşünüyordum. Bilindiği gibi bir insan tek başına olamaz, Robinson hayatı insanlığın yapısına aykırıdır, insan gelişemez. İşte Hüseyin Batuhan'la tanıştıktan sonra her şey tersine döndü. Birdenbire kendimi üniversitede, bir akademik toplum içinde buldum. Ama görüşlerimi paylaşacak kişilerin sayısı çok olmadı, gene iki üç kişiyle sınırlı kaldı, ama bu benim için yetiyordu. Şimdi, bunlar kimdi? Başta

Hüseyin Batuhan. Onunla doktora çalışmalarımda yoğun bir fikir alışverişinde bulundum. Bir bakıma *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* adlı doktora tezimin "yazı ortağı" sayılabilir. Oradaki fikirlerimi önce Hüseyin Batuhan'a kabul ettirdim. Bir görüş birliğine vardıktan sonra bunları kaleme döktüm. Hüseyin Batuhan'ın dışında, sınırlı da olsa fikir alışverişinde bulunduğum kişi Nermi Uygur'du. Nermi Uygur çok tanınan bir kişiydi. Çok geniş bir spektrumda ürün veren bir felsefeci... Birçok ilgi alanı vardı, sanattan felsefeye kadar... İlgi alanlarından biri de Hüseyin Batuhan'la benim ortak alanım olan, bugün "analitik felsefe" dediğimiz alandı. Hüseyin Batuhan, Nermi Uygur ve benim aramızda böyle üçlü bir tartışma zemini oluşmuştu. Fakat en çok, bir bakıma bu öğretim üyelerinden de daha çok, birlikte çalıştığım ve görüş alışverişinde bulunduğum kişiler, orada edindiğim çok parlak öğrenciler olmuştur. Bunları hepimiz tanıyoruz. Onların adlarını söyleyeyim. Biri, Suvar Köseraif'ti. Onu Hüseyin Batuhan'la birlikte keşfettik. Yeni gelmişti felsefe bölümüne. Gerçekten "dahi" denebilecek bir yetenekte olduğunu gördük. Suvar Köseraif benim meslektaşım gibi bir öğrencimdi, onu bir çalışma arkadaşım saydım ve sürekli olarak onunla her konuda tartışmaya, çeşitli konuları irdelemeye başladık. İkinci "dahi" denebilecek bir yetenekte olan kişi, Ali Karatay'dı. Ali Karatay o zaman hukuk öğrencisiydi; hukuk felsefesiyle ilgileniyordu ve dinleyici olarak bizim İstanbul Felsefe Bölümü'nün bazı derslerine izleyici olarak katılıyordu. Hatırlıyorum, bir derste daha önce hiç tanışıklığı olmamasına rağmen tahtaya kalkıp Bernays-Schönfinkel teoreminin ispatını yapıvermişti. Son derece yetenekli üçüncü bir kişi ise, ileride ODTÜ'de en yakın çalışma arkadaşlarımdan biri olacak olan Adnan Onart'tı. Adnan ile birlikte çok verimli çalışmalarımız oldu. Ancak Adnan daha sonra Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşti ve daha önceden hiçbir tanışıklığı olmadığı "Bilgisayar Ağı Kurma (Computer Networking)" alanında hızla ilerleyerek en üst düzeylerde yöneticilik görevlerinde bulundu ve-bildiğim kadarıyla-bulunmaya devam ediyor. Daha önce hiç bilgisi olmamasına karşın bu alanda, hem de ABD gibi bir ülkede, bu kadar büyük bir başarı yakalaması, Adnan'ın ne kadar üstün yetenekli biri olduğunun başka bir kanıtıdır. Hüseyin Batuhan iki ders veriyordu. Biri, bilim felsefesiydi. Öbürü de semiyotikti. Ben de "sembolik mantık" adlı dersi veriyordum. Reichenbach'tan beri İstanbul Üniversitesi'nde verilmeyen dersi ilk olarak ben veriyordum. Reichenbach 1938'de ayrılmıştı Türkiye'den. Sembolik mantık dersini veriyordu; Nusret Hızır da onun tercümanlığını yapıyordu, dersini Türkçe'ye çeviriyordu.

Vehbi Eralp ise bir ara onun yanında yetişmiş, fakat bir türlü sembolik mantığı sevmemiş, onu korumamış. Bir kitabı var. Galiba Reichenbach'tan çevirdiği bir kitap; fakat asla onu okutmadı. O, Yahya Kemal'e âşıktı. Felsefede ise en çok sevdiği Bergson'du. Dolayısıyla onun, analitik felsefeye karşı, bir bakıma, mantığa dayanan, Leibniz usulü bir felsefeye karşı bir alerjisi olduğunu söyleyebiliriz. O nedenle, bu dersi vermek bana kaldı. Her ne kadar Vehbi Eralp çok yetenekli biri olarak Reichenbach'ın takdirini kazanmış olsa da, mantığı sevmiyordu. Zorla güzellik olmaz; onun için o dersi vermedi, bu bana nasip oldu. Dersin adı, tekrar edeyim, "Sembolik Mantık". 1960 yılından 1966 yılına kadar İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde-o zaman bölüm yoktu kürsüler vardı-Sistematik Felsefe Kürsüsü'nde işte bu dersi verdim.

HT: Daha sonra İstanbul'dan Ankara'ya geldiniz. Hiç İstanbul'a özlem duydunuz mu? ODTÜ kampusünün ilk yıllarıydı sanırım...

TG: Onuncu yıldı, ama kampusün ikinci yılı... Üniversite 1956'da kuruldu, kampus 1964'te. Kemal Kurdaş'ın rektörlüğünde... Daha önce meclisin orada küçük bir binaymış; hiç görmedim. 1966'da ODTÜ'ye, yeni kampuse geldim. Sadece iki yıl bir geçmişi vardı bu kampusün. Son derece yoğun bir yeşillendirme etkinliğiyle muazzam bir sonuç elde edilmiş, rektör Kemal Kurdaş ile Alaaddin Egemen'in ODTÜ Ağaçlandırma Projesi Agha Khan ödülünü kazanmıştı. Agha Khan bizzat ODTÜ'ye gelip bu ödülü bizim üniversiteye vermişti. Bu, Ankara'nın iklimini olumlu yönde etkileyecek ölçüde büyük bir hamleydi. Beni bu üniversiteye alan rektörün de Kemal Kurdaş olduğunu belirtmek istiyorum; dekanım da Erdal İnönü'ydü, Fen Fakültesi dekanıydı. Hüseyin Batuhan ve ben, Felsefe Bölümü yoktu, "Beşeri İlimler" adlı bölüm vardı, o bölümde servis dersleri vermek üzere geldik. İstanbul'u özledim mi? Pek özlemedim. ODTÜ'yü o kadar sevdim ki, otuz yedi yılımı geçirdiğim İstanbul'u aratmadı. Bunun bir nedeni de ODTÜ'deki öğrencilerimin kalitesiydi. İstanbul'da Felsefe Bölümü öğrencilerinin felsefe öğrenme yeteneği ODTÜ'deki mühendislik öğrencilerinin yeteneği düzeyinde değildi. Tabii bunu herkes için söylemek yanlış, çünkü daha önce söz ettiğim gibi İstanbul'da "dahi" diyebileceğim öğrencilerim de vardı. Ben bunu genel olarak söylüyorum. Yoksa nereye gitsek, yurdun her köşesinde parlak öğrenciler görürüz. Yurdun en ücra köşesinde, en küçük bir köyünde büyük bilim adamı yetiştiğine hepimiz tanığız. Şunu da söyleyeyim: Her ne kadar modern mantığın reformuna önayak olup geniş bir öğrenci kitlesine hitap

etmeyi büyük bir görev olarak gördümse de, bundan daha çok, az sayıdaki çok yetenekli kişileri yetiştirmeyi kendimi yetiştirmekten daha önemli buldum ve gücüm yettiği ölçüde bunu yapmaya çalıştım. Büyük sayıda çok çok yetenekli kişilerin yetişmesine katkım olduğuna inanmak istiyorum. Doğru olduğunu umarım.

HT: Hocam, sizin için bir armağan kitap hazırlanıyor ve bu söyleşi de o kitapta yer alacak. Bu konuda neler düşünüyorsunuz? Neler hissediyorsunuz?

TG: Gayet tabii, bir armağan kitabı hak etmek çok büyük, çok onurlu bir şeydir. Oradaki yazıları yazanların birçoğunun yetişmelerinde katkım olan kimseler olmasının beni son derece duygulandırdığını söylememem olanaksızdır; bu beni tabii çok heyecanlandırıyor. Böylece bu arkadaşlarla bu armağan kitabı aracılığıyla bir bakıma yeniden iletişim sağlamanın beni ayrıca çok sevindirdiğini söylemek isterim.

HT: Birçok kitap yayınladınız. En çok hangi kitabınızı önemsiyorsunuz ya da seviyorsunuz? En çok hangisi sizi yormuştur?

TG: En son yazdığım kitap. David'le (Grünberg) beraber *Metafizik* adlı bir kitap bitirmiş bulunuyorum. Açık öğretim öğrencileri için yazılmış olmasına, lisans düzeyinde olmasına, yani üst düzeyde bir araştırma kitabı olmamasına karşın, konusu bakımından beni son derece heyecanlandırdı. Son yıllarda beni en çok ilgilendiren konular olan metafizik veya ontolojiyi bir bütün olarak toparlamama vesile olması bakımından, bu kitabı yazmamız elli yıllık akademik kariyerimde belki beni en çok heyecanlandıran olay oldu. Bu, benim için bir paradigma değişikliği oldu adeta. Şu anda bilim felsefesine döndüm, derslerimi hazırlıyorum. Artık bilim felsefesine adeta yeni bir açıdan, Kuhn'un yeni bir paradigma dediği açıdan bakıyorum. Bilim felsefesi konularını hep ontolojik, metafizik boyutları içinde görüyorum. Ve adeta şaşıyorum, niye şimdiye kadar bunu böyle görmedim diye. Çünkü doğal olarak bu epistemolojiyi de metafizikten ayırmanın çok yanlış olduğu kanısındayım. Metafizik bazen ontolojiden daha geniş alınıyor; ontoloji doğrudan doğruya varlık kategorilerinin bilimi olurken, metafizik ise onun dışında bazı ek konulara eğiliyor. İşte bunlar bilinç, zihin-beden ilişkileri, iradenin özgürlüğü konusu, Tanrı konusu... Genel metafizik ve özel metafizik ayrımı yapılmıştı. David'le yazdığımız kitabı baştan sınırladık: genel metafizik; yani metafiziği ontolojiyle özdeş anlamda kullandığımızı söyledik. Öbür konular doğrudan doğruya metafiziğin değil felsefenin başka başka, çeşitli alt alanlarının konularıdır.

Kozmoloji, doğa bilimleri felsefesinin konusu, beden-zihin ilişkisi, özgürlük, yani istencin özgürlüğü, bunlar zihin felsefesinin konusu; Tanrı konusu ise din felsefesinin konusu oluyor. Genel metafizik, genel olarak varlığı inceleyen bir konu. Ama genel metafizik üzerinde yoğun bir şekilde çalıştıktan sonra görüyorum ki, artık her alan, yalnız ontolojinin dışında kalan "özel metafizik" denen konular değil, her konu, ahlak, siyaset ve başta epistemoloji (bilgi kuramı) hep varlığa ilişkindir. Zaten bilgi deyince bir şeyin bilgisi olacak. Neyin bilgisi? Var olanın bilgisi, varlığın bilgisi. Bu bakımdan epistemolojiyi ontolojiden ayırmak olanaksız. Gelelim bilim felsefesine. Bilim felsefesi, bilimsel bilginin felsefesidir. Bu bakımdan, epistemolojinin bir dalı gibi görülür. Bilimsel bilginin epistemolojisi... Ama demin söylediğim gibi bilgi, bir şeyin bilgisidir. Gerçi bilgiyi dilin içine koyan, sınırlayan, Wittgenstein'ın ikinci döneminde olduğu gibi, felsefeyi bir bakıma varlıktan koparan bir görüş var. Felsefeyi dilin tuzaklarından kurtarmak çabası olarak görüyor. Bu, sözcükler ve tümcelerle onların karşılığı olan varlık alanı arasındaki ilişkiyi göz önünde tutmayan bir felsefe. Her ne kadar yoğun olarak önce *Tractatus*'la, ondan sonra da *Philosophical Investigations* ile ilgilenerek, derinlemesine okuyup, bir aralık değer verdimse de onlara, uzun vadede bunun felsefenin özüne, 2500 yıllık felsefe geleneğine aykırı olduğunu, metafizikten ve ontolojiden kopuk olduğunu düşünüyorum. Yöntem açısından pek çok faydalı yenilikler getirdiğini, onları bizzat değerlendirmeye çalıştığımı yadsımıyorum; ama temelindeki genel tutumu, genel savı, felsefenin bilgi vermediği, varlık hakkında bilgi vermediği, bir kuram olmadığıdır. Ben metafiziği doğrudan doğruya metafizik kuramlar olarak görüyorum.

HT: Yani felsefe tarihinin reddine de karşısınız... Öyle bir sonuç çıkarıyorum, doğru mu?

TG: Evet, ama bu benim yeni bir tutumum. Eskiden bir aralık iyi bir felsefeci olmak için adeta felsefe tarihini "bilmemek" gerekir gibi bir tutuma girdiğimi itiraf edeyim. Bunun ne kadar yanlış olduğunun gittikçe daha fazla bilincine varıyorum. Öyle bir tutum içine girdim, yani inkârcı bir tutum... Analitik felsefe her şeyi yeniden başlatıyor, şimdiye kadar yapılan safsata diyor. Ama işin ilginci, büyük filozofların nerdeyse tümü daha önceki felsefeyi yadsımakla işe girişiyor. Sil baştan kendi çabalarını ortaya koyuyor. İşte Kant'ı alın, Hume'u alın, Descartes'ı... Dolayısıyla, biraz kendimi affettirmek için... Bu suçsa, geçmişi inkâr etmek, bu suçu işlemeyen neredeyse hiçbir filozof olmadı. Ama aynı filozoflar herhalde çalışmaları ilerledikçe daha önce yapılan-

ları da göz önünde tutuyorlar... Bilimde de aynı. Diyelim Einstein Newton fiziğini reddediyor, değiştiriyor; ama Newton olmasaydı Einstein olabilecek miydi? Onu düşünün. Tabii ki, hayır, diyeceğim.

HT: Felsefe için de aynı şeyi söylemek gerekiyor o halde. Geçmişte yol hazırlanmamış olsa, hiçbir yeni akım, hiçbir yeni görüş ortaya çıkamazdı herhalde.

TG: Çıkamaz. Ben kariyerime-o zaman adı pek konmamıştı-analitik felsefeci olarak başladım. O zaman analitik felsefede genel tavır inkârcıydı, söylediğim gibi. Ama yalnız felsefe değil, en başta metafizik düşman sayılıyordu. Analitik felsefenin birinci vazifesi metafiziği yok etmekti. Metafiziğe savaş açmakla başlıyordu. Ama o zaman bile bunu yapmadığıma yazdığım doktora tezi tanıktır. Orada "metafizik" diyorum başka bir şey demiyorum. Gerçi, metafiziği önünde sonunda analitik doğrulara indirgemek gibi, bugün son derece yanlış gördüğüm bir tutum içindeydim; ama metafiziğin temel önemini demek ki o zaman bile kavrıyordum, Hüseyin Batuhan'ın etkisinde kalarak. İkimiz birlikte... Bugün metafiziğe sahip çıkanlar, analitik felsefeciler, o zamanlar metafiziğe karşı çıkıyor, onu yadsıyorlardı; analitik felsefeye karşı olanlar metafizikçiydi. Ama bugün durum tamamen tersine dönmüş. Metafizik geleneğindeki felsefeyi bütünüyle kabul eden, yoğun biçimde onun üzerinde çalışanlar analitik felsefeciler. Kıta felsefesi yandaşları ise genellikle metafiziği bırakmışlar, daha çok dil felsefesi çerçevesi içine kendilerini çekmişler. Bir değiş tokuş olmuş. Artık bu felsefeciler dili göklere çıkarıyor, her şeyi dile bağlıyor, dil felsefecileri adıyla ortaya çıkıyorlar. Analitik felsefede ise Wittgenstein ile doruk noktasına çıkmıştı bu dil felsefesi. Şimdi günümüz analitik metafizikçileri, dile "gerektiği kadar" önem veriyorlar. Fakat "gerektiği kadar" (gülüyor). Dil bir araçtır; dil varlık hakkında düşüncelerimizi iletmenin bir aracından fazla bir şey değil. Gerçi kavramlarımızın dile getirilmeden ortaya konamadığını yadsımak olanaksızdır tabii. Dilin bütün işlevlerini sonuna kadar benimsiyorum, asla onları yadsımıyorum. Ama dilin bu işlevleri arasında varlık hakkında bilgi iletme işlevininin de bulunduğunu öne çıkarmak istiyorum. Başka bir deyimle, dili de metafiziğin bir aracı olarak görüyorum. Dili önemsemek metafiziğin bir alternatifi olamaz, değil mi? Bir alternatif sayılıyor. Onun yerine dil çalışması... İşte bunun "yanlış olduğunu" söylüyorum ve burada yalnız değilim; tam tersine analitik felsefecilerin büyük çoğunluğunun bunu benimsediğini görüyorum. Nihayet gün geldi yalnızlıktan, doğrudan doğruya yakın çevrem bakımından değil, düşünme alanım bakımından da

kurtuldum. Dünyada analitik felsefeciler camiasının ya da topluluğunun diyelim, böyle metafiziğe yakın bir görüşü benimsediğini görüyoruz. Bu konuda yeteri kadar çalışma, makale, kitap bulma fırsatımın ve böylece kendimi daha çabuk yetiştirme ve bilgiye ulaşma olanağımın olması benim için tabii büyük bir talihtir.

HT: Hocam buradan daha genel birkaç soruya geçelim. Mantığın ve felsefenin üniversitede, ortaöğretimde yeri nedir, ne olmalıdır? Felsefecilere düşen ödevler nelerdir?

TG: Bunu kendi felsefi etkinliğim ve yaşamım bakımından yanıtlamaya çalışayım. Demin belirttiğim gibi çok farklı iki ideali gerçekleştirmeye çalışmışım. Bir yandan geniş bir kitleye hitap eden bir reform yapmak, felsefe eğitiminde bir reform yapmak. Bunu mantıkla başlattık Hüseyin Batuhan ile... Ama amacımız uzun vadede tüm felsefe için bir reforma önayak olmaktı. Mantık için bir bakıma başardık, çünkü artık tüm liselere yayıldı modern mantık eğitimi, felsefe dersi, felsefe programı içinde... Fakat asıl ilginç olan, modern mantık felsefenin dışına çıktı, matematik müfredatının içine girdi, hem de ilkokul aşamasına kadar indi. İlkokulda matematik dersinde öğrenciler kümelerle tanışıyorlar. Torunlarımın ders kitaplarını gördüm. İşte küme işlemleri... Mantık ve küme... Mantıkla başlıyorlar ve bu böyle devam ediyor. Ben ilk mantık kitaplarımda kümeler kuramı diye oldukça büyük bir bölüme yer veriyordum. Bunu matematik derslerinde öğrendiklerini gördükten sonra müfredattan kümeleri çıkardık. Aslında şimdi mantığın kendisi neredeyse tümüyle matematiğe geçmiş, belki bu nedenle felsefe dersi olarak mantığa gerek bile kalmadı. Tabii, teknik düzeyde bir mantık. Şu anda felsefe ile birlikte bir mantık dersinin verilmesini, felsefe ders kitabının bir parçası olarak mantık dersinin bulunmasını savunuyorum. Nitekim bir on yıl kadar önce, Milli Eğitim Bakanlığı'nın felsefe müfredatının bir komisyonu vardı, ben ve meslektaşım Ahmet İnam da bulunmuştuk bu komisyonda. Bizden başka Necati Öner vardı, Ahmet Arslan ve Teoman Duralı da. Orada ben bağımsız bir mantık kitabından vazgeçmemizi ve zorunlu olacak, özellikle fen ile matematik şubeleri öğrencilerinin okuyacağı, felsefeyle birleşmiş bir mantık dersinin bulunması görüşümü savundum. Bir aralık çoğunluğu sağlar gibi de oldum. Ancak en sonunda, sanırım bir oy farkla, ben mağlup oldum; durum tekrar tersine döndü ve böylece, maatteessüf diyorum, ben haklı çıktım: Mantık bağımsız bir ders olarak kaldı ve bildiğim kadarı sadece çok az öğrencisi olan Türkçe-Sosyal şubelerinde zorunlu ders olarak veriliyor. Öğrencilerin çok büyük bir kısmının bulunduğu Mate-

matik-Fen ile Türkçe-Matematik şubelerinde ise hiç okutulmuyor. Kırk beş yıllık çabam bir bakıma boşa gitti.

HT: Hâlbuki şöyle bir şey düşünsek: Mantık genel felsefe dersiyle birlikte, kapsamlı bir kitapta verilse, bütün alanlarda okuyan öğrencilere verilse...

TG: Ama bir sentez olarak. Yani kopuk bir bölüm olmamalı.

HT: Metafizik ve ontolojiyle birlikte çalışılan bir mantık...

TG: Mantığın Aristoteles'in *organon*'u olmak koşuluyla felsefede yeri var. Yoksa mantık bağımsız bir bilim olarak gerçekten felsefenin dışına çıkmış. Daha da ilginci, matematiğin de dışına çıktı şimdi; bilgisayar bilimlerinin bir dalı olmuştur bugün.

HT: Bütün yaşamınızı düşündüğümüzde, hangi insanları ya da insanı, kimleri ya da hangi insani nitelikleri önemsediniz, öne çıkardınız, değer verdiniz?

TG: Yani dünyada gelmiş geçmiş büyük düşünürleri mi kastediyorsun? Yoksa çevremdeki, yüz yüze geldiğim...

HT: Her iki gruptan da örnek verirseniz...

TG: Ne demiş üstadımız Descartes? Güçlükleri bölerek çözmek lazım. Bir de Poincaré'nin bir sözünü sık sık tekrar ederim. Poincaré hem bir bilim adamı, matematikçi, fizikçi; fakat aynı zamanda büyük bir bilim felsefecisidir. Çok çok hoşuma giden ve sık sık yinelediğim sözü: "İyi dile getirilmiş bir soru, yarı yarıya çözülmüştür." Her konuda çok önemlidir soru sorma. Felsefe, bir soru sorma sanatıdır. Felsefenin belki sonsuz tanımı olur, çeşitli yönleri vardır felsefenin, ama şu anda bağlamdan dolayı bunu söylemek istiyorum. Felsefeci soru yanıtlamaktan çok soru soruyor. Bilim adamı ise daha çok soru yanıtlıyor. Ama bilim adamı da, eğer Kuhn anlamında devrim yapan bir bilim adamı ise, tıpkı felsefeci gibi, soru sormadan soru yanıtlayamaz. Unutmayalım ki soruyu sormak zaten yanıtın yarısını vermek demek... Felsefeci bir anlamda sorunun yanıtının ancak yarısını verir... Ancak kendimin buna çok uyduğunu söyleyemeyeceğim. Hatta belki de kusurumdur devamlı olarak görüş ortaya koymak. Tarafsız felsefe kabul edemiyorum; felsefe bir angajman, Sartre felsefesinde vardır, *engagement*, ... Bağlılık, bir şeye bağlılık... Çevremdeki kişilerden daha önce söz etmiştim. Hüseyin Batuhan, Suvar Köseraif, Ali Karatay ve Adnan Onart.

HT: Filozoflardan örnekle soru sorma titizliğini öne çıkardınız. Peki, gerçek hayatta insanlar arasında, iradeye ilişkin konularda hangi özellik öne çıkmalı? Siz neye değer verirsiniz?

TG: Yaşam felsefesi... İyi yaşamak nedir? Bana göre, karşılıksız öyle bir etkinlikte bulunacaksın ki, bu etkinlikten haz duyacaksın ve bir karşılığından dolayı değil. Yani araç değil etkinlik,

kendisi bir amaç... Şimdi bu konuda bir yazıya gönderme yapacağım. Galiba Adnan Onart bu yazıyı bana göstermişti veya belki ben bulmuştum. Almanca bir yazı... Moritz Schlick'in "Vom Sinn des Lebens (Yaşamın Anlamı)" adlı yazısı idi galiba. Bu tez savunuluyor. Adnan Onart'la bu konuda çok çok tartışıyorduk. Ne yapıyorsan... Ders mi veriyorsun? Hiçbir karşılık beklemeyeceksin. Çocuk oyun oynamaktan nasıl bir haz duyuyorsa... Ona hiç kimse "aman oyna, oynamalısın" demiyor. O, kendiliğinden yapıyor bunu... İşte bütün yaptıklarını çocuğun oynaması gibi yapacaksın. Her zaman öyle yaşamaya çalıştım. Başta o olanaktan mahrumdum, çok mutsuzdum; ama zaman içinde o şekilde yaşama olanağını buldum ve böylece mutlu oldum. Mutluluğun sırrı...

HT: Siz, bizce çok haklı olarak, saygı görmüş, sevilmiş bir öğretmen, eğitmen, bir araştırmacı ve bir yöneticisiniz. Sizce neden bu kadar sevildiniz, sayıldınız? Bunun sırrı nedir? Öğrencileri tarafından bu kadar saygı gören insan sayısı pek çok değildir.

TG: Beni sevmeyenlere de son derece saygılı davrandım. Onlara herhangi bir iyilik yapma imkânı olunca onu yapmaktan çekinmedim. Kimseye kötülük yapmadım; elimden geldiği ölçüde yardım ettim, hizmet ettim. Yöneticilik yaptım. 1983'ten 1994'e kadar ODTÜ Felsefe Bölümü'nün başkanlığını yaptım. Orada, bölümdekilerin, odacısından öğretim üyesine kadar, herkesin her türlü, en basit, sıradan işleri dâhil, bütün sorunlarını çözmek için büyük çaba sarfettim ve özellikle bölümün gelişmesi için çok büyük emek harcadım. Anlatayım: Mesela çok önemli bir evrak, bölüm için hayati önemde. Geç gider bizde evraklar çok. Kendi elimle alıp ilgili yere götürdüm. Koca bölüm başkanı, tabii, hayretler içinde "nasıl olur siz kendiniz geldiniz" dediler şaşkınlık içinde... Niye sevildim? Bir de öğrencilerim... Öğrencilerimi yetiştirmek için çok uğraştım. Belki geniş bir kitle içinde yüzlerce öğrenciye yardım etmek zor ama... Az sayıda bahsettiğim kişilerle çok yakından ilgilendim... Benim özel hayatım olmadı. Hep bu yakınlık hissettiğim öğrenciler benim aile dostlarımdı. İçli dışlıydım.

HT: Çok teşekkür ediyoruz hocam. Sizin eklemek istediğiniz bir şey var mı?

TG: Son sözüm: Mesleğimi yaşadım. Yani mesleğimi zevkle yaptım. Kendim haz duyacağım bir şey olarak yürüttüm. O bakımdan mutluyum.

HT: Çok teşekkür ederiz.

Teo Grünberg'in Yayınları

KİTAPLARI

Sembolik Mantık I: Önermeler Mantığı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1968.

Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1970; YKY-Cogito, İstanbul, Kasım 2006.

Symbolic Logic-Volume I, ODTÜ, Ankara, 1972 (2. Basım).

Symbolic Logic-Volume II, ODTÜ, Ankara, 1970.

Modern Mantık Lise III. Sınıflar için Deneme Ders Kitabı, Hüseyin Batuhan ile birlikte, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1971 (2. Basım).

Modern Mantık ve Uygulamaları, Hüseyin Batuhan ile birlikte, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1975 (2. Basım).

Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma, ODTÜ, Ankara, 1971; YKY-Cogito, İstanbul, 2007.

Modern Mantık ve Uygulamaları, Adnan Onart ile birlikte, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1975 (2. Basım).

Lise ve Dengi Okullar İçin Mantık, Necati Öner ve Adnan Onart ile birlikte, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1980 (10. Basım).

Mantıksal Anlam Kuramı-Bir Giriş Denemesi: Kaplamsal Yorumlama, Adnan Onart ile birlikte, TDK Yayınları, Ankara, 1980.

Set Theory: Sets, Relations, Functions, Adnan Onart ve Nilüfer Narlı ile birlikte, ODTÜ, Ankara, 1980.

Modern Mantık, Hüseyin Batuhan ile birlikte (katkıda bulunan Sadrettin Eyüboğlu), ODTÜ, Ankara, 1984 (3. Basım).

Mantık I (Lise Ders Kitabı), Necati Öner ile birlikte, Emel Yayınevi, 1994.

Anlama, Belirsizlik ve Çok Anlamlılık, Gündoğan Yayınları, Ankara, 2000.

Sembolik Mantık El Kitabı-1. Cilt: Temel Mantık, METU PRESS, Ankara, Kasım 2000.

Sembolik Mantık El Kitabı-2. Cilt: Özel Mantık Sistemleri, METU PRESS, Ankara, Kasım
2000.

Sembolik Mantık El Kitabı-3. Cilt: Sembolik Mantığın Uygulamaları, METU PRESS, Ankara, Kasım 2000.

Modern Logic, METU PRESS, Ankara, Ekim 2002.

Mantık Terimleri Sözlüğü, Adnan Onart ile birlikte, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976; Adnan Onart, David Grünberg ve Halil Turan ile birlikte, METU PRESS, Ankara, Nisan 2003 (Genişletilmiş 3. Basım).

Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları, YKY-Cogito, İstanbul, Ağustos 2005.

Metafizik, David Grünberg ile birlikte, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, Ağustos 2011 (2. Basım).

Bilim Felsefesi, David Grünberg ile birlikte, Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, Eylül 2011.

MAKALELERİ

"Syntactical Categories", *Litera*, Cilt 8, İstanbul, 1965, 25-43.

"Phenomenalism and Observation", *Felsefe Arkivi*, Sayı 15, İstanbul, 1965, 68-75.

"Fenomenalizm ve Gözlem", *Felsefe Arkivi*, Sayı 15, İstanbul, 1965, 76-77.

"Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme", *Felsefe Arkivi*, Sayı 15, İstanbul, 1965, 117-163.

"An Essay on the Concept of Meaning", *Felsefe Arkivi*, Sayı 15, İstanbul, 1965, 110-116.

"An Analysis of John R. Searle's How to Drive 'Ought' from 'Is'", *Araştırma*, Sayı 7, Ankara, 1969, 119-126.

"Logical Constants", *Araştırma*, Sayı 10, Ankara, 1972, 47-81.

"A Tableau System of Proof for Predicate-Functor Logic with Identity", *Journal of Symbolic Logic*, Cilt 48, Sayı 4, 1983, 1140-1144.

"Neopozitivizmin Bilim Anlayışının Eleştirisi", *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1984, 33-34.

"A Set Theoretical Reconstruction of Wittgenstein's Ontology and Picture Theory", *ODTÜ İnsan Bilimleri Dergisi*, Sayı V/1, 1985, 49-60.

"Predicate-Funtor Logic with Operation Symbols", *Logique et Analyse*, Cilt 29, Sayı 113, 1986, 95-104.

"A Logical Analysis of Aristotle's Conception of Knowledge", *ODTÜ İnsan Bilimleri Dergisi*, Sayı 9/1, Ankara, 1990, 51-64.

"Ultraproduct Construction and the Strong Completeness Theorem for Predicate Functor Logic with Identitiy", *Journal of Human Sciences*, Sayı 1, Ankara, 1992, 99-104.

"Long Run Consistency of Beliefs", *Journal of Human Sciences*, Sayı 12/2, Ankara, 1993, 7-17.

"Long-Run Consistency of Beliefs as Criterion of Empirical Knowledge", *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Cilt 170, 1995, 149-163.

"Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?", Gürol Irzık ile birlikte, *British Journal for the Philosophy of Science*, Cilt 46, 1995, 285-307.

"Whorfian Variations on Kantian Themes: Kuhn's Linguistic Turn", Gürol Irzık ile birlikte, *Studies in History and Philosophy of Science*, Cilt 29, 1998, 207-221.

"Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm: Adorno Popper Tartışması", David Grünberg ile birlikte, *Cogito*, Sayı 36 (Yaz 2003), 124-141.

"Ölümünün 730. Yılında Mevlana-Mevlana Değerlendirmesi", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*, Aralık 2003, Yıl 4, Sayı 46.

"Demarcation of the Logical Constants and Logical Truth in terms of Analyticity", *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Cilt 244, 2005, 27-38.

"Anlam Kavramı ve Metafizik Önermeler", *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*, der. Sibel Kibar, Selma Aydın Bayram, Ayhan Sol, Legal Kitapevi, İstanbul, 2010, 3-15.

Teo Grünberg'in Yönettiği Lisansüstü Tezleri

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ

LOGİCO-PHİLOSOPHİCAL ANALYSİS OF COMPARATİVE PROBABİLİTY

Erkanlı (Kutlusoy), Zekiye, Y. L. Tezi, Danışman: Prof. Dr. Teo Grünberg, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Şubat 1985, 100 sayfa.

A CRITICAL SURVEY OF CONTEMPORARY TRUTH THEORIES

Soysal, Yalçın, Y. L. Tezi, Danışman: Prof. Dr. Teo Grünberg, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Haziran 1991, 135 sayfa.

AN ANALYSIS IN THE LOGIC UNDERLYING COMMON-SENSE REASONING

Dağlı, Mustafa M., Y. L. Tezi, Danışman: Prof. Dr. Teo Grünberg, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Şubat 1993, 82 sayfa.

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Yaren, Murat F., Y. L. Tezi, Danışmanlar: Prof. Dr. Teo Grünberg ve Prof. Dr. Ahmet İnam, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Ocak 1998, 94 sayfa.

BASICS OF MODERN THEORY

Taşdelen, İskender, Y. L. Tezi, Danışman: Prof. Dr. Teo Grünberg, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Ağustos 2000, 75 sayfa.

LOGIC, LOGICISM AND INTUITIONISM IN MATHEMATICS

Karakadılar, Besim, Y. L. Tezi, Danışman: Prof. Dr. Teo Grünberg, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Temmuz 2001, 56 sayfa.

LOGICAL FORM AND GRAMMATICAL FORM IN BERTRAND RUSSELL

Adanalı, Ahmet H., Y. L. Tezi, Danışman: Prof. Dr. Teo Grünberg, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Ağustos 2001, 170 sayfa.

DOKTORA TEZLERİ

A CASE STUDY ON THE NATURE OF THEORY CHOICE: THE ACCEPTANCE OF EINSTEIN'S LIGHT QUANTUM THEORY

Demirel, Şahabettin, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Teo Grünberg, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988.

IS THE "BIOLOGICAL" REDUCIBLE TO THE "PHYSICAL"? AN OVERALL CRITICAL ANALYSIS OF THE CONCEPT OF REDUCTION IN BIOLOGY

Örs, Yaman, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Teo Grünberg, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Ağustos 1991, 142 sayfa.

TOWARDS A SOLUTION TO THE LOTTERY PARADOX AND TO THE PARADOX OF THE PREFACE

Kutlusoy, Zekiye, Doktora Tezi, Danışmanlar: Prof. Dr. Teo Grünberg ve Prof. Dr. Ahmet İnam, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Eylül 1994, 157 sayfa.

THE ONTOLOGICAL STATUS OF POSSIBLE WORLDS Akıncı, Semiha, Doktora Tezi, Danışmanlar: Prof. Dr. Teo Grünberg ve Prof. Dr. Ahmet İnam, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Ağustos, 1995, 177 sayfa.

THE SCOPE AND PROBLEMS OF CARTESIAN EPISTEMOLOGY

Turan, Ş. Halil, Doktora Tezi, Danışmanlar: Prof. Dr. Teo Grünberg ve Prof. Dr. Ahmet İnam, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Temmuz 1999, 175 sayfa.

Teo Grünberg'e İlişkin Anı/İzlenim/Değerlendirme Yazıları

Sevgili ve Çok Değerli Eşim Teo Grünberg'e

Rahel Grünberg[*]

Teo Bey'le 1955 senesinde müşterek bir dostumuzun vasıtasıyla tanıştım. Beni ondan evvel isteyenler de olmuştu ama hiçbirini beğenmemiştim.

Teo, iyi bir aileye mensuptu. Kimya yüksek mühendisi idi. Almanca, Fransızca ve İngilizce yabancı dillerini çok iyi biliyordu. Konuşmaya başlayınca onun çok kültürlü biri olduğunu anladım. Biraz düşündüm: Benim istediğim de buydu. Karşımda konuşabilecek, anlaşabilecek birini istiyordum. Fazla düşünmeden o gün öğleden sonra beraber çıkmaya karar verdim.

İki ay kadar birlikte gezdik, anlaştık; sonra nişanlanmaya karar verdik. Teo, ailesinin tek evladı idi. Taksim'de, dört odalı, büyük bir salonu olan bir apartmanda oturuyorlardı. Nişanı onun evinde yaptık. İki ailenin yakın akrabaları ve tanıdıkları katıldı nişanımıza. Pek çok çiçek geldi, epey de kalabalıktı; çok güzel bir nişan oldu. Altı ay nişanlı kaldık. Bu arada ben çeyizimi hazırladım; sonra da evlendik.

Ayrı ev tutmadık. Gelinleri olmuştum; aynı evde oturacaktık. İç içe iki odaya yerleştik. Evde kayınvalidem, kayınpederim, bir de nine bulunuyordu; ayrıca yatılı bir yardımcıları vardı. Dolayısıyla bana yapacak bir iş kalmıyordu. Ben o zamanlar Selanik Bankası'nın muhasebe servisinde çalışıyordum; üç ay kadar da çalışmaya devam ettim. Bir süre sonra ilk çocuğuma hamile kalınca bankadan ayrıldım. Teo ise kimya mühendisliğini sevmediği için o dal üzerinde değil, babasının ortak olduğu bir şirkette çalışmaktaydı.

---

[*] Teo Grünberg'in Eşi.

4 Haziran 1956'da kızım Dahlia'yı doğurdum; ancak, doğumum çok zor oldu. Üç ay boyunca epey rahatsızlık çektim. Kayınvalidem, bir de hemşire olan dayısının eşi çocuğa baktılar. Ben de zaman zaman iyi olduğumda çocuğumla ilgileniyordum. Kayınvalidem, başka çocuğu olmadığı için, Dahlia'ya kendi çocuğu imiş gibi bakıyordu. İyileştikten bir süre sonra ikinci çocuğuma hamile kaldım. Oğlum David'i 14 Haziran 1957'de doğurdum. Bembeyaz, toplu, çok güzel bir çocuktu. Bu sefer çok kolay bir doğum oldu; oğlumu konuşa konuşa doğurdum. İki çocuğa bakmak zor olacaktı. Kayınvalidem Dahlia'yı hemen kendi odasına yerleştirdi; ona o baktı. Ben de oğluma baktım. Çocuklar da büyümeye başladılar. Her gün onları Taksim Bahçesi'ne gezmeye götürüyordum. Bir yaz da Heybeliada'da bir ev tutup, çocukları denize götürdüm. Ertesi sene ve daha sonraları adaya gitmedik. Aradan biraz zaman geçti. Teo rahatsızlandı. Ona ve çocuğa bakmaktan çok yorulmuştum. Doktora muayeneye gittiğimizde doktor, önlem almamıza rağmen hamile olduğumu, tansiyonumun da sekize düştüğünü söyledi. Evvela tansiyonumu yükseltmek için ilaç verdi. Ama tansiyonum maalesef yükselmedi. Moralim çok bozulmuştu. Doktor, "Sen beni dinle kızım, bu çocuğu da doğur, sonra bana dua edersin." dedi. Hakikaten bugün, bana bunu tavsiye ettiği için ona minnettarım. Oğlum Jak'ı 29 Aralık 1959'da dünyaya getirdim. Çok cana yakın bir çocuk. Her geldiğinde bana sarılır, kucaklar, öper.

Kayınpederim çok iyi bir insandı. Ancak kalbinden rahatsızdı. 28 Aralık 1960 günü gece eve geldiğinde ani bir kriz geçirdi. Doktor çağırmamıza rağmen, ne yazık ki onu kurtarmak mümkün olmadı. Bu, bizim için çok büyük bir kayıp oldu. Ertesi gün de Jak'ın ilk doğum gününü kutlayacaktık. Maalesef bu acımız yüzünden bir şey yapamadık.

Beş ay sonra da nineyi kaybettik. Çok yaşlı idi. Hastalıktan ölmedi. Koltuğa oturayım derken yere düştü; kalça kemiği kırıldı. Alçıya kondu; ancak beş hafta dayanabildi.

Kayınvalidemin midesinde ülser vardı. Bir gün müthiş bir kanama geçirdi; onu yerde baygın yatarken bulduk. Hemen doktor çağırdık. Doktor, gereken tedaviyi yaptı; ancak, ameliyat olması gerektiğinde ısrar etti. Kayınvalidem ise ameliyat olmak istemiyordu. Onu hastaneye yatırmak için her şeyi evvelden hazırlattık. Doktor ona bir iğne yapması gerektiğini söyledi. İğneyi yaptıktan sonra o hemen uyudu. Hastaneye kaldırdık. O zaman meşhur bir operatör olan Hazım Bumin ameliyatını yaptı. Teo ile Jak annemlerde, Dahlia ile David de dayısı ve eşinin yanında kaldılar. Ben de hastanede kayınvalideme baktım. Ona bakan

doktor, hastaneden çıktıktan sonra yazlığa gitmemizi tavsiye etti. Erenköy'de büyük bahçesi olan küçük bir ev tuttuk; yazı orada geçirdik. Kaynvalidem de sıhhatine kavuştu. Sonra tekrar Taksim'deki dairemize döndük.

Bu arada Teo'nun dayısı, felsefe doçenti Dr. Hüseyin Batuhan ile tanışıyordu. Teo'nun dayısı doğuştan sağır ve dilsizdi. Hüseyin Bey'in kayınbiraderi de sağır ve dilsizdi. Almanya'da aynı okulda tahsil gördüler; arkadaş oldular. Bu yüzden sık sık görüşüyorlardı. Teo'nun dayısı çok akıllı idi. İngilizce, Almanca, Fransızca ve Türkçeyi çok iyi biliyordu; aynı zamanda diş teknisyeni idi.

Teo evde boş vakitlerini, Türkçeden başka, İngilizce, Almanca ve Fransızca mantık ve felsefe kitaplarını okuyup, bir şeyler yazarak geçirirdi. Henüz uygun bir iş bulamamıştı. Dayısı bir gün Hüseyin Batuhan'ı ziyarete gitti. Çalışma odasında okuduğu kitapları görünce, yeğeni Teo'nun da böyle kitaplar okuduğunu söyledi. Hüseyin Bey de "Yeğenini getir, onunla tanışayım." dedi. Teo çekingen bir gençti. Ben çok ısrar ettim, "Git, tanış." dedim. Teo sonunda razı oldu. Dayısı ile beraber Hüseyin Bey'i ziyarete gittiler.

Hüseyin Bey, Teo'nun felsefe ve mantık bilgisine hayran kaldı. Üstelik Teo bu bilgileri kendi kendine öğrenmişti. Onu İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne almayı teklif etti. Teo çok sevindi, havalara uçuyordu. Böylece bu teklifi kabul eden Teo, Hüseyin Bey'le beraber üniversiteye gitti. Hüseyin Bey onu mesai arkadaşlarıyla tanıştırdı. Başta bir deneme dersi vermesini söylediler. Bu vesile ile şimdiki kariyerine başlayan Teo, sonra da uzman oldu.

Bu arada çocuklar büyüyordu. Üç merdivenden aşağı inip komşu çocuklarla sokakta oynuyorlardı. Dahlia Taksim'de ilkokula başlamıştı. Sokakta oynamaları çok tehlikeli idi. Nihayet karar verdik ve Erenköy ile Suadiye arasında bahçeli, büyük bir eve taşındık. Dahlia ile David'i oradaki bir okula kaydettirdim. Okul evimize yakındı. Başta ben götürüp getirdim; sonra kendileri yalnız gidip geldiler.

Teo yazın bahçede bir masa kurup, daktiloda doktora tezini yazmaya başladı. Doktorasını üç ay içinde bitirdi. 1964 senesinde 2. Mantık, Bilim Felsefesi ve Metodoloji Kongresi'ne Doç. Dr. Hüseyin Batuhan ile beraber katıldılar. Ben de Teo ile beraber gittim.

Teo uzman olarak ders vermeye devam ediyordu. Ancak, bu arada, üniversitede bazı hoş olmayan durumlar, tatsızlıklar da oluyordu. Hüseyin Bey de Teo da artık bu olup bitenlerden ra-

hatsız olmaya başlamışlardı. Profesörlerden biri, Hüseyin Bey'in avukat olan ağabeyine, "Teo Bey boşuna doçent olmayı düşünmesin." demiş. Hüseyin Bey de bunu Teo'ya iletti. İkisi de çok üzülmüşlerdi. Hüseyin Bey, "Teo Bey size bu fakültede bir gelecek yok." dedi. Hüseyin Bey'in ODTÜ'de Bahattin Baysal adında çok sevdiği bir arkadaşı vardı. Onunla mektuplaşıyordu. Ona bir mektup yazarak, Teo ile birlikte bu üniversiteye gelip ders vermeyi düşündüklerini söyledi. Bunun üzerine de Bahattin Baysal, o sıra Fen ve Edebiyat Fakültesi'nin dekanı olan Erdal İnönü ile konuştu. Erdal İnönü kabul etmiş; "Hemen gelsinler, görüşelim." demiş.

Teo bensiz hiçbir yere gitmezdi. Üçümüz Ankara'ya geldik. Ulus'ta bir otele birkaç günlüğüne yerleştik.

Teo biraz tedirgindi. İngilizceyi biliyordu; ancak, o güne kadar bu lisanda hiç ders vermemişti. Trende Ankara'ya gelinceye kadar Hüseyin Bey'le hep İngilizce konuştular. Çok iyi buldu Teo'yu Hüseyin Bey; kendisi yurt dışında da bulunduğu için üç lisanı mükemmel biliyordu.

Ertesi gün ODTÜ'ye gittiler. Erdal Bey onları dostça karşıladı. Sınava gireceklerini, bunun basit bir formaliteden ibaret olduğunu söyledi. Bunun üzerine Teo biraz rahatlamış oldu; aslında okuduğu felsefe kitaplarının çoğu İngilizce idi. O gün sınava başta Hüseyin Bey, sonra Teo girdi.

Sınav bittikten sonra, o sıra bölüm başkanı olan Dr. Yuluğ Kurat Teo Bey'in koluna girmiş bir şekilde dışarıya çıktıklarında, sınavda bulunanların hepsi neşeyle gülüyorlardı. Yuluğ Bey, Hüseyin Bey'e gülerek, "Emin olun Hüseyin Bey, hayatımda hiç bu kadar zevkli bir sınav görmedim." diyordu, "Espri anlayışına da diyecek yok. Arkadaşlarla size on, ona dokuz vermeyi kararlaştırdık. Tebrik ederiz. Teo Bey gerçekten de çok ilginç bir insan. Hepimizi gülmekten kırdı geçirdi."

Sonunda ikisi de ODTÜ'ye, Beşeri İlimler Bölümü'ne, seçmeli ders vermek üzere kabul edildiler.

Sonra İstanbul'a döndük. Sıra İstanbul Üniversitesi'nden nasıl ayrılacaklarına gelmişti.

Dekana gidip fikir ve düşüncelerini anlattılar. Dekan çok üzüldü. Onlara bir sene için ücretsiz olarak izin almalarını tavsiye etti; "İleride memnun kalmazsanız geriye dönersiniz; başımızın üstünde yeriniz var," dedi. "Bir dilekçe verip, izninizi isteyin."

Gerekeni yaptıktan sonra biz, tekrar, 1966'da yerleşmek için Ankara'ya ev aramaya geldik. En sonunda Karyağdı Sokağı'nda, Rus Sefareti'nin karşısında, salonu büyük, yatak odalarından biri

büyük, diğer iki odası daha küçük olan, Oya Apartmanı'nın zemin katında bir daire kiraladık. Hüseyin Bey de Güniz Sokak'ta bir daire buldu.

Ardından da İstanbul'a dönüp yolculuk hazırlıklarına başladık. Bir sene tecrübe olarak Ankara'ya gideceğimizden, Erenköy'deki evi boşaltmadık; yalnızca ağır eşyaları bırakarak, gerekeni aldık. Tuzcuoğlu nakliyat firması ile eşyalarımız gelirken, biz de trenle Ankara'ya geldik. Yavaş yavaş eve yerleştik. Bazı yeni ve basit eşyalar almaya mecbur olduk. Bu arada çocukları Halide Edip Adıvar İlkokulu'na kaydettirdim. Okul açılınca da her gün onları götürüp getirmeye başladım.

Teo ODTÜ'ye gitmeye başladı. Öğrencilerin seviyesinden çok memnun kaldı. Sene sonu gelince Teo ile Hüseyin Bey ODTÜ'de temelli kalabileceklerine karar verdiler. Yaz tatili için hep beraber İstanbul'a gittik. Ankara'ya dönmeden kısa bir süre önce de evi tasfiye etmeye başladık. Çok ağır eşyalarımız vardı; onları yok pahasına satmaya mecbur kaldık. Geriye kalanı da Ankara'ya gönderdik.

Hüseyin Bey ile Teo, İstanbul Üniversitesi'nden ayrılıp işlerini ODTÜ'ye naklettiler. Dolayısıyla artık Ankaralı olmuştuk. 1967'de, İstanbul'dan Ankara'ya bu sefer temelli olarak döndük. Teo üniversiteye, çocuklar da okula devam ettiler.

Bölümde felsefeci olarak Dr. Cemal Yıldırım bulunuyordu. Ayrıca İstanbul'daki üniversiteden son derecede yetenekli öğrenciler olan Suvar Köseraif ve Adnan Onart'ı asistan olarak aldılar. Bu iki yetenekli genç, daha sonra öğretim görevlisi oldu. Böylece de bölümde ders verecek elemanları arttı.

İstanbul'da iken Teo ile Hüseyin Bey, liselerde okutulan felsefe ve klasik mantığın bir nevi ezberciliğe dayandığını düşünüyorlardı. Bu nedenle de yüreklerinde, liselerde köklü bir reform yaparak, gençlerin düşünme yetilerini geliştirme ideali vardı.

ODTÜ'ye geldikten sonra, Milli Eğitim Bakanlığı ile işbirliği yapıp, reform için gerekli girişimlerde bulundular. O zaman bakanlık müsteşarı olan Hüsnü Ciritli ile görüştüler. Ciritli, böyle önemli bir konuda kendilerine yardımcı olacağını, girişimlerini büyük bir memnunluk ve sevinçle karşıladığını belirtti ve onları desteklemeye hazır olduğunu tekrar etti.

İlk iş, yeni bir mantık ders kitabı hazırlamaktı. Kitabın adı "Modern Mantık" olacaktı. Ancak, kitap yazmakla iş bitmiyordu. Bu dersi yetkinlikle verecek öğretmenleri de yetiştirmek gerekiyordu. Bu da, ancak, yaz kursları yapmakla sağlanabilirdi. Bu nedenle, felsefe öğretmenlerine, yazları, her sene çeşitli okullarda (gerek İstanbul'da gerek Ankara'da) olmak üzere, bir aylığına

kurs vermeye karar verdiler. Bu kurslar, 1967-1976 yılları arasında her sene verildi. Başta öğretmenlere notlar dağıtıldı; sonra kitap basıldı. İlk kurstan sonra modern mantık, yedi okulda öğretilmeye başlandı. Her sene de bu okulların sayısı arttı. Öğretmenler bu uygulamadan çok memnun kaldılar. Modern mantık bugün bütün liselerde okutuluyor. 1967'de kursta birinci olan Cemil Akdoğan'ı da üniversiteye asistan olarak aldılar.[1] Ben de her sene, çocuklardan birini yanıma alıp, Teo ile beraber gidiyordum; kurs verilen okulda bize bir oda veriliyordu.

ODTÜ'lü üniversite yıllarına dönecek olursak, boş durmayı sevmediğim için, Teo ile her gün üniversiteye gitmeye, özel sekreterliğini yapmaya başladım. Ben, zamanında bir daktilo kursuna gitmiş olduğum için, on parmakla daktilo yazmasını biliyordum. Evdeki daktiloyu okula getirdik. Yazılarını, notlarını, sınavlarını daktiloda yazmaya başladım. Teo kafeteryadaki yemekleri beğenmediği için de, mecburen evden yemek getiriyordum. Elektrikli bir ocakta ısıtıp, beraberce yemek yiyorduk. Bu, öğretim üyeleri lokali açılıncaya kadar sürdü. Sonra evden artık yemek getirmedik. Lokalde yemekler kaliteli olduğu için oraya gitmeye devam ettik. Bu süre içinde bir-iki de ev değiştirdik. Sonunda Hüseyin Bey'e ve bize lojman çıktı. Beş sene orada oturacaktık. Çocuklar da ilkokulu bitirdikten sonra Deneme Lisesi'nde okumaya başlamışlardı. Servisle gidip geliyorlardı. Bu durumi bizim için de büyük bir kolaylık oldu. Ofise yürüyerek gidip geliyorduk. 1980 senesinde süremiz bitti. Yeniden ev aramaya başladık. Boğaz Sokak'ta oturan ve ODTÜ'de öğretim üyesi olan Harun Rızatepe, kendi oturduğu apartmanda boş bir dairenin kiralık olduğunu söyledi. Biz de hemen gidip gördük. Zemin kattı; ön ve arka tarafta iki bahçesi vardı ve büyük bir daireydi. Ev sahibi ile anlaşarak hemen taşındık. Maalesef o evde bir seneden fazla oturamadık. Harun Rızatepe'nin oturduğu ön daire de aynı ev sahibine aitti. İstanbul'a yerleşecekleri için evleri satılığa çıkardılar; iki evi de, aynı kişi, yerleşmek üzere satın aldı. Bize de gene ev aramak sorunu çıktı. O semtte uygun bir ev bulamadık. O zaman ODTÜ'nün üst kısmındaki şimdi oturduğumuz sitede inşaat bitmişti. Teo okula yakın olduğu için oraya taşınmamızı istedi. Hiçbirimiz evi beğenmedik. Yerler taştı. Eskiden oturduğumuz evler kadar da büyük bir ev değildi. Teo çok ısrar edince, ister istemez kabul ettik. Temizliğini yaptıktan sonra taşındık.

[1] ODTÜ'deki İngilizce sınavı ve lise öğretmenlerine verilen modern mantık yaz kurslarıyla ilgili bölümlerde, Hüseyin Batuhan'ın *İspanya'da Bir Şato* (Bulut Yayınları, İstanbul, 2001) isimli kitabından yararlandım. Bu vesileyle sevgili Hüseyin Bey'i bir kez daha rahmetle anmak isterim.

Büyük halılarımız olduğu için, salonu da odaları da halı ile döşedik. Biz ilk taşınanlardan olduk. Apartmanda, ODTÜ'de çalışan ve de Teo'nun öğrencisi olan Murat Yurdakul bizden evvel annesiyle beraber oturmaya başlamıştı. Buna çok sevindik. İyicene yerleştik. Üniversiteye yürüyerek gidip geliyorduk.

Teo Bey'in, bir bölümü uluslararası dergilerde yayınlanmış olan, otuz beşi aşkın makale ve bildirisi ile yirmi kitabı bulunmaktadır. Teo Bey, 2000 senesinde öğretmenler ve öğrenciler için üç ciltlik *Sembolik Mantık El Kitabı*'nı, 2002 senesinde de İngilizce *Modern Logic* kitabını yazdı. Bu kitaplar ODTÜ'de basıldı. Teo'nun el yazısı kötü olduğu için, bütün bu kitapları ben temize çektim. Övünmek gibi olmasın ama benim yazım çok güzeldir. Matbaa hemen kabul etti. Teo, ilk üç kitabı Hüseyin Batuhan'a, İngilizce kitabını da bana ithaf etti.

Ben, birkaç sene önce, iki buçuk saat süren bir ameliyat geçirdim. Daha sonrasındaysa sol gözümden katarakt ameliyatı oldum. Artık okula gitmiyorum. Evde bir bilgisayarımız olduğu için de benim pek bir şey yazmama gerek kalmadı. Vaktimi roman okumak ve bilmece çözmekle geçiriyorum.

Çocuklara gelince... Dahlia, Deneme Lisesi'ni bitirdikten sonra Hacettepe Üniversitesi Beslenme ve Diyetetik Bölümü'ne girdi. Üçüncü sınıfta iken evlenip Amerika'ya gitti. Ancak evlilikleri yürümedi; bir buçuk sene sonra ayrıldılar. O zamandan beri bizimle oturuyor.

David, liseyi bitirdikten sonra ODTÜ İşletmecilik Bölümü'nü kazandı. Mezun olduktan sonra İstanbul'da Arthur Anderson diye bir firmada çalıştı. Nedense bu mesleği hiç beğenmedi. Ankara'ya dönüp Felsefe Bölümü'ne girdi; master yaptı. Doktora yapmaya devam ederken, Fulbright bursu ile Amerika'da Tallahassee kentinde bulunan Florida Devlet Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne gitti. Orada dokuz ay kaldı. Geri döndükten sonra doktorasını bitirdi. Sırasıyla öğretim görevlisi, yardımcı doçent ve doçent oldu. Üç yıl kadar önce 20 yıllık hizmet belgesini aldı. David, Naile adında, Hacettepe Üniversitesi Kimya Mühendisliği Bölümü'nden mezun bir kızla evlendi. Gizem isimli bir kızları var. ODTÜ Koleji'nde lise ikide okuyor; çok akıllı ve çok başarılı bir öğrenci. Küçük yaşlarda beş yıl boyunca bale yaptı. Daha sonra, ilköğretim yıllarında, uzun bir süre halk oyunlarıyla ilgilendi. Şimdilerdeyse modern dansa devam ediyor.

Jak ise ODTÜ İstatistik Bölümü'nü bitirdi. Daha sonra burs kazanarak, bir süre Norveç'te Trondheim Üniversitesi'nde eğitimini sürdürdü. Döndükten sonra da Ankara Üniversitesi İstatistik Bölümü'nde yüksek lisans eğitimini tamamladı. Yaklaşık on

beş senedir Ankara'da Finansbank'ta çalışıyor. Jak da Esin isminde bir kızla evlendi. Esin ODTÜ'de sekreter olarak çalışıyor. Arda Teo isminde bir oğulları var. ODTÜ Koleji sekizinci sınıfta okuyor. Özellikle resim yapmakta çok yetenekli; ayrıca gitar çalıyor, masa tenisi ve futbol oynuyor.

Kader Borcu

Adnan A. Onart[*]

Kalıplardan Bir Kalıp

Lise son sınıfta olmalıyız. Felsefe öğretmenimizin yüreklendirmesiyle, Çapa'da bir psikoloji kliniğinde, meslek seçimine yardımcı olur gerekçesiyle ama belki de daha çok bir gün olmasa bile yarım gün okuldan uzak kalabilmek için, arkadaşım Bülent'le birlikte bir yetenek yatkınlık testine girmiştik. Orada, bir sürü çoktan-seçmeli sorunun ardından klinikteki asistanlar değişik renklerdeki tahtalardan yapılmış, bebek oyunlarını andıran birtakım geometrik şekilleri önüme koymuşlar, *hadi bunları tutarlı bir biçimde sınıfla* demişlerdi. Hatırladığım: Fen kolunun birincisi değilse, ikincisi olan Bülent testleri zamanından önce bitirmiş; ben ise epeyce zorlanmıştım. Sonunda da psikolog-profesör birazcık sabırsızlanarak *artık zamanınız doldu* deyip testi durdurmuş ve öğreneyim diye şekiller bilmecesini benim için çözüvermişti. Yanılmıyorsam renk değil, biçim değil, hacimlerine göre şekilleri gruplara ayırmak gerekiyordu. Her ne ise, on, on beş dakika kadar sonuçları inceledikten sonra psikolog bizi karşısına çekmiş, Bülent'e dönerek, *sizin için hiçbir sınırlama yok, ne isterseniz okuyabilirsiniz* demişti. Bülent'i odadan çıkarmış mıydı, doğrusu şu anda tam anımsayamıyorum; ama hatırladığım, bana dönerek, *size gelince* diye başladığı sözlerini, söyleyeceğini nasıl söyleyeceği konusunda kararsızmış gibi biraz duraksadıktan sonra, *siz, belki hukuk belki felsefe...* (acaba tarihi de saymış mıydı?) diye sürdürmüş, her nedense de aklındaki listeyi bitirme-

[*] ABD'de Bilgisayar Yazılımcısı.

den, *sizin için en iyisi edebiyat gibi bir şey okumanız* diyerek sonlandırmıştı. Felsefeyi bir yana itip de edebiyatı öne çıkarmasına bakılırsa, edebiyatı, tutkuyla ilgili olmamdan ötürü değil, kafa çalıştırmayı gerektirmeyecek bir alan olduğu için öneriyordu.

Uzmanlar uzmanı, bu sayın psikologun bu yargısı benim meslek seçimimi etkiledi mi? Hiçbir biçimde! Gerçekten de bu testlere girdiğim sırada, tam nedenini bilmeden, felsefe okumayı kafama koymuştum bile; nitekim üniversite giriş sınavları zamanı gelince de seçeneklerimi, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü, Gaziantep Üniversitesi, ...,* diye sıralamıştım. Diyeceğim, nerede felsefe bölümü varsa, o bölümü tercihlerimin arasına koyarak sınavlara başvurmuştum. Ama bunun yanında, psikologun bu yargısının, daha doğrusu yargısını iletiş biçiminin, yaşamımın geri kalan bölümlerini, sonra sonra yapmam gereken birtakım seçimleri etkileyip etkilemediği sorulacak olursa, *bir süre için evet* demem uygun olur. Aslında, anababalar, öğretmenler, belki sözüne kulak verilen arkadaşlar olarak bizler de, arkadaşlarımızı, öğrencilerimizi ve çocuklarımızı kalıplar içerisine sokarak/sıkıştırarak (sanki kalıplar kırılamazmış gibi bir inanışın gölgesinde), pekâlâ onlar için birtakım kaderler çizebiliyoruz. Sanıyorum, bu sözünü ettiğim psikologun, Bülent konusunda düşündüklerini bir altın torbasını boşaltırcasına önümüze dökerken, benimle ilgili gözlemlerini ceplerinde bozuk para bile bulunmadığını söylercesine paylaşması, beni, kolaylıkla bir kalıbın sınırlılığı içine oturtup, rahatlıkla bir kader çizgisine mahkûm edebilirdi -eğer Teo Bey gibi, insanlara kapılar açmak tutkusu olan bir öğretmen, bir meslektaş, bir dost karşıma çıkmasaydı.

Felsefe Bölümündeki Öğrencilik Yılları

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğrenciliğe başladığımda Hüseyin (Batuhan) Bey ve Teo Bey Orta Doğu'ya (ODTÜ'ye) geçmişti. O yüzden, ne yazık ki, ne Hüseyin Bey'in ne de Teo Bey'in sınıf içinde öğrencisi olabildim. Dolayısıyla da öğrencilik yıllarında modern mantık konusunda bilgilenmek *kısmet olmadı* diyeyim. Sonuçta mantık olarak yalnızca Halil Vehbi Eralp Bey'den klasik mantık okuyabilmiş oldum.

Mezun olduğum zaman umduğum biçimde bir akademik meslek kapısı açılmadı; teknik deyimiyle bölüme kadro bulunamadığı için, yıl boyunca maaşsız (fahri) asistan olarak çalışmak

zorunda kaldım. Oysa o arada evlenmiş, dolayısıyla Türk kültürü ölçüleri içinde bile ana-babalara yük olmadan yaşamayı gerektiren adımı atmıştım. Doğrusu o yıllarda kadro olanadığı gibi, öyle kısa ya da uzun vadede bir kadro açılacağı konusunda hiçbir belirti de olmazdı. İçimi yavaş yavaş ümitsizlik duygusu kaplarken, güzel bir rastlantıyla o zamanki kayınvalidem bir yerde yakın aile dostları olan Hüseyin Bey'e rastlamış ve durumumuzu kendisine anlatmıştı. Sonradan öğrendiğim üzere, bir yıl önce Orta Doğu'da çalışmaya başlamış olan Suvar Köseraif de, bir bağlamda, benimle ilgili olumlu gözlemlerini Hüseyin Bey ve Teo Bey'le paylaşmıştı.

Sanıyorum (ya da umarım demeliyim) sırf aile tanışıklığından dolayı değil, aynı zamanda bu olumlu sözlerin etkisiyle Hüseyin Bey ve bu türden olumlu açılımlara destek vermeğe her zaman hazır olan Teo Bey'in de uygun bulmasıyla olacak, ikisi, o yaz beni bir süredir lise öğretmenlerini yetiştirmek için başlattıkları (Erenköy Kız Lisesi'ndeki) mantık kurslarına katılmaya, daha doğru bir deyişle, bu kursta bir konuyu öğretmeye davet etmişlerdi. Şu anda geriye bakıp da o günleri düşündüğümde, bu davetin ne anlama geldiğini söylemişler miydi, tam olarak hatırlayamıyorum. Ne ki ben, durumun anlamı üzerinde düşünerek, bu çağrının Orta Doğu'da bir görev alabilirlik açısından bir ilk sınavdan geçirilmek demek olduğunu anlamış mıydım? Anlamış olmalıyım. Ama hâlâ bugünmüş gibi hatırladığım şey, konu olarak Quine'ın yöntemlerini üzerime almış olduğum. Yine çok iyi hatırladığım, sözünü ettiğim görevi edinir edinmez, tez elden Teo Bey'le Hüseyin Bey'in yazıp kursta kullandıkları ders kitabını alarak, harıl harıl, kendi kendime hazırlanmaya başladığım; zamanın darlığından ötürü de önermeler mantığından öteye geçemediğim. Her neyse, kurs başlayıp, sıra Quine yöntemlerini anlatmaya geldiğinde, benim için sınıfın önüne çıkma anı da gelmiş oldu. Gözlerimin önünde olan, sıraların kimisi tanıdığım kimisi tanımadığım lise öğretmeni arkadaşlarla dolu olduğu ve sınıfın benim karşıma gelen arka duvarı boyunca da gözlemcilerin ayakta dikilmiş oldukları: Teo Bey, Suvar Köseraif, belki Hüseyin Bey. Sanki birkaç meslektaş daha. Ama bu üç ismin ötesinde başka hiçbir isim hatırlayamıyorum. Olabilir ki, o andaki heyecanım, gerçekte olmayan bir kalabalığın görüntüsünü sınıfın arkasında bırakmıştır. Her ne ise, sonuç olarak, Quine yöntemlerini yüzüme gözüme bulaştırmadan anlatabildim. Bunu yaparken de, sanki sınıfın arka duvarından yüreklendirici sesler duydum ve el-kol işaretleri gördüm. (Yıllar sonra Suvar'dan ve belki Teo Bey'den de öğrendiğim, o gün, onların, sınıfın arkasına yalnızca beni göz-

lemlemek için değil, aynı zamanda birtakım yanlışlar yapmaya başlarsam, durumu idare edebilmek üzere dizildikleriydi.) Yine sonuç olarak diyeyim ki, bu ders, benim için bir dönüm noktası oldu ve Teo Bey ile mantığın yanı sıra bir sürü başka güzelliği de yaşamıma getirdi.

Orta Doğu Günleri

Orta Doğu Teknik Üniversitesi Beşeri İlimler Bölümü'ne asistan olarak girmemden, özellikle de okutmanlığa geçmemden sonra Teo Bey'le aramızda çok yakın bir çalışma bağlantısı oluştu. Öğretmen-öğrenci, usta-çırak ilişkisinin ötesinde birlikte (öğrenir dememeliyim, çünkü pek çok alanda Teo Bey benden elbette ilerdeydi, ama) üretir olduk. Yaz aylarında düzenlediğimiz (sanıyorum hep İstanbul Erenköy Kız Lisesi'ndeydi) lise öğretmenleri için mantık kurslarında öğretmen olarak görev almaya, derslerimizin birçoğunu birlikte hazırlamaya, ortak derslerimizin sınavlarını birlikte vermeye başladık. En güzeli, -şu anda aklıma gelen- iki mantık kitabı, bir mantık sözlüğü ve de biçimsel anlam kuramı üzerine kısa bir çalışma yayınladık. Sayısal niceleyiciler konusundaki araştırmamızın da ilk taslağı bu arada ortaya çıktı. Şaşırtıcısı, bütün bu verimlilik, Orta Doğu, Hacettepe ve Dil-Tarih'te çeşitli dersler verirken ve de ben uzaktan İstanbul Üniversitesi'nde doktoramı bitirirken gerçekleşti. Şimdi geri dönüp de yılları sayacak olursam, 1972'de ODTÜ'ye geldim; 79'daysa bir daha dönmeyeceğimi bilmeksizin izinli olarak ayrıldım. Bu yedi yılın ikisinde de *von Humboldt* burslusu olarak Almanya'da bulundum. Demek ki, bu üretkenlik, toplam olarak beş yıl içinde olup bitmiş. Bu süre içinde, bu yakın çalışma bağlamında, Teo Bey'le içtiğimiz su ayrı gitmedi dersem, deyimi yerinde kullanmış olurum. Yine bu süre içinde, boyumuz-bosumuzla, yürüyüş biçimimizle ve de Raşel Hanım'ın hemen her zaman yanımızda oluşuyla, ODTÜ'nün kolay tanınır bir görüntüsü haline geldik. Kafeteryadaki yemeklerin ötesinde, hem genel olarak içinden geldiğinden hem felsefe tartışmalarımızı kesintiye uğratmamak için, Teo Bey beni sık sık evlerine davet etti; öğle ve akşam yemekleri ikram etti. Böylece Raşel Hanım'ı ve Teo Bey'in annesini (Mutti'yi), bir ölçüde de çocukları, günlük yaşamın akışı içinde tanıyabildim. Çocuklar için bir ölçüde diyorum, çünkü onların bizimle pek bir ilgisi olmazdı; genellikle bizimle masaya oturmaz, aynı odada olsak bile sanki biz ortalıkta yokmuşuz gibi davranırlardı. Hatırladığım kadarıyla, o günlerde Profesör David Grünberg'in felsefeye ilgisi daha uyanmamıştı. Bizim tartışmala-

rımıza hiç katılmamıştı. Ancak, belki bizlere belli etmeden konuşmalarımıza kulak verir miydi; doğrusu pek sanmıyorum. Birlikteliğimizin son dönemlerinde Grünberglerin bir de köpek edindiğini hatırlıyorum. Ne var ki, -eşimin çok üzüldüğü üzere- ev hayvanları ile aram iyi olmadığı için olmalı, hayvancığın adını aklımın bir köşeciğine yerleştirememişim.

Değişik konulardaki görüşlerini pek yerinde bulduğum tasarım kuramcısı ve mimar Christopher Alexander, kitaplarının birinde *en etkili öğrenme, ne yaptığını bilen birisine yapacağını yaparken yardımcılık etmekle olur* diyor. İşte bu beş yıl kadarlık birlikteliğimiz sırasında, Teo Bey'le yakın çalışma bağlamı içinde, Alexander'ın bu görüşünün ne derece doğru olduğunu gözlemledim. Diyeceğim, o günlerde öğrendiğim her bir şeyi en etkili bir biçimde öğrendim. Burada öğrenme dediğimde okuyucuların aklına yalnızca mantık, yalnızca biçimsel mantık gelmeye. Özellikle şimdi geriye bakıp kafamın içinde dökümünü yaptığımda, öğrendiklerimin mantığın ötesinde pek çok konuyu kapsadığını gözlemliyorum. Elbette söylememe bile gerek yok: Teo Bey'le birlikte olduğumuz sürece mantık konusunda soluk alırcasına kendiliğinden pek çok şey öğrendim. Kayda değer büyüklükte bir mantık ansiklopedisini sindirdim dersem, aşırı abartmış olmayacağım. Ama daha önemlisi, Teo Bey'den mantık öğrenirken, bir konuyu doğru dürüst öğrenmenin ne demek olduğunu da öğrendim. Sonradan bilincine vardığım şu oldu: Lise yıllarımda o günlerdeki heveslerimin -edebiyat, şiir, tiyatro ve aklıma şu anda gelmeyen bu tür konuların- peşinden koşarken, fizik, kimya, en önemlisi de matematik konularını, oldukça derme-çatma, neredeyse bir söylenti düzeyinde öğrenmiştim. İşte, Teo Bey'in mantık konusundaki bilgisini gözler ve ben de öğrendiğim ölçüde mantık öğrenirken, sağlam bilginin ve öğrenmenin ne demek olduğunu çok iyi kavramış oldum.

Evet, yukarıda sözünü ettiğim kitapları yazar, anlattığım gibi ders ya da sınavları hazırlarken, konuşmalarımız, tartışmalarımız hep mantıkla ilgili olurdu. Ama bunun yanında, yolda yürür, belki otobüsle şehre iner, hatta Raşel Hanım akşam yemeği için köfte yoğururken, çok değişik felsefe konularına değinirdik: Russell, Wittgenstein, mantıkçı pozitivistler, Popper, Hempel ve Kuhn, konuşma konularımız olarak ilk aklıma gelen isimler. Ancak, bunlardan başka, doktora tezimden ötürü, ahlak ve politika görüşleriyle Schlick, Hobbes ve Spinoza üzerinde de dururduk. Aynı biçimde klasik filozoflarla birlikte, -belki biraz da benim ilgilerimin etkisiyle- Pascal ve Sartre da tartışmalarımıza konu olurdu.

Teo Bey'le olan tüm bu tartışmalardan edindiğim, bu filozofların düşüncelerini özetlemenin, birbiriyle karşılaştırmanın yanında, bu görüşlerin yerindelikleri açısından nasıl irdeleneceği ve günlük yaşama nasıl uygulanabileceği yetileri oldu. En güzeli de, bu filozofların görüşlerini, bir önceki gün gördüğümüz ilginç bir filmi ya da izlediğimiz heyecanlı bir futbol maçını konuşur gibi büyük bir rahatlık içinde tartışmamızdı. Bu tartışmalar sayesinde pek çok felsefe bilgisi edinerek, pek çok felsefe bilgisini sindirmiş oldum. Ama belki de daha önemlisi, gerçek felsefe öğrenimimin, bu aktarmaya çalıştığım kasıntısız rahatlık ve sevecen heyecanlılık atmosferi içinde olup bittiğinin farkına varmam oldu.

Evet, buraya kadar saydıklarım, mantık, felsefe ve öğrenme konusunda öğrendiklerimdi. Ama bunların yanında genel olarak yaşama hakkında ve de belki özel bir-iki erdemlilik konusunda edindiklerimi de anmak isterim. Teo Bey'in kişiliğini düşündüğümde, aklıma en başlarda sınırsız bir cömertlik geliyor. Yaşamımın değişik dönemlerinde, değişik yöreler, değişik ülkelerde, kendilerini öne çıkarmak için bildiklerini kendi kabuklarında saklayıp, giderek başkalarından ayaküstü duyduklarını özümsenmiş kendi bilgisi imiş gibi gösteren pek çok kişi ile karşılaştım. Teo Bey'in sınırsız cömertliği dediğimde, işte bunun tam karşıtı bir tutumu iletmeyi deniyorum. Teo Bey bildiklerini paylaşmaktan, yapacağı çalışmaları, yayınları başkalarıyla -dostları, öğrencileri, meslektaşlarıyla- birlikte yapmaktan, yoğun mutluluk duyan bir kişi. Sınırsız cömertliği, sanıyorum, bu mutluluktan kaynaklanıyor. Sanıyorum, benim de yaşamda gösterdiğim bir akıllılık, öyle sanıyorum ki bir bilgelik, işte bu sınırsız cömertliği sınırsız, takıntısız bir biçimde kabul etmek oldu.

Teo Bey'in kişiliğini aklımın gözü önünde tuttuğumda, en başta gördüğüm özelliklerden biri yapıcı dostluğu, kapılar açıcı öğretmenliği oluyor. Gerçekten de, öyküsünü özetlediğim birlikte çalışma yılları boyunca Teo Bey'den hep sürekli yüreklendirme gördüm. Giriştiğimiz bütün mantık çalışmalarında, benim bilgi dağarcığımın kendisininkine oranla son derece sınırlı, onunsa mantık konularına sıra-dışı yatkınlığı olmasına karşın, hep benim de bu konularda yetenekli olduğumu -*inanarak ya da inanmadan* diyeyim- vurguladı. Böylelikle de, -şimdi bilincine varıyorum- her öğretmenin birinci görevi olan öğrencilerinde öğrenme konusunda kendine güven sağlama görevini yerine getirmiş oldu. Öyle ki, yıllarca sonra bile, geçim kapısı olarak cebir, geometri, hatta "calculus" öğretmem gerektiğinde, *ama ben edebiyat bölümü mezunuyum, bu konuları doğru dürüst oku-*

madım, nasıl öğretirim gibisinden bir korkuya kapılmadım. *Madem gerekiyor, kendi kendime Quine yöntemlerini öğrendiğim gibi bu konuları da öğrenir, ODTÜ'de benden genellikle teknik, matematik bilgileri önde olan öğrencilere mantık anlattığım gibi bu konuları da öğretirim* diyerek kolları sıvadım.

Son Durak - Şu Andaki Son Durak: Bilgisayarcılık

Öğretme, alışık olduğum bir meslek; o bakımdan bana yabancı olan konuları okutmam çok beklenilmez bir durum değil. Ne var ki, hayat, meslek maceralarımda bundan ötelere geçmemi istedi. Günün birinde felsefe, mantık hatta matematik öğreterek ev geçindiremeyeceğim ortaya çıktı. Başka seçenekler aramak durumunda kaldım. O günlerde artık yerleşme olasılığımız yüksek olan Amerika Birleşik Devletleri'nde felsefecilerin üniversitelerde iş bulmaları adamakıllı güçleşmişti. Nitekim *American Philosophical Association (APA)*, felsefeciler için üniversite dışında ne gibi meslek seçenekleri olabileceği konusunda yol göstermeye çalışıyordu. Hukuk alanında ya da Senato'da öngördükleri yardımcı görevleri hem İngilizcem kısıtlı olduğu için hem de bu konuları içim çekmediği için, bilgisayarcılık/yazılımcılık konusunu düşünür oldum. Daha çok liseden ayrılmış hayta gençler için açılmış bir meslek okulunda, geceleri bir-iki ders alarak bilgisayar nasıl bir şeymiş, programlama nasıl yapılırmış diye iyi-kötü bir fikir edindim. Ama diplomasız, deneyimsiz bilgisayar alanında iş bulmak elbette kolay olmadı. (Böyle bir girişimde bulunduğum için bir tür aklımdan zorum olduğunu söylercesine, *bu işin okulu, diploması yok mu* diyerek beni ürkütmeye çalışan -üzülerek söylemeliyim- Türkler yoluma dikildi). Ne ki, yeterince sabır gösterince, ilginç bir fırsat sonunda karşıma çıktı: Petrol araştırmaları için yer altı topografya haritaları çizen bir şirketin Macar asıllı sahibi, her nedense -gerçekte, Amerika'daki yazılımcıların matematik bilgilerinin zayıf olduğuna, Avrupa'da ise daha sağlam bir matematik eğitimi verildiğine inanarak- benim işine yarayabileceğimi düşündü. Şimdi bilincine vardığım bir durum da şu: Kendisinin mesleği de bilgisayarcılık değildi; o, yazılımcılığı kendi kendine öğrenmişti. O bakımdan, bir olasılıkla, yazılımcılıkta yazılımdan çok uygulama konusunun ağırlıklı olduğu yönünde, şimdilerde yerinde olmayan bir kanaate sahipti.

Bu sözünü ettiğim şirket o zamana kadar bu haritaları iki boyutlu olarak yapıyordu. İş sahibi önce kendi geçmişini anlatarak, Macar devrimi olduğunda petrol arayan bir takımla Moğolistan'da olduğunu ve devrim kanla bastırılınca ülkesine dönmek

yerine Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleştiğini aktardı. Bir süre daha meslekle ilgili, ilgisiz konuları konuştuktan sonra, beni işe alırsa bu haritaları üç boyutlu olarak çizecek bir program hazırlayıp hazırlayamayacağımı sordu. (Şunu belirteyim: Oysa ben, iş arama kitaplarının salık verdiği biçimde kendisine iş aramadığımı, yalnızca yazılımcılık konusunda bilgilenmek istediğimi söylemiştim. İçinden *onu sen külahıma anlat* demiş olmalı.) Söylememe bile gerek yok: Bu tür haritaların çizileceği konusunda uzaktan yakından en ufak bir fikrim yoktu. Ama o günlerde aile bütçemiz sıfırın altına düşmüş, önümüzdeki aylarda elektrik ve havagazı paralarını nasıl ödeyeceğimiz artık esaslı bir kaygı konusu olmuştu. Bu kaygılılık bağlamı içinde *elbette* demekten başka hiçbir seçeneğim yoktu. Nitekim *elbette* dedim iş sahibine. *Bana üç hafta verin bu sorunun en iyi nasıl ele alınacağı konusunda size bir teklif hazırlayayım* diye de bir söz verdim. İş sahibi önerimi kabullenince, -o zamanlar Internet ya da Google'ın değil, WEB'in düşüncesi bile pek ortalıkta yoktu- hemen kitaplığa koşturdum. X, Y, Z koordinatları verildiğinde değişik üç boyutlu gösterimlerin temelindeki geometri ya da trigonometrinin ne olduğunu ve bir adım ilerisi demek olan bu geometri ya da trigonometri tekniklerinin Fortran diline nasıl dökületeceğini öğrendim. Bu öğrenme, yaşamımda eşine az rastlanır bir dönüm noktası oluşturdu: Bu öğrenmenin, öğrenebilmemin sonucu, Platon'un bir deyişiyle felsefe mesleğimin yanına, yazılımcılık, bir para kazanma mesleği olarak eklendi. Bu gelişme iyi mi oldu, kötü mü oldu? Bu soru bir yana. Adım gibi kesinlikle bildiğim, kendime, öğrenme yeteneğime olan güvenim, bana çok belirli bir *kader* çizdi.

Gerçekte bütün bu dönüp dolaşmalarla anlatmak istediğim, başımdan geçenlerin öyküsünü öykülerden bir öykü diye iletmek, hele hele de bunlardan kendime bir övünme payı çıkarmak değil. İçtenlikle söyleyeyim: Anlattıklarımda övünme payı çıkaracak pek bir yan görmüyorum. Burada tek amacım, kendi öykümü anlatarak, yaşamımın orta bir yerinde beliriveren hiç beklenmedik bir kader çizgisini borçlu olduğum iki, belki iki buçuk kişiden birinin hocam Teo Grünberg olduğunu yazıya dökmek. Götürdüğü yer iyi olsun, kötü olsun, hiç önemli değil; kendisini tanımamış, kendisiyle yakından çalışmamış olsam tokmağına bile dokunamayacağım bu hayat kapısını bana araladığı için, kendisine teşekkür ederim.

Teo Grünberg

Ergin E. Erenoğlu[*]

Teo Grünberg'le tanıştığımda henüz liseye gidiyordum. Lise ikinci sınıftan üçüncü sınıfa geçtiğim yıl Ankara'ya ağabeyim Gökay'ın yanına gittim. Gökay o zaman Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde İnşaat Mühendisliği'nde okuyordu. O aralar sınavlarıyla uğraşıyordu ve beni bir arkadaşı Cengiz'le tanıştırdı. Cengiz Kennedy Caddesi'nde oturuyordu. Daha sonraları bu ev, felsefe bölümünde okurken benim de bir süreliğine kaldığım ev olacaktı.

Cengiz'le tanıştığım ilk akşam yanında iki arkadaşı daha vardı: David ve Jaki. Teo'nun oğulları. Cengiz, David, Jaki ve Teo ile otuz beş kırk yıldır süren dostluğum o gece başladı. Aklımda tarihleri tutmayı pek sevmem ama tahminen 1973 yılıydı. Çok iyi insanlardı. Ama ben çok uykusuzdum. Eskişehir'den sabahın ilk ışıklarında yola çıkmıştım ve yorucu bir gün geçirmiştim o gün. Jaki, David ve Cengiz sohbet ederken ben uykuya daldım. Ama o gece kısmetim uyandırılmaktan yana açılmıştı. Gece kapı çaldı. Bir hanım geldi. Ve David'le Jaki'ye bağırmaya başladı: "Siz nasıl çocuklarsınız! İnsan haber vermez mi? Babanız küplere biniyor! Çabuk eve!" Gelen Raşel'di. David'le Jaki'nin annesi, Teo'nun eşi. Beni görünce sesini alçaltarak selam verdi. Sonra döndü ve kim olduğumu sordu. Gökay'ın kardeşi olduğumu söylediler. Raşel'in ne kadar dost ve sıcak olduğunu o zaman anladım. Bana döndü ve kırk yıllık ahbabıymışım gibi David ve Jaki'den dert yanmaya başladı. Sonra Jaki ile David gitti. Benimse uykum kaçtı. Cengiz'le sohbet ederken anahtarla kapı açıldı ve Cengiz'in annesi Leyla geldi. O da en az benim kadar yorgundu belli ki.

[*] Yapımcı-Yönetmen.

Leyla aslında bir sosyoloji profesörü idi. Cezayir'de bir üniversitede ders verirken ağır bir trafik kazası geçirip Türkiye'ye dönmüş, Ortak Pazar (şimdiki adıyla Avrupa Birliği) Basın İşleri Müdürlüğü yapıyordu. Gece başka bir sürpriz olmadı. Uyuduk.

Ertesi gün Cengiz'le Teo'nun evine gittim. Kennedy Caddesi'ne beş dakika yürüyüş mesafesindeki bir apartmanın giriş katı, genişçe bir ev. Önünde aşağıya doğru kocaman bir üzüm bağı uzanıyor (şimdiki Sheraton Oteli ve Karum İş Merkezi'nin olduğu yer). Teo Grünberg çok güler yüzlü ve sıcak davrandı. O gün evde güzel bir haber vardı. Teo Grünberg doçent olmuştu. David ve Jaki, sağ olsunlar, bunu benim uğurum olarak yorumladılar. Nedense o an sanki ben doçent olmuşum kadar mutlu oldum. Bu arada Dalya geldi okuldan. Hacettepe'de beslenme ve diyetetik okuyordu. Böylece çocukların en büyüğü olan Dalya'yla da tanışmış oldum. Bertha (Teo'nun annesi) ve Raşel tüm marifetlerini sergilemişlerdi -ya da ben çok açtım-; güzel ve neşeli bir yemek oldu. Bertha'yı hep "Muti" olarak tanıdım. Muti, hayatımda tanıdığım en zarif kadınlardan biri olarak kaldı belleğimde. O yalnızca bir büyükanne değil, çocukların eğitiminden, zarafetinden ve davranışlarından sorumlu bir mürebbiye gibiydi. Acı-tatlı yaşadığı yıllar, bilgisi, olgunluğu ve tecrübesi yüzündeki asil tebessümden o kadar net anlaşılıyordu ki. Kaç dil bildiğini bilmiyorum ama Türkçeyi, Almancayı, İspanyolcayı, Fransızcayı ve İngilizceyi çok akıcı konuştuğunu anımsıyorum. Bertha'nın son günleri hep gözlerimin önündedir. Belli ki ışık gözlerini çok rahatsız ediyordu. Siyah gözlüklerini takıyor, perdeleri çekiyor, hep aynı koltuğuna oturuyor ve saatlerce anılarına dalıyordu.

Felsefe ile işte o yemekte tanıştım. O güne kadar, lise son sınıfta ders olarak okutulmasının dışında, felsefe hakkında hiçbir bilgim yoktu. Birkaç gün daha Cengiz'de kaldıktan sonra Eskişehir'e döndüm. Ankara'da üniversite okuyabilmek için sistemli bir biçimde ders çalışmaya başladım. O yıl fire vermeden hızla liseyi bitirdim. Seçeneklerimin arasına felsefe bölümü de yazarak, kazandıktan sonra Hacettepe Üniversitesi'nde felsefe okumaya başladım.

Teo ve çocukları iyi dostumdu ama ben rakip üniversitede okuyordum. Felsefe ile yakından ilgilenenler bilirler; Ankara'da ODTÜ ve Hacettepe, bu iki üniversite, felsefede iki farklı ekolü temsil ederler. İkisinin de son derece önemli olan farklı misyonları, düzeyli bir rekabet yaratır ve bu da, öğrencilerin felsefenin atmosferine daha yoğun girmesine neden olur. Hatta bu iki felsefe bölümünün öğrencileri, adeta kendi ekollerinin bir militanı gibi kendi bölümlerinin felsefe anlayışını savunurlar.

Hacettepe Felsefe Bölümü'nün başkanı Ioanna Kuçuradi'ydi. Hacettepe'ye göre felsefenin ana konusu, insanın değerinin korunması olmalıydı. Bunun güvence altına alınması için, hukukta, gündelik ilişkilerde, davranışlarımız ve alışkanlıklarımızda insanın değerleri korunmalı, başkalarının özgürlük alanlarına girilmemeli; insan, sistemlerin, otoritelerin üzerindeki tek değerli varlık ve amaç olmalıydı. Başkalarına saygı, onların hukukunu çiğnememe, insani değerlerin ve onun ürünlerinin yüceltilmesi bir huy, alışkanlık hatta bir refleks olarak yerleşmeliydi. İnsan ve insanlık o zaman yücelebilir, dünyanın insanlarla birlikte güzelleşmesi ve mutlu olması o zaman bir ütopya olmaktan çıkardı. Aksi halde İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan insanlık trajedileri tekrar eder dururdu. (Demek ki, çok da haksız sayılmazlarmış.) İnsanlar sistemlere kurban edilmemeliydi. İnsanı, yalnızca, sistemi sürdürmeye ve güçlendirmeye hizmet eden yığın olarak görmek, bir iktidarın amacı olmamalıydı. Hiçbir şey insanın bizatihi varlığından değerli olamazdı. Öyleyse felsefenin konusu da bu olmalıydı.

Hacettepe'deki bu öğreti, felsefenin "etik" adlı alt disiplinini çok önemli hale getiriyordu. Dolayısıyla da bu söylemi dile getiren -Kant, Nietzsche, Husserl, Max Scheler, Rousseau, vb.- filozoflar daha çok incelenip ders konusu oluyordu. ODTÜ'deki felsefe ise, felsefi düşüncenin kaynağını pozitif bilimlerde arıyordu. Dolayısıyla onlarda -Russell, Wittgenstein, Comte gibi- başka filozoflar ön plana çıkıyordu.

Aslında hiç kimse bilime de, ahlaka da, insanın değerinin korunmasına da karşı değildi. Ama bu düzeyli tartışmalar o dönemde felsefe ile ilgilenenlere, kendisini, dünyayı sorgulama şansı verdi. Kimin ne tezler ileri sürdüğünü, onlara karşı da kimin neler söylediğini öğrenme şansı elde ettik. Sözgelimi, bilimin insanlığın geleceği için ne kadar önemli olduğunu da, ne kadar büyük facialara yol açabileceğini de öğrenmiş olduk. Sonra da bunları yaşadık ve hâlâ da yaşıyoruz.

Düzenli, düzenli olmasa da sık sık felsefe sempozyumları yapılırdı. Bu sempozyumlar en az derslerimiz kadar önemliydi. Teo Grünberg bu sempozyumların en parlak simalarından biriydi. Çünkü o bilim felsefesinin Ankara'daki sesiydi. Ama biz Hacettepeliler, Teo'yu çok sevmemize rağmen, sıranın bizim hocaya gelmesini dört gözle beklerdik. Ioanna Kuçuradi kürsüye çıktığında, "Tamam! İşte bizim sesimiz, şimdi her şeyi bir bir cevaplayacak." derdik. Konu ne olursa olsun, demek ki insan psikolojisi böyle bir şey. Sanki önemli bir futbol maçı yapılıyordu ve efsanevi bir futbolcu takımı kurtarmak için sahaya çıkıyordu.

Bu toplantılarda Teo Grünberg'in insanlara karşı ne kadar nezaketli davrandığını anımsıyorum. Hatta bazı öğrenciler zaman zaman kaba saba çıkışlar yapar, Teo sadece gülümsemekle yetinirdi. Ama bu toplantılarda asıl unutamadığım Teo'nun elmalarıdır. Durum ne olursa olsun, konu ne olursa olsun, Teo saati geldiğinde mutlaka elmasını yerdi. Bir gün Sanat Kurumu'nda, çok ciddi bir sempozyumda, oldukça kalabalık bir izleyici karşısında tartışma var. Tartışmacılar çok önem verdiğimiz hocalar; Teo Bey'in yanı sıra, Aristoteles ve Platon'u çevirerek dilimize kazandıran Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden Profesör Mete Tuncay, eğer yanılmıyorsam Oruç Aruoba ve Bilge Karasu. Yani kültür adına Türkiye'de ciddi işler yapan herkes orada. Düşünsenize, dinleyiciler arasında bulunan arkadaşlarımdan üçü, şimdi üç büyük üniversitemizde profesör ve bölüm başkanı. Mete Tuncay konuşmasını bitirdi. Bitirir bitirmez Teo heyecanla söz aldı. Herkes konuşmaya itiraz beklerken, Teo, ön sırada oturan eşine seslendi: "Raşel elmalarımı getirdin mi?" Bu soruyu beklemeyen Raşel, o heyecanla elindeki bir kesekâğıdı elmayı düşürdü ve elmalar yerde yuvarlanmaya başladı. Doğrusu hiç kimse bu durumu yadırgamadı. Çünkü genelde hepimiz, biraz abartılı da olsa düzenli beslenmek, her işi zamanında aksatmadan yapmak, bir bilim adamının örnek tutumudur diye düşünüyoruz. Hatta bu durum, oradaki herkes tarafından, bir bilim adamının sevimli yüzü olarak da algılandı. Tabii Raşel hariç; Raşel bu duruma çok sinirlendi.

Yine o toplantıda izleyiciler arasında sözünü etmeden geçemeyeceğim biri daha vardı: Meslektaşım Metin Altıok Ağabey. Felsefe dünyasının bu renkli siması, yıllarca taşra liselerinde verdiği felsefe dersleriyle insanları aydınlattı. Ama ne yazık ki onu, karanlık yüzlü insanlar Sivas'ta yakarak öldürdüler. Ruhu şad olsun.

Teo Grünberg yalnızca bilimsel kişiliğiyle değil, gündelik hayattaki davranışlarıyla da bana ve birçok gence model oldu. Ben onun kadar dengeli ve düzenli beslenen bir başka insan görmedim. Gıda maddelerinin son kullanma tarihini mutlaka kontrol ederdi. Aldığı peyniri yemeden önce mutlaka en az bir saat suda bekletir, tuzunun gitmesini sağlardı. Bir kez tadına baktım, çok hoşuma gitti; ben de peyniri öyle yemeye başladım.

Çok düzenli bir hayat yaşayan Teo'nun Ankara dışına bir kez çıkmasına tanık oldum. O da kızı Dahlia'nın düğünü için. Düğün İstanbul'da yapılacaktı. Zaten konunun tek sıkıntılı yanı buydu Teo için. Hazırlıklarını günler öncesinden yaptı. Onun için Ankara'dan bir günlüğüne dahi olsa ayrılmak hayatının dö-

nüm noktalarından biri sayılırdı. İstanbul'dan dönerken bana söylediği sözü hiç unutmam: "Ünlü şair Yahya Kemal'e sormuşlar, Ankara'nın en çok nesini seversiniz diye; o da cevaplamış: İstanbul'a dönüşünü. Ben de tam tersine İstanbul'un en çok Ankara'ya dönüşünü seviyorum." Bu özelliğiyle Teo Grünberg'i Immanuel Kant'a benzetirdik. Kant da tüm ömrünü, Almanya'nın Königsberg adlı küçük bir kasabasında, son derece düzenli ve dakik bir biçimde yaşayarak geçirmiş.

Teo'nun asla uçağa ve gemiye binmediğini biliyorum. O yüzden Ankara dışındaki uluslararası kongrelere katılmadı. Ama bu tür etkinliklerden de hiç kopmadı. Bilimsel dergileri düzenli olarak izleyip, onlara yazılarını gönderdi. Teo ile ilgili en çok merak ettiğim konu şudur. Mantık kitaplarında tümel, tikel ve tekil önermelere örnek verirken "Wellington dükü"nü tekil terim olarak kullanır. Gemiye binmeyen bir insanın örneğini deniz aşırı bir ülkeden vermesinin nedeni nedir? Doğrusu bu Wellington dükü işini ondan öğrenmek isterim. Örneğini Wellington dükü olarak değil de Mehmet Efendi olarak da verebilirdi. Sözgelimi,

Bütün insanlar düşünür.

Mehmet Efendi insandır.

Öyleyse Mehmet Efendi de düşünür.

Radikal bir sigara düşmanıdır Teo Grünberg. Bir ara oğlu Jaki sigara içince, ona, bunu yapmaması için adeta yalvardığını anımsıyorum. Hayatında asla zararlı bir alışkanlığı olmadı Teo'nun.

Sabahları güneşle birlikte uyanıp, o günün yazılarını yazmayı, hazırlığını yapmayı da Teo'dan öğrendim. Babam asker olduğu için, ben de güneş doğmadan uyanmayı alışkanlık edinmiştim. Onlarda kaldığımda, ne zaman uyansam Teo'nun da çoktan uyanmış ve çalışmaya başlamış olduğunu görüyordum.

Ülkenin gündemiyle yakından ilgilenirdi. Bir gün petrolün litresi 100 TL'ye (bugünkü 1 YTL'ye) çıkmış, Teo da buna çok üzülmüştü. Sordum: "Zaten doksan beş liraydı, niye bu kadar etkilendiniz?" "Çünkü bu psikolojik bir sınırdır. Artık iki yüz de olur üç yüz de." Söyledikleri gerçekleşti. Benzin o fiyatın beş altı katına kadar çıktı ve ondan sonrasını da takip edemedim.

ODTÜ ve çevresinde yaşayanlar, Teo'yu eşiyle birlikte çıktığı yürüyüşlerinden tanırlar. Bir saatten çok süren bu yürüyüşlerde öyle düzenli bir tempo filan yoktu. Tam tersine zaman yolda karşılaşılan eşle dostla sohbetle geçerdi. Yürüyüş de sokağın başına varmadan sona ererdi. Ama bazen Teo öyle bir hızlanırdı ki, Raşel elli-yüz metre geriye düşerdi. Daha ilginci ise, bu yürüyüşlerin hazırlığı saatlerce sürerdi. Hava sıcak ya da soğuk olsun, Teo Grünberg paltosunu, atkısını, şapkasını sıkı sıkı takar ancak

kapının önünde hafif bir rüzgâr hissedip yürüyüşten vazgeçer, oturur masasına çalışmaya devam ederdi.

Teo'dan "Raşel"siz, Raşel'den "Teo"suz söz etmek mümkün değildir. Raşel her zaman, her yerde, her çalışmada, her kitapta hatta kitapların her sayfasında Teo'nun yanında oldu. Yazılan kitapların redaksiyonu, düzenlenip daktilo edilmesi hep o vefalı insanın sabırlı çalışmalarıyla gerçekleşti. Gerçi bu duruma Raşel sık sık isyan eder (günde birkaç kez) ama bu isyan en çok beş dakika sürerdi. Bu tartışmaların en ilginç yanıysa birkaç dilde olmasıydı. Tartışma önce Türkçe başlar, sonra İspanyolca devam eder, eğer tartışmaya Muti katılıyorsa iş Almancaya döner, Teo durumu ciddiye almayıp alay ederken araya İngilizce birkaç bilimsel cümle sıkıştırır ve sonunda tartışma yine Türkçe olarak sonuçlanırdı.

Teo'nun bütün arzusu çocuklarının felsefe okumasıydı. Ama hiçbiri bunu yapmadı. Başka bölümlerde okudular. Sonuç olarak çocuklarından biri, David felsefeye döndü. Zaten Teo da üniversitede felsefe değil kimya okumuş, felsefeye sonradan ilgi duymuştu.

Teo'nun da yazarlarının arasında yer aldığı liselerde okutulan mantık kitaplarında, içinde yaşadığımız evren tasnif edilirken Porfiryos ağacından bahsedilir. İlk sınıflama şöyledir: Sözü edilenler, sözü edilmeyenler. Yani evrende bizim sözünü etmediğimiz şeyler de var. Bu yazıda da öyle. Anımsadıklarım var, anımsamadıklarım var. Belki doğru anımsamadıklarım da vardır. Ama çok iyi anımsadığım şey, hayatımın bir döneminde Teo Grünberg ve ailesiyle tanıştım. Bana çok dostça davrandılar. Çünkü her biri, çok iyi ve değerli birer insandı. Bu dostluk hayatıma çok şey kattı. Ben de felsefe okudum. Bu işi meslek olarak yaptım. Kötü günlerimde de yanımda oldular. Ben de kötü günlerinde onların yanında olmaya çalıştım. Teo Grünberg, aslında, yalnızca çevresindeki dostlarına değil, dünyaya güzel şeyler verdi. Bugün elinizdeki cep telefonlarının temelinde onun yaptığı çalışmaların, dijital sistemlerle üretilen her şeyin temelinde sembolik mantığın yattığını düşünebiliyor musunuz? Kitaplarının ilgili bölümlerinde mutlaka bu konulara ilişkin daha teknik açıklamalar bulacaksınız. Ama ben, bu gibi değerli insanların ne kadar farkında olduğumuzu sorgulamak istiyorum. Sanırım, televizyondan ve magazin dünyasından başımızı kaldırıp da bu insanların bilgilerinden yararlanmayı düşündüğümüz zaman, bu yolda küçük de olsa kimi adımlar atmaya başlayabiliriz.

Ben, hayatıma katkılarından dolayı Teo Grünberg'e teşekkür ediyorum.

Hocam Teo Grünberg

Erdinç Sayan[*]

Değerli hocam, efsanevi mantıkçı ve felsefeci Teo Grünberg'le 1976 veya 1977 yılında ODTÜ'de mühendislik öğrencisiyken tanıştım. O, lisedeyken okuduğumuz mantık ders kitabımızın yazarlarından biriydi. İlk tanıştığımız günü hatırlamıyorum ama efsanevi bir akademisyen olmanın gerektirdiği bütün özelliklerin onda olduğunu düşünmüş olmalıyım. Fizik olarak ufak tefek, özensiz giyimli, o zamanların deyimiyle "dağıtmış", yani kendini tamamen uğraştığı bilime vermiş, etrafındaki insanların kendisinin görünüşü ve davranışları hakkında ne düşündüğünü hiç umursamayan ama bunu, "Ben sizi umursamıyorum." dercesine küçümseyici bir tavırla değil, son derece doğal ve yapmacıksız bir kişilik özelliği olarak sergileyen bir insandı.

1970'li ve 80'li yıllarda ODTÜ'de öğrencilik veya hocalık yapmış ya da idari personel elemanı olmuş olup da Teo Grünberg'i tanımayan, en azından ismini ve hakkındaki hikâyeleri duymayan pek az insan vardır. Onun bilim adamlığı kadar, yanından ayırmadığı, hatta ne felsefeci ne de mantıkçı olduğu halde derslerine bile kendisiyle birlikte giren eşi Raşel Hanımlı hikâyeleri de kulaktan kulağa aktarılırdı. Raşel Hanım Teo Bey'in okuldaki ofisinde karnının doyurulmasından, yazdığı yazıları daktilo ederek sekreterliğini yapmaya kadar her türlü "dünyevi" işinde ona yardımcı olurdu, öyle ki "Teo Bey eşi olmadan sokakta karşıdan karşıya bile geçemez." rivayetleri ortada dolaşırdı. Bu rivayetlerde doğruluk payı yok da değildi. Sınıfın en önünde oturan Raşel Hanım'ın dersin tam ortasında safiyane bir şekilde, "Dikkat et

[*] ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Teo, üşüteceksin." veya "Falancaya filanca konuda haber verdin mi?" diye seslendiğini duyardınız. Teo Bey onun uyarısına uyarak kazağını veya paltosunu giyer (çoğunlukla paltosunu giymez, sadece omuzlarına alır) ya da "Aa haber vermedim, sen git söyle." der, bazen o konuda Raşel Hanım'la kısa ama yüksek sesli istişarede bulunur, sonra da hiçbir şey olmamış gibi derse kaldığı yerden devam ederdi. Bütün bunlar öğrencilere gayet sempatik ve eğlendirici gelir, Teo Bey'in basit dünyevi işlerden ve karizma kaygılarından uzak, kendini tümüyle bilime adamış dâhi bir bilim adamı olduğu imajını pekiştirirdi. Teo Bey hakkında ortada yalan yanlış mitler de dolaşırdı. Örneğin, gerçekte Musevi bir aileden geldiği halde, onun asıl adının Teoman olup Türkistan'dan geldiğini ve kendisinin mantıkta Gödel ayarında bir otorite olduğunu duyduğunu söyleyenlere bile rastladım. Bazen ODTÜ dışından kimselerin bile onu gıyaben tanıdığına şahit olur, hayret ederim. Kaldı ki o, hayatında ne televizyonda ne de radyoda herhangi bir programa çıkmış biridir.

Teo Bey'in sadece mantık ve felsefe konularında değil, doğal ve sosyal bilimler ile tarih konusunda da geniş kültürünü hemen hissedersiniz. Birkaç dil bilir. Mantık ve felsefe konularında konuşurken ve tartışırken zekâsı elle tutulur bir şekilde belirgindir. ODTÜ Beşeri Bilimler Bölümü bünyesinde açılan Mantık, Bilim Felsefesi ve Tarihi Yüksek Lisans Programı'nda öğrenciyken, bir keresinde koridorda felsefi bir meseleyi kendisine danışmış ve oracıkta ürettiği bir yaklaşıma hayran kalmış, bu hayranlığımı kendisine "Hocam, ayaküstü ne güzel analiz ettiniz meseleyi valla." diyerek ifade etmiştim. O da beni cesaretlendirici bir biçimde sırtımı okşamış, "Hep birlikte gelecekte bak daha neler yapacağız." demişti. Bu yüksek lisans programından çok şey bekliyordu. O programın ilk öğrencisi, ilk asistanı, ilk mezunu bendim. ODTÜ'de Endüstri Mühendisliği Bölümü'nde okurken geleceğimin felsefede akademik kariyer olmasına kesinlikle karar vermiştim, ancak bunun nasıl gerçekleşeceğini bilmiyordum ve umutsuzluk içindeydim. O master programının benim mühendislikten mezun oluşumun hemen akabinde açılması, doğrusu geleceğimi kurtarmıştı. Bu programın ODTÜ gibi "teknik" bir üniversitede, bir sürü kulis ve ikna faaliyeti sonunda açılmasında, Teo Bey herkesten daha büyük bir şevk ve enerji ile çalışmıştı. En kısa zamanda doktora programının açılması için de planları vardı. Benim doktora için Amerika'ya gitmemden kısa bir süre sonra ODTÜ Felsefe Doktora Programı'nın ve en nihayet Felsefe Lisans Programı'nın açılmasında da en fazla onun emeği geçmişti. Teo Bey benim master programının ilk asistanı olmam konusunda da

herkesten çok çaba göstermişti. Bu yüzden ona minnet borçluyum.

Her ne kadar hocamın ODTÜ'de lisans, yüksek lisans ve doktora programlarına sahip tam teşekküllü bir felsefe bölümü kurulması konusundaki hayalleri sonunda gerçekleşmişse de, bu bölüm onun arzu ettiği gibi yoğun bir mantık ve bilim felsefesi eğitimi almış ve o konulara yönelmiş çok sayıda öğrenci yetiştirmekten uzak kalmıştır. Teo Bey iyi bir mantık ve bilim felsefesi eğitiminin sadece felsefe öğrencilerine değil, her türlü disiplinden gelen öğrencilere düşünsel olarak ışık tutacağına inanır. O, Türkiye'de mantık biliminin sevilmesi ve yaygınlaştırılmasının bir neferi olmuş, liselerde modern mantık eğitiminin yerleşmesi için, ders kitapları yazmak yanında yaz kurslarıyla mantık öğretmenlerinin yetiştirilmesinde de on yazdan fazla görev üstlenmiştir 60'lı ve 70'li yıllarda. Ancak Türkiye'de 1980'lerden beri mantığa, doğa bilimlerine ve genel olarak rasyonaliteye düşmanca tavır alan türlü felsefe ekolleri baskın hale geldi. İnsanın rasyonaliteye olan saygısının frenlenmesi, bastırılması gerektiğini savunan "anti-aydınlanmacı", "postmodern" ve diğer çağdaş Kıta Felsefesi akımları bugün ülkemizde modadır. Türkiye'de (neyse ki dünya genelinde değil) öğrencilerin çoğunluğu, "doğrunun, yanlışın önemli olmadığı", "rasyonalitenin insanlığı felaketlere sürüklediği" gibi inançların yanı sıra ağdalı bir rölativizmin rağbet gördüğü bu felsefi ortamda, mantığa ve bilim felsefesine soğuk bakmakta, Kıta Felsefesinin gevşek, muğlak, kulağa hoş gelen yarı edebi konuşma tarzını, mantık, matematik ve rasyonalitenin gerektirdiği ürkütücü disipline yeğlemektedirler.

70'li ve 80'li yıllarda da Marksizm Türkiye'nin entelektüel çevrelerinde moda olmuş, zaten cılız olan Türk felsefe hayatı üzerinde hegemonya kurmuştu. Ülkenin az gelişmiş düşün ortamında Marksist yayın ve yazardan geçilmiyordu. Felsefe demek diyalektik materyalizm demek, aydın olmak demek Marksist olmak ya da en azından Marksizm'e olumlu bakmak demekti. Sovyetlerin çökmesinden sonra itibarını büyük ölçüde yitirmiş olan Marksizm akımının bıraktığı boşluğu, günümüzde Kıta Felsefesinin doldurduğunu düşünüyorum ülkemizde.[1] 70'li yıllarda felsefeye merak duyan gençler Marksizm'le tanışır, o doğrultuda kitaplar okurlardı. Şimdi ise felsefeyi öğrenmek isteyen çoğu genç, eserleri piyasada bir zamanların Marksist kitapları gibi pek meb-

[1] Kendilerini bir zamanlar "*bilimsel* sosyalist" olarak lanse eden Marksistlerle bilime alerjik, rasyonalite karşıtı bazı akımların günümüzdeki karşılıklı flörtü de -bu akımların sevdiği bir deyimle söyleyelim-"ironik"tir.

zul olan Heidegger, Derrida, Deleuze, Foucault ve benzeri yazarlarla tanışıyor, rasyonalite ve bilime "eleştirel bakan" bu gibi yazarları okuyor. Artık günümüzün "piyasa felsefesi", "arabesk felsefe"si bu tür felsefedir. Ancak, insanlık bilimden ve rasyonaliteden bir avuç anti-aydınlanmacı felsefeci hoşlanmıyor diye vazgeçecek değildir. Mimarlık, resim, sinema ve diğer bazı sanat türlerinde birtakım aykırı unsurları kullanmak günümüzde bazılarınca tercih ediliyor diye insanlık klasik rasyonalitenin önemini yitirdiği yeni bir çağa -"Postmodern Çağ"a- girmiş falan da değildir. Piyasada "postmodern" sözcüğünü anlayıp anlamadan ağzına sakız yapmış kişilerin çokluğuna rağmen ortada öyle bir çağa girildiğinin belirtisi yoktur. Rasyonalite gayet gürbüz ve sağlıklıdır, insanlığa daha çok uzun zaman hizmet edecektir. İnsanlık bir Postmodern Çağa değil ama Enformasyon Çağına, Robotik Çağına, Genetik Mühendisliği Çağına ve Nanoteknoloji Çağına girdi, girmekte. Bilimin ilerlemesi ve de evreni ve insanı çok daha derinliğine anlaması ile bütün bu içi boş akımlar, bu modalar çoktan geçip gitmiş, unutulmuş olacak.[2]

Hocam Teo Grünberg böyle piyasa felsefe akımlarına kendini kaptıran kişilerden hiç olmadı. İnanıyorum ki, onun da benim de mantığa, bilime ve *analitik* bilim felsefesine olan tam inancımızla "doğru ata oynayanlar" arasında olduğumuzu, tarih - umarım çok uzak olmayan bir tarih- gösterecek.

[2] Eminim ki, psikoloji, nörofizyoloji ve hatta genetik bilimindeki ilerlemelerle, niye bazı insan bünyelerinin rasyonalite karşıtı olmaya eğilim duyduğunu da bilimsel olarak açıklayabileceğiz.

Örnek Bir İnsan Olarak Teo Hocam

Semiha Akıncı[*]

1975-1976 akademik yılında ODTÜ Eğitim-Matematik Bölümü'ne başladım. Teo Bey'le de tanışma sürecim böyle başladı. Birinci sınıfın ilk döneminde danışmanımın yaptığı bir yanışlık sonucu Teo Bey'in üçüncü sınıf, ortalaması üç buçuğun üzerindeki mühendislik öğrencilerine verdiği "Digital Computer Fundementals" dersini almak durumunda kaldım. Korkudan mı yoksa kabiliyetimden mi bilmem, yüz elli öğrenci arasında sınavlardan yüz alıp tüm sınıfın nefretini ama Teo Bey'in ilgisini kazandım. Teo Bey, senin için master programı açacağım deyip, derslerimi ona göre düzenlememi istedi. Ben de hemen Eğitim-Sosyal'e geçtim ve her sömestre ek bir felsefe dersi aldım. Son sınıfa geldiğimdeyse master programı açılmıştı. 1980'deki mezuniyetimin hemen ardından master'a kaydoldum. Bu arada ÖSYM Test Hazırlama Ofisi'nde bir yıl kadar da çalıştım. 1983 yılında ise asistan olarak ODTÜ Mantık, Bilim Felsefesi, Bilim Tarihi Programı'na girdim.

Teo Bey'in yürüttüğü Zekiye ve Aydan'la katıldığımız hummalı bölüm kurma çalışmaları 1983'te sonucunu verdi ve ODTÜ'de Felsefe Bölümü kuruldu. O sıralar Zekiye'nin de çok iyi hatırlayacağı gibi Raşel Hanım, Teo Bey, cumartesi ve pazar günleri de dahil tüm haftayı bölümün kurulması ve rayına oturtulması işleri dolayısı ile bölümde geçiriyorduk.

"Popper'ın Uzlaşımcılığı" üstüne tezimi vermem de aynı tarihlere rastlar. Sosyal Bilimler Enstitüsü tezimi ODTÜ Sosyal Bi-

[*] Anadolu Üniversitesi, İletişim Bilimleri Fakültesi, Reklamcılık ve Halkla İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi.

limlerin en iyi tezi seçmişti ama buna pek sevinemedim. Hem Enstitü Müdürü ben de Rektörle gelip izlemek istiyordum diye bize ikinci defa tez jürisi kurdurttu hem de tezin cildini üç defa bölüm adı "Felsefe" olacak, yok yok "Mantık, Bilim Felsefesi, Bilim Tarihi" olacak diye değiştirtti.

1985'teyse ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün Felsefe Programı'nda doktoraya başladım. Nihayet Teo Bey'le "Olanaklı Dünyaların Varlıksal Statüsü Üstüne" başlıklı tezimde birlikte çalışmaya başladık. Aslında Teo Bey'le birinci sınıftan beri hep beraber çalışıyorduk ama yine de arada bir kopukluk oldu gibime geliyor; onun için "nihayet" diyorum.

Birinci sınıftan beri en rahat girip çıktığım ev Teo Bey'in eviydi. Yurtta sıkıldığım bazı akşamlar bile Teo Beylere gider, biraz oturur, dönerdim. Yemek saatiyse Raşel Hanım bana da yemek koyar, bana karşı her zaman bir anne sıcaklığında davranırdı. Ben zaten o kadar utangaç, sıkılgan bir insandım ki bana o rahatlığı vermeseler onlara katiyen böyle gidip gelemezdim. Tabii oradaki tek hane halkı dışı kişi ben değildim. Sevgili Adnan Onart, sevgili Suvar Köseraif de benim gibi müdavimler arasındaydı. Bu sayede onlarla da özel çalışma imkânım oluştu. Bu ziyaretler sırasında bir yandan Teo Bey'le ispatlar yapıyor, diğer yandan Suvar Bey'le mantıktaki tüm sembolleştirme örneklerini çıkarıp düzenliyorduk. Sonradan ders verirken bütün bunlar bana büyük kolaylık sağlayıp cesaret kazandırdı. Teo Bey'in birinci sınıftan beri bana değer verip herkese meslektaşım diye tanıtması da ayrıca kendime olan güvenimi artırmıştı.

Teo Bey'in annesi Muti'yi de hiç unutamıyorum. Devamlı ojeli tırnakları, şık kıyafetleri ile ruju her zaman sürülü bir şekilde bir koltukta oturur, roman okurdu. Bizimle Almanca konuşur, hatırımızı sorardı. Sonradan biraz Almanca anlamaya bile başladım. Harika bir kadındı. Teo Bey'le Fransızca veya Almanca, Raşel Hanım'la İspanyolca konuşurdu; bütün yemek talimatlarını o verirdi. Raşel Hanım o kadar iyi bir gelindi ki Muti'ye sabah başka, öğleden sonra başka kıyafet giydirir, ojesini ve rujunu sürer, bir köşeye oturturdu. Hastalığı sırasında da bir azize gibi ona ilgi ve bakım gösterdi.

Hayatımın yetişkinlik çağını, yani 18-40 yaşlarım arasındaki dönemi Teo Grünberg'le -deyim yerindeyse- "full time" geçirdim, 1996 yılında "inbreeding" yasasıyla ayrılmamıza, benim Anadolu Üniversitesi'ne gitmeme kadar. Tabii bu daha çok fiziksel bir ayrılık oldu. Teo Bey'in yaşam felsefesi, öğütleri, atasözleri hiç aklımdan çıkmayacak. Özellikle "Dostun seni bir defa alda-

tırsa aptal odur; iki defa aldatırsa aptal sensin." sözünden çıkardığım dersi yaşamım boyunca hep uygulamaya özen gösterdim.

O kadar çok hatıram var ki yalnızca birini seçip anlatmak istemiyorum. Bugün yine kendisi ile çalışmak bana büyük bir şevk ve onur verir. Göstermiş olduğu insanca ilgi ve yakınlığı hiçbir zaman unutamam. Hâlâ hepimize aynı ilgi ve duyarlılığı göstermekte, hele hele hastalıklarımızda. Bugün insanlıktan nasibini almış, örnek bir insan sorsalar, aklıma ilk önce "Teo Grünberg" adı gelir. Kendisini tanıdığım için çok çok şanslıyım ve onu her zaman sevgi ve de saygıyla anıyorum. Uzun ömürler diliyorum ki onunla daha çok çalışma ve özel kişiliğinden yararlanma imkânı bulalım.

Hocam sizi çok özlüyor ve seviyorum...

Hocam Olmasından Ötürü Her Zaman Gurur Duyduğum Hocam Prof. Dr. Teo Grünberg

Zekiye Kutlusoy[*]

1976 yılının sonbaharında ODTÜ İdari İlimler Fakültesi Uygulamalı İstatistik Bölümü'nü kazandığım zaman, yolumun felsefeye çıkacağını, bu bölümün aslında beni felsefeye taşıyacağını, tabii ki bilemezdim. Ne yazık ki o eylül ODTÜ Hazırlık Okulu'nda büyük bir heyecanla başlayan üniversite serüvenim, her gün yinelenmekte olan olaylı ve oldukça gergin ortamdan ötürü bütün coşkusunu yitirmiş, tedirgin ve huzursuz edici bir hal almıştı. Bir de bu yetmezmiş gibi, üniversiteli olmanın verdiği gururu henüz doğru dürüst yaşayamadan hevesim kursağımda kalmış, daha kısa bir süre önce eğitimine altı aylık bir ara vermiş olan üniversitem, şimdi de -2 Aralık günü iyice tırmanışa geçen olaylar nedeniyle- süresiz olarak kapatılmıştı. Dokuz aylık bir zaman diliminin ardından tüm hızıyla yeniden başlayan eğitim-öğretim süreci ise, yaşanan zaman kaybının giderilmesi amacıyla hiç ara verilmeksizin birbirinin peşi sıra eklenen, bundan dolayı da oldukça zorlu ve yorucu geçen üç dönemle sürmüştü. İşte, benim Uygulamalı İstatistik Bölümü'ndeki öğrenciliğim de bu atmosfer içinde başlamıştı.

Bölümün o zamanki zorunlu dersleri arasında yer alan dedüktif ve endüktif mantık derslerini, derse Adnan (Onart) Bey'le birlikte gelen Teo Bey'den almıştık. Kabarık beyaz saçlarıyla Einstein'a benzettiğimiz, bu ufacık tefecik, güler yüzlü, cana yakın hoca, ilk gördüğümüz anda bizleri hem şaşırtmış hem de gönüllerimizi fethetmişti. Bir yandan da hepimiz, Teo Bey'e ilişkin

[*] Maltepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

ortalıkta dolaşan söylentileri duymaktaydık; zaten kampuste hemen hemen herkes onu, daha doğrusu onları, Teo Bey'le Rahel (bizim söyleyişimizle Raşel) Hanım'ı, bir şekilde tanıyor, üstelik doğru dürüst tanımasa bile onlardan büyük bir sevecenlikle söz ediyordu. Doğrusu benim onlara ilişkin olarak ilk duyduğum söylence, Teo Bey'in dalgın dalgın yürürken birden bire kendine geldiği yerleşkenin yurtlar bölgesinde, yolunu kaybettiği endişesiyle Rahel Hanım'ı telefonla aradığı, bunun üzerine Rahel Hanım'ın gidip onu oradan aldığı yönündeydi. Durumun sevimliliğini iyice vurgulamak amacıyla, bu anlatılarda, belli dozlarda da olsa, tabii ki abartmalar vardı. Teo Bey'le ilgili abartısız sayılabilecek ilk bilgileri ise, tatilimi geçirmek üzere Karamürsel'deki evime gittiğimde karşılaştığım, lise felsefe hocam Tuğrul (Sargın) Bey'den almıştım. Tuğrul Hoca, bana, geçtiğimiz yazlardan birinde katılmış olduğu Teo Bey ile Adnan Bey'in lise öğretmenlerine yönelik olarak verdikleri sembolik mantık kursunu anlatmış, hem de Teo Bey ve Adnan Bey'in İstanbul Üniversitesi kökenli akademik geçmişlerine ilişkin kimi aydınlatıcı bilgiler vermişti. (Bu arada gerçek bir entelektüel-aydın olarak çok takdir ettiğim Tuğrul Hoca'nın, yıllar sonra felsefe yoluna düşmemde hiç mi etkisi olmamıştır diye düşündüğümde, bilinçaltımdan sızan bir etki şeklinde bile olsa, bal gibi de olmuştur, demem gerekiyor.)

Baştan beri beni en çok, Teo Bey'in, öğrencilerin kolaylıkla diyalog kurabildiği, onları hep teşvik eden, üstüne üstlük onurlandıran -örneğin, sınavdan en yüksek notu aldığı için, son yayınlanan bir kitabını veya bir makalesinin ayrıbasımını hemencecik imzalayıp, öğrencesini ödüllendirerek yüreklendiren- bir hoca olması etkilemişti. Dahası Teo Bey, ders sırasında kendi yaptığı hataları, dikkatsizlikleri yakalayarak ortaya çıkaran öğrencilere fazladan puan verir, bu yolla da sanırım, onların dikkatli ve tetik olmalarını sağlardı. Zaman içinde, felsefenin dayanılmaz çekiciliğiyle birlikte Teo Bey'in üzerimde yaratmış olduğu olumlu etkinin de itici gücü ve daha sonraları olabildiğince felsefeden almaya özen gösterdiğim seçmeli derslerde yakaladığım nice bilgi sayesinde, istatistik lisansımın ardından felsefeye yönelme kararım gitgide zihnimde belirginleşmeye başladı. Danışmanım Yalçın (Tuncer) Bey'in en sonunda bu yönde netleşen kararımı duyduğunda, Teo Bey'i kastederek "Neyse ki yabancıya gitmiyorsun." gibi bir şey söylediğini anımsıyorum. (O dönem bölüm başkanı olup, mantık derslerini özellikle Teo Bey'den almamızı istemiş olan Yalçın Bey, Teo Bey'le karşılaştırmalı olasılık üzerine yazdığım yüksek lisans tezimde de çalışmanın ikinci da-

nışmanı olarak, her zamanki gibi yardımlarını esirgememiş, bana olan desteğini sürdürmüştü.) Böylece, 1981'in sonbaharında, yüksek lisans öğrenciliğimle felsefe yolculuğum, ardından, bir sonraki yaz yapılan -Teo Bey'in o sıralar Bolu'da vali yardımcısı olan babamı telefonla arayıp beni çağırmak amacıyla haberini verdiği- araştırma görevliliği sözlü sınavıyla da akademik yaşamım başlamış oldu. Tüm bunlardan ötürüdür ki, özellikle de bu şansı içinde barındırmış bir yaşantıya sahip olduğum için şükran duygularıyla dolup taştığım anlarda, kendime ilişkin olarak değerlendirebildiğim belki de en doğru yerde olabilmemin yolunu açan Teo Bey'in beni yönlendirmesindeki büyük payı hatırlar, onu minnettarlıkla anarım. Doğaldır ki onun bu türden duygulara sahip tek öğrencisi ben değilimdir; eminim ki Teo Bey, başka birçok öğrencisi üzerinde de benzer etkileri yaratmış, benzer duygulanımlara neden olmuştur.

Yüksek lisans serüvenimin başlamasıyla, kalmakta olduğum ODTÜ'nün yurtlar yöresindeki 7. Yurt'tan önceleri Hazırlık'a sonraları da İdari'ye kadar yürüdüğüm yol biraz daha kısalmış, artık Beşeri'ye gidip gelmeye başlamıştım. Aslında, benim Beşeri (İlimler) Binası'na daha önceden yolum düşmüştü. Hazırlıktayken arkadaşım Yalçın'la yengesini ziyaret etmek için gittiğimizde ilk kez ayak bastığım Beşeri'de, Yalçın'ın yengesi, -aynı zamanda orada gördüğüm ilk felsefe hocası olan- Pınar (Canevi) Hanım' dan başkası değildi. (Bu cin gibi keskin ve pırıl pırıl bakışlı hanımın, ileride, felsefe tarihi bilgisinden olabildiğince yararlanılması gerektiğini düşüneceğim ender hocalarımdan birisi olacağını nereden bilebilirdim?) '77'nin sonu '78'in başı gibi, üst üste okunan üç dönemden ikincisi (istatistikteki birinci dönemim) başlarken de, alacağımız derslerin listesinde görünen mantık dersinin programını öğrenmek üzere gittiğim Beşeri'de, -yanılmıyorsam- Hüseyin (Batuhan) Bey'in adının yazılı olduğu, koridorun başındaki büyük odada, bu kez -orada gördüğüm ikinci felsefe hocası olarak- Adnan Bey'i tanımaktaydım. Daha sonra Adnan Bey'den -lisans programının istatistik derslerinden başkaseçmeli ders de aldığımı hatırlıyorum. 1978'in temmuz ayında Bedrettin Cömert'in öldürülmesinden hemen sonraki dersimize oldukça üzgün bir şekilde gelen Adnan Bey'in, Cömert'in anısına, düşük olan sınav notlarımıza, onları bir nebze de olsa yükseltebilmek amacıyla, bir miktar puan eklemesini unutabilmiş değilim. (Bu satırları yazarken farkına varıyorum: Benim de öğrencilerimin kimi sınavlardaki düşük notlarını yükseltmek amacıyla puan eklememde, Adnan Bey'in bu tavrı etkili olmuş mudur acaba? Neden olmasın?)

1982 yazında evlenip de Karakusunlar'daki ODTÜ Sitesi'nden bir ev tutup Teo Beylerin komşusu olduğumuzda (ki bu komşuluk 1987 yazında Emek Mahallesi'ne taşınmamıza dek sürmüştü), hocamı daha da yakından tanıma fırsatım oldu. O yaz birkaç kez Teo Bey'le Rahel Hanım erkenden bize gelmişler, birlikte sitenin arkasındaki henüz boş olan kırlık alanda sabah yürüyüşlerine çıkmıştık. Başta Teo Bey olmak üzere, dördümüz de bu yürüyüşlerden büyük zevk alıyorduk. Bir defasında, felsefi tartışmaları böylesi yürüyüşlerde yapmanın ne denli hoş bir şey olabileceği üzerine bile konuşmuştuk. Eşimle sık sık gittiğimiz Grünbergler, her seferinde büyük bir konukseverlikle bizi ağırlarlar (yalnızca bize değil tüm konuklarına karşı böyleydiler aslında), hiç duraksamadan sofralarını açarlardı. O sıralar hayatta olan, son derece bakımlı ve zarif bir hanımefendi olarak anımsadığım Muti (Teo Bey'in annesi), genellikle salondaki koltuğunda soylu bir suskunluk içinde otururdu. Teo Bey de her zaman olduğu gibi, -kimi zaman açık- televizyonun yanındaki masasında çalışmasını hiç aksatmadan sürdürürdü. Üstüne üstlük çalışmasını -deyim yerindeyse- tıkır tıkır yürütürken, bir yandan da bambaşka konulardan (felsefeyle hiç mi hiç ilgisi olmayan bir magazin haberinden örneğin) haberdar bir şekilde öyle bir fikir yürütürdü ki buna şaşmamak olanaksızdı. Genellikle cebinde hiç parasının olmaması gibi başta insanı şaşırtabilecek, ancak onu tanıdıkça son derece doğal görülebilecek başka özellikleri de vardı Teo Bey'in. Herhangi bir nedenle para gerektiğindeyse Rahel Hanım yardımına koşardı (son yıllarda doğrudan doğruya gözlemleme olanağım olamadı ama onun bu açıdan değiştiğini pek sanmam). Onun için çektirdiğim fotokopinin parasını bana ödemesi amacıyla (bu parayı almamak için direnmek kesinlikle faydasızdı; bunu daha önceden öğrenmiştim), isteği üzerine Rahel Hanım'ın avucuna koyduğu metal paralara hepten yabancıymış da sanki onları tanımaya çalışıyormuş gibi şaşkın şaşkın baktığını gördüğüm bir seferinde, düşünmüştüm: Demek ki -onunla özdeşleştirdiğim- gerçek bir akademisyenin (bilim insanının, felsefecinin) parayla pulla hiçbir ilgisi yoktu! Teo Bey sanki bu dünyada yaşamıyordu; gerçekten de o, hiçbir maddi varlığı önemsemeksizin, bu türden şeylerin asla peşine düşmediği, her bakımdan özentisiz, alçakgönüllü bir yaşam sürerdi.

Öte yandan Teo Bey, sağlık konularında çok duyarlı, bununla bağlantılı olarak da beslenme konusunda çok titiz ve seçici bir insandı. Kimi şeyleri yemesi ve içmesi -kanımca bir kereliğine bile olsa- kesinlikle mümkün değildi (bir kongre etkinliğinin kapsamındaki kokteylde ona sunulan -oldukça ısrar edildiği için di-

renemeyip almak zorunda kaldığı anlaşılan- sigara böreğini bir süre elinde sakladıktan sonra, gizli gizli bana verişini hâlâ unutamam). Pek doğal olarak, onlarda, alışverişlerin yapıldığı yerler de dikkatle seçilir, ürünlerden hoşnut kalınmaması durumundaysa bu yerler derhal değiştirilirdi. En ufak bir sağlık sorunu karşısında keyfi kaçardı Teo Bey'in; tedbiri elden bırakmamak için, hiç zaman yitirmeden doktora başvururdu. Bir keresinde doktorları ihya ettiğini düşünmekten kendimi alamamıştım; sonraları, sağlığım söz konusu olduğunda ne denli pimpirikli davrandığımı gördüğümde de bu huyu hocamdan edinmiş olabileceğim yönünde bir değerlendirme yapmıştım. Teo Bey, tebeşir tozu solumak istemediği için tozsuz tebeşir kullanmaya özen gösterir; yeni tahta kalemlerini ise -mürekkeplerinin kanserojen madde içerebileceği kaygısıyla- pek onaylamazdı. Ne yalan söyleyeyim, 1995'te -on dokuz yılımı geçirmiş olduğum- ODTÜ'den Gazi Üniversitesi'ne geçtiğimde, bu kalemleri kullanmaya başlayıp da tahtaya çok yakın durduğum anlarda, soluduğum mürekkebin genzimi yakması, açıkçası, beni de oldukça tedirgin eder olmuş, her defasında huzurumu kaçırmıştı. Ayrıca sigaraya son derece karşı olan Teo Bey, bölümde odaların paylaşımı sırasında, sigara içmeyenleri içenlerden ayıran bir oturma planı üzerinde bile kafa yormuştu. Teo Bey'in kimi başka durumlara ilişkin olarak da çok belirgin duyarlılıkları vardı; örneğin, girdiği kapalı bir ortamdaki karşılıklı açık pencerelerin/kapıların yarattığı hava akımını hemencecik algılar, bir tarafı kapatmak için derhal harekete geçerdi. Zamanla onun başka duyarlılıklarını da fark ettim: Evlerini böceklere karşı ilaçlattıkları bir sefer, Teo Bey'le Rahel Hanım birkaç geceliğine bende kalmışlardı. İlk gece, ilerleyen bir saatte, Teo Bey'in odamın kapısının önünde bana seslendiğini duydum; yatmadan önce mutfak tüpünü kapatıp kapatmadığımı sormaktaydı. Onlarda her gece bir miktar peynirin ertesi gün tüketilmek üzere suya konmasının yanı sıra tüpün kapatıldığını da bilmeme karşın, bu benim hiç aklıma gelmemişti doğrusu; mutfağa birlikte gidip kapatmıştık tüpü. Bir süreliğine benim de geceleri yatmadan önce kapatmayı sürdürdüğüm bu tüpler, neyse ki kısa bir zaman sonra doğalgazın gelmesinin ardından kapatılma seremonileriyle birlikte yaşantımdan hepten çıkmıştı; bu kez ise geceleri yatmadan önce doğalgaz vanalarının kapatılması üzerinde artık durmayacaktım.

Teo Bey, ailesine çok bağlı, evine ve çocuklarına (Dahlia, David ve Jak'a) çok düşkün bir babaydı (tabii ki bu bağlılığı ve düşkünlüğü, günümüzde, üstelik aralarına Naile ile Esin'in de katılmasının ardından torunları Gizem ve Arda'ya yönelik sevgisi

de eklenince, artarak sürmekte). Tüm yaşamı eviyle ODTÜ arasında geçen Teo Bey'in bu yaşamının ana yürütücüsü Rahel Hanım'dı. Defalarca söylemişimdir: Rahel Hanım olmasaydı, Teo Bey de Teo Bey olamazdı. Dışarıdan sert bir kişiliğe sahipmiş gibi görünen, bu çok gayretli, sabırlı ve özverili hanım, her anlamda, Teo Bey'in yaşamını evin içinde ve dışında kusursuzca sürdürmesi için koşuşturup durur, keyfinin olmadığı zamanlarda bile canını dişine takıp elinden geleni yapardı. Eğitim alanında da gün boyu Teo Bey'e eşlik eden Rahel Hanım, -okunması hayli güç olan el yazısıyla Teo Bey'in oldukça hızlı bir şekilde oluşturduğu karalamaları temize çekmek gibi (kanımca, bu sayede de mantıktan ve felsefeden iyice anlar olmuştu)- tüm akademik işlerinin yapılmasının yanı sıra, idari işlerinin yürütülmesinde de Teo Bey'in özel sekreteri olarak hiç bıkmadan, usanmadan, canla başla çalışırdı. Bu durum, Rahel Hanım'ın son zamanlardaki sağlık sorunlarından ötürü artık eskisi gibi devam edemiyorsa da, görebildiğim kadarıyla, en azından 1994'te Teo Bey'in yaş haddinden emekli olmasına dek böyle sürmüştü. Rahel Hanım'ı bölümde sürekli görmeye alışkın öğrenciler başta onu da hoca sanırlardı (ki bu duruma uygulamalı istatistik öğrencileri olan bizler de düşmüştük). Kısacası, Teo Bey ve Rahel Hanım o kadar bir aradaydılar ki Rahel Hanımsız bir Teo Bey düşünmek hiç kimsenin aklının ucundan dahi geçmezdi.

Teo Bey, 1983 yılında, ODTÜ'de Fen-Edebiyat Fakültesi'nin bünyesinde, -başlangıçta Beşeri İlimler Bölümü tarafından verilmiş olan seçmeli statüye sahip felsefe derslerinden sonra, felsefe alanında yalnızca Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından sürdürülmekte olan lisansüstü (yüksek lisans ve doktora) programlarından farklı olarak, ilk kez bir lisans programının yürütüleceği Felsefe Bölümü'nü kurdu. Uzunca bir bekleyişin ardından kadrolarımız verildiği için de bizim -Semiha'nın (Akıncı), Aydan'ın (Turanlı) ve benim, bölümün ilk asistanları olarak- araştırma görevliliklerimiz başladı. Daha sonraları bölümümüzün ilk sekreteri (her konuda da elimiz-kolumuz) olacak olan Gülderen'in işe başlamasından önce, üçümüz de tüm gücümüzle çalışıyor, bölümdeki işlerin yürütülmesi konusunda Teo Bey'e, tabii ki Rahel Hanım'a da yardımcı olmaya çalışıyorduk. Hatta daktilo yazmayı gerektiren sekreterlik işlerini rahatlıkla yürütebilelim diye, Teo Bey'in de onayıyla o yaz ben ve Aydan öğlene dek kursa gidip, klavyeye bakmadan on parmak daktilo yazmayı bile öğrenmiştik. Bölümün işleri hafta içinde toparlanamayacak denli çok olduğundaysa, özellikle de belli aralıklarla gündeme gelen faaliyet raporlarını yetiştirebilmek için, Teo Bey ve Rahel Hanım'la hafta

sonları da okulda buluşuyorduk. İşleyişi gittikçe rayına oturmakta olan bölümümüzle ne denli gurur duyduğumuzu, hele bölümümüzün, ilk öğrencileri olan Örsan (K. Öymen), Harun ve Sonay'ın birinci tercihleri olduğunu öğrendiğimizde, hep birlikte ne çok sevindiğimizi hatırlıyorum. Yavaş yavaş bölümümüz tanınmaya başlamıştı. Yılbaşında Ioanna Hanım'ın, bölümünden akademisyen arkadaşlarıyla birlikte yeni yılımızı kutlamak amacıyla Teo Bey'i ziyarete gelmesi de hepimizi onurlandırmış, çok mutlu etmişti. Gerçi Adnan Bey -kendi deyimiyle- ABD'ye göçmüş, Cemal (Yıldırım) Bey emekli olmuş, Erdinç (Sayan) ABD'den henüz dönmemişti ama 70'li yılların sonundan itibaren tanımakta olduğum diğer hocalara yenilerinin de eklenmesiyle, bölümümüz gün geçtikçe büyümeye başlamıştı. O başlangıç yıllarında bölümün çatısı altında yer alan hocalarımız olarak, Pınar Hanım, Ahmet (İnam) Bey, Harun (Rızatepe) Bey, Cemil (Akdoğan) Bey, Akın (Ergüden) Bey, Alparslan (Açıkgenç) Bey, Suvar (Köserelf) Bey, Şahap (Şahabettin Demirel) Bey ve Tahir (Kocayiğit) geliyor aklıma. Zamanla bölümün akademik kadrosuna David, Hasan (Aslan), Erdal (Cengiz), Ertuğrul (R. Turan), Levent (Y. Kavas) ve Zerrin (Oral Kavas) gibi arkadaşlarımız da katılmıştı. Bölümün kurulmasından hemen sonraki yıllar gerçekten çok hoş yıllardı. O yıllarda, bölümümüzün birleştirici-bütünleştirici yapısı içinde, özellikle biz gençlerin birçok şeyi coşkulu ve keyifli bir birliktelik ruhuyla paylaştığımızı anımsıyorum. İşte, bölümümüzle AÜ DTCF Felsefe Bölümü'nün ortaklaşa düzenledikleri, 1986'nın kasımında Milli Kütüphane'de yapılan *Türkiye I. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu*, tam da bu türden bir atmosfer sağlamıştı bizlere. Çok iyi bildiriler sunulduğu için oldukça verimli olmasının yanı sıra epey neşeli, eğlenceli de geçen bu etkinlikte yaşananlarla ilgili olarak hatırlayabildiklerim arasında, salondaki hemen herkesi bayağı güldürmüş olan bir olaysa, Pınar Hanım'ın salona getirdiği bir bardak çayı yukarı kaldırıp göstererek, sunumunu bir türlü bitirmek bilemeyen Teo Bey'e çay/kahve arasını hatırlatma çabası olmuştu.

Görebildiğim kadarıyla kendi kendiyle son derece barışık bir yaşam süren, her sorun karşısında dinginliğini ve soğukkanlılığını koruyup, hiçbir koşul altında nezaketini yitirmeyen Teo Bey, oldukça şirin bir gülümsemenin eşlik ettiği samimi yaklaşımlarından ötürü, pek çok konuda keyifli sohbetler yapmakla kalmayıp, her türlü sorunu ve özel konuyu rahatlıkla konuşabildiğim tek hocamdı. Tam da düşlediğim gibi Teo Bey, yüksek lisans ve doktora tezlerimin danışmanı olmuştu. Özellikle yüksek lisans tezimin yazılma sürecindeki coşkusu bugünmüş gibi hatı-

nımda. Neredeyse benden daha fazla çalışır; vardığı noktaları, ulaştığı sonuçları paylaşmak için sevinç içinde elindeki karalamalarla bir koşu bize gelir; sabırsızlıkla daha apartmanın girişinden adımı seslenirdi. Zaman zaman bıyıklarını çekiştirerek sergilediği dalgın bakışlı, düşünceli hali, onun bir soruna iyice odaklandığının göstergesiydi. Ayaküstü söylenen sözleri buza yazılan yazılar gibi gördüğü için, çalıştığım konuya ilişkin aklımdan geçen, ilginç bulduğum kimi fikirleri büyük bir heyecanla dile getirmeye kalkıştığımda, hemen, "Yaz, getir!" derdi. Öyle her şeyi de kolay kolay beğenmez, "Bana, Kant ne dedi Comte ne dedi, anlatma; sen ne diyorsun, onu söyle!" diyerek, özgün bir fikir üretip geliştirmeye ne kadar önem verdiğini açıkça ortaya koyardı. Bu nedenle Teo Bey, -aslında hiç de karşısındakini incitecek biri olmamasına karşın- beni en çok kırıp üzen, ancak aynı zamanda da en çok mutlu edip sevindiren hocam olmuştur. Birçok konuda ondan etkilenmişimdir; örneğin, sembolik mantık derslerimin sınavlarını, onun da yaptığı gibi "açık kaynak" sınavı biçiminde yapmayı seçmiş olmam, bu etkilenmişliğin somut örneklerinden biridir. Öğrencisi olarak ondan aldığım derslerin, birlikte yürüttüğümüz çalışmaların, hatta felsefenin dışında da ondan nice şey öğrenmişimdir (örneğin, boğaz yanmalarında tuzlu-karbonatlı su ile yapılan gargaranın, bu bazik solüsyonun boğazda oluşmuş olan asidik ortamı nötralize ederek etkisizleştirmesinden dolayı, iyi geldiğini ilk kez Teo Bey'den duymuştum; bu, onun yıllar önceki kimya eğitiminden süzülüp gelmiş bir bilgi olarak görülebilecek olsa da Teo Bey oldukça çeşitli konuda zaten çok şey bilen biriydi). Ayrıca, Hüseyin Bey ve Necati (Öner) Bey (klasik bölümünü Necati Bey'in modern bölümünü ise Teo Bey'in yazmış olduğu lise mantık kitabının yeni basımının hazırlıkları için, yıllar önce hep birlikte matbaaya giderken uğrayıp evinden aldığımızda Necati Bey'le ilk kez karşılaşmıştım) gibi kimi hocaları da onun sayesinde görüp tanımıştım. Teo Bey, meslektaşları ile birlikte akademik nitelikli etkinlikler gerçekleştirmekten büyük bir tat alırdı. Onun, Oruç (Aruoba) Bey, Adnan Bey ve Suvar Bey'le birlikte yaptığı bir Hume dersini unutmam olanaksız; Oruç Bey'in çevirmiş olduğu Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'sının ele alındığı çok zevkli geçen o derste, hocalarımızın geliştirdikleri kimi argümanlar temelinde birbirleriyle ateşli bir biçimde tartışmalarını, daha yolun hayli başında olan bizler, soluk bile almaksızın, ne büyük bir hayranlıkla ve de haz duyarak izlemiştik. Teo Bey'le Gürol'un (Irzık) Carnap'la Kuhn'u karşılaştırmak amacıyla birlikte yazdıkları makale "Carnap ve Kuhn: Baş Düşmanlar mı, Sıkı Müttefik-

ler mi?"yi ("Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Cilt 46 (1995), 285-307) -ki bu çeviri *Armağan*'da yer almakta- ise hâlâ bilim felsefesi derslerimde büyük bir kıvançla öğrencilerime tanıtmaktayım.

Armağan için, Teo Bey'le ilgili olarak, bu Carnap-Kuhn karşılaştırması üzerine yazılan makalelerin yazılma sürecinde yaşanmış kimi ilginç durumlar üzerine bir yazı -veya genel anlamda bir anı/izlenim/gözlem yazısı- yazıp yazamayacağını sorduğumda, Gürol bana, o yazıları asıl sizler yazacaksınız, demişti. Doğrusu haklıydı; işte, başta yazmayı düşünmediğim bu yazıyı, Gürol'un bu sözünden sonra yazmaya giriştim. Ancak, bunca zamandan sonra, ne denli zorlanılırsa zorlanılsın, eskiden olup bitmiş, geçmişte yaşanmış, gerilerde kalmış olayları anımsamak kolay olmuyor. Umarım, belleğimin kuytularında, en dip köşelerinde Teo Bey'e ilişkin olarak -hatırlayamadığım için daha sonra üzüntü duyacağım- kayda değer başka anılar kalmamıştır; ayrıca, zihnimin derinliklerinden eşeleyip deşeleyip de çıkarabildiklerim arasında ise, dilerim ki, yanlış anımsadıklarım yoktur.

Her zaman hocam olmasından dolayı kendime dahi bir gurur payı çıkardığım, çok sevgili ve değerli Teo Hocama, her şey için, bana tüm katkıları, tüm katkıları için, bir kez daha, en içten, yürekten teşekkürlerimle... Sağ ve de var olsun.

ODTÜ'deki Doktora Yıllarım ve Hocam Teo Grünberg[1]

Yaman Örs[*]

Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi'ni 1960 yılında bitirdikten sonra bir yıl tıpla ilgili bir yayın okuyamadığımı belirtmeliyim. Bu, gördüğüm altı yıllık çok yoğun eğitimin etkisine bağlı olsa gerektir. Yine bu bir yıllık süre içinde, ilgilendiğim konular arasında felsefe sorunlarının önemli bir yeri vardı. Bertrand Russell'ın kitapları ise bu alanda okuduklarımın -diyebilirim ki- çok büyük bir bölümünü oluşturuyordu. Ancak, felsefe etkinliğine bir bakıma "dışardan ve sonradan" ilgi duyan bir kişi olarak, benim için Russell'ın en başta bir aydın ve eylemci olarak büyük çekiciliği vardı ve onun toplumla, siyasal yaşamla, etikle, bilimle ilgili olarak yazdıkları çok ilgimi çekiyordu. Daha sonraki yıllar içinde ise onun felsefe alanında az ya da çok teknik, genel aydın okuyucunun da çok zorlanmadan okuyabileceği yapıtlarına ilgi duydum. Dili yalın bir biçimde ancak büyük ustalıkla kullanan, yazdıklarının oylumu çok büyük olan ve her konuda başkalarıyla ve kendisiyle çok iyi hesaplaşabilen Russell, bugüne dek de en çok okuduğum felsefeci olmuştur. Ancak özellikle Hans Reichenbach'la ve *Bilimsel Felsefe*'yle tanıştıktan ve bu akım içinde "kendi felsefem"i geliştirmeye başladıktan sonra, Russell'a ve İn-

[1] Bu yazıda dile getirilen noktalardan bir bölümü, yazarın bir yazısından alınmış (bkz. "Bilim ve Felsefeden Bilimsel Felsefeye Akademik Bir Serüven", *Felsefeden Sorumlu Devlet Bakanlığı*, Phoenix, Ankara, 2005, 1-17); burada bunlar, onun gözlemleri ve akademik yaşamıyla ilgili olarak biraz daha açılmış, ayrıntılandırılmıştır.

[*] Acıbadem Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

giliz duyusalcılığına çok daha eleştirel bir gözle baktığımı belirtmeliyim.

Felsefe ile olan ilişkimin daha yakından ve akademik düzeyde olmaya başlaması 80'li yılların başlarına rastlamıştır. Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde o zamana dek "servis" derslerinin verildiği felsefe biriminin bir bölüme dönüşmesi ve burada yeni bir doktora programının açılması, akademik açıdan benim için gerçekten belirleyici diyebileceğim bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bir yarıyıl özel öğrencilikten sonra 1982-83 öğretim döneminde başladığım doktora çalışmamın bitmesi, -derslerden sonra- Ankara Üniversitesi'nden uzaklaştırılmam ve Anadolu Üniversitesi'nde çalışmaya başlamamdan dolayı iki yıllık bir dondurma süresi de içinde olmak üzere, tüm uzatmalarla dokuz yıl sürdü. Bu sırada tanıştığım felsefecilerimiz ve benim "hocalarım" olarak, en başta Cemal Yıldırım ve Teo Grünberg'le Pınar Canevi'nin adlarını verebilirim. Sayın Yıldırım orada bilim felsefesinden sorumlu öğretim üyesiydi ve benim tıpta iki uzmanlığım (Patoloji ve Tıp Tarihi - Deontoloji) olduğundan felsefe alanında doktoraya başlayabileceğimi söylemişti. Ondan ve Sayın Grünberg'ten aldığım iki lisans dersinden kısa süre sonra ve doktoraya başlamamdan önce Amerika'ya gitti; orada iki yıl kaldıktan sonra döndüğünde ise, -sanırım özellikle Yüksek Öğretim Kurulu'na duyduğu tepkinin sonucu olarak- emekliye ayrıldı. Onunla ilişkimiz bir süreklilik göstermese de, daha sonra da dostça bir biçimde sürmüştür. Teo Bey'le olan iletişimimiz, onun doktora öğrenciliğim boyunca danışmanlığımı yapmış olması bir yana, tanışmamızın en başından, bir dostluk ilişkisi olarak süreklilik göstermiştir. Burada, tezimin bitirilmesi konusunda zorlandığım son aylardaki bocalamam sırasında, onun verdiği dostça ve "ağabeyce" desteği ayrıca belirtmeliyim. Canevi'nin ise yetişmemde, felsefedeki yaklaşımlarımız çok ayrı olmakla birlikte, eleştirel tartışmalar yoluyla ayrı bir yerinin olduğunu söyleyebilirim; seminer vb. gibi bölümün gerek iç gerekse disiplinlerarası toplantılarında da en çarpıcı soru ve saptamaları genelde onun dile getirdiğini düşünüyorum. (Yine 80'lerin başlarında Türkiye Felsefe Kurumu ile, dolayısıyla Ioanna Kuçuradi ve çevresiyle tanıştığımı da belirtebilirim.)

Dört yıl çalıştığım Anadolu Üniversitesi'ndeki süremin son akademik yılını, Tıbbi Etik'te Fulbright araştırma burslusu olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde geçirdim ve orada doktora tezim için bulduğum kaynaklar üzerinde de çalıştım. 1988 yazında döndükten sonra ise eski çalışma yerim olan Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Deontoloji Anabilim Dalı'na geçerek tez

çalışmamı daha rahat yürütme olanağını buldum. Bu arada, zaman içinde ODTÜ Felsefe Bölümü'nün geçirdiği büyük yaklaşım değişikliğinden, Türkiye'de ve dünyada felsefe alanında olup bitenlerden, bu bağlamımızda söz açacak değilim. Belki bir ölçüde de olsa felsefedeki gelişmelere, daha doğrusu kanımca bu alanın genelindeki gerilemeye bağlı olarak, doktora yaptığım felsefe bölümünün zamanla daha çok geleneksel felsefe çizgisinde yürüdüğü söylenebilir. Daha önceki mantıkçı-yeni olgucu (Grünberg) ve bilim felsefesi-bilimsel felsefe yaklaşımı (Yıldırım) belki oldukça gerilerde kalmış; kanımca onun yerine, belki tümüyle olmasa da büyük ölçüde, felsefe etkinliğinin tarihiyle özdeşleştirildiği geleneksel "sistematik" felsefe gelmiştir. Yıllar sonra bölümümde yaptığım bir konuşmanın sonunda, o zamanki "postmodernist" bölüm başkanı, yaşla insanların felsefi tutumlarında bir yumuşama olmasının beklendiğini, benim tutumumda ise bir katılığın söz konusu olduğunu dile getirmişti. Bu eleştiri, felsefede bilimsel yaklaşımdan ödün verme ya da geriye yönelme eğilimlerine sürekli olarak ve tümüyle karşı çıkmış olan yazarınız için bir bakıma ödüllendiricidir. Gerçekten de, ilk ortaya çıkışından beri, demek oluyor ki yaklaşık yüzyıllık süre içinde tüm dünyada bilimsel felsefeden verilen, belki son yıllarda daha da artmış olabilecek yöntemsel ödünlere, olabilecek her bağlamda karşı çıktım.

Yazarınız, ODTÜ'de yeni oluşan Felsefe Bölümü'nün, ya da felsefedeki yeni dönemin ilk ve o andaki tek doktora öğrencisiydi. Ancak yine bu dönemde orada, derslerini onunla ortak olarak alan, yaşları ise onunkine göre kuşkusuz oldukça küçük olan dört yüksek lisans öğrencisi vardı. Onların adları ve geldikleri alanlar şöyleydi: Aydan Turanlı - tiyatro, David Grünberg - işletme, Semiha Akıncı - eğitim-felsefe, Zekiye Kutlusoy - istatistik. Görülüyor ki genelde bu öğrenciler de, yazarınız gibi daha önce felsefe dışında eğitim almışlardı. Bölümdeki bu alanlararası durum ve bunun benimsendiği akademik anlayış, benim biyolojide indirgeyicilik sorununu tartıştığım bilim felsefesi tez çalışmama da yansımıştı. Buna göre, tez jürimin üyelerinden ikisi, ODTÜ Biyoloji Bölümü'nden Sayın Aykut Kence ile Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Deontoloji Anabilim Dalı'nda yıllarca birlikte çalıştığımız (ve akademik yükselme ve atanmalarımda hep katkıda bulunmuş olan) Sayın Fuat A. Göksel'di.

ODTÜ'deki felsefe doktorası yıllarımda bölümdeki kişilerden bende en çok iz bırakmış olanlardan birisi, Teo Hoca'nın eşi Raşel Hanım olmuştur. Ola ki bu, bölümü, Grünberg ailesini, aralarındaki ilişkileri yakından tanıma ve gözlemleme fırsatını

bulmuş başka insanlar için de geçerlidir. Ancak kuşkusuz yine bu durum, ev kadınlığının yanında bölümde Teo Hoca'nın "gönüllü" ya da "özel" yazmanı olarak da çalışan Raşel Hanım'ın yıllar içinde artan sağlık sorunları ile ilgilenen benim gibi bir tıp doktoru doktora öğrencisi için, daha da geçerliydi.

Teo Hoca'nın kendisi ise, ufak tefekliği, biraz dalgın, düşünceli yürüyüşü, kışın beresi, yazın giydiği ya da çok sıcakta koluna aldığı yün yeleği ile, ODTÜ'lülerin gözünde genel olarak Felsefe Bölümü'nün, bunun da ötesinde belki felsefenin simgesi olmuştur diye düşünüyorum.

Teo Grünberg ve ODTÜ Felsefe

Orsan K. Oymen[*]

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, ruhu olan bir üniversitedir. Hocasıyla, öğrencisiyle, bilgi birikimiyle, hayal gücüyle, yaratıcılığıyla, eleştirel yaklaşımıyla, siyasal, sosyal ve kültürel hareketliliğiyle, kampusuyla, doğasıyla, tesisleriyle, -sözcüğün tam anlamında- bir üniversitedir. ODTÜ'lü olmanın ayrıcalıklı bir şey olduğuna, ODTÜ'nün Türkiye'deki başka hiçbir üniversiteye benzemediğine ve ODTÜ'lülük kimliğine her zaman inandım ve de ODTÜ'lülük kimliğimi hiçbir zaman kaybetmedim; ODTÜ'lü olmakla her zaman gurur duydum. Dört yılı lisans, sekiz yılı doktora olmak üzere, toplam on iki yılımı geçirdiğim ODTÜ'yü unutmam hiçbir zaman olanaklı değil.

İşte, bu heyecan verici üniversite içerisinde yer alan Felsefe Bölümü, sadece üniversite için değil, benim yaşam maceram açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü ODTÜ Felsefe Bölümü gözlerimi yaşama açtığım, kişisel tarihimde rönesansımı yaşadığım yerdir. Bu nedenle, ODTÜ Felsefe Bölümü'nün kurulmasına öncülük eden değerli hocam Teo Grünberg'in yaşamımın akışında önemli bir yeri olduğunu düşünürüm. O yıllarda bölüm başkanı olan Teo Grünberg'in, ayrıca bu bölümde öğretim üyesi olan Ahmet İnam'ın ve Pınar Canevi'nin, öğretim görevlisi olan Suvar Köseraif'in, felsefi yolculuğumun derinleşmesinde ve gelişmesinde çok önemli rolleri olmuştur. Gerçi felsefeye yönelik ilgim ortaokul ve lise yıllarımda başlamıştı. O yıllarda birkaç felsefe metni okumuştum; hatta daha ilkokul yıllarımda "Tanrı var mı?", "Sonsuzluk nedir?", "Yaşamın amacı nedir?" gibi soruları

[*] Işık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

kendi kendime sormaya başlamıştım. Ancak, oldukça ham olan bazı düşüncelerimin ve sezgilerimin gelişip ayrıntılanmasında, felsefeye yönelik büyük bir tutkuyla oluşturmaya çabaladığım dağarımın farklı felsefi yaklaşımlarla zenginleşmesinde, bu hocalarımın çok büyük bir payı olmuştur. Kendilerine bu yazı vesilesiyle tekrar çok teşekkür ediyorum.

ODTÜ Felsefe Bölümü (Lisans Programı) 1983 yılında kuruldu. Ben, bu bölüme bu yıl giren ilk üç öğrenciden ve bu bölümden mezun olan ilk iki kişiden birisiyim. ODTÜ Felsefe Bölümü ilk mezunlarını 1987 yılında verdi; işte ben de, bu iki mezundan biri oldum. Ayrıca, ben, bu bölümden mezun olup hem felsefenin hem de üniversitenin peşini bırakmayan, felsefede yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamlayan, daha sonra da bu alanda öğretim üyesi olan en eski ODTÜ Felsefe Bölümü mezunuyum. Bunu özellikle vurguluyorum, çünkü bu benim için büyük bir gurur kaynağıdır. Dolayısıyla, her zaman çok önemsediğim, benim için ayrıcalıklı bir yeri olan ve varlığından gurur duyduğum ODTÜ Felsefe Bölümü hakkında ve de bu bölümün kurulmasına öncülük eden ve ilk hocalarımdan birisi olan Teo Grünberg hakkında bir yazıyı kaleme almak, benim için oldukça anlamlı ve önemlidir.

Bu çerçevede ilk olarak şunu ifade etmek isterim ki, Teo Grünberg'in Türkiye'de felsefenin gelişmesi doğrultusunda yaptığı katkılar çok büyüktür. Bu katkıları iki temel kategoride özetleyecek olursak: Bunların birincisi, onun felsefe çalışmalarıdır; felsefe alanında, özellikle mantık alanında yaptığı çok önemli çalışmalar, yaptığı yayınlar ve verdiği derslerdir. İkincisi de, ODTÜ Felsefe Bölümü'nün kurulması için gösterdiği olağanüstü çabalar, yani onun bu yöndeki çalışmalarıdır. Herhangi bir üniversitede bir felsefe bölümü kurmak, üstelik bu bölümü kurmakla kalmayıp onu yaşatmak ve Türkiye'nin en iyi felsefe bölümlerinden bir tanesi haline getirmek, gerçekten de kolay bir iş değildir. Şimdi, Teo Grünberg'in mantık alanında yaptığı çalışmaların bu alanın uzmanları tarafından değerlendirilmesi, elbette ki daha uygun olur; başka bir deyişle, bu çalışmaları ayrıntısıyla değerlendirmek bana düşmez. Ancak, ben burada, anılarımı tazeleyecek ufak bir nostaljik seyahate çıkıp, hem Teo Grünberg'in yaratmış olduğu en önemli eserlerden birisi olan ODTÜ Felsefe Bölümü'yle ilgili olarak hem de Teo Grünberg'in yaşama ve felsefeye yönelik duruşuna ilişkin olarak, kısaca da olsa, birkaç şey söylemek isterim.

1983 yılının sonbahar mevsiminde kaydımı yaptırmak için ODTÜ Felsefe Bölümü'ne ilk geldiğimde, ilk karşılaştığım hocam

Pınar Canevi olmuştu. Pınar Hanım danışmanımız olduğu için, ilk olarak onun odasına yönlenmiştim. Onunla, kayıt işlemlerimin yanı sıra, felsefeye neden meraklı olduğum ve o güne kadar hangi filozofları okuduğumla ilgili bir sohbet bile ettim. Kısa bir süre sonra bölüm başkanı Teo Grünberg ve bölümün diğer hocaları Ahmet İnam, Suvar Köseraif, Cemil Akdoğan ve Harun Rızatepe ile de tanıştım.

ODTÜ Felsefe Bölümü Lisans Programı'yla 1983 yılında kurulduğunda, hocasıyla, öğrencisiyle, hepimiz oldukça heyecanlıydık. Başka bir deyişle, hocaların ilk kuruluş heyecanını biz öğrenciler de paylaşıyorduk. ODTÜ Felsefe Bölümü hepimizin ortak heyecanıydı; geliştirmemiz, büyütmemiz gereken yeni doğmuş bir bebekti. Bu sadece derslere veya formal ve idari çalışmalara değil, felsefi düşünce alışverişine, yapılan felsefe tartışmalarına da yansıyordu. Örneğin, bölümdeki haftalık felsefe toplantılarında, hocalar saatler süren derinlemesine tartışmalar yaparlar; bu tartışmalar sırasında Teo Grünberg sık sık ateşleyici bir rol üstlenirdi. Teo Bey'in ortaya attığı bir tez, bir düşünce, bir anda ortalığın karışmasına neden olur; özellikle Pınar Canevi, Ahmet İnam ve Suvar Köseraif'in de katılımıyla, bir felsefi düşünce ve yaratıcılık patlaması yaşanırdı. O toplantılardan çıkan biz öğrenciler ise birkaç gün kendimize gelemez, beyin tembelliğimizden kurtulur, tartışmada kimin haklı kimin haksız olduğunu çözmeye çalışırdık. Yine benzer bir biçimde, mesai bittikten, etrafı sessizlik ve yalnızlık sardıktan sonra, Suvar Köseraif'in odasında geçirdiğimiz saatler, Suvar Bey'le yaşadığımız felsefi etkileşim ve varoluşsal anlar, bir öğrencinin üniversite yaşamında kolay kolay deneyimleyemeyeceği şeylerdir, diye düşünüyorum.

Doğrusunu söylemek gerekirse, ben, Teo Bey'in felsefi görüşlerini anlatırken sık sık sembolik mantık diline başvurmasından hoşlanmaz, bu dilin felsefeyle arama bir duvar koyduğuna inanırdım. Eminim ki, Teo Bey, felsefeyi daha anlamlı kılmak, belki de felsefeyi anlamsız olduğunu düşündüğü ifadelerden kurtarmak için bunu yapıyordu; ancak benim bu konudaki tutumum tam tersiydi. Yanlış hatırlamıyorsam, Pınar Canevi ve Ahmet İnam'ın tutumları da Teo Grünberg'inkinden farklıydı. Suvar Köseraif ise, Teo Grünberg'in stiline yakın gibi dursa da, onun anlatım yöntemini kullanarak sık sık ona karşı tezler geliştirirdi. Aslını söylemek gerekirse, hocasıyla, öğrencisiyle, birçoğumuz, Teo Grünberg'in düşüncelerine karşı bir felsefi varoluş mücadelesi veriyor, onunkinden farklı bir yön ortaya koymaya çalışıyorduk. Ancak ilginç olan şu ki, buna rağmen ben ve tahmin ediyorum ki birçoğumuz, Teo Grünberg'e olan saygımızı ve

sevgimizi hiçbir zaman yitirmedik; ayrıca onun söylediklerini hep ciddiye aldık, ondan öyle ya da böyle hep etkilendik. "Bunun nedeni nedir?" diye kendi kendime hep sormuşumdur. Benimkinden bu kadar farklı bir felsefi duruşu olan birisinde beni heyecanlandıran neydi? Aslında bu sorunun yanıtını, sadece bendeki heyecanda değil, Teo Grünberg'deki heyecanda da aramak gerekir, diye düşünüyorum.

Teo Grünberg ile felsefi görüşlerimiz nadiren kesiştiği halde, ondaki felsefi heyecan o kadar yoğundu ki, benim görüşlerimin onunkilerle kesişip kesişmemesi tamamıyla ikinci plana geçmişti. Bir insandan etkilenmek için sadece onun görüşlerini paylaşmanız gerekmiyor. Felsefi görüşün değil de, felsefi görüş ne olursa olsun, felsefenin kendisinin, felsefenin yapılıyor olmasının bizi heyecanlandırması daha önemli bir şey. Teo Grünberg, gerçekten de, felsefi görüşlerini açıklarken o kadar heyecanlanırdı ki, o kadar tutkuluydu ki, bu neredeyse çocuksu bir heyecana dönüşür, çocuksu bir heyecanla olgun bir zekânın harmanlanmasından oluşmuş müthiş bir ruh ortaya çıkardı. Kimilerine son derece sıkıcı ve kuru gibi görünen bazı konular, sorunlar ve çözümler, onun yüzünde gülücüklerin oluşmasına, uzaklara dalıp gitmesine neden olurdu. Biz genellikle onun kendi ruhunda nerede olduğunu yakalayamaz, onun söylediklerini anlamaya çalışmakla uğraşırken, onun yüzünde oluşan sessiz ve uzun bir gülümsemeye veya gözlerinin uzaktaki bir noktaya dalgın bir biçimde sabitlenmesine yetişemezdik. Bu nedenle Teo Grünberg, bizim için sadece müthiş bir zekâ değil, aynı zamanda çözülmesi zor, mistik bir olaydı.

Teo Bey konusunda dikkatimi ilk çeken şeylerden birisi şu olmuştu: Teo Bey çok konuşmayı sevmez, bir şey anlatmak istediği zaman az ve öz olmaya çalışırdı. Önce ders dışındaki ofis ve koridor konuşmalarımızda farkına vardığımız bu özelliğinin, derslerde ve sınavlarda izlediği yöntemler için de geçerli olduğunu sonradan gördük. Teo Bey sınav sorularına az ve öz yanıtlar verilmesini ister, laf kalabalığından hoşlanmazdı. Bunu da açık açık söyler, bir sorunu, konuyu az ve öz anlatmanın önemli ve gerekli olduğunu altını çizerek vurgulardı. Teo Bey, az ve öz olma işini, felsefe dilini sembolik mantık diline sık sık indirgeyerek abartmış olsa da, sembolik mantık diline başvurmadan oluşturulan bir felsefe dilinde de az ve öz olunabileceğini göstermesi açısından bize önemli bir mesaj vermişti.

Teo Bey'in dikkatimi çeken diğer bir özelliği ise iyimserliğiydi. Teo Bey onca felsefe sorunuyla boğuşurken, yaşamı sorgularken karamsarlığa, melankoliye kapılmaz, yaşama hep olumlu

yönünden bakardı. Örneğin benim için felsefe olaylara sık sık daha karamsar bakmama neden olurken, Teo Bey örneğinde her zaman bunun aksini gözlemledim; en azından benim görebildiğim Teo Bey, hiçbir zaman karamsar olmadı. Mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi, felsefedeki birçok "sahte-kavram"ı ve "sahte-ifade"yi elediği için mi böyleydi, yoksa felsefi bir perspektiften bağımsız olarak duygu dünyası, mizacı mı böyleydi, onu bilemiyorum. Ancak, Teo Bey'i her zaman iyimser görmüşümdür. Düşünceli ve kaygılı olduğu anlar elbette olmuştur ama o, yine de, iyimserliğini hiçbir zaman kaybetmemiştir.

Teo Bey'in dikkatimi çeken başka bir özelliğiyse pratik olmasıydı. Bizler, elbette ki bölüm işlerinin içinde değildik; bu nedenle de uzaktan birer seyirci konumundaydık. Ancak, dışarıdan görebildiğimiz kadarıyla, Teo Bey sorunları pratik ve hızlı bir biçimde çözmeye çalışır, sorunların varlığı içinde boğulmaktansa çözülebilecek olanları çözer, çözülemeyenlere ise fazla takılmadan, onların bölümün işlerini aksatmasına izin vermeden, yoluna devam ederdi. Bu, belki de, felsefenin sorunlarını mantığın ilkeleriyle ve diliyle çözmeye yönelik tutkusunun pratiğe yönelik bir yansımasıydı. Kim bilir?

Teo Bey'in başka bir özelliğiyse seyahatten hoşlanmamasıydı. Bu açıdan hepimiz Teo Bey'i, yaşadığı Königsberg'in dışına nadiren çıkan ünlü Alman filozof Immanuel Kant'a benzetirdik. Teo Bey'in yaşam alanı ODTÜ kampusu ve kampusun hemen bitişiğindeki eviydi; şehir merkezine bile elden geldiğince az giderdi. Ayrıca Teo Bey İstanbullu olduğu halde, İstanbul'a da çok fazla gitmezdi. Ben yaşamım boyunca ODTÜ'yü bu kadar çok benimsemiş, ODTÜ kampusu ile bu kadar çok bütünleşmiş bir hocaya hiç rastlamadım.

Teo Bey'in son olarak vurgulamak istediğim özelliği, nezaketi ve soğukkanlılığıdır. Ben Teo Bey'i hiçbir zaman sinirli, öfkeli görmedim. Mutlaka kendi içinde öfkelendiği, sinirlendiği zamanlar olmuştur; bize denk gelmese de bunu dışa vurduğu zamanlar da olmuştur; ancak, ben kendi tecrübelerimde Teo Bey'i hiç sinirli ve öfkeli bir ruh hali içinde hatırlamıyorum. Benim gördüğüm Teo Bey hem soğukkanlıydı hem de son derece nazikti.

Teo Bey'in az ve öz olunmasıyla ilgili tavsiyelerini bu yazıda dikkate alarak, sözü daha fazla uzatmıyorum ve bu değerli hocamıza, felsefeye ve bizlere yönelik katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Elbette ne kadar çok teşekkür etsek de bunun azlığının bilincinde olarak.

Kanımın Kaynadığı Sevgili Teo Bey Hocam

Muhsin Yılmaz[*]

Teo Bey... Teo Hoca(m)... Teo Bey Hocam... ile ilk karşılaşmamın ya da tanışmamın öyküsü... olamaz elbette! Olamaz, çünkü Teo Bey Hocam ile hepsi hepsi bir hoca-öğrenci ilişkimiz oldu zaten. "Dışarıdan" bakıldığında, o, benim ODTÜ Felsefe Bölümü'nde, 1986-89 yılları arasında yüksek lisans yaparken ders aldığım hocalardan birisiydi hepsi hepsi. Ama bunun bir de "içeriden" bakışı vardı... Yani benim "içerim"den, gözümden, gönlümden bakışı... Oradan bakıldığında -kim bakabilirse benden başka oradan (!)-, o, hocalardan herhangi bir hoca değil, ismi Türkçe isim olmayan, pek çok gencin öğrencisi olmayı gönlünde bir aslan olarak yaşattığı, ODTÜ Felsefe Bölümü'nün kurucusu, başkanı, benim ede ede ancak öğrenmesine başlayabilmeyi hayal edebileceğim felsefenin *hoca*sı, Türkiye'de sembolik mantığın kurucusu gibi birçok sıfatı/unvanı taşıyan, yanına çok ama çok dikkatli, özenli ve saygı ile girilmesi ya da gidilmesi gereken bir isim, bir kişi, bir felsefeci idi. Felsefeci olmak da, içimden, bir bilim insanı olmanın da ötesinde, ondan daha birikimli, daha donanımlı, yalnızca kendi uzmanlık alanının uzmanı değil, onu aşıp taşan bir ak saçlı/sakallı insan olmak olarak gelip geçiyordu. Hele ki Teo Bey Hocamın fiziksel görünümü ile de karşılaşınca, "Evet, işte tam budur imgelediğim, hayalimde canlandırdığım felsefeci/filozof!" diye düşünmedim desem, hani kendimi tanıdığım kadarıyla kendime yalan söylemiş olurum. O, olsa olsa, zihninin ve ruhunun enikonu okunması, kavranması, bilinmesi gereken birisi olabilirdi. Uzaktan ya da yakından izlenmeliydi ken-

[*] Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

disi! En başta felsefecilik olmak üzere, birçok sıfata/unvana sahip birisi nasıl düşünür, eyler, davranır ve en önemlisi nasıl yaşardı? Felsefe, kendisiyle uğraşan insana ve o insanın yaşamına ne katardı, onu nasıl değiştirir ya da farklılaştırırdı?

Örneğin, küçücük adımlarıyla yürürken yüzüne yerleştirdiği şefkatli gülümseme, onun nereye gitmekte olduğundan emin olduğunun bir göstergesi olarak okunabilirdi. Yine aynı adımlarıyla ama bu kez gülümsemeyle yer değiştiren dalgın yüz ifadesi, zihninin bedeninden ayrılığının bir işareti olarak algılanabilirdi. Ama her durumda, elinde tuttuğu, çoğunlukla ders sırasında açıp bakma gereksinimi duymadığı ders materyalleri eşlik ederdi kendisine. Onlarsız kendisini yalnız hissederdi sanki. Derste kullanılsın, kullanılmasın, materyaller mutlaka masa üzerinde bulunmalıydı. Hatta o kadar ki, herhalde dalgın günlerinde olsa gerektir, sınıfa geldiğinde yokluğunu fark ettiği dosyasını "I forgot my *dosya*." diyerek bir koşu geri dönüp alır getirirdi. Demek, düşündüğüm, imgeleştirdiğim, hayalini kurduğum filozof kişilerin günü gününe uymazmış; demek, Teo Bey Hoca'nın zihinsel dalgınlığı diline de vururmuş, diye düşünürdüm.

Onu tanıyanlar ya da tanımış olanlar arasında, şu ya da bu biçimde bir sohbete konu olduğunda Teo Bey, her daim zihninde bir şeyler düşünüp kurgulayan, aklından geçenleri "uygun olmayan", ortamlarda bile öylesine dışa vuruveren biri olarak anlatılırdı. Bunu duyduğum her defasında da benim aklıma, nereden okuduğum aklımda kalmadığından kime ait olduğunu da çıkaramadığım, "Zihin paraşüt gibidir, işlevini en iyi açıkken yerine getirir." anlamındaki aforizma gelirdi. Bu aforizmayı iki nedenden dolayı önemserdim: İlki, zihnin sürekli meşgul/aktif olması, demek ki, hayalimde yaşattığım felsefeci-filozofların bir özelliği idi; ikincisi de, bir başka arkadaşla olan sohbetten aklımda kaldığı kadarıyla, yine aynı olgu, bir sağlık ve olası bir "uzun ömür" işareti idi. Hatta buradan şu sonuç da çıkarılabilirdi ya da çıkıyordu: Zihin açıklığıyla uzun ömür arasında bir korelasyon vardır. Bu da benim için "çalışan zihnin yaşlanmaması" demekti. Demek, hem uzun yaşamak hem de zihinden daha çok verim elde edebilmek için, onu olabildiğince etkin konumda tutmak gerekiyordu. Dolayısıyla, Teo Bey Hocamdan yalnızca "teorik" bilgiler öğrenmiyor, onların dışında, benim için en az onlar kadar önem taşıyan "pratik" bilgiler de ediniyordum. Bir filozof nasıl konuşur, nasıl güler, nasıl selamlaşır, nasıl ders anlatır, tüm bunları gözlemleme fırsatım oluyordu. Örneğin, kimi günler yanında Suvar (Köseraif) Bey ile birlikte derse gelirdi ki o günlerde biz öğrencilerden çok Suvar Bey ile dersi yürütürdü. Bir taraftan Teo

Bey herhangi bir probleme ilişkin görüşünü tahtaya yazarak anlatırken, diğer taraftan da Suvar Bey onun söylediklerini anında sembolik mantık diline dönüştürerek adeta onun konuşmasını mantıksal açıdan denetlerdi. Tabii, ben de, aralarında geçen diyaloğu hiçbir zaman onlar kadar içine giremeden ama hayranlıkla izlerdim. Nasıl olur da bildiğimiz, bilip de öylesine sıradan biçimde kullandığımız günlük dil, bir formel dile dönüştürülebiliyordu? İşte tam da buydu, benim başarılabilmesinin kendi adıma çok ama çok değerli olduğunu düşündüğüm beceri ya da başarı. Bu kadar kıvrak, bu kadar geçişken, bu kadar da net olmalıydı dilde dile gelen önermeler! Zira yine aynı dönemlerde aklımın bir köşesinde de, Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* romanında yer verdiği, "ne demek istiyorlarsa yalnızca onu söylemek için geliştirilmiş dilbilgisi kuralları" ile ilgili sorusu dolanıp durmaktaydı. Böyle bir günlük/kişisel konuşma dili mümkün olabilir mi, diye sorup duruyordum kendime. O kadar açık ve anlaşılır olsun ki aktarmak istediğimden başka bir anlam çıkarılmasın söylediğimden... Bunun yolu, geçse geçse tam da Suvar Bey'in biçimsel dile dönüştürdüğü, dönüştürebildiği Teo Bey'in konuşma dilinden, belki de felsefenin ya da bir filozofun dilinden geçiyordu ya da geçerdi. Dil duyarlılığı ya da dil ustalığı, demek, felsefe ile yakından ilgili idi. Nitekim ODTÜ'de yüksek lisans için kayıt yaptırdığım tarihten itibaren koridorlarda ya da girip çıktığım odalarda "dil felsefesi", "dilbilimsel felsefe" ya da "dilsel felsefe" gibi sözler çalınıyordu kulağıma hep. Yani tam da dil-felsefe iklimi ya da atmosferi içine düşmüştüm. Ancak bu atmosfer, bir yandan bir kargaşayı da yansıtıyordu aynı zamanda. Tüm bunlar ne demek oluyordu? Dil felsefesi, dilsel felsefe, dilbilim felsefesi, önermelerin dilsel/mantıksal çözümlemesi ya da tutarlılığı... Bunlar tam bir kaosu ifade ediyordu benim için. Hangisi ne anlama geliyordu, hangisi nasıl işlerdi, çalışırdı? Sorular kafamın içinde giderek daha karmaşıklaşıyor, birbirine dolanıyordu adeta.

Ki bu ve benzeri sorular da zaten beni, adeta kendiliğinden/kendiliğimden felsefeye yönlendiren, felsefenin ne olduğunu, şöyle en başından, en temelden, yani abecesinden başlayarak öğrenmeye sürükleyen sorulardı. Evet, "dünya üzerinde yaşayan insanın kim olduğu"nu öğrenmek istiyordum. Bunu öğrenmenin pekâlâ farklı yolları olabilirdi ama benim için yürünebilir tek yol, benim en aşkla, heyecanla, yürürken kendimi en rahat ve üstelik en doymuş hissedeceğim yol, felsefe idi. Pekâlâ psikoloji üzerinden sürdürülerek ya da daha genel ve belki daha geniş bir yol olarak bilim tarihi ya da sanat tarihi üzerinden de yürünebilirdi - hoş, bu yollarda da felsefenin yolu ile kesişmeden bağımsızca

ilerlenip ilerlenemeyeceği de ayrı soru- ama nedense kendimi en rahat hissedebileceğim yol olarak felsefeyi seçmiştim. Karşılığını öğrenmek istediğim soruyu kendime en uygun biçimde yalnızca felsefe üzerinden araştırabilirdim; ancak bunun için de, öncelikle felsefenin ne olduğunu, yani nasıl bir "alet" olduğunu en başından bilmem, öğrenmem gerekiyordu. Yoksa felsefenin ne olduğundan habersiz bir biçimde, nasıl kullanabilirdim ki onu! Hani yerinde bir benzetme olursa eğer, felsefeyi yön bulduruco bir cihaz olarak kabul edip, önce onu en küçük öğelerine dek ayrıştırmam, sonra onu kendi ellerimle tekrar kurmam ya da işler, çalışır hale getirmem gerekiyordu. Felsefeyi anlayıp öğrenme isteğim işte böyle bir şeydi. Bu isteğin üzerine bir de yukarıda sözünü ettiğim karmaşa eklenince, felsefenin ne olup olmadığını, neye nasıl karşılık geldiğini netleştirmek bir zorunluluk halini almıştı benim için. Örneğin, felsefe, bazı hocaların ya da felsefecilerin öne sürdüğü gibi, hepsi hepsi dile bağlı, bağımlı, ondan başka bir dayanağı olmayan, entelektüel bir etkinlik miydi? Salt entelektüel bir etkinlik olsun diye mi bunca yüzyıldır bunca büyük büyük isimler felsefe ile uğraşıp durmuşlardı? Felsefe denen şeyin dil uğraşısı dışında elle tutulur bir kazancı, sonucu, ürünü yok muydu ya da ol(a)maz mıydı, olmamalı mıydı? Kazanç sağlıyorsa, sağlayacaksa eğer, bunu nasıl başaracaktı, nelere ya da nerelere başvurulacaktı bunun için?

İşte, tüm bu ve benzeri soru, sorun ve kaygılarla girdim felsefe yoluna. Felsefe nedir, ne ve nasıl olmalıdır, sorusunu sordum kendime. Eğer başarabilirsem, ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yapacağım yüksek lisans eğitiminin tez çalışması, bu soruya hasredilecekti. Gerçi bu soruyu sormuştum kendime ama bu haliyle soru, bir yüksek lisans tezi çerçevesinde araştırılamayacak denli geniş kapsamlı bir soru idi. Onun için soruyu, çevremdeki hocalar da "bu kadar" analitik gelenek taraftarı iken, analitik gelenek içine çekmek, hem teorik hem de pratik açıdan daha elverişli bir ortam sağlayacaktı.

Derken, Teo Bey Hocam, bir deniz feneri gibi göründü gözüme onca karmaşanın ve kaosun ortasında. Onca karmaşa ve kaosun içinde(n) beni felsefeye dair ulaşmak istediğim limana götürecek bir ışık gibiydi sanki. Diyorlardı ki Austin ve Wittgenstein gibi analitik felsefeciler, felsefenin varlık alanıyla herhangi bir alıp vereceği yoktur, dolayısıyla felsefe bilgi üret(e)mez ve yine dolayısıyla felsefe hepsi hepsi teknik bir dil çözümlemesidir, teknik bir uğraşıdır vb. Oysaki benim düşündüğüm, kendisine umutlar bağladığım, kendisinden "*Dünyada yaşayan insan* kimdir?" sorusunun yanıtını beklediğim bir umut kapısıydı fel-

sefe. Ancak gelin görün ki şu ya da bu yolla hem de çağdaş felsefe adına çevremden kulağıma çalınanlar, felsefenin, geçin benim sorularımı aydınlatmasını, hani insanların boş zamanlarında bulmaca (ya da son zamanlarda sudoku) çözmeleri gibi, teknik bir dil çözümlemesine indirgendiği ya da indirgenmesi gerektiği idi. Benim sorum gibi sorusu olanlar, sanat ya da bilim gibi kendilerine daha uygun başka alanlara yönelmeliydiler. Çünkü felsefenin ne insan varlığının ne olup olmadığı ile bir ilgisi olabilir ne de dolaysıyla bununla ilgili herhangi bir bilgi iddiası bulunabilirdi. Çünkü bu tür "metafizik" sorular, felsefenin yanıtlayabileceği ya da felsefe yoluyla yanıtlanabilecek türden sorular olmak yerine, ya sanat içinde coşkusal karşılıkları bulunabilir olan ya da eğer uygun bir soru formülasyonuna dönüştürülebilirlerse bilim içinde araştırılabilir olan sorulardı. Dolayısıyla hem felsefenin neliği hakkında hem de felsefeden isteyip beklediklerime dair tam bir umutsuzluğa doğru sürükleniyordum.

İşte tam bu aşamada, gerek felsefenin ne olup olmadığıyla ilgili gerekse felsefe yardımı ya da aracılığıyla öğrenmek istediklerime ilişkin Teo Bey Hocamın *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*'si benim yolumu aydınlatacak bir kaynak gibi göründü gözüme. Gerçi, o, birincil ya da ikincil sorularımın doğrudan bire bir karşılığını bulabileceğim bir kaynak olmasa da, en azından diğer analitik felsefecilerinkinden daha yakın duruyordu benim görmek istediklerime. Çünkü ona göre felsefe, güvenilir ya da öndayanaksız bilgiyi ortaya çıkarmayı amaçlardı. Sonra belki amaçlamakla da kalmayıp, bunu gerçekleştirebilirdi de. Hem de herhangi bir koşula ya da öndayanağa dayanmayan bilgiye ulaşmayı sağlardı. Dolayısıyla onun için felsefi bir araştırma, her ne kadar yüzeyde bir dil çözümlemesi uğraşısı gibi görünse de, son noktada kendi bilgisini üretebilir olan bir araştırma biçimiydi. Bir başka anlatımla felsefi araştırma, her ne kadar epistemolojik, yani terimlerin anlamlarını aydınlatmak gibi bir çabayla başlasa da, o, aynı zamanda söz konusu terimlerin imledikleri kavramların içeriklerini yeniden tanımlamasından dolayı, ontolojik alana ilişkin belirli bir düzeyden bilgi de üretirdi. Kaldı ki yine ona göre felsefe soruları, yine Austin ve Wittgenstein'ın söylediklerinden hayli faklı olarak, metafizik içerikler de barındıran sorulardı. Dolayısıyla felsefe soruları, tüketici biçimde yanıtlanıp aydınlatılabilir sorular olmasa bile, en azından, felsefe yoluyla böyle çözümlere hazırlanabilirlerdi. Dolaylı da olsa felsefe, en azından, varlığın bilgisinin üretilmesinde katkısı olan bir disiplindi, araştırma biçemiydi. Bunun içindir ki Teo Bey Hocama, zaten fizik görünüşüyle en ilgisiz olabileceklerin bile ilgisini çekmesinin ya-

nında, yüzündeki bilge gülümsemesinin, konuşmasındaki çekici sıcaklığın üstüne bir de felsefi yakınlık eklenince, kanım sanki daha bir ısınıyordu. Bu nedenle Teo Bey Hocam, ODTÜ gibi "dışarıda" bir yerde, gerek kişilik özellikleri gerekse akademik kimliğiyle adeta bana daha yakın bir yerde duruyordu. Bu bile, benim oradaki eğitimim süresince, bana rehberlik etmesi için yeterli nedeni sağlıyordu. Özellikle de aradığım felsefeyi ondan öğrenebilirdim, o halde ondan sormalıydım. Nitekim öyle de yaptım. Analitik felsefe geleneği çevresinde bulunduğumdan, en azından bu gelenek içinde(n) felsefenin ne olduğu ama aynı zamanda da ne olması gerektiği üzerinden bir yol aramaya karar verdim.

Bunun için izleyeceğim kılavuz, Teo Bey Hocam olacaktı. Şöyle ki analitik felsefe açısından felsefenin ne olduğu sorusunu, araştırma programını, sonunda Teo Bey Hocamın anlayışına ulaştıracak biçimde kurguladım. Tezin başlığını da, buna uygun biçimde ve aklımdan geçen haliyle şöyle belirledim: "On the Question of What Philosophy Is in Analytic Philosophy". Daha sonra, tez danışmanım olan Akın (Ergüden) Bey haklı olarak bu başlığı çok kapsamlı bulduğu için, ardına şu ifadeyi de ekledi: "A Critical Comparative Account". Böylece analitik gelenek içinde felsefenin nasıl tanımlandığını, felsefeden ne anlaşıldığını ortaya çıkarmak üzere belirli sorular formüle edip, bu sorulara getirilen farklı yanıtlardan en doğrusunun, bana en yakın duranı olduğunu, yani Teo Bey Hocamın yaklaşımının en doğru yaklaşım olduğunu belirleyecek biçimde bir program oluşturdum. Bunda da bana rehberlik edebilecek tek kişi Teo Bey Hocam idi. Dolayısıyla, belirlediğim sorular çerçevesinde sırasıyla Wittgenstein, Austin, Wisdom ve Teo Grünberg'in bu sorulara ilişkin görüşlerini birbirleriyle karşılaştırarak tartışmaya çalıştım ve nihayetinde Teo Bey Hocamın, bana göre de olması gereken görüşleriyle tartışmamı sonlandırdım. Böyle bir yol izlemekle sanki felsefeyi, analitik gelenek tarafından içine itildiği sıradanlıktan/işlevsizlikten kurtarmak ister gibiydim.

Uzun süren tereddütlerden sonra 1989 yılı başlarında sonlandırabildiğim biçimiyle tez çalışmam içime öylesine sinmişti ki, bunu Teo Bey Hocamla savunma jürimde paylaşmak için sabırsızlanır olmuştum. Bakalım nasıl karşılayacak, neler söyleyecekti? Jürimde onun da bulunmasını özellikle istiyordum ve bunu da tez danışmanım Akın Bey'e ilettim. Ancak, o ana kadar giderek artan bir biçimde süregelen heyecan duygum, doğrusu beklemediğim bir şekilde sanki durgun bir sakinliğe dönüşmeye başladı. Çünkü Teo Bey Hoca jüri üyeliğini kabul etmemiş, ka-

bul etmek istememişti. Çünkü çalışmanın içinde görüşleri tartışılan bir hocanın, o çalışmanın jürisinde yer alması doğru olmazdı ya da olmazmış. Bu doğru olabilirdi; ancak benim bunu dilememdeki amaç, tez çalışmamı kendisiyle paylaşmak olduğu kadar, bu paylaşım sırasında çalışmamda tartıştığım sorulara ya da problemlere ilişkin görüşlerinden savunma gerekçesiyle biraz daha yararlanabilmek, ondan bu vesileyle daha başka şeyler duyup öğrenebilmekti. Ayrıca şunu da söylemeliyim ki tamamladığım tez çalışmasında onun görüşlerini paylaştığımın, ona yakın durduğumun saf sevincini de onunla aynı ortamda yaşamayı diliyordum. Ama olmadı. Haklı olarak da olmadı üstelik. Olmayınca da benim içten içe bir sevinç duygusuyla karışık heyecanım, bir tevekkül haline dönüştü. Olsundu. Madem öyleydi, olsundu. Ama bu durumun, benim onun görüşlerine yakın olmamdan duyduğum sevince en küçük bir zararı bile dokunmadı. Kendisine olan sevgim ve saygım, düzeyinden ve değerinden hiçbir şey yitirmediği gibi, ona yakın olmayı ya da onunla yakın durmayı da kendi kendime hep bir ayrıcalık duygusu olarak yaşadım. Her ne kadar 1989 Nisan ayı içinde girdiğim savunma jürime katılmamış olmasından dolayı sevincim kursağımda kalmış olsa da, yine, onun orada olması bile benim için bir güvence idi adeta. Sonuçta, jüri dışında olsa bile onun o bölümde olmasından duyduğum güvenle, tez danışmanım Akın Bey, üyeler Ahmet (İnam) Bey ve Alparslan (Açıkgenç) Bey'den oluşan jüri kuruluna girdim. Savunmaya girerken duyduğum güvenin kaynağı da, felsefeyi kimileri tarafından söylendiği kadar sıradanlaştırıp işlevsizleştirmeyen en azından bir filozofun var olmasıydı ve üstelik o filozof, "bizden" bir filozoftu. Bu da, yaptığım işe güvenmem için yeter bir nedendi.

Kısacası, sevgili Teo Bey Hocama, gerek onu gören neredeyse herkesin "İlginç!" diyerek şaşkınlığını gizleyemediği sempatik hali, gerek kendisiyle konuşmaya kalkışanların daha ilk sözünün etkisi altına girdiği, güven uyandıran sıcak kişiliği, gerekse de -bu kez özellikle benim için, ulaşmak istediğim felsefe anlayışına yakın duran- felsefeci kimliğiyle ısınmamak düşünülemezdi. Kaldı ki bu durum, yalnızca kendisiyle yakından ya da uzaktan ama bir biçimde iletişim kuranlar için değil, kendisini görüp, hani tanışma düzeyinde de olsa tanıyanların tümü için de güvenle söylenebilecek bir durumdur. Sonuç olarak, benzer durumdaki herkesin herhalde kendisine "uzun, sağlıklı ve mutlu bir ömür"den başka dileyeceği bir dilek de olamaz, sanıyorum.

Teo Grünberg Hakkındaki Kimi Yayınlar

[1] Bildirici, F. "Röportaj: ODTÜ'den Dışarı Çıkmayan Felsefeci Teo Grünberg Hoca", *Hürriyet Gazetesi-Pazar Eki*, 1 Temmuz 2001, 6.

[2] Grünberg, D. "Doğruya, İyiye ve Güzele: Teo Grünberg'le Söyleşi", *Cogito*, Sayı 40 (2004), 38-50.

[3] "Mantık Profesörü Uçaktan Korkuyor" (Dizi-5. Bölüm: Neden Çok Korkuyoruz?), *Yeni Şafak Online*, 27 Ağustos 2004 Cuma (http://yenisafak.com.tr/diziler/korku/korku05.html). [05.08.2012]

[4] İnam, A. "'Türkiye'de Mantık Nerede?' Sorusu Işığında Teo Grünberg'in Son Kitabı (*Sembolik Mantık El Kitabı*, 3 Cilt, METU Press, Ankara, 2000)", *Prof. Dr. Ahmet İnam'ın Kişisel Sayfası* (http://www.phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/mantik-kitabi.htm). [05.08.2012]

[5] Odtülüler Bülteni "Teo Grünberg ile ODTÜ'deki Yılları Hakkında Söyleşi-1. Bölüm: ODTÜ'de Daha Henüz Felsefe Bölümü Yok", *Odtülüler Bülteni*, Sayı 184 (Nisan 2009), Ankara.

[6] Odtülüler Bülteni "Teo Grünberg ile ODTÜ'deki Yılları Hakkında Söyleşi-2. Bölüm: Felsefe Bölümü Kuruluyor", *Odtülüler Bülteni*, Sayı 185 (Mayıs 2009), Ankara.

[7] Sanat Tanımı Topluluğu "Teo Grünberg'le Konuşma", STT Yayını, 2003, İstanbul (http://www.sanattanimitopluluğu.com/STTYayinlar.htm). [05.08.2012]

[8] Eyim, A. "Prof. Dr. Teo Grünberg'le Görüşme" (Araş. Gör. Ahmet Eyim'in yürüttüğü bir proje çerçevesinde yayınlanacak). [eyim@metu.edu.tr]

[9] Kutlusoy, Z. "Grünberg, Teo", *Felsefe Ansiklopedisi*, 7. Cilt, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayınları, Ankara, 2012 (yayınlanacak).

[10] Teo Grünberg'in anıldığı bazı yayınlar:

(i) Batuhan, H. *İspanya'da Bir Şato-Bir Düşünürün Hatıraları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2001. [Yakın dostu Hüseyin Batuhan'ın -"Leon" adıyla andığı- Teo Grünberg'in akademik yaşamının başlangıcına ve gelişim serüvenine de yer verdiği anıları.]

(ii) Bozgeyik, A. "Müşteri İlişkileri Yönetimi (Customer Relationship Management)", *Active Bankacılık ve Finans*, Kasım-Aralık 2001 Sayısı (http://www.gidacilar.net/diger-bilgiler/customer-relationship-management-1281.html). [05.08.2012; Abdullah Bozgeyik bu yazısında "müşteri ilişkileri yönetimi"nin (CRM'nin) felsefesini şöyle açıklamakta: "ODTÜ Felsefe Profesörü Teo Grünberg kendisi ile yapılan bir röportajda 'Felsefe, insanın devamlı hatalar yapabileceğini, yanılgılara düşebileceğini göz önünde tutarak bunlardan kurtulmanın yolunu araştıran bir çabadır. Üstelik insanlar aslında hatalarından öğrenirler. Hata yapmazsak ilerleme olmaz. Hatalardan korkmamak lazım. Ama hatalarda ısrar edersek kötü tabii. Kötü olan hataya düşmek değil, hatada ısrar etmek.' demiştir. Bu açıklama CRM felsefesini doğru anlayan ve CRM'yi doğru uygulayan kurumların nasıl sektörlerinde diğer firmalarla arayı çok açmış olduklarının ipucunu vermekte. Çünkü CRM projelerinde başarısız olanlar yeniden denemekte, henüz başlamayanlar ise hazırlık yapmakta, yakın gelecekte CRM'ye geçeceklerini duyurmakta veya halihazırda en azından yapıyor izlenimi vermeyi gerekli görmektedirler."]

(iii) Cenan, Ş. ve Metcan, İ. "Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler", *Cumhuriyet-Kitap*, Sayı 1153 (22 Mart 2012), 18-19. [Maltepe Üniversitesi SBE doktora öğrencilerinden Şehriban Cenan ve İzzet Metcan, 19-21 Aralık 2008'de ODTÜ Felsefe Bölümünün -kuruluşunun 25. yıldönümü nedeniyle- ODTÜ'de düzenlediği Anlam Kongresi'nin bildirilerini içeren *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler* (der. S. Kibar, S. Aydın Bayram, A. Sol, Legal Kitapevi, İstanbul, 2010) kitabını tanıttıkları bu yazıda, kongrenin adını, bölümün kurucu başkanı olan Teo Grünberg'in 1963'te yazmış olduğu doktora tezi *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*'den aldığını özellikle vurgulamaktalar.]

2. Bölüm
Felsefi/Akademik Yazılar

Mantık, Analitik Felsefe ve Çağdaş Dil Felsefesi, Bilim Felsefesi ve Tarihi, Epistemoloji ve Değer Felsefesi Yazıları

Teo Grünberg ve Türkiye'deki Lise Mantık Eğitiminde Reform

Hasan Ünder[*]

TEO GRÜNBERG AND REFORM IN THE HIGH SCHOOL LOGIC EDUCATION IN TURKEY

Abstract. This paper is about the role of Teo Grünberg in the introduction of symbolic logic into high school logic curriculum in Turkey. 1960s (and 1970s) are years when Turkish youths are divided into rightist and leftist ideological camps and indoctrinated by the ideology of their camps. Teo Grünberg and Hüseyin Batuhan believe that critical and analytical thinking can provide immunity to ideological indoctrination and that this way of thinking can be taught in logic courses. As soon as they come from İstanbul University to the Middle East Technical University (Ankara) in 1966 they start logic reform. In cooperation with the Ministry of National Education and by taking Suvar Köseraif and Adnan Onart who are their former students and research assistants at METU they give in-service logic courses to teachers ten years during summer holidays, write logic textbooks and produce neologisms in Turkish of logical terms. Decision makers concerning the logic reform in the Ministry change as a result of the change of political authority in 1975. Batuhan draws himself from the reform activities. In-service courses cease in 1976. But Grünberg succeeds in consolidating the place of symbolic logic in the high school logic curriculum.

Keywords: Teo Grünberg, Hüseyin Batuhan, Necati Öner, symbolic/modern logic, logic education in Turkey, high school curricula.

[*] Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Eğitimin Kültürel Temelleri Bölümü Öğretim Üyesi.

Özet. Makale, Teo Grünberg'in Türkiye'de lise programlarına sembolik mantığın girişindeki rolünü ele alır. 1960'lar (ve 1970'ler) Türkiye'de gençlerin sağ ve sol diye ideolojik kamplara bölündüğü ve mensup oldukları kampın ideolojisiyle aşılandıkları yıllardır. Teo Grünberg ve Hüseyin Batuhan, ideolojik aşılamaya karşı, eleştirel ve analitik düşünüş tarzının bir bağışıklık sağlayabileceğini düşünürler. Bunun için de Batı uygarlığında ve Türkiye'de Cumhuriyet döneminde liberal formel eğitim programlarının temel öğelerinden biri olan mantık dersini bu amaç doğrultusunda düzenlemeyi planlarlar. Planlarını 1966 yılında uygulamaya koyarlar. Milli Eğitim Bakanlığı ile işbirliği yaparak ve Suvar Köseraif ve Adnan Onart'ı da aralarına alarak öğretmenler için on yıl boyunca yaz tatillerinde hizmet içi kurslar düzenlerler, ders kitapları yazarlar ve mantık terimlerini Türkçeleştirirler. 1975'te siyasi otoritedeki değişmeye bağlı olarak Milli Eğitim Bakanlığı'nda karar vericilerin değişmesiyle, reformun kadrosu değişir, kadroya Necati Öner katılır. Reformun hedefleri daralır. Batuhan ayrılır. Öğretmenlere verilen hizmet-içi kurslara son verilir. Fakat sembolik mantık Teo Grünberg'in çabalarıyla mantık programı içindeki yerini sağlamlaştırır.

Anahtar Terimler: Teo Grünberg, Hüseyin Batuhan, Necati Öner, sembolik/modern mantık, Türkiye'de mantık eğitimi, lise programları.

Giriş

Teo Grünberg Hocamız, zamanımızın çok yönlü filozoflarından biridir. Fakat onun adı geçince öğrencilerinin ve onu tanıyanların aklına mantık gelir. Grünberg Hocamız mantıkla ilgili çalışmalarını sadece mesleki kariyer gereği yapmaz. Mantık çalışmaları onun için bir meslek değil, *vocation*dır. Mantık çalışmalarını tutkuyla yapmıştır, mantığı öğrencilerine önemine inanarak ve tutkuyla öğretmiştir. Geniş kitlelere yaymak için bir misyoner gibi çalışmıştır.

Mantık, Grünberg'in çalışmalarında kullandığı bir araçtır. Mantıksal bir omurgası olmayan çalışmalar, onun için ne dediği kuşkulu ya da söylemek istediği şeyi karışık biçimde anlatan çalışmalardır. Mantığın berrak diline çevrilinceye kadar, bir çalışmanın değeri onun gözünde kuşkuludur. İkincisi, mantık Grünberg'in lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde binlerce öğrencisine öğrettiği bir disiplindir. Üçüncüsü, biyografisinde de görülebileceği gibi, Grünberg'in gelişimine uluslar arası düzeyde katkı yaptığı bir alandır. Çalışmaları dünyanın en iyi dergilerinde yayınlanan tek Türk mantıkçısıdır ([4], 49). Son olarak, mantık,

Grünberg'in üniversite öğrencileri dışında lise düzeyinde yayılması için çaba gösterdiği bir alandır.

Kendisiyle konuşmalarımızda, emek ve zamanını, yayınlar gibi somut ürünleri olmayan öğretim ve mantığı geniş kitlelere yayma çalışmaları yerine, üst düzey çalışmalar için harcamadığı için biraz pişmanlık duyduğu izlenimini aldım. Grünberg Hocamız, sembolik mantığın "Türkiye'de orta ve yüksek öğretim düzeyinde yayılmasında belirleyici rol oynaması nedeniyle" TÜBA tarafından 1998 yılında ödüllendirilmiştir. İşte ben bu yazımda, onun uzun süre çok emek ve zaman sarf ettiği ve geniş etkileri olan çabalarını, liselerde mantık eğitiminin reformuna dair çalışmalarını ele alacağım. Bunu yaparken, mantığın eğitim programlarındaki yerinden ve daha sonra da modern ya da sembolik mantığın liselerde ders programlarına girmesi için Teo Grünberg'in girişimlerinden bahsedeceğim.

Eğitim Programlarında Mantık

Mantık, neredeyse ilk profesyonel öğretmenler olan Sofistlerden itibaren Batı uygarlığında okul programlarının değişmez derslerinden biri olmuştur. Sofistler çıkarımlar üzerinde durmuşlar ve öğrencilerine tartışmada başarılı olabilmeleri için akıl yürütmelerin yapılarını öğretmişlerdir. Aristoteles tasım türü çıkarımların teorisini oluşturduktan sonra mantık, hemen bütün formel eğitim programlarında vazgeçilmez bir öğretim konusu haline gelmiştir. Megaralılar ve Stoacılardan başlayarak da filozofların araştırma ve inceleme konuları arasına girmiştir. Ortaçağda, Antik dünyada özgür insanların eğitim konularını oluşturan bilgi dallarının sistemleştirilmesiyle oluşturulan Yedi Özgür Sanat'ından biri, çıkarımların kurulmasını, kişinin kendisinin ve başkasının söylemindeki yanıltmacaları (*fallacies*) fark etmesini ve tartışmada başarılı olmasını garantileyen diyalektiktir.[1] Bu ders, Batı Ortaçağında katedral okullarında ve üniversitelerde sürekli olarak okutulur. Ortaçağdan sonra da liberal eğitimin temel derslerinden olmaya devam eder.

İslam dünyasında da aynı durum söz konusudur. Mantık -ve onunla yakından ilgili olan cedel (diyalektik) ve münazara- İs-

[1] Yedi Özgür Sanat, üçlü (*trivium*) ve dörtlü (*quadrivium*) olarak adlandırılan iki gruba ayrılır. Birinci grupta, "dil sanatları (*artes sermonicales*)" diye anılan ve bugün sözel bilgi dalları olarak nitelendirebileceğimiz retorik, diyalektik ve gramer; ikinci grupta, gerçekliği incelemeyi konu alan (*artes reales*) ve bugün "sayısal bilgi dalları" olarak adlandırabileceğimiz aritmetik, geometri, astronomi ve müzik vardır.

lam düşünürlerinin başlıca araştırma konularından ve medrese programlarının temel derslerinden biri olmuştur ([3], [9]).

Tanzimat'tan sonra Batı tipinde açılan "mektep"lerde de mantık dersi ortaöğretim programlarına erken girer. Örgün eğitimi düzenleyen ilk resmi belge olan 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi (madde 38) idadilerde mantık dersi okutulmasını öngörür ([16], 172). Meşrutiyet dönemindeyse felsefe dersi ile birlikte ortaöğretim programlarına girer. Bu ders, 1912, 1913 ve 1915 tarihli sultanilerin (lise) programlarında "Felsefe ve Mantık" adıyla yerini alır ([17], 67).

Cumhuriyet döneminde de mantık, liberal eğitim geleneğinin temsilcisi konumundaki mesleki olmayan genel liselerin temel derslerinden biridir ([22], 165, 168, 171, 172, 173). Daha sonraki programlarda da mantık dersi bulunmaktadır.

Reforma Kadar Mantık Derslerinin İçeriği

Fuat Turgut'un ([19], 1) gözlemlediği gibi, Türkiye'de bir dersin programı, Talim ve Terbiye Dairesi'nin dersin amaçlarını genel olarak yazması, konu başlıklarını belirlemesi ve buna göre kitapların yazılmasıyla saptanır. Bu değerlendirme, en azından, ayrıntılı ders öğretim planlarının yapılmadığı yakın zamanlara kadar geçerlidir. Dolayısıyla, Talim ve Terbiye Kurulu'ndan onay almış mantık kitaplarını inceleyerek 1967'ye kadar okutulan mantık dersinin içeriğini çıkarabiliriz. Bu şekilde de Meşrutiyet döneminden 1967 yılına kadar esasta bir değişiklik olmadığı görülecektir. Örneğin, Reşat Nuri (Güntekin) tarafından çevrilen Emile Boirac'ın *İlm-i Mantık* (1331 [1915]) kitabında "Mekatib-i Sultaniye Müfredat Programlarına Tamamen Mutabıktır" ifadesi yer almaktadır. Yine Cumhuriyet döneminin başlarında yazılmış olan Hasan-Âli Yücel'in *Suri ve Tatbiki Mantık* kitabının içeriği, yine Osman Pazarlı'nın *Mantık*'ı ([18]) ana hatlarıyla aynıdır. Talim ve Terbiye Kurulu'ndan onay almış mantık kitapları daha az formel mantık, daha çok metodoloji konularını -buna bilim felsefesi de diyebiliriz- içerir. Pazarlı'nın kitabındaki bölüm başlıkları şöyledir: (1) Mantık, Tanımı, Konusu, İlgili Olduğu İlimler, (2) Düşünme Prensipleri ve Mantığın Bölümleri, (3) Terimler ve Özellikleri, (4) Tanımlama, Bölme ve Sınıflama, (5) Önermeler ve Çeşitleri, (6) İstidlal ve Çeşitleri, (7) Kıyas, (8) Metot ve İlim, (9) Matematik İspat ve Prensipleri, (10) İspat Şekilleri ve Matematiğin Değeri, (11) Deney Metodu ve Gözlem, (12) Hipotez, (13) Deneyleme ve İlimlerde Rolü, (14) Endüksi-

yon (Tümevarım), (15) Prensipler ve Teoriler, (16) Analoji (Andırma) ve (17) Belgelere Dayanan İstidlal ve Tarih.

Dersin içeriğinin böyle olmasının nedeni, liselere felsefe dersleri konmasının nedeniyle aynıdır. Mehmet Emin Erişirgil'in ([6], 83-84) naklettiğine göre, Gökalp, ki Meşrutiyet ve Erken Cumhuriyet dönemlerini derinden etkileyen bir düşünürdür, bir konuşmasında, Osmanlı okullarından mezun olan gençlerin Avrupalıların anladığı anlamda bilim adamı olamamalarının nedenini, okullarda bilgilerin öğrencilere birbirine bağlanmadan parça parça, "evrak-ı perişan" gibi verilmesinde, öğretmenlerin felsefe kültüründen yoksun olmalarında gördüğünü dile getirir ve liselere hemen felsefe dersinin konması gerektiğini belirtir. 1924 (1340) "Lise Müfredat Programlarının Esbab-ı Mucibe Layihası"nda da "liselerde okunan riyazi ve tabii ilimlerin parça parça kalmasına meydan vermeyerek gençlerin mefkuresinde tevhide çalışmak ve bunun için müspet ilimlerin inkişaf ve usulü hakkında malumat vermek, düşünebilmesini temin etmek..." felsefe dersinin amaçlarından biri olarak ifade edilmiştir (akt. [17], 68). Bu, felsefe grubu derslerinin, özellikle felsefe ve mantığın temel amacıdır. (Aynı amacı Erişirgil [5] ve Grünberg'in [8] lisede mantık ve sosyoloji öğretmeni olan İhsan Kongar da *Felsefe* kitabının önsözünde hatırlatır [11].)

Bu amaç daha çok epistemoloji ve metodoloji çerçevesinde gerçekleştirilebilir. Epistemoloji felsefe dersi içinde, metodoloji de mantık dersi içinde yer alır. Çüçen'in ([4]) tespit ettiği gibi metodoloji, mantık dersinin dörtte üçünü kapsar. Bu dönemin mantık kitaplarına ise 20. yüzyılda geliştirilmiş en dakik düşünme araçlarından biri olan sembolik mantık ve bu mantıkla birlikte giden felsefe anlayışı henüz girmemiştir.

Mantık Dersinde Reform Fikrinin Doğuşu

Modern ya da sembolik mantığı lise programlarına sokma düşüncesi, Hüseyin Batuhan'ın ([2], [10]) verdiği bilgilere göre, Teo Bey ile Hüseyin Batuhan daha İstanbul'dayken oluşmuştur. Ankara'ya hicret etmelerinin "ana nedenlerinden biri de orada [Ankara'da] Milli Eğitim Bakanlığı'yla yakın bir ilişki kurup lise mantık derslerinde de 'reform' yapabileceğimiz umut ve düşü"dür ([10], 297; [8]). Fikrin kaynağı, Batuhan gibi görünmektedir. Batuhan'ın amacı, gençlerde ideolojik aşılamaya (*indoctrination*) karşı bir bağışıklık oluşturmaktır. Başka bir ifade ile amaç, aşılanmalara karşı bir aşılama yapmaktır. 60'lı ve 70'li yıllarda, öğrencilerin ideolojilere saplanması Batuhan'ı düşündür-

müş ve rahatsız etmiştir. Batuhan'a göre öğrencilerdeki "ideolojik bağnazlık", onların ideolojik bir aşılamaya maruz kalmalarından, "nelerin inanılmaya değer olduğu konusunda bir düşünme disiplininden geçmemiş olmaları"ndan kaynaklanmaktadır. Batuhan, kişinin kendisinin benimsemediği ideolojileri yasaklamasının, kendisinin benimsediği ideolojileri zorla kabul ettirmesinin doğru olmadığına da inanır. Buna çare olarak Batuhan, öğrencilerde eleştirel düşünüşün geliştirilmesi gerektiğine inanır. Ona göre, eğer gençlere "doğru düşünme" yatkınlığı kazandırılır, onlar "iyi seçimler" yapmalarını sağlayacak bilgi ve becerilerle donatılırsa bu bağnazlığın önüne geçilebilir. Bu bilgi ve becerilerin de liselerdeki gençlere ancak mantık ve felsefe derslerinde kazandırılabileceğini düşünmektedir. Fakat bu dersler, kitapların kötü yazılmış olması, öğretmenlerin iyi yetişmemiş olmaları ve derslerin mantığı işlevsel kılmak yerine mantık hakkında bilgi vermeyi amaçlaması vb. nedenlerle gençlerin düşünsel terbiyesine katkı yapmaktan uzaktır. En iyisi bu derslerin öğretiminde köklü bir reform yapmaktır. Bunun için iyi ders kitapları yazılmalı, iyi öğretmenler yetiştirilmelidir. Grünberg de bu konuda heveslidir.

Reform İçin Uygun Koşullar

Batuhan ve Grünberg'de mantıkta reform fikrinin oluştuğu sıralarda NATO üyesi ülkelerde geniş kapsamlı bir program yenileme çalışması vardır. Bu çalışmaların nedeni, soğuk savaş döneminde Rusların Ekim 1957'de Sputnik'i uzaya fırlatmasıdır. Çünkü bu olay, bilim ve teknoloji yarışında komünist bloğun üstünlüğünü açıkça kanıtlamış, ABD'de büyük bir panik havası yaratmıştır. Bunun üzerine ABD ve diğer NATO ülkeleri, teknoloji yarışında öne geçmek için bir dizi atılım yaparlar. NATO bünyesinde Aralık 1957'de "NATO Science Committee" kurulur ([12]). 1958'de ABD, National Defense Education Act'i (Milli Savunma Eğitim Yasası'nı) çıkarır ve matematik, doğa bilimleri ve yabancı dil eğitimine ağırlık vererek bu alanlarda reforma gider. Birçok komisyonlar kurarak yeni matematik ve fen bilimleri programlarını geliştirir. ABD'de Max Beberman'ın öncülük ettiği matematik reformunda, matematiksel kavramlar, anlamayı sağlamak için, mantığa ve kümeler teorisine dayandırılır. Dolayısıyla sembolik mantık, matematik öğretimi için önemli olur.

Bu alandaki çalışmalar, doğal olarak, diğer NATO ülkelerine, bir NATO ülkesi olan Türkiye'ye de yansır. 1959'da MEB, ODTÜ ve Ford Vakfı'nın desteği ile 1962'de kurulmasına başla-

nan (Ankara) Fen Lisesi, 1963-1964 eğitim-öğretim yılında öğretime başlar. Bu okulda "modern" olarak nitelenen yeni bir program uygulanır. (Eski program da "klasik" olarak nitelendirilmeye başlanır.) Fen Lisesi aynı zamanda yeni programın geliştirilmesi için bir laboratuar görevi görür. Daha sonra buradaki programı derece derece diğer liselere de yaygınlaştırmak için, 1967 yılında, Talim ve Terbiye Dairesi'ne bağlı olarak ve görevine 1980 yılına kadar devam edecek olan "Fen Öğretimini Geliştirme Bilimsel Komisyonu" adlı bir karar ve icra organı kurulur ([19], [20]).

Batuhan ve Grünberg İstanbul'da reform düşüncelerini Cumhuriyet döneminin önemli eğitimcilerinden ve Milli Eğitim Bakanlığı'nda sözü geçen bir konumda olan Hüseyin Hüsnü Cırıtlı'ya[2] açtıkları zaman Cırıtlı, destek sözü verir. Cırıtlı, modern matematik ile sembolik mantık arasındaki bağı bilen birisidir. Gazi Eğitim Enstitüsü'nde hocalık yaparken de modern matematiğin okutulmasını teşvik etmiştir.[3] Batuhan-Grünberg ikilisinin mantık derslerinde reform projesini teşvik ederken, bu projenin muhtemelen matematik programlarının yenilenmesi çalışmaları ile bir bütünlük oluşturacağını düşünmüştür. Ayrıca, yeni program geliştirme çalışmalarında ODTÜ'nün öncülüğünden dolayı, Batuhan ile Grünberg'in ODTÜ öğretim üyesi olmaları da mantık reformu projesinin kabul görmesini kolaylaştırmış olabilir.

Uygulamaya Geçiş

1966'da Batuhan-Grünberg Ankara'ya gelir gelmez Cırıtlı'yı ziyaret ederler ([2], 401). Cırıtlı destek sözünü tekrarlar. Bir komisyon kurulur. Komisyonda Batuhan-Grünberg ikilisinin yanında Nusret Hızır da vardır. Bir program oluştururlar ve bir kitap yazarlar. Programın denenmesi için Ankara ve İstanbul'dan yedi lise (Ankara'dan Deneme, Gazi, Kurtuluş ve Yıldırım Bayezit liseleri; İstanbul'dan Atatürk Kız, Atatürk Erkek ve Bakırköy liseleri) seçilir ve o okullarda görev yapan öğretmenlere yaz tatillerinde modern mantık kursu verilir. Kurslar 1966 yılından itibaren 1976 yılına kadar devam eder. İlk kurs bir ay, diğerleri üçer hafta süreli olur. Her kursa yaklaşık 100-120 öğretmen katılır. Bu ara-

[2] Hüseyin Hüsnü Cırıtlı (1911-2010), 1934-1938 yılları arasında ABD'de, bir süre de Almanya'da eğitim bilimleri alanında çalışmış, Gazi Eğitim Enstitüsü'nde hocalık, Milli Eğitim Bakanlığı'nın çeşitli kademelerinde görev yapmıştır. Görevleri arasında Talim ve Terbiye Kurulu üyeliği ve başkanlığı da vardır. 1967'de Kültür Müsteşarı olmuştur.

[3] Bu bilgiyi değerli eğitimci Niyazi Altunya'ya borçluyum.

da programın uygulandığı lise sayısı da yavaş yavaş artar. Kurslarda ilk yıl Nusret Hızır da vardır. İkinci yıl Hızır çekilir. Kursları Teo Grünberg, Hüseyin Batuhan, Adnan Onart ve Suvar Köseraif yürütür. Hüseyin Batuhan ekibin çalışmasını şöyle betimlemektedir ([2], 405):

> Hepimiz çok çalışıyor ve çok yoruluyorduk. İçimizde en çok yorulan şüphesiz Leon [Teo] beydi. O bazen sabahtan gecenin on ikilerine kadar kursiyerlerle beraber oluyordu. Korkunç bilgisi, sınırsız tutkusu ve en çok da az rastlanılan alçak gönüllüğüyle daha ilk günden kursa gelenlerin kalplerini fethediyor ve başta en yeteneksiz gibi görünenlere bile kısa zamanda en güç konuları öğretebileceği kanıtlamak suretiyle modern mantığa kısa zamanda herkesin ilgi ve sevgiyle bağlanmasını sağlıyordu. Bu kurslara katılan Bakanlık müfettişlerinden bazıları bize hayatlarında bu derece ciddi bir kurs görmemiş olduklarını bildirmek ihtiyacını duymuşlardı.

Kurslar 1976 yılına kadar pürüzsüz devam eder. Daha sonra şiddet olayları yüzünden yapılmaz olur.

Bu on yıllık sürede önemli işler başarılmıştır. Birincisi, kurslarda 1000-1200 kadar felsefe grubu öğretmeni modern mantığı öğrenmiştir.

İkincisi, üç adet modern mantık kitabı yazılmıştır. Birinci kitap, Grünberg, Batuhan ve Nusret Hızır tarafından yazılan, programın denendiği liselerde okutulmak üzere bir *Modern Mantık* (1967) kitabıdır. Bu kitap, "Mantık Nedir?" başlıklı Hızır tarafından yazılan bir giriş ile Batuhan tarafından yazılan ve anlam sorununu ele alan "Dil" bölümünün yanı sıra Grünberg tarafından yazılan modern mantık, önermeler mantığı, öteki önerme eklemleri, indirgeme, niceleme mantığı ve kümeler teorisi konularını içeren kısımlardan oluşmaktadır. İkinci kitap, Grünberg ve Batuhan tarafından yazılan *Modern Mantık: Lise III. Sınıflar İçin Deneme Ders Kitabı*'dır ([1]). "Mantık nedir?" adlı bir giriş ile "Semiyotik" ve "Sembolik Mantık" kısımlarından oluşur. Üçüncü kitap, Grünberg, Adnan Onart ve Batuhan tarafından yazılan *Modern Mantık ve Uygulamaları* ([7]) adlı kitaptır. Kitap Türkçe çıkarım örnekleri ve sembolleştirme açısından önemlidir.

Üçüncüsü, mantık terimleri Türkçeleştirilmiştir. Daha önce okutulan mantık kitaplarında terimler kısmen Osmanlıcadır. Batuhan-Grünberg ikilisi, terim sorununu da ustaca çözerler. Hilmi Ziya Ülken, Necati Akder ve mantık öğretmenlerinin de üye olduğu komisyonda mantık terimlerinin Türkçeleştirilmesine onay alırlar.

Necati Öner ile Yola Devam

Birinci Milliyetçi Cephe hükümeti kurulunca (31 Mart 1975) Rıza Kardaş, Talim ve Terbiye Kurulu başkanı olur (19 Ağustos 1975). Bakanlık tek kitap uygulamasına geçmeyi planlar. Kardaş mantık dersinde modern ve klasik mantığın birlikte okutulmasının uygun olacağını söyler ve klasik mantıkçı olarak da mantık ekibine Necati Öner'i önerir. (Klasik mantık ile sembolik mantığın yan yana okutulması uygulaması böyle başlar.) Batuhan hem Öner ile birlikte çalışmayı istemez hem de ona göre mantık reformu projelerinde klasik mantığın yeri yoktur. Grünberg, öneriyi, modern mantığın uygulamadan tümden kalkması için kabul eder. Mantık reformuna beraber başlayan ikilinin yolları ayrılır. Grünberg, mantık reformuna Öner ile devam eder. Batuhan kenara çekilir, bir süre sonra da emekliye ayrılır.

1977'de Grünberg ve Öner liseler için bir mantık kitabı yazarlar. Kitap klasik mantık ve sembolik mantık olmak üzere iki kısımdan oluşur. Eski programdaki metodoloji konuları programdan çıkarılır. Öner de 1975'te bu konuların mantıkla ilgisiz olduğunu, çıkarılması gerektiğini söyler ([21], 80). 1986'da yenilenen Lise 3 Mantık Dersi Öğretim Programı da bu kitap esas alınarak oluşturulur. Bu programda giriş % 15, klasik mantık % 30, modern mantık % 55 oranında yer tutar.

Sembolik Mantık Konularının Genişletilmesi

Grünberg, 1998'e kadar mantık programını hazırlayan komisyonların bir üyesi olarak, felsefe programında değilse bile mantık programında sembolik mantığın uygulamaları kısmını genişletmeyi başarır. Örneğin, 1986 Mantık Dersi Öğretim Programı'nda, mantığın kümelere, devrelere, Türkçenin ve klasik mantığın sembolleştirilmesine uygulanması verilmiştir. 20 Ekim 1993'te kabul edilen Mantık Dersi Öğretim Programı'nda ise iki değerli önermeler ve yüklemler mantığına ek olarak çok değerli mantık, kipler mantığı, özdeşlik mantığı ve varlık mantığı hakkında kısa kısa da olsa bilgi verilmiştir. Sembolik mantığın uygulamaları kısmına mantık reformunda çıkarılan metodoloji konuları bir ölçüde girmiştir. (Grünberg, aşağıda belirteceğimiz gibi, genel metodoloji konusunun okutulmasını gerekli görür.) Giren konular arasında "mantık ve matematik" (teori, tanım, aksiyom, teorem kavramları), "mantık ve doğa bilimleri" (deneysel metot, tam ve eksik tümevarım, varsayımlı-dedüktif metot), "mantığın eleştirel düşünmeye ve akılcı tartışmaya uygulanması" (tartışma

mantığında temel kavramlar, sembolleştirme, varılan sonuç), "mantık felsefesi" konuları eklenmiştir. "Giriş" (% 5) ile birlikte bu konular bu derse ayrılan zamanın % 70'ine ulaşmıştır. Fakat kuşkusuz programdaki konuların yeterli ölçüde ele alınabilmesi için bu derse ayrılan zamanın tümü de yetmez. Kutlusoy'un ([13]) işaret ettiği gibi, program çok yüklüdür. Ayrıca programa uygun kitap ve uygulayacak öğretmen sayısı da azdır.

Sonraki Program Değişiklikleri

Fakat Teo Grünberg de 1994'te emekli olur. Komisyonlarda yer almaz. Grünberg komisyonlara katılmaz olunca, 30 Nisan 1998'de 1993 Programı'nda yer alan bazı amaç ve davranışlar da programdan çıkarılır ([14]).

Mantık öğretim programı bağlamındaki en önemli değişiklik, 14 Aralık 2009'da kabul edilen ve 2010-2011 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanacak olan Mantık Dersi Öğretim Programı'dır ([15]). Bu programda klasik mantık kısmı yerini muhafaza etmiştir. Fakat modern mantığın uygulamaları kısmı çıkarılmış, onun yerine "Mantık ve Dil" konusu eklenmiştir. Konu, dilin işlevleri, çok anlamlılık, anlam belirsizliği, olgusal ve sözel tartışmalar, anlama ve tanımlama alt konularını içermektedir. (Bu konunun programa eklenmesi Batuhan'ı kuşkusuz sevindirirdi.) Programda "Giriş" % 20, "Klasik Mantık" % 30, "Mantık ve Dil" % 20, "Sembolik Mantık" da % 30 oranında yer almıştır. "Mantık ve Dil" konusu, Grünberg ve Batuhan'ın ilk iki kitabında -özellikle ikincisinde "Semiyotik" bölümünde daha geniş biçimde- yer alan bir konudur. Bu açıdan bakılınca, en son program Grünberg ve Batuhan'ın ilk programına yaklaşmıştır diyebiliriz.

Bir Değerlendirme

Mantık reformunun amacı, sadece sembolik mantığın lise programlarına girmesi ile sınırlı değildi. Yukarıda Batuhan'ı mantıkta reform yapma düşüncesine sevk eden mülahazaları aktarırken belirttiğimiz gibi, asıl ya da nihai hedef/amaç öğrenciyi eleştirel düşünme araçları ile donatmak idi. Bu da doğal olarak bütün lise programlarında, en azından felsefe dersini bu amaca göre düzenlemeyi gerektiriyordu. Nitekim, Türkiye Felsefe Kurumu'nun 6-7 Mart 1975'te düzenlediği Türkiye'de Felsefe Eğitimi seminerinde, mantık eğitimi tartışılırken, konuşmacı Nusret Hızır, sembolik mantığın felsefe eğitiminin bir parçası olarak sunuldu-

günü ve felsefenin bir tür hazırlığı (*propaideutik*) olduğunun öne sürüldüğünü belirtiyor ve kökleri Victor Duruy'de bulunan felsefe programı ile modern mantığın birbirine yaran olmayacağını, bu mantığın Viyana Çevresi'nin geliştirdiği analitik felsefenin mantığı olduğunu dile getiriyor. Ve şu soruyu soruyor: "Yoksa ilerde kurulacak olan bir felsefe programının şimdiden hazırlanmakta olan bir *Propaideutik*'i midir?" ([21], 71-72). Aynı oturumda söz alan Teo Grünberg de -ki orada mantık reformunu aykırı düşünen birçok kişiye karşı tek başına savunmuştur- mantık dersi ile felsefe dersi arasında eskiden ve şimdi ilişki kurulmadığını, dolayısıyla yapılan reform ile yetinilmemesi gerektiğini, felsefe dersinin de "müfredatıyla, zihniyetiyle, ders kitaplarıyla" düzeltilmesi, "bilim metodolojisi"ne daha çok yer verilmesi gerektiğini söylüyor ([21], 84).

Felsefe dersi öğretim programlarında, daha sonraları bilim felsefesine yer verilmiş olsa da, Grünberg-Batuhan ikilisinin düşündüğü türden bir değişiklik yapılmamıştır. Öte yandan, 1993 Mantık Dersi Öğretim Programı'nda uygulamalar kısmında yer alan konulara bakacak olursak bunların -özellikle de "mantık ve doğa bilimleri", "mantığın eleştirel düşünmeye ve akılcı tartışmaya uygulanması" konularının- ikilinin mantık reformuna başlarken uzak hedeflerine hizmet eden ders konuları olduğunu söyleyebiliriz. Demek ki uygun ders kitabının, iyi yetişmiş öğretmenlerin ve yeterli zamanın bulunması halinde nihai hedefe mantık dersi aracılığıyla önemli ölçüde yaklaşılabilirdi.

Sonuç

Grünberg ve Batuhan, lise öğrencilerine ideolojik aşılamalara karşı eleştirel düşünme yatkınlığı kazandırma genel hedefi doğrultusunda yola çıkmışlardı. Bu kuşkusuz, iyi hazırlanmış bir program, iyi hazırlanmış ders kitapları ve diğer araç-gereçler fakat her şeyden çok da iyi yetişmiş öğretmenler gerektiren bir konudur. Bunun için yakın hedef olarak sembolik mantığın lise programlarında yer almasına çalıştılar. Bu alanda ders materyalleri hazırladılar ve yaz kurslarında önemli sayıda öğretmen yetiştirdiler. Bunların yanı sıra 1993 Mantık Öğretim Programı'na çeşitli sembolik mantık dallarının ve uygulamalarının girmesi de genel amaç doğrultusunda önemli bir adımdır. Dolayısıyla, genel amaca göre yargılandığında, çalışmalar önemli ölçüde -en azından genel amaca hizmet edecek konuların programa girmesi açısından- başarılı olmuştur. Sembolik mantığın lise programlarına girmesi amacı açısından ise bir değerlendirme yapacak olursak,

yürütülen çalışmaların tam olarak başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Bütün bu çalışmaların ve başarıların içinde ve önündeyse Teo Grünberg'i görürüz.

KAYNAKÇA

[1] Batuhan, H. ve Grünberg, T. (1971) *Modern Mantık: Lise III. Sınıflar İçin Deneme Ders Kitabı*, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, İstanbul.

[2] Batuhan, H. (2002) *İspanya'da Bir Şato: Bir Düşünürün Hatıraları*, Bulut Yayınları, İstanbul.

[3] Bingöl, A. (1991) "Osmanlı Dünyası'nda Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, Sayı 29, 12-20.

[4] Çüçen, A. K. (1999) "Modern Türkiye'de Mantık Çalışmaları", *Felsefe Dünyası*, Sayı 30, 45-49.

[5] Erişirgil, M. E. (1934) "Lise Programları ve Felsefe Tedrisatının Hedefi", *Muallimler Mecmuası*, Sayı 35-37 (İkinci Kanun [Ocak]-Şubat-Mart), 111-116.

[6] Erişirgil, M. E. (1984) *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, haz. Aykut Kazancıgil ve Cem Alpar, Remzi Kitabevi, İstanbul.

[7] Grünberg, T., Onart, A. ve Batuhan, H. (1976) *Modern Mantık ve Uygulamaları*, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, İstanbul (3. basım).

[8] Grünberg, D. (2004) "Doğruya, İyiye ve Güzele-Teo Grünberg ile Söyleşi", *Cogito*, Sayı 40.

[9] Kayacık, A. (2000) "Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine", *Yeni Türkiye*, Sayı 33 (Mayıs-Haziran 2000), 600-606.

[10] Kaynardağ, A. (1986) *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınları, İstanbul.

[11] Kongar, İ. (1948) *Lise Edebiyat Kolu İçin Genel Felsefe*, İbrahim Koz Basımevi, İstanbul.

[12] Kriege, J. (2000) "Nato and the Strengthening of Western Science in the Post-Sputnik Era", *Minerva*, Vol. 38, No. 1, 81-108.

[13] Kutlusoy, Z. (2004) "Türkiye'deki Mantık Eğitimi, Sorunlar ve Öneriler", *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, Sayı 3, 90-96.

[14] Milli Eğitim Bakanlığı (1988) *Tebliğler Dergisi*, No. 2488 (Mayıs).

[15] Milli Eğitim Bakanlığı (2009) *Mantık Dersi Öğretim Programı* (http://ttkb.meb.gov.tr/ogretmen/modules.php?name=Downloads&d_op=viewdownload&cid=75&min=30&orderby=titleA&show=10)

[16] Özalp, R. (1982) *Milli Eğitimle İlgili Mevzuat (1857-1923)*, MEB Yayınları, İstanbul.

[17] Öztürk, F. (1993) *1908-1928 Yılları Arası Ortaöğretim (İdadi ve Sultani) Müfredat Programlarında Muhteva ve Amaç Bakımından Değerlendirilmesi* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Van.

[18] Pazarlı, O. (1978) *Mantık (Lise III. Sınıf)*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

[19] Turgut, F. M. (1990) "Türkiye'de Fen ve Matematik Programlarını Yenileme Çalışmaları", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, No. 5 (http://www.egitimdergisi.hacettepe.edu.tr/19905M%20FUAT%20TURGUT.pdf).

[20] TÜBİTAK (1968) "Fen Öğretiminde Yeni Çığır", *Bilim ve Teknik*, Sayı 10 (Ağustos), 16-20.

[21] Türkiye Felsefe Kurumu (1977) *Felsefe Kurumu Seminerleri: 1. Günümüzün Sorunları, 2. Türkiye'de Felsefe Eğitimi, 3. Türkiye'de Tarih Eğitimi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

[22] Yücel, H-Â. (1994/1938) *Türkiye'de Orta Öğretim*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Yüklem Funktorları Mantığı Üzerine

Ali Karatay[*]

ON PREDICATE FUNCTOR LOGIC

Abstract. The paper consists of three interrelated discussions: a brief introductory presentation for a logic on which Professor Grünberg has done an important work, a recent advance on this area, and an ensuing change of view on active-passive transformations in ordinary language in view of this logic.

Keywords: predicate functors, Purdy's natural language logic, active-passive transformations.

Özet. Bu yazıda birbiriyle ilişkili üç konu ele alınmaktadır: Profesör Grünberg'in üzerinde önemli bir çalışma yaptığı bir mantığa ilişkin kısa bir tanıtma, bu mantık alanında son yıllarda ortaya çıkan bir gelişme ve bu mantığın ışığında etken-edilgen cümleler arasındaki dönüştürmelere yeni bir bakış.

Anahtar Terimler: yüklem funktorları, Purdy'nin doğal diller mantığı, etken-edilgen dönüştürmeleri.

1 Giriş

Sayın hocam Profesör Teo Grünberg 1960'lardan bu yana mantık, felsefi mantık ve felsefe alanlarında sürekli düşünmüş ve üretmiş, bulgularını yerli ve yabancı yayınlarda duyurmuş, yeni

[*] Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

yeni konuları Türk okuyucusunun ilgisine açmış, yazdığı kitaplarıyla bir yandan Türkçeye anlamca saydam, söylenişçe doğal mantık terimleri kazandırırken, bir yandan da akıcı ve açık bir Türkçe mantık dili geliştirmiştir.[1] Profesör Grünberg'in işlediği birçok mantık konusu yetiştirdiği öğrencilerinin kitaplarında genç kuşaklara aktarılırken, en önemli akademik başarılarından biri olan 1983 *Journal of Symbolic Logic* yazısı [5]'e yol açan yüklem funktorları mantığı, bildiğim kadarıyla, Türk mantık yazınında Grünberg'in yazıları dışında inceleme konusu edilmemiştir. Bu belki yüklem funktorları konusunun fazla teknik ve kuramsal olmasıyla ve yeni sonuçlara yol açar görünmemesiyle açıklanabilir. Nitekim Quine yüklem funktorları mantığını ilk ortaya attığında bu konudan yalnızca belli bir kuramsal soruya ışık tutmasını beklemiş, başka bir uygulama öngörmemiştir. Bu yazıda amacım, Profesör Grünberg'in özen gösterdiği bu mantık türüne doğru bir ilk tanıtma sunduktan sonra, yeni bir gelişmeden söz ederek yüklem funktorları mantığının belki Quine'ın beklediğinden fazla iş görebildiğine işaret etmek, son olarak da bir uygulama denemesine girişmek. Bu yolda kimi teknik ayrıntıya girmek kaçınılmazsa da, bu yazıyı konunun elverdiği ölçüde sezgisel düzeyde tutmaya çalışacağım. Yüklem funktorları üzerine akademik düzeyde bir Türkçe sunum Grünberg [7]'de bulunmaktadır.

2 Yüklem Funktorları Mantığı

Yüklem funktorları mantığı, bir mantık dizgesi olarak, Frege'nin mantık anlayışı çerçevesinde yer almaktadır; niceleme mantığının ve yüklem funktorları mantığının cümleleri birbirine çevrilebilir ve bu çeviriler her iki yönde de hem doğruluğu hem geçerliliği saklı tutarlar. Bununla birlikte dildeki öğelerin eklemlenişi ve tamdeyimlerin kuruluşu açısından yüklem funktorları mantığı alışılagelmiş yazılımdan önemli değişikliklerle ayrılıyor.[2] Quine bu değişikliklerden yararlanarak bağlı değişkenler üzerine alışılagelmiş yazılım içinden elde edilemeyecek bilgiler derlemiştir.

Alışılagelmiş yazılımda dil, açık cümlelere uygulanan önerme eklemleri ve nicelemelerle kurulur. Yüklem funktorları yazılımındaysa dil iki ayrı yoldan kurulabilir (bkz. [15], 229-230).

[1] Bu yazımı LaTeX formatından Word'e çeviren öğrencim Özge Ekin'e teşekkür ederim.

[2] Çok-anlamlı kılma pahasına "yazılım" sözcüğünü "yazma düzeni" karşılığı kullanmayı deniyorum.

Bir yol, yalınç yüklemlerle başlayıp birtakım işlemleri yinelemeli bir süreçle uygulayarak yeni yüklemler kurmaktır; buna *cebirsel* yazılım diyebiliriz. Bir başka yol, yüklemleri günlük dilden ya da alışılagelmiş yazılımdan "ilgi cümlecikleri" aracılığıyla soyutlayıp yinelemeli süreci bu soyutlanmış yüklemlerden başlatmaktır; buna *çözümlemeli* yazılım diyebiliriz. Her iki yolda da yüklemlerden yeni yüklemler türeten söz konusu işlemcilere Quine *funktor* demiştir. Gene her iki yolda da *tamdeyimler* n-li yüklemlerin ardından yazılan n-terimle kurulur ($n \geq 0$). Çözümlemeli yazılım, alışılagelmiş yazılımdan yüklem funktorları yazılımına geçişi daha rahat açıklıyor; önce bunu görelim.

2.1 Çözümlemeli Yazılım

İlgi cümlecikleri Türkçenin günlük dilinde belirtik olarak geçmediğinden bu yapıdaki deyişlere yakından bakmamız gerekiyor. Şu cümleyi düşünelim: 'Çocuklar, ki onlar sokakta futbol oynuyorlar, hırsızı görmediler.' İngilizceden bozma bu cümleyi biz elbet böyle söylemeyiz, kısaca "Sokakta futbol oynayan çocuklar hırsızı görmediler" deriz. Burada ilginç bir ders var ama önce tanım: İngilizcedeki, 'çocuklar, ki onlar sokakta futbol oynuyorlar' türünden deyişlere *ilgi cümleciği* ("*relative clause*") diyoruz. Matematik dilinin yer yer yüksek karmaşıklık derecesi taşıyan deyişleri Türkçe matematik dilinde ilgi cümleciklerinin belirgince kullanılmasına yol açmıştır: 'öyle bir x ki, $\ldots x \ldots$' (matematiksel yazışla, 'x ∍ $\ldots x \ldots$'). Mantık açısından, ilgi cümleciklerinde 'o ki', 'onlar ki' gibi deyişlerle sunulan, 'o', 'onlar' zamirleri bağlı değişkenlerdir. Nitekim yukarıdaki bozuk bir çeviriyle verdiğimiz 'çocuklar, ki onlar sokakta futbol oynuyorlar' ilgi cümleciği Türkçede düzgünce söylendiğinde, 'sokakta futbol oynayan çocuklar' deyişine dönüşür, ve bu deyişte hiçbir değişken açığa çıkmaz; bu da bize yukarıdaki ilgi cümleciğinin içinde bağsız değişken geçmediğini ve bunun mantıkçı anlamında "kapalı" bir deyim olduğunu gösterir. İşte sözünü ettiğim ders bu: 'x ∍ $\ldots x \ldots$' deyiminin içinde geçen x, bağlı değişkendir; 'x ∍ $\ldots x \ldots$' ve 'y ∍ $\ldots y \ldots$' biçimlerinin arasında anlamca bir ayrım yoktur -tıpkı '$\exists x Fx$' ve '$\exists y Fy$' tamdeyimlerinin her ikisinin de 'F'ler vardır' demesi gibi.

Şimdi alışılagelmiş yazılım ile yüklem funktorları yazılımını karşılaştırmak üzere 'bazıları akıllıdır' cümlesini düşünelim. Alışılagelmiş yazılım bu cümleyi, bildiğimiz gibi, şöyle açımlar: '$\exists x$ Akıllı (x)'. Burada temel öğeler 'öyle bir x vardır ki' nicelemesi ('$\exists x$') ile bu nicelemenin etki alanına giren 'x akıllıdır' açık

cümlesidir. Oysa yüklem funktorları mantığında temel öğeler, 'vardır' ('∃') niceleyicisi ile 'öyle bir x ki, x akıllıdır' ilgi cümleciği oluyor. Şimdi bu ilgi cümleciğini 'Sokrates'e uygularsak '(öyle bir x ki, x akıllıdır)Sokrates' cümlesini elde ederiz (ya da matematiksel yazımla 'Sokrates $\in (x : x$ akıllıdır)' bunu da Türkçe'de 'Sokrates akıllıdır' diye söyleriz.[3] Bir önemli nokta, 'öyle bir x ki, x akıllıdır' gibi ilgi cümlecikleri salt dilsel öğelerdir, küme olsun özellik olsun hiçbir varlıksal yük taşımazlar. Quine yazılarında tüm genel terimlerin kapsamlarla da ontolojiyle de ilişkilendirilmeden salt dil düzeyinde incelenmesi gerektiğini yineleyerek hatırlatmış ve Frege'nin bu noktayı gözünden kaçırmış olmasına yerinmiştir ([20], 279 ve [22], 166).

Yukarıda, ilgi cümleciğinin, iç yapısı hiç değiştirilmeden, bir blok olarak, özneye uygulandığını gördük (oysa alışılagelmiş yazılımda 'x akıllıdır' açık önermesinde x yerine 'Sokrates' koyarak, dolayısıyla açık önermenin içine girerek, cümle oluşturuyoruz). Öte yandan, 'öyle bir x ki, x akıllıdır' ilgi cümleciğini 'vardır' niceleyicisiyle niceleyerek 'Vardır (öyle bir x ki, x akıllı)' cümlesini elde ederiz. Elbet Türkçede bunu 'Akıllı olanlar vardır' ya da 'Bazıları akıllıdır' biçiminde söyleriz. Burada dikkat edeceğimiz nokta, eklediğimiz niceleyici, 'öyle bir x vardır ki' ('$\exists x$') nicelemesi değil, içinde değişken taşımayan 'vardır' ('∃') niceleyicisidir. Bu yapılanmayı izleyerek, yüklem funktorları yazılımında 'Bazıları akıllıdır' cümlesini şöyle sembolleştiririz: '∃(öyle bir x ki, x akıllıdır)'. Tümel niceleme durumunda benzer yoldan, 'Hepsi (öyle bir x ki, x akıllıdır)' ya da Türkçe söyleyişe daha uygun olarak, 'Hepsi akıllıdır'ı elde ederiz. Yüklem funktorları yazılımında nicelenmiş cümlelerin bu yoldan kurulmasını yapay bulacak kimseler için Quine şu hatırlatmada bulunuyor ([21], 22-23): Tarihi gelişim içinde Peano '$\exists x$' nicelemesini tam da yukarıdaki gibi 'vardır' ('∃') niceleyicisi ile 'x öyle ki'('x ∋') ilgi zamirini bir araya getirerek kurmuştur. Bu hatırlatmayı bir eşitliğe dökelim: '$\exists x$' = '∃' + 'x ∋'.

Özetlersek, hem 'öyle bir x ki, x akıllıdır' gibi bir ilgi cümleciğini "Sokrates" gibi bir özneye uyguladığımızda, hem de bir niceleyiciyi böyle bir ilgi cümleciğine uyguladığımızda yeni bir cümle elde ediyoruz. Buysa, mantıksal açıdan, 'öyle bir x ki, x akıllıdır' ilgi cümleciğinin tıpkı alışılagelmiş yazılımdaki '... akıllıdır' türünden yapılar gibi birli yüklem konumunda olduğu-

[3] Quine burada '$\in$' sembolünü, "dır" ('est') koşacı kavramı kullanmıyor, kümeler kuramının öğelik bağıntısı olarak değil Quine bu kullanımın Peano'dan geldiğini, Peano'nun 'est' (∈) koşacını "öyle ki" (∋) ilgi bağıntısının [soldan] tersi olarak ortaya attığını söylüyor ([20], 276).

na işaret ediyor. İçinde geçen değişkenlerin sayısını değiştirerek bu gözlemi n-li yüklemlere genişletebiliriz ($n \geq 0$). Örneğin, '$x \ni y \ni z \ni \ldots x \ldots y \ldots z$' (ya da kısaca '$xyz \ni \ldots x \ldots y \ldots z \ldots$') kalıbında bir ilgi cümleciği üçlü yüklem oluşturur ve '($xyz \ni z, y$ ile x' in arasındadır) (4,5,6)', "6, 5 ile 4'ün arasındadır" der. '$x \ni 2=2$' türünden bir ilgi cümleciğiyse sıfırlı yüklem (cümle) oluşturur.

2.2 Cebirsel Yazılım

Tamdeyimlerimizi cebirsel yüklem funktorları dilinde yazmak için bir hazırlık yapmamız gerekiyor. Önce yüklem harflerimizin kaçlı yüklemler için durduğunu harfin sağ üst köşesine not etmemiz yararlı olur. Asıl yapılacak iş, çözümlemeli yazılımda ilgi cümleciklerinin içinde uyguladığımız işlemleri yüklemlere dışardan uygulamayı sağlamak olacak. Bunun için yedi funktor kullanacağız. Bunlardan üçü, değilleyici ('$'), birlikte evetleyici ('$\cdot$') ve nicelevici ('$\exists$') funktorlardır, geri kalan dördüyse çevirici ('Çev'), evirici ('Ev'), yansıtıcı ('Yan') ve destekleyici ('Des') funktorlardır. Çözümlemeli yazılımda ilgi cümleciğinin içinde geçen tamdeyimi kurarken değişkenleri isteğe göre sıralayabiliyoruz. Buna karşılık cebirsel yazılımda bunu yüklemlerin terimlere hangi sırada uygulanacağını yöneten 'Çev', 'Ev', 'Yan' ve 'Des' funktorlarıyla sağlıyoruz. Quine yukarıdaki ilk üç funktora *mantıksal*, geri kalan dördüne, *kombinatoryal* funktorlar demiştir, Grünberg ise kanımca daha isabetlice ilk iki funktora "eklemsi" demiştir.[4] Bu yedi funktorun kurma kuralları ve ilgi cümlecikleri türünden tanımları aşağıdaki gibidir (krş. [18] ve [14]).

T1. 'F' ($n+1$)-li bir yüklem olsun. O zaman '$\exists F$' yüklemi,

$$x_2, \ldots, x_{n+1} \ni \exists x_1 F x_1 \cdots x_{n+1}$$

ilgi cümleciğinden oluşan bir n-li yüklemdir;

'F' 0-lı bir yüklemse, '$\exists F$' yüklemi,

$$\exists x F$$

ilgi cümleciğinden oluşan bir 0-lı yüklem olur; (bu durumda '$\exists x F$', alışılagelmiş yazılımın uzlaşımları gereği mantıkça 'F' ile eşdeğerdir);

[4] Kombinatoryallerin de mantıksal özellikler taşıdığı durumlar vardır ama biz bu yazıda buna değinmeyeceğiz.

T2. 'F' n-li bir yüklem olsun. O zaman 'F' yüklemi,

$$x_1,\ldots,x_n \ni \neg Fx_1\cdots x_n$$

ilgi cümleciğinden oluşan bir n-li yüklemdir;

T3. 'F' n-li, 'G' m-li yüklemler olsun. O zaman '$F \cdot G$' yüklemi,

$$x_1,\ldots,x_{\max(n,m)} \ni Fx_1\cdots x_n \wedge Gx_1\cdots x_m$$

ilgi cümleciğinden oluşan bir $\max(n,m)$-li yüklemdir;

T4. 'F' n-li bir yüklem olsun. O zaman 'Çev F' yüklemi,

$$x_1,\ldots,x_n \ni Fx_nx_1\cdots x_{n-1}$$

ilgi cümleciğinden oluşan bir n-li yüklemdir;

T5. 'F' n-li bir yüklem olsun ($n \geq 2$). O zaman 'Ev F' yüklemi,

$$x_1,\ldots,x_n \ni Fx_2x_1\cdots x_n$$

ilgi cümleciğinden oluşan bir n-li yüklemdir;

T6. 'F' n-li bir yüklem olsun ($n \geq 2$). O zaman 'Yan F' yüklemi,

$$x_2,\ldots,x_n \ni Fx_2x_2\cdots x_n$$

ilgi cümleciğinden oluşan bir $(n-1)$-li yüklemdir;

T7. 'F' n-li bir yüklem olsun. O zaman 'Des F' yüklemi,

$$x_0,x_1,\ldots,x_n \ni Fx_1\cdots x_n$$

ilgi cümleciğinden oluşan bir $(n+1)$-li yüklemdir.

Bu funktorlardan Quine'ın amaçları için en ilginç olanlar, uygulandıkları yüklemlerin derecesini bir düşüren niceleyici ('∃') ve yansıtıcı ('Yan') funktorlardır; bu funktorlar tüm değişkenleri birer birer eleyerek alışılagelmiş yazılımdaki cümleleri yüklem funktorları yazılımının değişkensiz tamdeyimlerine çevirirler. Örneğin, '$\exists(xyz \ni x,y$ ile z'nin arasındadır)', "y ile z'nin arasında bir sayı vardır" der, üçlü değil ikili bir yüklemdir. Bu sü-

reçte geri kalan funktorlar da iş görebilir, ama değişkenlerin sayısını düşüren funktorlar 'Э' ile 'Yan'dır. Şimdi 'x,y э Yxy', (öyle x ve y ki, xy'yi yendi) ilgi cümleciğinden çıkarak bazı örneklere bakalım:

çözümlemeli yzlm	doğal dilde yzlm	cebirsel yzlm
(x,y Э Y xy) *av*	Ali Veli'yi yendi	Y *av*
(x,y Э Y yx) *av*	Veli Ali'yi yendi	Y *va*
(y Э $\exists x$ Y xy)*v*	Biri Veli'yi yendi	($\exists$EvY)*v*
(x Э $\exists y$ Y xy)*v*	Veli birini yendi	–
–	Biri Veli'ye yenildi	($\exists$EvY)*v*

Quine ([14], 283-284)'te evirici funktorun ikili bir yükleme uygulandığında yüklemi edilgene dönüştürdüğünü not ediyor. (Kuşkusuz çevirici funktor için de aynı şey söylenebilir.) Benzeri bir gözlem ([17], 30)'da yer alıyor. Quine burada funktorları yüklem kurucusu olarak görürken, evirici funktoru "etken-edilgen dönüştürücüsü" olarak niteliyor. Bu özel işlevinden ötürü 'Ev' funktorunun ikili yüklemlere uygulanan biçimini 'Γ_{Ev}' simgesiyle gösterelim.

Cebirsel yazılımda ilgi cümlecikleri ve bağlı değişkenler olmayacak, yüklem harflerimizle 7 funktorumuz, ve bunlardan kurulan n-li yüklemlerimiz olacak ($n \geq 0$). Cebirsel yazılımı yukarıdaki sunumda çözümlemeli yazılım türünden tanımladık. Yüklem funktorları yazılımını alışılagelmiş yazılımdan bağımsız, özerk bir mantık dizgesi olarak veremez miyiz? Bir başka deyişle, özerk bir yüklem funktorları yazılımı kendi başına ayakta duran bir mantık dizgesi oluşturur mu? Quine'ın ([19], 306)'da ortaya attığı bu soruyu Grünberg 1979 profesörlük tezinde özerk bir yüklem funktorları dizgesinin geçerlikli ve eksiksiz (*sound* ve *complete*) olduğunu çözümleyici çizelge yöntemiyle kanıtlayarak yanıtlamıştır (bkz. [5], 231). S. T. Kuhn da benzeri bir sonucu 1983'te elde etmiştir ([9]). Kuhn, Grünberg'den farklı olarak, yüklem funktorları mantığını 13 ilksav ve 2 çıkarım kuralı ile biçimselleştirmiş ve bu mantık dizgesinin geçerlikli ve eksiksiz olduğunu Henkin yöntemiyle kanıtlamıştır.

2.3 Quine'ın Gözlemleri

Bu bölümde son olarak, Quine'in bağlı değişkenlere ilişkin vardığı sonuçları kısaca özetleyelim. Quine bu sonuçların çoğunu [20]'de bir araya toplamıştır.

1. Bağlı değişkenlerin en temel görevi "ilgi zamiri" işini görmektir; nitekim alışılagelmiş yazılımda bağlı değişkenlerin gördüğü niceleme ($\exists x...x...$), betimleme ($'x...x...'$), küme soyutlama ($'\{x:...x...\}'$) gibi tüm işler 'öyle bir x ki, $...x...$' türünden ilgi cümleciklerinin üzerinden görülür;
2. Bağlı değişkenler genellikle çaprazlama göndermelerle çok anlamlılığın önüne geçerler; ilgi zamirleri bu görevi ilgi cümleciklerinin içinde yerine getirirler; ilgi cümleciklerindeki "öyle ki" yapısı tam da böylesi çaprazlama göndermeleri kolaylaca sağlamaya yarar, cebirsel yazılımdaysa çaprazlama göndermelere karşılık gelen işlevi kombinatoryal funktorlar üstlenir;
3. Bağlı değişkenler ilgi cümlecikleri içinde '$\exists$', '$\forall$' niceleyicilerini gereksemezler;
4. Niceleyiciler de niceleme işini görürken bir değişkeni bağlamazlar. Yüklem funktorları mantığındaki '$\exists$(öyle bir x ki, x akıllı)' tanımdeyimi buna tanıklık ediyor. (Haturlayalım, 'öyle bir x ki, x akıllı' bir kapalı deyim oluşturuyor, bu yüzden '$\exists$' niceleyicisinin bağlayabileceği bir değişken taşımıyor.)

3 Purdy'nin Doğal Diller Mantığı, L_N

William C. Purdy 1990'larda "doğal diller mantığı, L_N" dediği bir yazılım geliştirmiştir. L_N, Quine'ın eşitlikli yüklem funktorları mantığının bir öz alt mantığı gücünde tasarlanmış, ancak aksiyomları, kanıtlama kuramı ve yorumbilimi ile özerk bir mantık dizgesi olarak kurulmuştur. Amaç, doğal dillerde yürütülen uslamlamaları doğal dilin yüzeyel yapısına yakın cümlelerle biçimselleştirmektir. Bu türden mantıklar 1980'lerden bu yana gereksiniyordu. Gerilere gidersek, Frege mantığının, matematik dışı dillerin, özellikle doğal dillerin, mantıksal çözümlenmesinde yetersiz kaldığını daha [4]'te Frege kendisi saptamıştı. Nitekim, doğal dillerin cümleleri zaman-çekimi ve kiplik taşır, süreçlerden, olaylardan, edimlerden söz eder, yüklemleri niteleyen belirteçler taşır, önerme tavırları bildirir, olana-aykırı önermeler ileri sürer, vb. Donald Davidson ile Richard Montague'nün ayrı ayrı yöntemlerle başlattıkları çalışmaların etkisiyle, ve günlük dilden, dilbilimden, bilişsel bilimlerden gelen itilimle, 1970'lerde ve 80'lerde mantıkçılar düşüncenin doğal dillerde dışavurumunu yakalayacak mantık düzenekleri geliştirmeye başladılar. Amaç artık kullanılan dili Frege mantığının kalıbına sıkıştırmak değil, mantık dilini zengin dil olaylarını yakalayabilecek araç-gereçle

donatmaktı. Bir başka gereksinim, doğal dil cümlelerine yüzeyel grameriе daha uyumlu mantıksal çözümlemeler getirmek ve doğal diller arasında otomatik bilgisayar çevirileri sağlamaktı. 1986'da yazdığı bir yazısında Johan van Benthem istenileni üç koşulla belirliyordu: Doğal dillere ilişkin mantıklarda

1. Çıkarım kuramı ve dilin grameri birbiriyle uyumlu olacak;
2. Çıkarım kuralları doğal dillerin cümleleri düzeyinde verilecek, kanıtlama kuramının ince yapılarını gerektirmeyecek;
3. Çıkarımsal güç alışılagelmiş mantığın çıkarım gücüne denk olacak.[5]

Purdy'nin geliştirdiği L_N yazılımı bu koşulları şaşılacak ölçüde sağlamaktadır, ama bizim için asıl ilginç olan, bu yazılımın tam da yüklem funktorları mantığının doğal dillere bir uygulamasını oluşturmasıdır. Bu yazılımda iki eklemsi funktorun yanı sıra, bir tür kombinatoryal funktor, bir de "görüntü funktoru" diyebileceğimiz yeni bir ikili funktor bulunuyor. Bu sonuncusu en kritik işi gördüğünden önce bu funktoru tanıyalım ve şimdilik '$\mathrm{Grn}(-,-)$' kalıbıyla gösterelim. Bu funktora ilişkin kurma kuralını şöylece vermek amaçlarımız için yeterlidir:

'F' tekli bir yüklem, 'G' $(n+1)$-li bir yüklem olduğunda $(n \geq 0)$, '$\mathrm{Grn}(F,G)$' n-li bir yüklemdir.[6]

Bu funktorun nasıl olup da yüklem funktorları mantığı çerçevesinde yer aldığını görmek için Quine'ın cebirsel yazılımı içinde türetilişine bakalım. 'F^1' ve 'G^{n+1}' yüklemleri verilmiş olsun, o zaman T3.tanımı gereği '$F^1 \cdot G^{n+1}$' $(n+1)$-li bir yüklem olur, T1.tanımı gereği de '$\exists(F^1 \cdot G^{n+1})$' n-li yüklem olur. İşte yukarıda '$\mathrm{Grn}(F, G)$' simgesiyle gösterdiğimiz yüklem Quine'ın cebirsel yazılımında '$\exists(F^1 \cdot G^{n+1})$' deyimiyle gösterilen yüklemdir. Böylece Purdy'nin ikili funktoru 'Grn', Quine'ın '$\exists$' ve '$\cdot$' funktorları türünden tanımlanabiliyor.

---

[5] "... one classical ideal was that inference should be studied in harmony with grammatical form. Another important idea, implicit in the formulation of the Dictum de Omni, is that inference rules can be *global*, operating at statement level, without presupposing any proof-theoretic fine-strucutre analysis. At least in an intuitive psychological sense, this idea seems realistic. Whether these ideals can be realized in a workable theory of inference matching the power of Fregean predicate logic remains to be seen." [23]

[6] Bu funktorun tarihçesi De Morgan ve Peirce'e kadar geri gitmektedir; işlem günümüzde daha çok Whitehead ve Russell'ın '$G \circ F$' notasyonuyla bilinmektedir.

Şimdi de 'Grn' ikili funktorunun nasıl olup da görüntü alma işlevini andırdığını görelim. Bunu en iyi, ilgi cümleciği yazılımı içinde kavrarız. $n \geq 1$ olduğunda

T3.tanımı gereği

$$F^1 \cdot G^{n+1}$$

yüklemi

$$x_1, \ldots, x_{n+1} \ni F^1 x_1 \wedge G^{n+1} x_1 \cdots x_{n+1}$$

ilgi cümleciğine karşılık gelir, T1.tanımı gereği de

$$\exists (F^1 \cdot G^{n+1})$$

yüklemi,

$$x_2, \ldots, x_{n+1} \ni \exists x_1 (F^1 x_1 \wedge G^{n+1} x_1 \cdots x_{n+1})$$

ilgi cümleciğine karşılık gelir. Mecazi bir söyleyişle şöyle diyebiliriz:

$(x_1, \ldots, x_{n+1})$ dizisi '$\exists (F^1 \cdot G^{n+1})$' özelliğini taşır ancak ve ancak bu dizi bir F^1'in G^{n+1} altındaki görüntüsüyse. Bu deyiş mecazidir çünkü '$\exists (F^1 \cdot G^{n+1})$'den özellikmiş gibi, '$G^{n+1}$'den fonksiyonmuş gibi söz ediyor. Yasal okunuş şöyle olmalı: '$\exists (F^1 \cdot G^{n+1})$' yüklemi $(x_1, \ldots, x_{n+1})$ dizisi için doğrudur ancak ve ancak 'F^1' yüklemi x için doğru olduğunda, 'G^{n+1}' yüklemi $(x, x_1, \ldots, x_{n+1})$ dizisi için doğruysa.

Örnek: "– ...nin sağında oturuyor" ikili yüklemi ile "– Fenerbahçeli" tekli yüklemini düşünelim. O zaman "Grn(– Fenerbahçeli, – ...nin sağında oturuyor)" yüklemi, "öyle bir x ki, x bir Fenerbahçeli'dir ve x ...'nin sağında oturuyor" yüklemidir. Bir başka deyişle, Grn(– Fenerbahçeli, – ...nin sağında oturuyor) yüklemi, "bir Fenerbahçeli ...'nin sağında oturuyor" yüklemidir ve

Grn(— Fenerbahçeli, — ...nin sağında oturuyor)Veli

tamdeyimi "Bir Fenerbahçeli, Veli'nin sağında oturuyor" der. Benzeri yoldan, şimdilik Quine'dan ödünç alacağımız evirici funktoru kullanarak

Grn(— Fenerbahçeli, $\breve{}_{Ev}$(— ...nin sağında oturuyor))

biçiminde yazacağımız yüklem, '... bir Fenerbahçeli'nin sağında oturuyor' yüklemidir ve

$Grn(-$ Fenerbahçeli, $\iota_{Ev}(-$ ... nin sağında oturuyor$))$Veli

tamdeyimi "Veli bir Fenerbahçeli'nin sağında oturuyor" der.[7]

Buraya kadar, $n \geq 1$ durumunu inceledik. Şimdi $n = 0$ özel durumuna,'$Grn(F^1, G^1)$' yüklemine bakalım. Yukarıdakine benzer nedenlerle

$$\exists(F^1 \cdot G^1)$$

yüklemi,

$$y \ni \exists x(Fx \wedge Gx)$$

ilgi cümleciğini verir. Ancak '$\exists x(Fx \wedge Gx)$' sıfırlı yüklem olduğundan, baştaki '$y \ni$' ilgi zamiri boş geçişlidir, dolayısıyla '$Grn(F^1, G^1)$', '$\exists x(Fx \wedge Gx)$'e indirgenmiş olup "bazı F'ler G'dir" der. Bu yoldan, '$Grn(F^1, F^1)$'in de düpedüz '$\exists xFx$'e, eşdeğer olduğunu görürüz. Şimdi '$Grn(F^1, G^1)$', "bazı F'ler G'dir" anlamına geldiğine göre, '$Grn(F^1 \cdot G^1)$'de "her F G'dir" anlamına gelir. Bu yüzden '$Grn(F^1, G^{n+1})$' deyimini 'bazı F G^{n+1}'biçiminde, '$Grn(F^1 \cdot G^{n+1})$' deyimini de 'her F G^{n+1}' biçiminde yazmamız uygun olur. Purdy'yi izleyerek, 'bazı F G^{n+1}'için kısaca 'F^1G^{n+1}' biçimini de kullanacağız. Kökçe 'Grn' ikili funktorundan geldiklerinden, L_N'de içinde 'her' ve 'bazı' belirteçlerine "türetilmiş ikili funktörler" olarak bakabiliriz.

Örnek: 'O^2' "– ...'i okuyor' ikili yüklemi, '$\dot{O}$' ve 'K' "öğrenci" ve "kitap" birli yüklemleri olsun. Uzlaşımımız gereği, "bazı öğrenciler bazı kitapları okuyor" cümlesini L_N'de 'bazıKbazı$\dot{O}O^2$' biçiminde yazarız, "bazı öğrenciler bütün kitapları okuyor" cümlesini de 'her$K$bazı $\dot{O}O^2$' biçiminde yazarız.

L_N'nin eşitlikli yüklem funktorları mantığından daha zayıf olduğunu söylemiştik. Bunun başlıca nedeni, Purdy'nin L_N'de özdeşlik imi '='e yer vermeyip, Sommers'in tekil yüklemlerini kullanmasıdır. *Tekil yüklem*, kapsamına tek bir nesne düşen bir-

[7] L_N'nin özgün dilinde, 'Ev'in ve bütün kombinatoryal funktorların görevleri $(k_1, \ldots k_n)$ biçiminde "seçme funktorlarıyla" görülüyor, ancak L_N'den çıkarmak istediğimiz dersler için gerekmediğinden bu funktorlara ve L_N'ye ilişkin birçok başka ilginç ayrıntıya bu yazıda değinmeyeceğiz.

li yüklemdir. Kapsamdaki nesne yorumdan yoruma değişebilir, ancak her yorumda kapsam tek öğelidir. Tekil yüklem kavramı Quine'la tanışık olanlara yabancı değil; Quine'ın dile çekidüzen verip varlıksal bağlanım yanılsamasını önlemek amacıyla kurduğu ünlü "Pagasuslamak" (*to Pegasize*) fiili, kapsamına en fazla bir nesne alan zayıflatılmış bir tekil terim sayılabilir.

Örnek: *P* Platon'a, *A*Aristoteles'e "göndermede bulunan" tekil yüklemler olsun

'$\ddot{O}^2$' de "– ...'in öğrencisidir" yüklemi olsun. O zaman,

$$P A \ddot{O}^2 =_{dmk} P \text{ “}A \text{ ...'in öğrencisidir”} =_{dmk} \text{“A P'nin öğrencisidir”} =_{dmk} \text{“Aristoteles Platon'un öğrencisidir”}$$

Tekil yüklemler ad görevini görmenin yanısıra Purdy'nin yazılımına üç yeni özellik daha getiriyor. Birincisi, '*A*' ve '*B*' birer tekil yüklem olduklarında, '*AB*' sıfırlı bir yüklem olarak '*A*' ile '*B*'nin kapsamlarına düşen nesnelerin özdeşliğini dile getirmekte, böylece özdeşlik imine gerek kalmadan '$a = b$' türünden özdeşlikler L_N'de dile getirilebilmekte. Gene tekil yüklemler aracılığıyla, özdeşlik imine gerek kalmadan sayı niceleyicileri ("en az *n* tane", "tam *n* tane" ve "en çok *n* tane") L_N içinde tanımlanmış deyimler olarak sunulabilir. Bu bağlamda Purdy bize Sommers'ın bir mantık felsefesi sorusunu anımsatıyor: Doğal dillerin yüzeyel mantığını yansıtma amacıyla tasarlanan bir mantık dilinde özdeşlik imine gerek var mıdır? İkinci yenilik, 'S_0' bir L_N dilinde abece sıralamasında ilk gelen tekil terim olsun. O zaman bu dilde doğruluk değişmezi (*verum*) T'yi tanımlayabiliriz: $T :\Leftrightarrow S_0 \subseteq S_0$. Buna göre '$T F^1$', "$F^1$'ler vardır" der, 'her $T F^1$' de "her şey F^1'dir" der. Üçüncü yenilikse, '*S*' Sokrates'e "göndermede bulunan" bir tekil yüklem değişmezi olduğunda, tekil yüklemlerin mantıksal özelliğinden ötürü,

$$SF^{n+1} \Leftrightarrow \text{bazı } SF^{n+1} \Leftrightarrow \text{her } SF^{n+1} \qquad (1)$$

eşdeğerliklerinin geçerli olması ki, bu bize geleneksel mantıkçıların "Sokrates ölümlüdür" cümlesini "Her Sokrates ölümlüdür" diye okumalarını hatırlatıyor, belki de bir yoldan gerekçelendiriyor. Özetle, L_N'nin eşitlikli yüklem funktorları mantığından daha zayıf olmakla birlikte, anlatımca eşitliksiz yüklem funktorları mantığından daha güçlü olduğunu, dolayısıyla bu iki mantığın arasında yer aldığını gözlemlemiş oluyoruz.

3.1 Tekdüzelilik Çıkarımları

L_N ile gelen önemli kazanım doğal dillerde yürütülen uslamlamaların Frege türü derin mantık yapılarına gerek duyulmaksızın yüzeyden yakalanmasıdır. Purdy'ye göre *yüzeyel uslamlama*, günlük dilde "kapsama, dışlama, bağdaşma" bağıntılarıyla yürütülen ve Hintikka ([8]) anlamında yüzeyel bilgiyi işleyen çıkarımlardır ([12]). Bunu bize sağlayan en önemli özellik, artan ya da eksilen tekdüzelilik çıkarımlarının günlük yüzeyel uslamlamalarda temel çıkarımlar konumunda olmasıdır. Purdy, L_N içinde doğal dil uslamlamalarının Aristoteles'in tasım kalıplarına benzer çıkarımlarla kanıtlanabileceğini göstererek van Benthem'in 2. koşulunu sağlamıştır. Her ne kadar L_N dili niceleme mantığına denk değilse de, doğal dillerde yürütülen uslamlamalarla sınırlandırıldığında L_N niceleme mantığının gördüğü işi görmektedir. Böylece, L_N van Benthem'in 3. koşulunu da yeterince sağlamaktadır. Öte yandan, L_N'de tamdeyimler '$F_1^1F_2^1\cdots F_n^1G^n$' biçiminde yazıldığından İngilizce ve Türkçe gibi doğal dillerin özne, nesneler ve yüklemden kurulu cümlelerine bire bir dönüştürülebilir; buna bakarak van Benthem'in aradığı 1. koşulun da sağlandığını düşünebiliriz. Özetlersek, L_N'de, çıkarım kuralları ile doğal dilin gramer yapısı van Benthem'in önerisi doğrultusunda birbiriyle uyumlu olduğu gibi, doğal dillerde yürütülen uslamlamalar Frege türü ince mantıksal çözümlemelere gerek duyulmaksızın yüzeyden yakalanmakta. Böylece L_N yüzeyel uslamlamaları alışılagelmiş yazılıma oranla günlük dile çok daha yakın modellemektedir.[8]

Tekdüzelilik çıkarımları Aristoteles'in tasımsal çıkarımlarının bir genelleştirilmesidir. Bunu örneklendirmeden önce bir tanım gerekiyor: L_N dilinde, ψ deyiminin Φ tamdeyiminin içinde geçtiğini düşünelim. Eğer ψ 'nin Φ içindeki belli bir geçişi eğer çift sayıda değilleyici funktorun etki alanında bulunuyorsa, ψ 'nin Φ'deki o geçişine *pozitif* geçiş deriz, yok eğer tek sayıda değilleyici funktorun etki alanında bulunuyorsa, ψ 'nin Φ'deki o geçişine *negatif* geçiş deriz.

---

[8] Çok ilginç, bu sonuca varabilecek bir gözlemi, Purdy'nin çalışmalarından dönüp geriye baktığımız zaman, Quine'da bulmaktayız. Quine, [22]'de, Aristoteles mantığındaki E-biçimselini ilgi cümleciklerine uygulayarak adına *ıraksama funktoru* dediği, ve Purdy'nin görüntü funktoruyla yakından ilişkili olan, bir ikili funktor tanımlamıştı. Quine bu funktorun kapsama, dışlama, bağdaşma gibi küme bağıntılarıyla ilişkisini [22]'te görmüş, fakat bunu n -li yüklemlere genişleterek doğal dil uslamlamalarına uygulamaya girişmemiştir.

Söz konusu çıkarım kurallarını amaçlarımız için basitleştirerek şöylece verelim: 'Y^m' yüklemi, '$\ldots Y^m \ldots$' bağlamında pozitif geçişli oldukta,

$$\frac{\ldots Y^m \ldots \quad Y^m \supset Z^k}{\therefore \ldots Z^k \ldots}$$

çıkarım kalıbı L_N'de bir türetilmiş çıkarım kuralıdır; buna "Artan Tekdüzelilik Kuralı" (ATK) diyebiliriz. İşte bu kural *dictum de omni*'yi işleme koyarak van Benthem'in 2. koşulunu sağlamış oluyor. Bunun gibi, 'Z^k' yüklemi '$\ldots Z^k \ldots$' bağlamında negatif geçişli oldukta,

$$\frac{\ldots Z^k \ldots \quad Y^m \supset Z^k}{\therefore \ldots Y^m \ldots}$$

çıkarım kalıbı L_N'de bir türetilmiş çıkarım kuralıdır; buna da "Eksilen Tekdüzelilik Kuralı" (ETK) diyebiliriz. Bu kural da van Benthem'in açıkça belirtmediği ama örtükçe gündeme getirdiği *dictum de nullo*'yu işleme koymaktadır.

Bu çıkarım kurallarının getirdiği büyük sadeleşmeye çok küçük bir örnek, ünlü "at başı çıkarımı"dır: "Bütün atlar hayvandır /∴ Her at başı hayvan başıdır." Bilindiği gibi bu çıkarım ders kitaplarında niceleme mantığının Aristoteles mantığına üstünlüğünü göstermek için kullanılır. Burada 'nın başıdır' bir ikili yüklemdir; oysa Aristoteles tasımları, tekli yüklemler için tasarlandığından bu geçerli çıkarımı gerekçelendiremez. L_N dili içinde bu çıkarımı bir Barbara tasımı gibi doğrudan algılarız. Buradaki temel düşünceyi, L_N içinde bir biçimselleştirmeye gitmeden, sezgiselce şöyle örneklendirebiliriz:

1. Her at başı at başıdır	mantıkça doğru
2. Bütün atlar hayvandır	öncül
3. Her at başı hayvan başıdır	1. ve 2.'den ATK gereği.

Elbette niceleme mantığında tekdüzelilik çıkarımını türetilmiş bir çıkarım kuralı olarak kanıtlayıp, bu mantık içinde de uslamlamalarımıza benzeri kısaltmalar getirebiliriz. Ancak L_N'yi ayırdeden özellik, doğal dillerdeki uslamlamaları "tasım" benzeri çıkarımlarla yansıtırken, doğal dil cümlelerini de doğal dildekine yakın yapılarla yansıtmasıdır. Tekdüzelilik kuralını niceleme mantığına uyarlasak bile, yukarıdaki sonuç cümlesini niceleme mantığında ancak şöyle yazabiliyoruz:

$$\forall y(\exists x(A(x) \wedge B(y,x)) \supset \exists x(H(x) \wedge B(y,x)))$$

Buysa doğal dil uslamlamalarında hiç üzerinde durmadığımız ama alışılagelmiş yazılımda büyük dikkat isteyen bir düzenekler fazlalığı demektir: '$\forall x$', '$\exists x$' nicelemeleri, evetleme ve koşul eklemleri, niceleme mantığını usandırıcı hale getiren değişkenler, ve bu gramer yapısının gerektirdiği "derin" çıkarım kuralları. Bütün bunlar van Benthem'in doğal dillerin mantığında sakınılmasını önerdiği kanıt-kuramsal ince yapılar ("*proof-theoretic fine structure*") demektir.

Tekdüzelilik çıkarımlarının Aristoteles'in tasımsal çıkarımlarına genelleştirilmesine bir başka ilginç örneği ([11], 420)'de Purdy veriyor:

> Bütün köpekler bazı insanlardan hızlıdır
> Bazı atlar bazı köpeklerden hızlıdır
> $\therefore$ Bazı atlar bazı insanlardan hızlıdır

Bu çıkarımı genelleştirilmiş bir Darii tasımı gibi görebiliriz. Ancak biz bu çıkarımın geçerliliğini gene bir önceki örnektekine benzer nedenlerden ötürü geleneksel mantık içinde kanıtlayamayız. Purdy bu çıkarımın geçerliliğini L_N dilinde tekdüzelilik kuralını kullanarak neredeyse bir tasım rahatlığıyla kanıtlıyor.[9]

3.2 Saptanırlığın Sınırları Sorunu

Purdy'nin yüklem funktorları alanında vardığı en önemli sonuç, Quine'ın ortaya attığı bir soruya, yüklem funktorları mantığına özgü eklemlenme olanaklarını kullanarak verdiği sonuçlandırıcı çözümdür. Bunu en iyi Quine'ın *fluted logic* dediği, bizim *yivli mantık* diyebileceğimiz bir alt mantık içinde izleyebiliriz.[10] Ayrıntılarına girmeden, bu mantığın yüklem funktorları mantığı içinde, ama hiç bir kombinatoryal funktor kullanılmaksızın kurulduğunu, böylece niceleme mantığının bir öz alt mantığını oluşturduğunu belirtmekle yetinelim. Quine, [16]'da yivli mantığın bir öz alt mantığının saptanır olduğunu kanıtlamış ve saptanırlığın sınırlarının nereye kadar gittiğini sormuştur.[11] Kabaca özetlersek Purdy [13]'te, en dipte yivli mantık en tepede birinci

---

[9] Çok daha karmaşık örnekler için bkz. [11], [12].

[10] Bu mantıkta bütün tamdeyimlerde değişkenler aynı sırada, diyelim $(x_1,x_2,x_3,..)$ sırasında, geçtiği içindir ki Quine "yıv" benzetmesi yapmış olsa gerek.

[11] Bir mantık dizgesinin *saptanır* olması demek, bu dizgenin diline ait bir tamdeyimin mantıkça geçerli olup olmadığını belirleyecek bir algoritmanın bulunması demektir.

basamaktan eşitlikli niceleme mantığı olmak üzere arada kalan alt mantıkların eksiksiz örgü yapısını ortaya çıkarmış, ve bu örgüde saptanabilirlik çizgisinin nereden geçtiğini göstererek Quine'ın sorusunu tam tamına yanıtlamıştır. Daha açık bir deyişle, içinde '$=$', '$\mathfrak{T}_{Ev}$', ve fonksiyon harfleri taşıyan genişletilmiş yivli mantık (GYM) saptanırdır ve söz konusu örgü yapısı içinde GYM'nin altında kalan tüm mantıklar da saptanırdır. Teknik dilde söyleyecek olursak, söz konusu örgü içinde GYM'nin doğurduğu "ideal"in içinde kalan mantıklar saptanırdır, bu idealin dışında kalan mantıklarsa saptanmazdır.

Her ne kadar Purdy saptanırlık çalışmasında alışılagelmiş yazılımı kullanmışsa da yüklem funktorları yazılımının gereçlerini olmadan problemi serimleyip çözmeye yarayan alt mantıkları bulamazdı. Purdy'nin, yüklem funktorları eklemlenmelerinin yol göstericiliğinde yürüttüğü bu çalışma, yüklem funktorlarının kuramsal ama çok önemli bir uygulaması oluyor. Böylece, yüklem funktorları mantığı, başlangıçta Quine'ın hiç beklemediği önemli bir bulguya yol açmış oluyor.

4 Bir Uygulama Denemesi

2. Bölümde Quine'ın, kısıtlanmış evirici funktor '$\mathfrak{T}_{Ev}$'i "etken-edilgen dönüştürücüsü" olarak nitelediğini görmüştük. Bu, akla bir soru getiriyor. Acaba doğal dillerdeki edilgen cümle yapılarına karşılık gelecek bir mantık yapısı var mıdır? Günümüzde yaygınca kabul edilen görüş etken edilgen yapılar arasındaki ayrımları, daha baştan tanım gereği mantıksal biçimin dışında bırakmaktadır. Örneğin Wikipedia bu yaygın düşünceyi şöylece özetlemektedir: Mantıksal biçim, bir cümleyi cins ve edilgenlik gibi sözde gramer özelliklerinden arındırmakla elde edilir ([24]).[12] Bu görüşü ilk ve en ayrıntılı Frege işlemiştir. Frege'nin *Begriffsschrift* ([4], §3, §9)'lardaki yargısı Wikipedia'nın yargısıyla uyumlu, belki de o yargının özgün kaynağıdır. Frege'nin uslamlaması şöyle özetlenebilir: "Plataea'da Yunanlılar Persleri yenmişlerdi" ve "Plataea'da Persler Yunanlılara yenilmişlerdi" cümlelerinin her ikisi de aynı iki nesneden söz etmektedir: Yunanlılar ve Persler. Her iki cümlede de, bu nesneleri almakla doyuma kavuşacak 2-li yüklemler bulunmakta: "Plataea'da —nin ...i yenmesi" ve "Plataea'da —nin ...e yenilmesi." Ancak bu cümlelerin dile getirdikleri önermeler eş mantıksal güçte olduğundan,

[12] [Logical form] consists of stripping out all spurious grammatical features from the sentence (such as gender, and passive forms) ...

Frege'ye göre, bu dilsel ayrımı mantıksal gramerde yansıtmaya gerek yok, mantık dilinde her iki cümle de tek bir biçimde yazılabilir,'*Fab*' biçiminde.[13] Doğal dillerde önermelerin mantıksal gücünde bir değişikliğe yol açmadan morfoloji'nin elverdiği ölçüde sözcüklerin yerini değiştirme olanağı, dili kullanana, duruma göre gerekli vurgulamayı yapmasını sağlar ([4], 128-129).

Böylece Frege söz konusu dönüştürmeyi pragmatik bir sorun olarak değerlendirmiş, günlük dilin salt kullanımsal özelliklerine kendi formüller dilinde yer bulunmadığına karar vererek etken-edilgen dönüştürmelerinin mantıksal konumu üzerine bir soru sorma gereğini duymamıştır ([4], 113). 20. yüzyıl mantığının ana damarını Frege mantığı oluşturduğundan, mantıkçıların etken-edilgen dönüşümleri üzerine düşündükleri de Frege'nin ve Frege mantığının etkisinde biçimlenmiştir.

Şimdi 'Y – ...' kalıbı "– ... i yendi" ikili yüklemini temsil etsin. Gerek 'Ali Veli'yi yendi' cümlesini, gerekse 'Veli Ali'ye yenildi' cümlesini Frege mantığında bir tek biçimde yazarız: '*Yav*'. Frege'nin doğru olarak gözlemlediği gibi '*Yav*' her iki cümlenin de mantıksal gücünü yakalıyor. Bu durumda Frege mantıkçısı bize "daha ne istiyorsun?" diye sorabilir. Ancak bu soru bizi kesmiyor: Frege mantığı çerçevesinde ortaya çıkmayan kimi "mantıksal biçimler", daha inceltilmiş, ya da daha değişik eklemleme özellikleri taşıyan bir mantık çerçevesinde ortaya çıkabilir. Her felsefe öğrencisi ilk mantık dersinde bunu öğrenir: önermeler mantığı aşağıdaki (5) çıkarımının mantıksal biçim gereği geçerli olduğunu yakalayamaz, fakat niceleme mantığına geçildiğinde (5) çıkarımının mantıksal biçim gereği geçerli olduğu görülür. Bunun gibi, kiplikler mantığının geçerliliklerini niceleme mantığı içinde gerekçelendiremeyiz, bunu kiplikler mantığında sağlarız. Ancak Frege (Kant'ı izleyerek) kiplikleri önermelerin mantıksal gücüyle ilişkili görmediği için ([4], 4), kiplikli cümlelerin mantıksal biçimiyle de ilgilenmemiştir. Şimdi sorumuz, acaba Quine'dan bir adım ileri giderek, etken-edilgen dönüştürmelerinin yüklem funktorları mantığında mantıksal biçim temeline oturduğunu savunabilir miyiz? Burada elimizde Massey'den gelen yararlı bir ilke bulunuyor: "eğer bir çıkarım (doğru) bir mantık dizgesinin geçerli bir çıkarım kalıbını örneklendiriyorsa, o çıkarım geçerlidir" ([10], 323).[14] Besbelli ki burada

[13] İki cümlenin *eşdeğer mantıksal güç taşıması* deyimini şu anlamda kullanıyorum: bu cümlelerden birini gerektiren öncüllerin öbürünü de gerektirmesi, ve bu cümlelerden birinin gerektirdiği bir sonucu öbürünün de gerektirmesi. Bu kavram bize Frege'den geliyor ([4], 112), ancak Frege "kavramsal içerik" deyimini kullanmıştır.

[14] [A]n argument is valid, if it instantiates a valid argument form of some (correct)

"geçerlilik," mantıksal biçim gereği geçerlilik anlamına geliyor; "örneklendirme" koşuluysa elde bir yorumlama kılavuzunun bulunduğunu varsayıyor. Quine'ın, kısıtlanmış evirici funktor '$\downarrow_{Ev}$'e ilişkin gözlemini irdelemeye başlamadan önce, sorumuzu ayrıntılıca belirleyelim.

4.1 Sorunun Belirlenmesi

Davidson bir yazısında '$x > y$' nin '$y < x$' i gerektirmesinin mantıksal biçimden ötürü olmadığını ileri sürmüş ([2], 125), fakat 126. sayfaya sonradan koyduğu bir dipnotta görüş değiştirerek tersini onaylamıştır. Demek ki bu konuda ikirciklenmeler yaşanmamış değil. Ancak ne yazık ki Davidson yeni görüşünden yana hiçbir gerekçe vermemiştir. Biz bu yazıda Davidson'ın gerekçesinin ne olabileceği üzerine odaklanmayacağız. Bizim ele alacağımız soru doğrudan doğruya

Ali Veli'yi yendi / ∴ Veli Ali'ye yenildi (2)

türünden gerektirmelerin nasıl temellendirildikleri sorusu.

Etken-edilgen dönüştürmesi derken, '*ab*'yi yendi / *ba* tarafından yenildi' gibi yapıları söz konusu ediyoruz, 'daha ağır / daha hafif', 'ana-babası / çocuğu', 'vermek / almak' gibi salt anlama dayalı dönüştürmeleri değil. Davidson'ın sözünü ettiği '$x > y$' / '$y < x$' dönüştürmesini de 'daha büyük / daha küçük' dönüştürmesi olarak değil, 'xy'yi aştı / yx tarafından aşıldı' gibi bir dönüştürme olarak alıyoruz. Şimdi sorumuzu şöyle koyabiliriz: '*ab*' yi yendi' cümlesinin '*ba* tarafından yenildi' cümlesini gerektirmesi gücünü mantıksal biçimden alan mantıkça geçerli bir gerektirme midir, yoksa morfolojisi ve grameriyle yalnızca dilsel kuralların haklı çıkardığı bir gerektirme midir?

Sorumuza ışık tutması için aşağıdaki çıkarım biçimlerini karşılaştıralım, aralarında ne gibi ayrımlar bulunduğuna bakalım:

$$x > y \;/\therefore\; y < x \tag{3}$$
$$p \wedge q \;/\therefore\; q \wedge p \tag{4}$$
her F G dir, her G H dir /∴ her F H dir (5)
$$x > y \;/\therefore\; (y > x)\text{-değil} \tag{6}$$
$$x > y,\ y > z \;/\therefore\; x > z \tag{7}$$

---

logical theory.

Bu çıkarım biçimleri arasında gözümüze çarpan ilk ayrım, (6) ve (7) biçiminde çıkarımları yanlışlayacak niceleme mantığı modelleri bulunmasına karşılık, (4), (5) ve (3) biçiminde çıkarımları yanlışlayacak böyle bir model bulunmaması. Nitekim bir çember üzerinde yorumladığımızda, "xy'yi aşıyor", "yx'i aşmıyor"u gerektirmezken, "xy'yi aşıyor", "yx tarafından aşılıyor"u her yorum altında gerekli kılar. Gözümüze çarpan ikinci ayrım, (4) ve (5) çıkarımlarının mantıksal biçim gereği geçerli olmalarına karşılık, (3) çıkarımının geçerliliğini mantıksal biçime dayandırmakta zorlanmamız. Gözümüze çarpan bir başka özellik, (3) ve (4) çıkarımları arasında mantıksal güç açısında bir benzerlik bulunması; her iki çıkarımda da öncül ve sonuç eşdeğer mantıksal güç taşıyor. Ancak (4) çıkarımında mantıksal biçimi dayandıracağımız mantıksal değişmezler açıkça belliyken (3) çıkarımında bir mantıksal biçim belirleyecek herhangi bir mantıksal değişmeze parmağımızı basamıyoruz. Sonuçta gözlemlerimiz sorunu çözmüyor, olsa olsa sorunun kendisine işaret ediyor: (3)'ün yanlışlanamamasını neye bağlayacağız? Sorun salt tanımsal mı, düpedüz dilsel mi, yoksa mantıksal mı?

4.2 Quine'ın Görüşü

[17]'de ve [21]'de Quine mantık felsefecilerini uzun zamandır uğraştıragelen bir sorunu ele alıyor: mantıksal doğruluğun ölçütü sorunu.[15] Günümüzde yaygınca kullanılan bir ölçütü ilkin Bolzano ([1], §§147-148), daha sonra da, ama Bolzano'dan bağımsız olarak, Quine vermişti. Buna göre, "S mantıkça doğru bir cümledir" demek, "S doğrudur ve içinde geçen mantıksal-olmayan değişmezleri [bir düzgünlük uyarınca] başka sözcüklerle değiş tokuş etmekle elde edilen yeni cümle doğruluğu saklı tutar" demektir ([14], 4). Ne var ki, bu tanım, '$\neg$', '$\wedge$', '$\exists$' gibi önerme eklemlerinin ve niceleyicilerin birer mantıksal değişmez olduklarını elde bir ölçüt bulunmaksızın varsayıyordu. İşte [17] ve [21]'de Quine "mantıkça doğru" kavramını bir ölçüte bağlamayı amaçlıyor, bunu da gramer temelinde yapmak istiyor. Bu yeni yaklaşıma göre, "S cümlesi mantıkça doğrudur" demek, "S ile gramerce biçimdeş tüm cümleler doğrudur" demektir ([21], 17). Ama şimdi de "gramerce biçimdeş" kavramını aydınlatmak gerekiyor. Quine'ın çıkış yolunu bizi ilgilendirdiği kadarıyla kabaca şöyle özetleyebiliriz: Sözdiziminde geçen birtakım parçacıklar taşıdıkları esneksizlikle ve başka parçacıklarla kolay-

[15] Bu konuda Profesör Günberg'in de bir çalışması vardır: [6].

ca değiş-tokuş edilememeleriyle cümlelerin gramer biçimini belirlerler; mantıksal doğruluk kavramını işte böylece belirlenen gramer biçimlerine dayanarak tanımlarız. Dilimizde geçen 'dır', 'değil', 've' gibi morfemler Quine'a göre bu parçacıklardandır. Quine'ın verdiği

Tom Dick'ten daha uzundur /∴ Dick Tom'dan daha uzun değildir (8)

örneğini düşünelim ([21], 20). Burada '-den daha uzun' yapısı tek bir morfem olarak düşünüldüğünde birçok başka deyişle yer değiştirebilir. Buna karşılık '-den daha uzun' yapısının içinde geçen ('-den', 'daha') gibi parçacıkları birim morfemler olarak alacak olursak, bu parçacıklar cümlenin biçimini daha katı belirler, ve (8)'deki bakışımsızlığı mantıkça geçerli kılar. Quine'ın bu gözlemi bizim konumuz açısından son derece ilginç. Eğer '-den' ve 'daha' parçacıklarının işleyişi (8) çıkarımının geçerliliğini açıklıyorsa, biz de (2) çıkarımını ('-i', '-di'), ('-e', '-nildi') parçacıklarının işleyişiyle açıklar, böylece etken-edilgen dönüştürmelerinin mantıkça geçerli olduğunu gramere dayalı ölçüt gereği kanıtlamış oluruz.

Ancak Quine'ın da belirttiği gibi, (8) mantık kitaplarında mantıkça geçerli kabul edilen çıkarımlar arasında bulunmuyor. Peki bu, Quine'ın yeni ölçütünün mantık kuramıyla çatıştığını mı gösteriyor? Quine burada bir çatışma bulunmadığını, mantıkçıların dile çekidüzen verme kaygısıyla grameri değiştirdiklerini ileri sürüyor. Bir başka deyişle, "gramerde temellendirilmiş mantıksal doğruluk ölçütü" duruyor, ama gramer değişiyor; bu "reform" gereğince de (8) mantıkça geçerli sayılmıyor. 'Uzun', 'büyük' gibi sıfatların kaypak semantiğini biçimsel mantığın dışına iten mantıkçı artık '-den daha uzun', '-den daha büyük' yapılarını tümüyle birer morfem olarak almayı yeğliyor ve (8) gibi çıkarımları mantıksal değil içeriksel çıkarımlar olarak kabul ediyor. Böylece dilin düzenlendirilmesi uğruna dilin gramer çözümlemesini değiştiren mantıkçı artık ('-den', 'daha') parçacıklarını birim morfemler olarak değerlendirmiyor.

Yukarıdaki gerekçe 'uzun', 'büyük' gibi sıfatların doğasındaki kaypaklığa sıkıca dayandığından, (2) çıkarımına hemen uygulanmayabilir. Acaba gramere dayalı sağlam ve (2) çıkarımına uygulanabilecek bir mantıksal doğruluk ölçütü verilebilir mi, ve bu ölçütle edilgene dönüştürmelerin mantıksal konumu üzerine daha güvenilir bir yargıya varılabilir mi? Bizi bu yazının odağından uzaklaştırabilecek bu sorular üzerinde durmayacağız. [21]'de

Quine bu konuya ilginç bir başka bakış getiriyor; incelemeye devam edelim. Quine, dil çözümlemelerinin tabandan-tavana değil tavandan-tabana yürütülmesinin, ve derin çözümleme yerine "sığ çözümleme" uygulanmasının yeterli olacağını ileri sürüyor. Buna göre, verilen bir cümleden başlayarak aşamalarla alt cümlelere ve alt cümleciklere ineceğiz, mantıksal doğruluğu yakaladığımız aşamada duracağız. Quine açıkça not etmiyor ama, söz konusu süreç sonlu olduğundan verilen bir cümlenin mantıkça doğru olup olmadığı böylece sonlu sayıda adımda belirlenmiş olacak. Quine, bu yaklaşıma etken-edilgen dönüştürmeleri üzerinden bir örnek verirken, bizim konumuzla sıkıca ilgili yeni bir görüş geliştiriyor ([21], 22). Quine'ın verdiği, "Paul pasaportunu kaybetti" örneğini düşünelim. İlgi cümlecikleri yapısını temel alırsak, sığ çözümleme ile "Paul pasaportunu kaybetti" cümlesinden iki yüklem soyutlayabiliyoruz:

Paul'e ilişkin: 'öyle bir x ki x pasaportunu kaybetti',
('x ∋ x pasaportunu kaybetti');
Paul'ün pasaportuna ilişkin: 'öyle bir x ki Paul x'i kaybetti',
('x ∋ Paul x'i kaybetti').

Burada birinci yüklem, "birinin pasaportunu kaybetmesi", ikinci yüklemse, (Paul'ün pasaportunun) "Paul tarafından kaybedilmesi". Bu iki yüklem arasında

'-nin ... -i ... -mesi' ≈ '-in ... tarafından ... -ilmesi' (9)

dönüştürmesi bulunuyor. Ancak 'öyle ki' yapısını kullandığımız zaman bu dönüştürmelere gerek kalmadan iki ayrı yüklemi aynı bir cümleden soyutlayabiliyoruz. Tersine yönde, gerek

(x ∋ x Paul'un pasaportunu kaybetti) Paul

yüklemlemesi, gerekse

(x ∋ Paul x'i kaybetti) (Paul'ün pasaportu)

yüklemlemesi günlük dilde 'Paul Paul'ün pasaportunu kaybetti' cümlesine indirgeniyor, böylece çekidüzen verilmiş bir dilde edilgin cümle kuruluşları gereksiz kalıyor; günlük dildeki etken-edilgen dönüştürmelerini haklı çıkarımlar olarak göstermek için mantık dizgemize özel birtakım çıkarım kuralları eklemek gerekmiyor, standard mantığın çıkarımları bize yetiyor.

Böylece çıkarım kurallarının karmaşıklığını daha fazla artırmıyoruz.

Yukarıdaki paragrafta, ve genellikle Quine'ın [14], [17], [21] yazılarında ilginç zıt eğilimler gözlemliyoruz. Quine yüklem funktorları açısından baktığında etken-edilgen dönüştürmelerine mantık içinde bir karşılık bulurken, dilin düzenlendirilmesi açısından baktığında etken-edilgen dönüştürmelerini dil içinde bile gereksiz bir ayrım olarak görüyor.

Özetle, Quine evirici functor 'I_{Ev}'i etken-edilgin dönüştürmeleriyle ilişkilendiriyorsa da, (2) türünden dönüştürmelerin mantıkça geçerli sayılabileceğini hiçbir yerde onaylamıyor.

Frege ile Quine'ı bu açıdan karşılaştıracak olursak, Frege etken-edilgen dönüştürmelerini günlük dilin kullanımlarına bağlayıp bu dönüştürmelere mantıkta yer vermezken, Quine teknik mantıkçı kimliğiyle bu dönüştürmelere yüklem funktorları mantığı içinde yer vermekle birlikte, pragmacı bir mantık felsefecisi kimliğiyle bu dönüştürmelere düzenlendirilmiş dilde yer vermiyor.

Purdy'nin Görüşü

Bu bölümü kapatmadan önce kısaca Purdy'nin tutumuna da değinelim. Purdy etken-edilgen dönüştürmeleri konusunda özellikle İngilizceyi düşünerek bir yargıda bulunuyor, ama bu Türkçeye ve birçok başka doğal dile de uyuyor. Buna göre günlük dillerde değişken işlemleri örtülüce uygulanmaktadır, etken-edilgen dönüştürmeleri de bu işlemlerdendir. Purdy bu saptamasında etken-edilgen dönüştürmelerini, Quine gibi, temelde ikili evirme işlemiyle ilişkilendirmektedir ([12], 16). Bizim temel sorumuza gelince, Purdy de Quine gibi, (2) türünden çıkarımların mantıksal konumu üzerine bir yargıda bulunmuyor.

4.3 Sorunun İrdelenmesi

Kit Fine'dan alacağımız bir ayrım aydınlatıcı olacak: L biçimsel bir dil, ve T L dilinde bir tamdeyim kalıbı olsun. Bu durumda, "T, günlük dilden bir C cümlesini L dilinde *dolaysızca temsil eder*" demek, "C, L dili için verilmiş bir yorumlama kılavuzu K uyarınca, T'nin bir yerine-koyma örneğidir" demektir; "T, günlük dilden bir C cümlesini *dolaylıca temsil eder*" demek, "T, C'yi dolaysızca temsil etmez, fakat C cümlesinin en yakın bir açılımı olan bir C' cümlesini dolaysızca temsil eder" demektir ([3]). Örnek olarak 'Sokrates korkak-olmayandır' cümlesini dü-

şünelim, Purdy'nin L_N dilinde 'korkaktır' karşılığı bir K yüklemi bulunsun, S de Sokrates'e "gönderme yapan" bir tekil yüklem olsun. O zaman 'SK' tamdeyimi 'Sokrates korkak-olmayandır' cümlesini dolaysızca temsil eder, '$\overline{SK}$' ise Sokrates korkak değildir' cümlesini dolaysızca temsil ederken, 'Sokrates korkak-olmayandır' cümlesini dolaylıca temsil eder. '$S\overline{K}$' ve '$\overline{SK}$' tamdeyimleri mantıksal biçimleri değişik, fakat (1) denkliği gereği eşdeğer tamdeyimlerdir. Buna karşılık alışılagelmiş yazılımda her iki cümle de '$\neg SK$' biçiminde yazıldığından, 'Sokrates korkak-olmayandır' cümlesi bu yazılımda ancak dolaylıca temsil edilebilir.

Şimdi, benzer durum 'Ali Veli'yi yendi' ve 'Veli Ali'ye yenildi' cümleleri için de söz konusudur: Her iki cümle de alışılagelmiş yazılımda 'Yav' tamdeyimiyle gösterilir. Alışılagelmiş yazılımda 'Yav' birinci cümleyi dolaysızca, ikinci cümleyi dolaylıca temsil eder. Buna karşılık Quine'ın yüklem funktorları yazılımında, birinci cümle 'Yav' tamdeyimiyle, ikinci cümleyse '$(\uparrow_{Ev}Y)va$' tamdeyimiyle dolaysızca ve birbirinden değişik biçimlerle temsil ediliyor. Böylece, (2) çıkarımı tıpkı (4) çıkarımı gibi geçerliliğini mantıksal biçiminden alır görünüyor, dolayısıyla yüklem funktorları dili bize

$$\text{'}-, \ldots\text{'yi }-\text{di'} \approx \text{'}\ldots, -\text{'ye }-\text{nildi'} \qquad (10)$$

dönüştürmesini günlük dildeki anlam zenginliğiyle sunar görünüyor. Bildiğimiz gibi (10) dönüştürmesi alışılagelmiş yazılımda

$$\text{'}-, \ldots\text{'yi }-\text{di'} = \text{'}\ldots, -\text{'ye }-\text{di'} \qquad (11)$$

özdeşliğine yassılaşıyordu. Böylece yüklem funktorları mantığında edilgen yapıların mantıksal konumu üzerine alışılagelmiş yazılımda bulunmayan bir temsil olanağı kazanmış görünüyoruz. Ne var ki, bu kazanımı Quine'ın yüklem funktorları mantığında olanca genelliğiyle temellendiremiyoruz: 'Biri Ali'yi yendi' ve 'Ali birine yenildi' cümlelerine yüklem funktorları mantığı içinde ayrı biçimler karşılık getiremiyoruz. Birinci cümleyi '$(\exists Y)a$' tamdeyimiyle dolaysızca temsil edebiliyoruz, ancak ikinci cümlenin dolaysız temsili sorun yaratıyor. Bunun için ilk akla gelen deyim biçimi '$\exists(\uparrow_{Ev}Ya)$' ancak bu deyim yüklem funktorları mantığının bir yasal tamdeyimi değil, çünkü yüklem funktorları yazılımında '$\uparrow_{Ev}Ya$' deyimi niceleyebileceğimiz bir yüklem değil. Öyle görünüyor ki, yüklem funktorları yazılımında her iki cümleyi de ancak '$(\exists Y)a$' ile temsil edebiliyoruz; ama o zaman alışılagelmiş mantıkta karşımıza çıkan "yassılaşma" olayıyla ye-

niden karşılaşıyoruz. Gene, yüklem funktorları mantığında 'Birisi Veli'ye yenildi' cümlesinin '$(\exists \uparrow_{Ev} Y)v$' gibi bir dolaysız temsili bulunurken, 'Veli birisini yendi' cümlesini ancak 'Birisi Veli'ye yenildi' cümlesi üzerinden dolaylıca temsil edebiliyoruz. Bütün bunlar, '$\uparrow_{Ev}$' funktorunun, Quine'ın yüklem funktorları yazılımı için verilecek bir yorumlama kılavuzunda 'nin tarafından -nildi' yapısıyla eşleştirilemiyeceğini belgeliyor. Buysa, Quine'ın yüklem funktorları yazılımının, etken-edilgen dönüştürmelerini Massey ilkesi gereği geçerli kılacak bir mantıksal dizge olmadığı sonucunu veriyor.

Neyse ki Purdy'nin ortaya attığı yazılım bu güçlüklerden sıyrılıyor. Şu örnekleri inceleyelim:

Ali Veli'yi yendi	VAY	Veli Ali'ye yenildi $AV(\uparrow_{Ev} Y)$
Veli birisini yendi	TVY	Birisi Veli'ye yenildi $VT(\uparrow_{Ev} Y)$
Birisi Veli'yi yendi	VTY	Veli birisine yenildi $TV(\uparrow_{Ev} Y)$
Birisi birisini yendi	TTY	Birisi birisine yenildi $TT(\uparrow_{Ev} Y)$

İmdi, alışılagelmiş yazılımda hem "Ali Veli'yi yendi" cümlesini hem de "Veli Ali'ye yenildi" cümlesini bir tek '*Yav*' biçiminde yazabilmemize, Quine'ın yüklemler mantığı yazılımındaysa ikinci ve üçüncü örneklerdeki cümle çiftlerini biçimce ayırt edememize karşılık, L_N'de dört cümle çiftini de, tıpkı günlük dildeki gibi, mantıkça eşdeğer ama biçimce değişik yazabiliyoruz. Giderek, L_N'de daha karmaşık etken-edilgen dönüştürmelerinin de mantıksal yapısını inceleyebilmekteyiz. Baş terimi karmaşık yüklemlerden oluşan kimi edilgen yapıları şöylece çözümleriz:

- Ali Veli'yi yenmedi / Veli Ali'ye yenilmedi - $VA\bar{Y}$ / $AV\overline{\uparrow_{Ev} Y}$
- Ali Veli'yi yendi ve dövdü / Veli Ali tarafından yenildi ve dövüldü - $VA(Y \cap D)$ / $AV(\uparrow_{Ev} Y \cap \uparrow_{Ev} D)$
- Ali Veli'yi hem yenip hem dövmedi / Veli Ali tarafından hem yenilip hem dövülmedi - $VA\overline{Y \cap D}$ / $AV\left(\overline{\uparrow_{Ev} Y \cap \uparrow_{Ev} D}\right)$
- Ali Veli'yi ne yendi ne dövdü / Veli Ali tarafından ne yenildi ne dövüldü - $VA(\bar{Y} \cap \bar{D})$ / $AV\left(\overline{\uparrow_{Ev} Y} \cap \overline{\uparrow_{Ev} D}\right)$

Baş terimin '$\exists$','$\bar{}$' ya da '$\exists$','$\cap$' bileşenlerinden oluştuğu durumları da benzeri uyarlamalarla çözümleriz.

Buraya kadarki örneklerimizde baş terimler hep ikili yüklemler üzerine kuruluydu. Bu, doğallıkla, akla yeni bir soru getiriyor: üçlü ya da daha çoklu yüklemler üzerine kurulu edilgene dönüştürmelerde durum nedir? Ancak baş terimi bu türlü yük-

lemler üzerine kurulu dönüştürmelere bakmadan once L_N'ye özgü, şimdiye kadar kullanmadığımız bir yazılım özelliğini gündeme getirmemiz gerekiyor.

Yukarıda, 3. Bölümün başlarında L_N'yi tanıtırken, bu yazılımda tek bir tür kombinatoryal funktor bulunduğundan söz etmiştik, ancak şimdiye kadar kullandığımız tek kombinatoryal functor olan 'Γ_{Ev}'i Quine'ın yüklem funktorları yazılımından ödünç almıştık. L_N'de kombinatoryal funktorlar, Purdy'nin *seçme işlemcileri* diye adlandırdığı tamsayı dizileri, $(k_1,\ldots,k_n)$, ile verilmektedir $(k_i > 0)$. Seçme işlemcilerinin sentaks ve semantiği şöyle tanımlanmıştır: 'P'$_n$-li bir yalınç yüklem oldukta '$(k_1,\ldots,k_n)P$' m-li bir yüklemdir $(m = \max(k_i : 1 \le i \le n))$; ve '$(k_1,\ldots,k_n)P$' m-li yüklemi $(s_1,\ldots,s_m)$ dizisi için doğrudur demek, 'P' n-li yüklemi $(s_{k1},\ldots,s_{kn})$ dizisi için doğrudur demektir. Bu kurallar gereği, 'Γ_{Ev}' funktorunun L_N dilinde '(2,1)' dizisi ile karşılandığını not edelim.

Şimdi, 'Ali Veli'ye bir kitap sattı' (*KVAS*) cümlesini düşünelim. (Burada '*K*' harfini "kitap" birli yüklemi, '*S*' harfini ise "x y'ye z sattı" üçlü yüklemi olarak yorumluyoruz.) Aşağıda, verilen cümlenin iki edilgen biçimi bulunuyor:

- Veli'ye Ali tarafından bir kitap satıldı $(KAV(2,1,3)S)$
- Bir kitap Veli'ye Ali tarafından satıldı $(AVK(3,2,1)S)$

Burada '(2,1)' evirici funktorun edilgenleştirme görevini '(2,1,3)' ve '(3,2,1)' funktorları görüyor. Bu funktorları "genelleştirilmiş evirici funktorlar" olarak düşünebiliriz. Gene doğallıkla, bu funktorlar bize bir n-li bir yüklem için en fazla $n-1$ türlü genelleştirilmiş evirici functor bulabileceğimizi düşündürüyor: Bundan böyle, 'Y' n-li bir yüklem oldukta $(n>1)$, '$(k_i,\ldots,k_1,\ldots,k_n)Y$' yüklemine, '$Y$' *nin* $(i-1)$*inci edilgeni* diyelim $(1<i\le n)$. Matematiksel düzgünlük taşıyan bir kurama vardığımız umudunu veren bu gözlemler ne yazık ki günlük dillerin esnekliğine uymuyor. Özellikle Türkçenin büyük ölçüde serbest söz dizimi bize yukarıdaki iki edilgen biçimin yanısıra aşağıdaki cümleleri de 'Ali Veli'ye bir kitap sattı' cümlesinin edilgenleri olarak veriyor:

- Veli'ye bir kitap Ali tarafından satıldı $(AKV(3,1,2)S)$
- Bir kitap Ali tarafından Veli'ye satıldı $(VAK(2,3,1)S)$

Sıraladığımız dört edilgen biçim arasından kimilerini asal sayıp onlara öncelik tanıyarak çözümlememize daha bir düzgün-

lük kazandırabilir miyiz, özellikle aşağıdaki anomali gibi görünen biçimce edilgen cümleleri nasıl açıklayabiliriz?

- Ali tarafından Veli'ye bir kitap satıldı ($KVA(1,2,3)S$)
- Ali tarafından bir kitap Veli'ye satıldı ($VKA(1,3,2)S$)

Bu sorular bizi mantığın dışına çıkarıp dilbilimin ve dilbilgisinin sınırlarına getirmekte, böylece bir mantık çözümlemesi olarak yapabileceklerimizin sınırını belirlemekte. Ancak bizim için önemli olan, edilgen yapıların L_N'de temsil edilebilmelerini sağlayacak bir yorumlama kılavuzunu gene de kurabiliyor olmamız. Bu kılavuzu nasıl kuracağımız dilbilimden gelecek yargıya bağlı. Eğer dilbilim, günlük dildeki her edilgen biçimin genelleştirilmiş bir evirici funktorla temsil edilebilecek asal bir biçime indirgenebileceğini gösterirse oldukça derli toplu bir kılavuz kurabiliriz; yok bu olmazsa gene bir kılavuz kurabiliriz, ama günlük dilin söz dizimi esnekliğine bağlı olarak en kötü olasılıkla her n-li yüklem için $n!$ eşleştirmeyi ayrı ayrı veren çapraşık bir kılavuz!

Şimdi son olarak, Quine'ın yüklem funktorları yazılımında bize güçlük çıkaran niceleyicileri örneklerimize katalım.

- Ali Veli'ye bir şey sattı - $TVAS$
- Veli'ye Ali tarafından bir şey satıldı - $TAV(2,1,3)S$
- Bir şey Veli'ye Ali tarafından satıldı - $AVT(3,2,1)S$
- Veli'ye bir şey Ali tarafından satıldı - $ATV(3,1,2)S$

Burada ikinci ve üçüncü cümlelerdeki edilgen yapıların genelleştirilmiş evirici funktorlarla temsil edildiğini, buna karşılık dördüncü cümledeki edilgen yapı için bunun böyle olmadığını not edelim. Daha ayrıntılıca, ikinci cümle "sattı" yükleminin birinci edilgenini taşıyor, üçüncü cümleyse ikinci edilgenini; dördüncü cümle böylesi bir düzgünlükten yoksun.

Şimdi,

Ali Veli'ye bir şey sattı /∴ Veli'ye Ali tarafından bir şey satıldı (12)

çıkarımını düşünelim. L_N içinde $TVAS$ tamdeyimi ile başlayıp, Purdy [12]'den **BT**, **EI**, **C** aksiyomlarını ve **MP**, **EG** kurallarını kullanarak $TAV(2,1,3)S$ tamdeyimini kolayca türetebiliriz. L_N geçerlikli ve eksiksiz bir mantık dizgesi olduğundan, bu türetim $TVAS / \therefore TAV(2,1,3)S$ çıkarım kalıbının geçerlikli olduğu anla-

mına gelir. Öte yandan, (12) çıkarımı $TVAS/ \therefore TAV(2,1,3)S$ çıkarım kalıbını örneklendirdiğinden, Massey ilkesi gereği, (12) çıkarımının mantıkça geçerli bir çıkarım olduğunu göstermiş oluyoruz.

Yukarıda sunduğumuz uslamlamayı buraya kadar gördüğümüz bütün etken-edilgen dönüştürmelerine, her iki yönde, uygulayabiliriz. Elimizdeki örneklerin çeşitliliğini uslamlamamızın genelliğine bir işaret olarak görüyoruz. Bu da bize etken-edilgen dönüştürmelerinin mantıksal biçim gereği geçerli olduğunu, bunun da tanım ya da özdeşlik gibi sudan gerekçelerden ötürü değil, cümlelerin biçimleri arasındaki mantıksal ilişkiden ötürü olduğunu gösteriyor. Nitekim (12) çıkarımının geçerliliğini yalnızca '(2,1,3)' funktorunun sentaksıyla değil, L_N dilinin tüm çıkarım araçlarını kullanarak kanıtladık.

Sonuç olarak, etken-edilgen dönüştürmelerinin mantıksal biçimleri gereği geçerli olduğunu L_N içinde Massey ilkesi uyarınca temellendirebildiğimizi söyleyebiliriz. Kendi özgün kurma kuralları, ilksavları ve kanıtlama kuramı ile özerk, geçerlikli ve eksiksiz bir mantık dizgesi olarak kurulmuş olan L_N bu temellendirmeyi arka planda herhangi bir günlük dilden beslenmeyi gereksemeden kendi öz kaynaklarıyla gerçekleştirmektedir. Alışılagelmiş yazılımda ancak arka plandaki doğal dile dayanılarak iki ayrı okuyuş verebilmemize karşın L_N'de etken ve edilgen biçimler için ayrı ayrı tamdeyimler bulunuyor.

Yukarıda 2. Bölümde yüklem fuktorları yazılımı ile alışılagelmiş yazılım arasındaki çevirilerin hem doğruluğu hem geçerliliği saklı tuttuklarını söylemiştik. Ancak şimdi yüklem funktorları dilinin, özellikle L_N'nin, alışılagelmiş yazılımdan daha yüksek bir anlatım olanağı taşıdığını görüyoruz. L_N'de dile getirilebilen deyiş ayrımlarını alışılagelmiş yazılımda koruyamıyoruz. Bu bize, Frege'yi izleyen mantıkçıların belki de alışılagelmiş yazılımdaki araç-gereç eksikliğinden ötürü edilgene dönüştürmeleri mantık dışı saydıklarını düşündürüyor.

5 Bağlarken

Bildiğim kadarıyla bu yazı etken-edilgen dönüştürmelerinin mantıksal konumuna kapsamlıca değinen bir ilk yazı. İlkece, konu, mantıkçılar, dilbilimciler ve dil felsefecilerince, değişik açılardan irdelenmeyi gerektiriyor. Bizim bakış açımızdan vardığımız sonuç şu: L_N dili alışılagelmiş yazılımdan daha yüksek bir anlatım olanağı taşımakta, edilgen yapıları günlük dil anlatımlarına bağlılıkla temsil etmekte ve Massey ilkesi gereği etken-

edilgen dönüştürmelerini mantıksal biçimlerinden ötürü geçerli çıkarımlar olarak kabul edilmesini gerekçelendirmektedir. Bu sonuçla, edilgen dönüştürmeleri konusunda *Wikipedia*'da yansıyan baskın görüşe karşı çıkan bir yaklaşım geliştirdiğimizi söyleyebiliriz.

Bu yazıda şu noktalar üzerinde durduk:

1. Yüklem funktorları mantığının işleyişiyle tanışıklığımızı sağlayacak iki değişik yazılım (cebirsel yazılım ve çözümlemeli yazılım) sunduk; iki değişik yazılım üzerinden yüklem funktorları mantığının yapısını elden geldiğince sezgisel bir düzeyde inceledik;
2. Etken-edilgen dönüştürmelerinin mantıksal biçim üzerinde temellendiği savını irdeleyip savunduk; bunu gramerde temellendirilmiş bir mantıksal biçim anlayışı uyarınca değil, klasik Bolzano-Quine anlayışı uyarınca, mantıksal biçimi yakalayan değişmez(ler) arayarak yaptık;
3. Bu arada yüklem funktorları mantığının doğal dillerde yüzeyel gramere ve yüzeyel uslamlamaya uygulanışına baktık, geleneksel tasım kalıplarının doğal dillere genelleştirilmesine kısaca değindik;
4. Yüklem funktorları mantığı aracılığıyla, saptanırlığın sınırları sorusunun eksiksizce yanıtlandığını kısaca gördük;
5. Özellikle son iki kalemde yüklem funktorları mantığının Quine'ın öngördüğünün ötesinde uygulamaları olduğuna tanık olduk.

KAYNAKÇA

[1] Bolzano, B. (1973) *Theory of Science*, İng. çev. B. Terrel, yay. haz. J. Berg, D. Reidel.

[2] Davidson, D. (2001) "Criticism, Comment, and Defence", *Essays on Actions and Events*, 2. basım, Clarendon.

[3] Fine, K. (2007) "Logical Notions", http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/ course/advlogic/papers/chapter4.pdf (alınılandığı tarih: Kasım, 2007).

[4] Frege, G. (1972) *Conceptual Notation and Related Articles*, çev. ve yay. haz. T. W. Bynum, Clarendon.

[5] Grünberg, T. (1983) "A Tableau System of Proof for Predicate-Functor Logic with Identity", *Journal of Symbolic Logic*.

[6] Grünberg, T. (2005) "Demarcation of the Logical Constants and Logical Truth in terms of Analyticity", *Turkish Studies in the*

Philosophy and History of Science, yay. haz. G. Irzık ve G. Güzeldere, Springer.

[7] Grünberg, T. (2005) "Değişkensiz Niceleme: Yüklem İşlevleri Mantığı", *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları.

[8] Hintikka, J. (1970) "Surface Information and Depth Information", *Information and Inference* yay. haz. J. Hintikka ve P. Suppes, D. Reidel.

[9] Kuhn, S. T. (1983) "An Axiomatization of Predicate Functor Logic", *Notre Dame Journal of Formal Logic*.

[10] Massey, G. J. (1980) "Logic and Linguistics", *Modern Logic*, yay. haz. E. Agazzi, D. Reidel.

[11] Purdy, W. C. (1991) "A Logic for Natural Language", *Notre Dame Journal of Formal Logic*.

[12] Purdy, W. C. (1992) "Surface Reasoning", *Notre Dame Journal of Formal Logic*.

[13] Purdy, W. C. (1999) "Quine's 'Limits of Decision'", *Journal of Symbolic Logic*.

[14] Quine, W. V. O. (1982) *Methods of Logic*, Methuen (ilk baskısı, 1950).

[15] Quine, W. V. O. (1966) "Variables Explained Away", *Selected Logic Papers*, Random House.

[16] Quine, W. V. O. (1981) "On the Limits of Decision," *Theories and Things*, Harvard U. P. (ilk yayımlanışı, 1969).

[17] Quine, W. V. O. (1970) *Philosophy of Logic*, Prentice-Hall.

[18] Quine, W. V. O. (1971) "Predicate Functor Logic," *Proceedings of the Second Scandinavian Logic Symposium*, yay. haz. J. E. Fenstad, North-Holland.

[19] Quine, W. V. O. (1976) "Algebraic Logic and Predicate Functors", *Ways of Paradox*, genişletilmiş gözden geçirilmiş baskı, Harvard U. P.

[20] Quine, W. V. O. (1976) "The Variable", *The Ways of Paradox*, gözden geçirilmiş baskı, Harvard U. P.

[21] Quine, W. V. O. (1980) "Grammar, Truth, and Logic", *Philosophy and Grammar*, yay. haz. S. Kanger ve S. Öhman, D. Reidel.

[22] Quine, W. V. O. (1981) "Predicates, Terms, and Classes", *Theories and Things*, Harvard U. P.

[23] van Benthem, J. (1986) "A Linguistic Turn: New Directions in Logic", *Logic, Methodology and Philosophy of Science VII*, yay. haz. Barcan Marcus vö. North-Holland.

[24] Wikipedia contributors (2008) "Logical Form", *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Logical_form&oldid=183198868 (alıntılandığı tarih: 14 Ekim 2008).

Öz Öbeğin Tümleyeni Küme midir, Öz Öbek midir?[1]

Ahmet İnam[*]

IS COMPLEMENT OF A PROPER CLASS, PROPER CLASS OR NOT?

Abstract. It is well known that in Von Neumann-Bernays-Gödel version of axiomatic set theory classes are divided into two groups: sets and proper classes. Sets are members of other classes and proper classes are not member of any class. In this paper, it has been proven that complement of a proper class may be a set as well as a proper class. Two examples of proper classes whose complements are also proper classes are I and E.

Keywords: axiomatic set theory, Von Neumann-Bernays-Gödel, sets, proper classes, complement.

Özet. Bu çalışmada Von Neumann-Bernays-Gödel'in geliştirdiği aksiyomatik kümeler kuramında dile getirilmemiş bulunan, bir öz öbeğin tümleyeninin yine bir öz öbek olup olmadığı sorununu irdeleyerek, çözümle ilgili bir kanıt veriliyor. Bu kanıtla, bir öz öbeğin tümleyeninin bir küme olabileceği gibi bir öz öbek de olabileceği gösteriliyor.

Anahtar Terimler: aksiyomatik kümeler kuramı, Von Neumann-Bernays-Gödel, kümeler, öz öbekler, tümleyen.

---

[1] Sevgili hocam Teo Grünberg, sanırım 1980 yılıydı, beni masasının başına oturtmuş, önce Russell Paradoksu'nu anlattıktan sonra, "Bak bundan şöyle kurtuluyoruz" diyerek, küme ve öz öbek tanımlarını yapmıştı. Kendisi şimdilik "birey" ve "öbek" kavramlarının eklendiği bir kümeler kuramında karar kılmışa benziyor (*Sembolik Mantık El Kitabı*, Cilt 3, Metu Press, Ankara, 2000, 65-127). "Şimdilik" diyorum, hocam her zaman düşüncelerini yeniler, her dem taze düşüncelerle doludur. Bu yazımda ben yalnızca öz öbek ve kümeyi göz önüne alan Lemmon'un monografisine bağlı kalacağım.

[*] ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Bu çalışmada Russell Paradoksu'nun çözülmesi için oluşturulan aksiyomatik sistemlerden Von Neumann, Bernays, Gödel ve Morse'un geliştirdiği yapı içinde, Lemmon'un değinmediği bir sorunu irdelemeyi amaçlıyorum.

Kümeler kuramının, sözünü ettiğim sistem içinde, öbekler üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz. Öbek, tıpkı "$\in$" gibi tanımsız bırakılıyor. Öbekler, temelde, Russell Paradoksu'nu[2] çözmek için ikiye ayrılıyor: öz öbekler ve kümeler.

Öz öbeğin tanımı: Özöx $\leftrightarrow \forall y\ (x \notin y)$

Kümenin tanımı: Küm x $\leftrightarrow \exists y\ (x \in y)$

Bu yazıda irdelenecek sorun şudur: Acaba öz öbeğin tümleyeni nedir? Sistemde, kümenin tümleyeninin öz öbek olduğu kanıtlanmıştır ([1], Teorem 105).

$\forall x\ (\text{Küm } x \rightarrow \text{Özö}\sim x)$ (1)

burada ~x, x öbeğinin tümleyeni anlamındadır.

Örneğin şu önerme bir teorem midir?

$\forall x\ (\text{Özö}x \rightarrow \text{Küm} \sim x)$ (2)

İlk bakışta öyle görünüyor. Örneğin E'nin, evrensel öbeğin, tümleyeni $\varnothing$, boş kümedir. x yerine E yazdığımızda, yukarıdaki önerme doğru oluyor! (Boş küme, $\varnothing$, aksiyom gereği, kümedir!)

Peki, aşağıdaki önerme için ne diyebiliriz?

$\forall x\ (\text{Özö}x \rightarrow \text{Özö}\sim x)$ (3)

Acaba hangisi teoremdir, (2) mi, (3) mü? (3)'ün yanlış olduğu daha doğrusu en az bir yanlışlayıcı yorumu olduğu, (2)'nin doğrulayıcı yorumundan anlaşılıyor. (3)'te x yerine E yazdığımızda (3) yanlış olur, çünkü ÖzöE bir teoremdir, "mantıkça" doğrudur; oysa Özö~E, Özö$\varnothing$'e eşittir. Küm $\varnothing$, aksiyom olduğuna göre, onun değillemesi olan Özö$\varnothing$ yanlıştır.

Acaba (2)'yi yanlışlayan, (3)'ü doğrulayan bir öbek bulunabilir mi? O zaman hem (2) hem (3) teorem olamaz. Böylece Öz öbeği tümleyenin hem küme hem de yine bir öz öbek olabileceğini göstermiş oluruz!

Bu çalışmada, (3)'ü doğru kılan en az iki öbek olduğunu göstermeye çalışacağım. Bunlar, Öz ve Ög öbekleridir. Öz ve Ög öbekleri sıralanmış ikililerden oluşurlar.

Öz = {< x, y >: x = y}, bu öbeği özdeşlik öbeği olarak adlandırabiliriz. Bu öbeği oluşturan ön üye x, ard üye y'ye eşittir!

Ög = {< x, y >: x $\in$ y } , bu öbeğe de öğelik öbeği denebilir. Ön üyenin, ard üyenin öğesi olduğu, sıralanmış ikililerden oluşan bir öbektir. Bu iki öbek de öz öbektir ([1], Teorem 168).

---

[2] Russell Paradoksu'nun kısa bir açıklaması için, bu paradoksu içeren Türkçe kaynaklardan Teo Grünberg, *Sembolik Mantık El Kitabı*, Cilt 3, Metu Press, Ankara, 2000, 88-90'a bakılabilir.

Şimdi Öz'ün ve Öğ'ün tümleyenlerini yazalım.[3]

$\sim$Öz = {z: $\forall x \forall y$ (z $\neq$ <x, y> $\vee$ x $\neq$ y)} (4)

$\sim$Öğ = {z: $\forall x \forall y$ (z $\neq$ <x, y> $\vee$ x $\notin$ y)} (5)

Acaba (4) ve (5)'le dile getirilen öbekler öz öbek midir? Bir öbeğin öz öbek olduğunu, şu teorem yardımıyla da kanıtlayabiliriz:

$\forall x \forall y$ (Özöy $\wedge$ y $\subseteq$x $\rightarrow$ Özöx) ([1], Teorem 100) (6)

(6), bir açıdan şunu söylüyor: Eğer öz öbek olduğunu kanıtlayacağımız öbek, öz öbek olduğu önceden kanıtlanmış bir öbeği içine alırsa, ya da bir başka türlü deyişle, öz öbek olduğu kanıtlanmış bir öbek, öz öbek olduğu kanıtlanacak öbeğin alt kümesi ise, kanıt gerçekleşmiş olur. Öyleyse, acaba $\sim$Öz ve $\sim$Öğ'ün alt kümesi olabilecek öz öbek var mıdır? Örneğin:

$\exists x$ (x $\subseteq$ $\sim$Öz $\wedge$ Özöx) (7)

ve

$\exists y$ (y $\subseteq$ $\sim$Öğ $\wedge$ Özöy) (8)

doğru mudur?

Yanıt, "Evet."tir. Bunun için aşağıdaki önermeleri kanıtlamak gerekiyor:

Öğ $\subseteq$ $\sim$Öz (9)

Öz $\subseteq$ $\sim$Öğ (10)

(9) ve (10)'a baktığımızda mantıkça eşdeğer olduklarını aşağıdaki teoreme dayanarak söyleyebiliriz:

$\forall x \forall y$ (x $\subseteq$ y $\rightarrow$ $\sim$y $\subseteq$ $\sim$x) ([1], Teorem 46)

Öyleyse birinin kanıtlanması yetecektir! (9)'u kanıtlarsak, öz öbeğin tümleyeninin öz öbek olduğu iki örnek bulmuş olacağız, böylece (3)'ün doğrulayıcı iki yorumunu yapmış olacak, (2)'nin teorem olmadığını göstermiş olacağız. ((3)'ün teorem olmadığı zaten gösterilmişti!) Kanıtı çözümleyici çizelge yardımıyla yapıyoruz!

Kanıtlayacağımız sav:

Öğ $\subseteq$ $\sim$Öz

Öğ ve $\sim$Öz'ü anımsayalım:

$\sim$Öz = {z: $\forall x \forall y$ (z $\neq$ <x, y> $\vee$ x $\neq$ y)}

Öğ = { <x, y>: x $\in$ y}

Öğ, şöyle de yazılabilir:

Öğ = {z: $\exists x \exists y$ (z = <x, y > $\wedge$ x$\in$y) } ([1], Tanım 28)

Kanıta başlayabilir, 17 satırda bitirebiliriz:

1. $\neg$ [{z: $\exists x \exists y$ (z = <x, y > $\wedge$ x$\in$y)} $\subseteq$ {z: $\forall x \forall y$ (z $\neq$ <x, y> $\vee$ x $\neq$ y)}] (Savın Değillemesi)
2. Küm a $\wedge$ $\exists x \exists y$ (a = <x, y > $\wedge$ x$\in$y) (1, Alt küme tanımı)
3. $\neg$ [Küm a $\wedge \forall x \forall y$ (a $\neq$ <x, y> $\vee$ x $\neq$ y)] (1, Alt küme tanımı)

[3] Tümleyen x, $\sim$x olarak gösterilir; şöyle tanımlanır: $\sim$x = {z . z$\notin$x}. Buradan $\forall$y (y$\in\sim$x $\leftrightarrow$ Küm y $\wedge$ y$\notin$x).

4. Küm a (2)
5. $\exists x \exists y (a = \langle x, y \rangle \wedge x \in y)$ (2)
6. $a = \langle b, c \rangle$ (5, Tikel Özelleme)
7. $b \in c$ (5, Tikel Özelleme)
8. $\neg$ Küm a $\vee \exists x \exists y (a = \langle x, y \rangle \wedge x = y)$ (3, De Morgan)
9. $\exists x \exists y (a = \langle x, y \rangle \wedge x = y)$ (4, 8, Modus Tollendo Ponens)
10. $a = \langle d, e \rangle$ (9, Tikel Özelleme)
11. $d = e$ (9, Tikel Özelleme)
12. $\langle b, c \rangle = \langle d, e \rangle$ (6, 10)
13. $b = d$ (12)
14. $c = e$ (12)
15. $b = e$ (11, 13)
16. $b = c$ (14, 15)
17. $b \in b$ (7, 16)

X (17, Düzenlilik Aksiyomu/Axiom of Regularity - [1], Aksiyom 10)

Yukarıdaki kanıtta ulaşılan 17. satırda $b \in b$'nin mantıkça yanlış olduğunu göstermek için çözümleyici çizelge yöntemiyle kanıtı sürdürelim.

1. $b \in b$ (Kanıtlanacak Önerme)
2. $\forall x [x \neq \emptyset \rightarrow \exists y (y \in x \wedge x \cap y = \emptyset)]$ (Düzenlilik Aksiyomu)
3. $\{b\} \neq \emptyset \rightarrow \exists y (y \in \{b\} \wedge \{b\} \cap y = \emptyset)$ (2, Tümel Özelleme)
4. $\{b\} \neq \emptyset$ (Mantıkça Doğru Önerme)
5. $\exists y (y \in \{b\} \wedge \{b\} \cap y = \emptyset)$ (3, 4, Modus Ponens)
6. $f \in \{b\} \wedge \{b\} \cap f = \emptyset$ (5, Tikel Özelleme)
7. $f \in \{b\}$ (6)
8. $\{b\} \cap f = \emptyset$ (6)
9. Küm b (1)
10. $f = b$ (7)
11. $\{b\} \cap b = \emptyset$ (8, 10)
12. $\underline{b \in \{b\}} \wedge b \in b \leftrightarrow \underline{b \in \emptyset}$ (11, Kaplamsallık Aksiyomu)
    Doğru Yanlış
13. $b \notin b$ (12, Mantıksal Eşdeğerlik)
    X
    (1, 13)

Böylece, Öz ve Ög gibi iki öz öbeğin tümleyenlerinin de öz öbek olduğunu göstermiş olduk. Genel olarak söylendiğinde öz öbeğin tümleyeni küme olabileceği gibi ($\sim E = \emptyset$), öz öbek de olabilir (ÖzöÖz, Özö~Öz, ÖzöÖg, Özö~Ög).

KAYNAK

[1] Lemmon, E. J. (1968) *Introduction to Axiomatic Set Theory*, Routledge and Kegan Paul, Londra.

O-1 Yöntemi ve Venn Çizitleriyle Karşılaştırılması[1]

Dursun M. Çüçen[*] - *A. Kadir Çüçen*[**]

O-1 METHOD AND ITS COMPARISON WITH VENN DIAGRAMS

Abstract. Aristotle's most famous achievement as logician is his theory of inference, traditionally called as "the syllogistic." The basic principles of the categorical logic proposed by Aristotle as formal rules for correct reasoning were universally accepted by Western philosophers until the nineteenth century. His proof of categorical syllogism based on the rules drawn from the ordinary language. Venn diagrams are illustrations used in the branch of mathematics known as set theory. Invented in 1881 by John Venn, they show all of the possible mathematical or logical relationships between sets. So, Venn diagrams have been started to be used in proving of syllogisms. The aim of this study is to show a new method for the validation of syllogism. This new method called as "the method of 0-1," we think, is more suitable and useable for categorical syllogism.

Keywords: Aristotle, traditional logic, Venn diagrams, categorical syllogism, validity testing.

Özet. Bir mantıkçı olarak Aristoteles'in en büyük başarısı, geleneksel olarak adlandırıldığı biçimiyle "tasım ya da kıyas kuramı"dır. Aristote-

[1] 0-1 yöntemi Yrd. Doç. Dr. Dursun Murat Çüçen tarafından bulunup geliştirilmiş, klasik mantığın tasımlarını denetlemeye yarayan bir yöntemdir. Bu yöntem 1985 yılında A. Kadir Çüçen'in Lisans Bitirme Çalışmasına konu olmuş ve örneklenerek Venn çizitleriyle karşılaştırılmıştır. Bu yazı, adı geçen bitirme çalışmasının güncellenmiş biçimidir.

[*] Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesiydi.

[**] Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

les'in doğru akıl yürütmenin biçimsel kuralları olarak önerdiği ulamsal mantığın temel ilkeleri, 19. yüzyıla kadar Batı filozofları tarafından evrensel olarak kabul edildi. Ulamsal tasımların geçerliliği, günlük dilden çıkartılan kuralara dayanmaktaydı. Venn çizitleri, set teorisi olarak bilinen matematik alanında kullanılan gösterimlerdi. 1881'de John Venn tarafından geliştirilen bu çizitler, sınıflar arasındaki mantıksal ya da matematiksel tüm olanaklı ilişkileri gösterirler. Böylece Venn çizitleri tasımların kanıtlanmasında kullanılmaya başlandı. Bu çalışmanın amacı, tasımların geçerliliğini kanıtlamak için yeni bir tekniği göstermektir. "0-1 yöntemi" olarak adlandırılan bu yeni tekniğin ulamsal tasımlar için daha kullanışlı ve uygun olduğunu düşünüyoruz.

Anahtar Terimler: Aristoteles, geleneksel mantık, Venn çizitleri, basit tasım, geçerlilik denetlemesi.

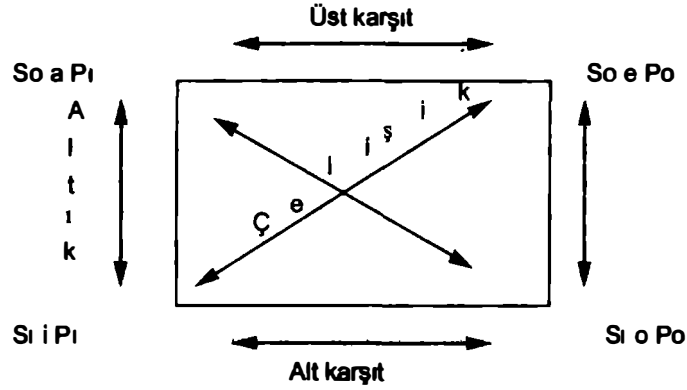
0-1 yöntemi basit-kategorik (ulamsal) tasımların (geleneksel mantığın tasımlarının) geçerli olup olmadığını denetlemeye yarayan bir aritmetik yöntemdir. Bu yöntemin temeli, terimlerin dağıtılmışlığına ve dile dayalı tasım kurallarının aritmetik bir ifadeyle dile getirilmesine dayanır. Klasik mantıkta sözünü ettiğimiz terimlerin (kavramların) dağıtılmışlığına bazı ekler yaparak aritmetik bir dile çevirmek olanaklıdır:

Dağıtılmış terimi "0", dağıtılmamış terimi "1" ile göstereceğiz. Buna bağlı olarak terimlerin dağıtılmışlığını ulamsal önermelerde şöyle gösteriyoruz:

Önerme Türleri	Özne (S)	Yüklem (P)
S a P	Dağıtılmış 0	Dağıtılmamış 1
S e P	Dağıtılmış 0	Dağıtılmış 0
S i P	Dağıtılmamış 1	Dağıtılmamış 1
S o P	Dağıtılmamış 1	Dağıtılmış 0

S a P	Tüm S'ler P'dir.	S_0 a P_1
S e P	Hiçbir S P değildir.	S_0 e P_0
S i P	Bazı S'ler P'dir.	S_1 i P_1
S o P	Bazı S'ler P değildir.	S_1 o P_0

Dördül düzlemde gösterirsek:



0-1 Yönteminin Sembolleri ve Kuralları

A. Tasımda Bulunan Terimlerin 0-1 Yönteminde Sembolleştirilmesi:

1- Büyük Öncülde Geçen Terimler:
Büyük terim: P' Orta terim: m' Yüklem: y'

2- Küçük Öncülde Geçen Terimler:
Küçük terim: S' Orta terim: m" Yüklem: y"

3- Sonuçta Geçen Terimler:
Küçük terim: S" Büyük terim: P"

B. 0-1 Yönteminin Kuralları:

1- $m' \times m" = 0$
2- $y' + y" > 0$
3- $y' \times y" = P"$
4- $S' \leq S"$ ve $P' \leq P"$ ([3])

C. 0-1 Yönteminin Kurallarının Dile Dayalı Tasım Kurallarıyla İfade Edilmesi:

0-1 yönteminin temelinde terimlerin dağıtıcılığı ve dile dayalı tasım kurallarının var olduğunu, bunların aritmetik yorumu olduğunu söylemiştik. Şimdi dile dayalı tasım kurallarının 0-1 yöntemi kurallarını tam olarak karşılayıp karşılamadığını ve karşılıklı ilişkilerini görelim:

1. Orta terim en az bir kez dağıtılmış olmalıdır. Bu dile dayalı tasım kuralına göre iki öncülden en az bir tanesinde orta terim dağıtılmış olmalıdır. Bu kurala, 0-1 yöntemindeki 1. kural

karşılık gelir. Kuralı tekrar yazarsak: m' x m" = 0. Eğer orta terimlerden biri dağıtılmışsa yani m' = 0 ya da m" = 0 olursa çarpma sonucu da 0 = dağıtılmış çıkar. Bu durum, 0-1 yönteminin 1. kuralının geçerli olduğunu göstermektedir.

2. İki olumsuzdan sonuç çıkmaz. Bu tasım kuralında olumsuz öncüllerin yüklemleri dağıtılmıştır. Yani iki öncülün de yükleminin değeri 0'dır (sıfırdır). Bu kural 0-1 yönteminde şöyle dile getirilmiştir: y' + y" > 0. Eğer yüklemlerden en az biri dağıtılmamışsa (ancak olumlu önermelerin yüklemi dağıtılmamıştır) yani öncüller olumlu önermeler ise, bu kural sağlanır. Yoksa iki olumsuz öncülün yüklemlerinin toplamı bu kural gereği 0'dan büyük olamaz. Böylece *iki olumsuzdan sonuç çıkmaz* kuralını 0-1 yönteminin 2. kuralı tam olarak ifade etmektedir.

3. Öncüllerden biri olumsuzsa sonuç da **olumsuz** olur. Bu tasım kuralına göre olumsuz öncülün yüklemi dağıtılmıştır. Yine kurala göre, sonucun yükleminde de dağıtılmış değer olan 0 olacaktır. Böylece öncüllerdeki iki yükleme yapılacak bir işlem bize sonucun olumsuz yani yükleminin dağıtılmış olduğunu vermelidir. Bunu ise 0-1 yönteminin 3. kuralı açık bir biçimde vermektedir. y' x y" = P" kuralı, ister birinci öncül dağıtılmış, isterse de ikinci öncül dağıtılmış olsun, birisinin dağıtılmış olmasının yani bir sayının 0 (sıfır) ile çarpımının yine 0 (sıfır) olacağını göstermektedir. Böylece sonucun yüklemi de 0 (sıfır) yani dağıtılmış olacağından sonuç da olumsuz bir önerme olacaktır.

4. Öncüller olumlu ise sonuç da **olumludur, yani iki olumludan olumsuz sonuç çıkmaz.** Bu kuralı yine 0-1 yönteminin 3. kuralı vermektedir. Olumlu iki öncülde yine yüklem dağıtılmamıştır. Yani ikisi de 1 (bir) değerini almıştır. 3. kurala bunu uygularsak 1 x 1 ≠ 0. Böylece 1 x 1 = 1 eder. Sonuçtaki yüklem dağıtılmamış olacaktır. Bu ise onun olumlu bir önerme olduğunu gösterir.

5. Büyük ve küçük terim dağıtılmamışsa, sonuçta da dağıtılmamış olur. Diğer bir deyişle öncüllerdeki büyük ve küçük terimin kaplamı sonuçtaki büyük ve küçük terimin kaplamından farklı olamaz. Bu kuralın 0-1 yöntemindeki karşılığı 4. kuraldır. Yani S' ≤ S" ve P' ≤ P"dür. Buradan anlaşıldığı gibi S' ve P'nün değeri (kaplamı) S" ve P"den büyük olamaz.

6. İki tikelden sonuç çıkmaz. Bu tasım kuralını 0-1 yönteminde üç ayrı durum bağlamında ele alabiliriz:

a. Öncülerden ikisi de tikel olumlu ise, her iki öncülde de orta terim dağıtılmamıştır. Böylece, bu durum, 0-1 yönteminin 1. kuralına (m' x m" = 0) uymadığı için geçerli sonuç vermez.

b. İki öncül de tikel olumsuz ise, bu durum da *iki olumsuzdan sonuç çıkmaz* kuralı gereği ve bunun da 0-1 yöntemindeki karşılığı olan 2. kural ($y' + y'' > 0$) tarafından doğrulanmaz.

c. Öncüllerden biri tikel olumlu, diğeri tikel olumsuz ise,

i. Tikel olumsuzda orta terim yüklem olarak alınmışsa 3. kural ($y' \times y'' = P''$) gereği sonucun da P" olması gerekir. Fakat 4. kural gereği $P' \leq P''$ sağlanmaz.

ii. Tikel olumlu önermenin yüklemi orta terim olursa, I. ve III. şekil tasımlarda $m' \times m'' = 0$ (1. kural), II. ve IV. şekil tasımlarda $P' \leq P''$ (4. kural) sağlanamadığı için *iki tikelden sonuç çıkmaz* tasım kuralı 0-1 yönteminin kurallarıyla da ifade edilmiş olur.

7. **Öncüllerden biri tikel ise sonuç da tikel olur.** Bu tasım kuralını biraz değiştirerek şöyle bir soru ifadesine dönüştürdüğümüzde anlamını değiştirmeyiz: Öncül önermelerinden biri tikel olduğunda ne zaman sonuç önermesi tümel olur ya da bir sonuç çıkmaz?

a. Büyük öncül tikel olumlu ve küçük öncül tümel olumsuz ise 4. kural gereği sonuç çıkmaz.

b. Büyük öncül tikel olumsuz ve küçük öncül tümel olumsuz ise, *iki olumsuzdan sonuç çıkmaz* kuralını sağlayan 0-1 yönteminin 2. kuralı gereği sonuç çıkmaz. Tüm öteki durumlarda ise sonuç verir ve bu sonuç da tikel olur.

Sonuç veren durumlar:

c. Küçük öncül tikel olumlu ya da olumsuz ise, tikel önermede özne her iki durumda da dağıtılmamış olduğundan, küçük öncülde geçen küçük terimin özne olması durumunda, 4. kural gereği sonuç da öncüllerden küçük değeri alamayacağından S"nün değeri S'nün değerinden küçük olmaz. O halde dağıtılmamış olduğundan sonuç tikel çıkar.

d. Küçük öncülde küçük terim yüklem durumundaysa ve küçük öncül de tikel olumlu bir önerme ise 4. kural gereği sonuç tikel çıkar.

0-1 yöntemini açıkladıktan ve de dile dayalı tasım kurallarını nasıl karşıladığını gösterdikten sonra bu yöntemle bir tasımın geçerliliğini denetleyebiliriz.

Örneğin:

A	Tüm düşünenlerin öz niteliği düşünmektir.	M a P
	M P	
A	Descartes düşünendir.[2]	S a M
	S M	
A	Descartes düşünmektedir.	S a P
	S P	

Örneğimizdeki öncülleri 0-1 yöntemine göre yazarsak:

1. (büyük) öncül:	M_0 a P_1	1. kural, m' x m" = 0	0 x 1 = 0 sağlıyor.
2. (küçük) öncül:	S_0 a M_1	2. kural, y' + y" > 0	1 + 1 > 0 sağlıyor.
Sonuç: O halde	S_0 a P_1	3. kural, y' x y" = P"	1 x 1 = 1 = P"
		4. kural, S' ≤ S" ve P' ≤ P"	
		0 ≤ S" ise S" = 0 olur.	
		1 ≤ P" ise P" = 1 olur.	

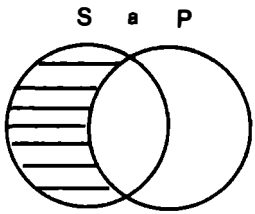
Tüm kuralları sağlayan bu tasım geçerlidir; çünkü 0-1 yöntemine göre bir tasımın geçerli olabilmesi için dört kural yeterli ve gereklidir.

Venn Çizitleri

Terimlerin dağıtılmışlığı ve özne-yüklem ilişkisi 0-1 yöntemi ile ele alındı. Şimdi özne-yüklem ilişkisini Venn çizitleriyle açıklayalım:

19. yüzyıl İngiliz mantıkçısı JOHN VENN'in icat ettiği bu teknik, iki ya da daha fazla sınıflar arası ilişkiyi, kesişen dairelerle geometrik olarak gösterme olanağı taşımaktadır.

A) S a P: Tüm S'ler P'dir. Tümel olumlu önermenin daha önce öznesinin dağıtılmış olup yüklemininse dağıtılmamış olduğunu söylemiştik. Bunu Venn çizitinde şöyle gösteriyoruz:

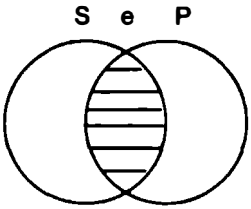


[2] "Descartes düşünendir." ve "Descartes düşünmektedir." birer tekil önermedir ve tekil önermeler klasik mantıkta tümel önerme olarak kabul edilip yorumlanmaktadır.

Tüm S'ler P'dir. Zayıf yorumda P olmayan S'ler yoktur. Kuvvetli yorumda P olmayan S'ler yoktur ve en az bir S vardır.

Görüldüğü gibi tüm S'ler P içinde yer almakta, fakat tüm P'ler S içinde yer almamaktadır. Başka bir değişle "Tüm S'ler P'dir." biçimindeki bir önerme yalnız P olmayan S yoktur demekte, S olmayan P'nin var ya da yok olduğundan söz etmemektedir. Böylece P olmayan S'lerin alanını tarıyoruz.

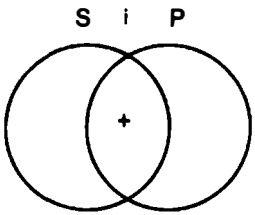
B) S e P: Hiçbir S, P değildir. Tümel olumsuz önermede ne özne ne de yüklem dağıtılmamıştır, yani ikisi de dağıtılmıştır. Venn çizitlerinde şöyle gösteriyoruz:



Hiçbir S P değildir. Zayıf yorumda P olan S'ler yoktur. Kuvvetli yorumda P olan S'ler yoktur ve en az bir S vardır.

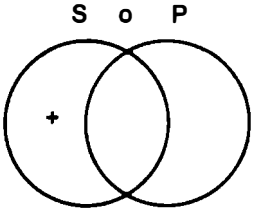
Çizitte görüldüğü gibi S ve P dairelerinin kesişen bölgelerindeki alanın taralı olması, S ve P arasında ortak hiçbir nesnenin (elemanın) bulunmadığını, yani bölgenin boş olduğunu ifade etmektedir.

C) S i P: Bazı S'ler P'dir. Tikel olumlu önermede hem özne hem de yüklem dağıtılmamıştır. Bu ilişki Venn çizitlerinde şöyle ifade edilir:



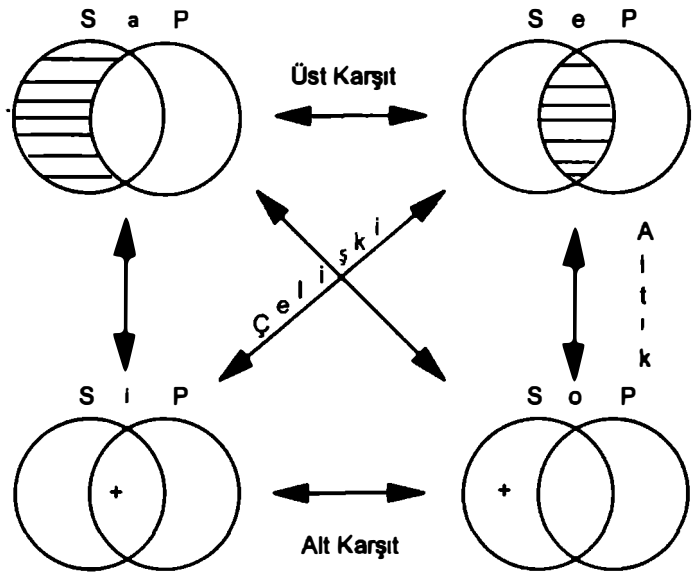
Bazı S'ler P'dir, yani P olan S'ler vardır. Çizitteki kesişim bölgesindeki "+ (artı)", S ve P daireleriyle temsil edilen nesneler (yani özne ile yüklem) arasında en az bir elemanın ortak olduğunu anlatmaktadır.

D) S o P: Bazı S'ler P değildir. Tikel olumsuz önermede özne dağıtılmamış yüklem dağıtılmıştır. Bu ilişki Venn çizitlerinde şu şekilde ifade edilir:



Bazı S'ler P değildir, yani P olmayan S'ler vardır. P olmayan nesnelerden en az bir tanesinin S dairesiyle temsil edilen nesneler arasında yer aldığını; diğer bir ifade ile S ile temsil edilen nesnelerden en az bir tanesinin P olmayan nesneler arasında bulunduğunu söylemektedir.

Venn çizitleriyle ayrı ayrı gösterilen önermelerin dördü düzlemde birlikte gösterilmesi:



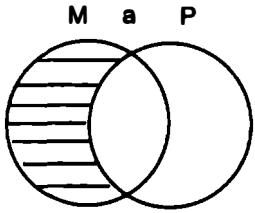
Venn çizitleri ile ulamsal önermeleri nasıl temsil ettiğimizi öğrendikten sonra ulamsal bir tasımın geçerlilik testinde de tekniğin kullanımı son derece basittir. Geçerli bir tasımda öncüllerin çizitle ifadesi, sonucun açığa çıkmasına yetmektedir. Aslında "çıkarım" terimi de bu gerçeği, üstü-örtük olanı belirtik yapma

gerçeğini, dile getirmektedir. Bir tasımda öncüllerin ifadesi sonucun açığa çıkmasını sağlamıyorsa, ya da birden fazla sonuca olanak veriyorsa, o tasım geçerli değildir. Buna karşılık, geçerli bir tasımda, öncüllerin Venn çizitleriyle ifade edilmesi sonucu vermektedir.

Örneğin:

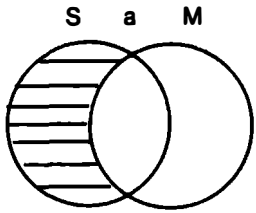
A	Tüm düşünenlerin öz niteliği düşünmektir.	M a P
	M P	
A	Descartes düşünendir.	S a M
	S M	
A	Descartes düşünmektedir.	S a P
	S P	

1. öncülü Venn çizitlerinde ifade edersek:



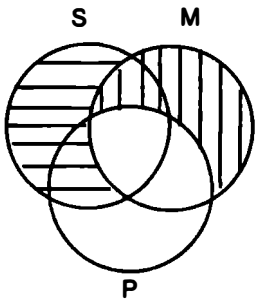
Tüm M'ler P'dir. P olmayan M yoktur.

2. öncülü Venn çizitlerinde gösterirsek:



Tüm S'ler M'dir. M olmayan S'ler yoktur.

Şimdi, iki öncüle ait bu çizitleri birleştirdiğimizde ikisinin ilişkisinde var olan sonucun ("Tüm S'ler P'dir."in) kendiliğinden ortaya çıktığını göstereceğiz:



Çizite baktığımız zaman S ve P arasındaki ilişki kendini vermekte, bu ilişki de sonucu bize göstermektedir. S ile P arasındaki ilişki tüm S'lerin P olduğudur. Bu açık bir şekilde kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu durum da tasımın geçerli olduğunu ifade etmektedir.

Bir Tasımın Hem 0-1 Yöntemiyle Hem de Venn Çizitleriyle Denetlenmesi

Bu bölümde 4 tasım biçiminde geçen her bir tasım için felsefe tarihinden örnekler vererek, bu tasımların 0-1 yöntemi ve Venn çizitleriyle geçerli olup olmadığını denetleyeceğiz.

1. Biçim Tasımlara Örnek:

BARBARA:

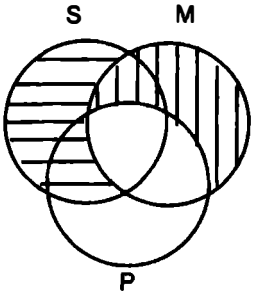
Satre'a göre:	M a P	Tüm özgür olanlar sorumludur. (M, P)
	S a M	Tüm insanlar özgürdür. (S, M)
	S a P	Tüm insanlar sorumludur. (S, P)

0-1 yöntemine göre:

1. öncül	M_0 a P_1	1. kural, $m' \times m'' = 0$ $\quad 0 \times 1 = 0$ sağlıyor.
2. öncül	S_0 a M_1	2. kural, $y' + y'' > 0$ $\quad 1 + 1 > 0$ sağlıyor.
		3. kural, $y' \times y'' = P''$ $\quad 1 \times 1 = 1 = P''$
	S_0 a P_1	4. kural, $S' \leq S''$ ve $P' \leq P''$
		$0 \leq S''$ ise $S'' = 0$ olur.
		$1 \leq P''$ ise $P'' = 1$ olur.

Tüm kuralları sağlayan bu tasım geçerlidir.

Venn çizitlerine göre:



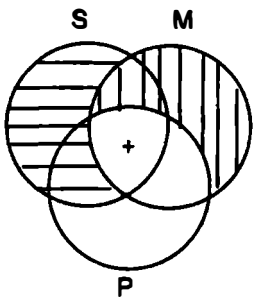
1. öncül ile 2. öncül tümel olumlu olduğundan ve bu iki öncülden de tümel olumlu bir sonuç çıktığından tasım geçerlidir.

BARBARI:
Kant'a göre:
M a P Tüm bireşimsel önsel önermeler[3] zorunludur.
M P
S a M Tüm bilim önermeleri bireşimsel önsel önermelerdir.
S M

S i P Bazı bilim önermeleri zorunludur.
S P

M_0 a P_1
S_0 a M_1

S_1 i P_1 kuralları sağladığı için geçerlidir.



S a P ∧ ∃xSx → S i P kuvvetli yorumda geçerlidir.

[3] Sentetik *a priori*.

CELARONT:
John Locke'a göre:

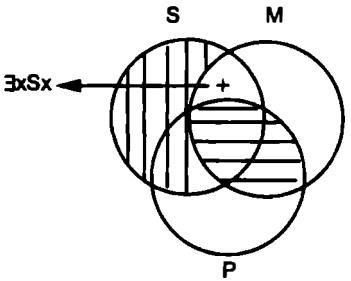
M e P Hiçbir ide doğuştan gelmez.
M P

S a M Tüm deneyler idelerdir.
S M

S o P Bazı deneyler doğuştan gelmez.
S P

M_0 e P_0
S_0 a M_1

S_1 o M_0 kuralları sağladığı için geçerlidir.



S e P ∧ ∃xSx → S o P kuvvetli yorumda geçerlidir.

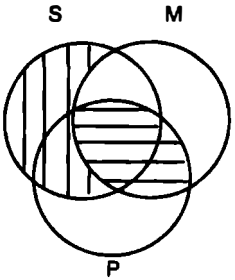
2. Biçim Tasımlara Örnek:
CESARE:
Descartes'a göre:

P e M Hiçbir ruh yer kaplamaz. P_0 e M_0
P M

S a M Tüm maddeler yer kaplar. S_0 a M_1
S M

S e P Hiçbir madde ruh değildir. S_0 e P_0
S P

Kuralları sağladığı için geçerlidir.



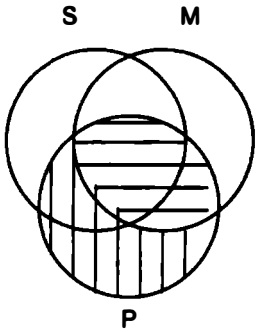
CAMESTRES:
Kant'a göre:
P a M Tüm bilim önermeleri bireşimsel önsel önermelerdir.
P M
S e M Hiçbir felsefe önermesi bireşimsel önsel değildir.
S M

S e P Hiçbir felsefe önermesi bilim önermesi değildir.
S P

P_0 a M_1

S_0 e M_0

S_0 e P_0 kuralları sağladığı için geçerlidir.



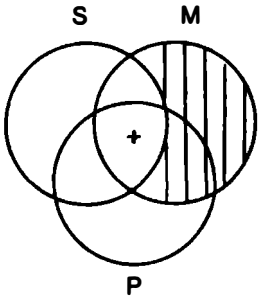
3. Biçim Tasımlara Örnek:
DİSAMİS:
Leibniz'e göre:
M i P Bazı monadlar evreni açık ve seçik tasarımlarlar.
M P
M a S Tüm monadlar tasarımlayanlardır.
M S

S i P Bazı tasarımlayanlar evreni açık ve seçik tasarımlarlar.
S P

M_1 i P_1

M_0 a S_1

S_1 i P_1 kuralları sağladığı için geçerlidir.



DATİSİ:
Pythagoras'a göre;

M a P Tüm ruhlar göç ederler.
M P

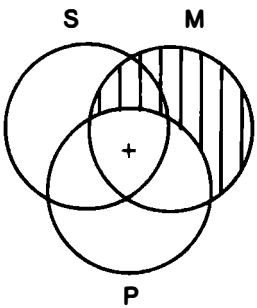
M i S Bazı ruhlar hayvan bedenine girerler.
M S

S i P Bazı hayvan bedenine girenler göç ederler.
S P

M_0 a P_1

M_1 i S_1

S_1 i P_1 kuralları sağladığı için geçerlidir.



4. Biçim Tasımlara Örnek:

DİMARİS:

Kant'a göre:

P i M Bazı önermeler bireşimsel önsel önermelerdir.
P M

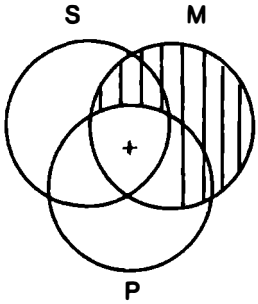
M a S Tüm bireşimsel önsel önermeler kesin ve zorunludur.
M S

S i P Bazı kesin ve zorunlular önermedir.
S P

P_1 i M_1

M_0 a S_1

S_1 i P_1 kuralları sağladığı için geçerlidir.



CAMENES:

Kant'a göre:

P a M Tüm bilim önermeleri bireşimsel önsel önermelerdir.
P M

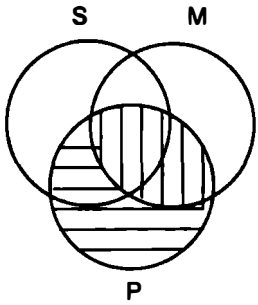
M e S Hiçbir bireşimsel önsel önerme felsefe önermesi değildir.
M S

S e p Hiçbir felsefe önermesi bilim önermesi değildir.
S P

P_0 a M_1

M_0 e S_0

S_0 e P_0 kuralları sağladığı için geçerlidir.



Yöntemlerin Karşılaştırılması

1- Yöntemlerin Dayandığı Kurallar

A) Venn Çizitlerinin Temel Kuralları: Venn çizitleri, ulamsal önermelerde (tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz önermelerde) geçen terimlerin dağıtılıp dağıtılmadığına bağlı olarak, bunlar arasındaki ilişkilerin kesişen daireler ile gösterilmesidir. Bu çizitler dört ulamsal önermenin özne ve yüklemleri arasındaki ilişkinin ifadesi sonucu ortaya çıkmıştır. Bu kurallar, sonucu bulmamızı sağlar.

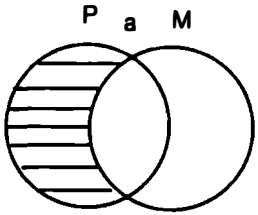
B) 0-1 Yönteminin Temel Kuralları: 0-1 yöntemi kurallarını dile dayalı tasım kurallarından almış ve bunların matematiksel ifadesi sonucu ortaya çıkmıştır. Dile dayalı tasım kuralları ilk defa Aristoteles tarafından bulunmuş ve onu izleyenler tarafından geliştirilmiştir. Dile dayalı tasım kurallarını matematiksel bir dille ifade eden 0-1 yönteminin kuralları bu tasım kurallarını tam olarak karşılamaktadır.

2- Yöntemlere İlişkin Olarak Denetlemeler Sırasında Karşılaşılan Güçlükler

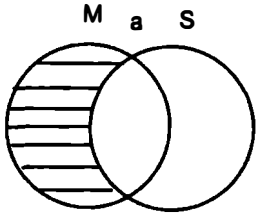
A) Venn çizitleriyle denetlemelerde zayıf ve kuvvetli olmak üzere iki yorum kullanılır. 24 tasım kalıbından 15'i zayıf yorumda, geriye kalan 9'u ise kuvvetli yorumda geçerlidir. Kuvvetli yorumda hangi öncülün öznesinin boş olamayacağını göstermek ilk bakışta güç olmaktadır. Örneğin:

4. biçim tasım olan BRAMANTİP kalıbını ele alalım:
P a M, M a S o halde S i P

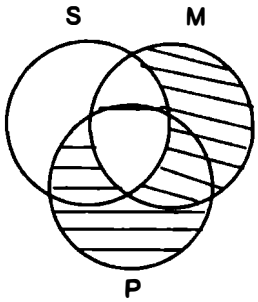
1. öncül P a M M olmayan P'ler yoktur.



2. öncül M a S S olmayan M'ler yoktur.



Sonucu bulmak için iki öncül üst üste çakıştırılır:



Yukarıdaki çizitte sonuç kendiliğinden çıkmaz. Sonucun çıkması için kuvvetli yoruma gerek vardır. Eğer birinci öncülü şu şekilde ifade edersek:

P a M: M olmayan P'ler yoktur ve en az bir P vardır, bunun sonucu olarak da "+" işaretini en az bir P'nin var olduğunu gösterecek şekilde koyarsak sonuç çıkar. Oysa ikinci öncülden yararlanılırsa sonuç çıkmaz. Çünkü:

M a S: S olmayan M'ler yoktur ve en az bir M vardır, dendiği zaman "+" işaretinin en az bir M'yi gösterecek şekilde konması gerekir. Bu durum ise sonucu vermez.

Bu örnekten de anlaşılacağı gibi iki seçeneğin olması Venn çizitlerinde güçlük çıkartmaktadır. Yukarıdaki tasım kalıbı kuvvetli yorumda geçerlidir.

B) 0-1 yöntemi ile tasımları denetlerken iki ayrı yoruma gerek yoktur. Çünkü 0-1 yönteminin 4. kuralı söz konusu güçlüğü ortadan kaldırmıştır. Örneğin:

4. biçim tasım olan BRAMANTİP kalıbını ele alalım:

P a M	P_0 a M_1
M a S	M_0 a S_1
S i P	S_1 i P_1
1. kural $m' \times m'' = 0$	$1 \times 0 = 0$ sağlıyor.
2. kural $y' + y'' > 0$	$1 + 1 > 0$ sağlıyor.
3. kural $y' \times y'' = P''$	$1 \times 1 = 1$ $P'' = 1$ olur.

4. kural $S' \leq S''$ ve $P' \leq P''$ gereği S'' ve $P'' = 1$ olduğundan sonuç da tikel olumlu olur.

0-1 yöntemi ile ele alınan BRAMANTİP tasım kalıbının kuvvetli yoruma gerek kalmadan geçerli olduğu gösterilmektedir. Böylece 0-1 yöntemi tek bir yorumu içerdiğinden Venn çizitlerinden daha üstündür. Çünkü Venn çizitlerinde geçen kuvvetli ve zayıf yorum 0-1 yönteminde tek bir kural altında toplanmıştır.

3- Yöntemlerin Kullanışlılığı

A) Bir yöntemin kullanışlılığı bir ölçüde onun kolay öğretilmesine bağlıdır. Oysa Venn çizitlerinin öğretilmesinde ve öğrenilmesinde özel bir güçlük vardır. Çünkü bu çizitlerde iki ayrı yorum bulunur. Bu yorumlardan kuvvetli olanlar için tümel olumlu ve tümel olumsuz önermelerdeki en az bir terimin boş olmadığını kabul etmek gerekir. Bu durum, açıklanması ve anlatılması karmaşık olduğundan, yöntemin kullanılışlığını azaltmaktadır.

B) 0-1 yöntemi, tasımların geçerliliği için gerekli ve yeterli koşulları dile getiren kuralların matematik diline çevrilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, yaygın olan kuralları bilenler 0-1 yöntemini kolayca öğrenebilirler. Bu ise 0-1 yönteminin Venn çizitlerine üstünlüğünü sağlayan nedenlerden biri olarak değerlendirilebilir.

4- Yöntemlerin Yararlılığı

Hiç kuşkusuz bir yöntemin yararlılığı onun kullanışlı olmasına bağlıdır. Ancak, kullanışlı olan her yöntem yararlı değildir.

A) Venn çizitlerinin yararlılığı onun sınıf ilişkilerini açık bir biçimde ifade etmesinde bulunmaktadır. Çizitler şekil olarak göze yönelik olmasına karşılık, sonucun hemen kavranmasında yetersiz kalmaktadır. Venn çizitlerinin tasımsal mantıktaki yararlılığı, gevşek geçerli tasımlar göz önüne alındığında, tartışma konusudur.

B) 0-1 yönteminin yararlılığı onun kullanışlı olmasına ve tasım mantığının denetlenmesindeki üstünlüklerinden ileri gelmektedir. 0-1 yöntemi Venn çizitlerine göre daha kullanışlı ve yararlı olduğu için tasımsal mantığı denetleyen en iyi yöntemlerden biridir.[4]

KAYNAKÇA

[1] Aristoteles (1947-1952) *Organon I, II, III, IV, V*, çev. H. R. Atademir, MEB Yayınları, Ankara.

[2] Batuhan, H. ve Grünberg T. (1984) *Modern Mantık*, ODTÜ Yayınları, Ankara.

[3] Çüçen, D. M. 1983-1984 Eğitim-Öğretim Yılı, *Klasik Mantık* Ders Notları, AÜ DTCF Felsefe Bölümü, Ankara.

[4] Grünberg, T. (1968) *Sembolik Mantık*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

[5] Grünberg, T. (1970) *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, AÜ DTCF Yayınları, Ankara.

[6] Grünberg, T. (1971) *Epistemik Mantık*, ODTÜ Yayınları, Ankara.

[7] Grünberg, T. (2000) *Sembolik Mantık El Kitabı*, Cilt I, II, III, METU Press, Ankara.

[8] Grünberg, T. ve Onart, A. (1976) *Mantık Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara.

[9] Öner, N. (1991) *Klasik Mantık*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

[10] Özlem, D. (1991) *Mantık*, Ara Yayıncılık, İstanbul.

[11] Ural, Ş. (1985) *Temel Mantık*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

[12] Yıldırım, C. (1973) *Logic: The Study of Deductive Reasoning*, ODTÜ Yayınları, Ankara.

[13] Yıldırım, C. (1976) *Mantık El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul.

[14] Yıldırım, C. (1987) *Mantık Doğru Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, Ankara (2. basım).

[4] Her ne kadar bu yazıda kaynak olarak yalnızca [3] kullanılmışsa da "Kaynakça"da yer alan diğer tüm kaynaklara, geleneksel mantığın tasımlarına ve bu tasımların Venn Çizitleri ile denetlenmesine ilişkin olarak daha kapsamlı ve ayrıntılı bilgi edinmek için bakılabilir.

Felsefi Çürütme Üzerine Bir Not

İskender Taşdelen[*]

A NOTE ON THE PHILOSOPHICAL REFUTATION

Abstract. The philosophical refutation forms an important part of the philosophical enterprise. Therefore a demonstration of its possibility is an important metaphilosophical question. It may be shown by elimination of the remaining cases that the only way of philosophical refutation is through derivability of a necessarily false proposition.

Keywords: philosophical theory, empirical theory, refutation, possibility, contradiction.

Özet. Felsefi çürütme felsefe etkinliğinin önemli bir bölümünü oluşturur. Dolayısıyla, felsefi çürütmenin olanaklılığının gösterilmesi önemli bir metafelsefe sorunudur. Diğer seçeneklerin elenmesiyle, felsefi çürütmenin tek yolunun zorunlu olarak yanlış bir önermenin türetilebilirliği olduğu gösterilebilir.

Anahtar Terimler: felsefe kuramı, deneysel kuram, çürütme, olanaklılık, çelişme.

Felsefecinin etkinliğinin önemli bir bölümünü belirli felsefe görüşlerinin çürütülmesi ya da -bu konuda yazan az sayıda felsefeciden biri olan Ekstein'ı ([1]) izlersek- *felsefi çürütme* çabası oluşturur. Dolayısıyla, bir felsefe kuramının hangi durumda çürütülmüş sayılacağı önemli bir metafelsefe (felsefeyi konu alan

[*] Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

felsefe) sorusu sayılmalıdır. Felsefede sonul yanıtlar olmadığı, bu alanda ilerlemenin kötü felsefe görüşlerinin elenmesiyle sağlandığı doğruysa, bunun yolu olan felsefi çürütmenin olanaklılığı sorunu iyice önem kazanır. Bu kısa yazıda, felsefi çürütmenin yalnızca felsefi bir kuramdan zorunlu olarak yanlış bir önermenin türetilmesiyle olabileceğini eldeki diğer seçenekleri eleyerek göstermeye çalışacağım. Dolayısıyla, savunduğum görüşe iki yolla karşı çıkılabilir: ya felsefi çürütmenin olurlanacak başka bir yolunu bularak, ya da bir felsefe kuramının zorunlu olarak yanlış bir önermeye yol açsa da çürütülmüş sayılamayacağını göstererek. Bunlardan birincisi, ya benim olanaksız saydığım bir çürütme yolunun olanaklı olduğunu göstermekle, ya da büsbütün başka bir felsefi çürütme yolu önermekle gerçekleştirilebilir.

Bir felsefe kuramının en az bir çelişki önermesine yol açtığı gösterilerek çürütülmeye çalışılmasının felsefi çürütmenin en kolay benimsenen yolu olması beklenir. Oysa bu seçenek bile her zaman öyle kolay kolay işlemez. Örneğin, her çelişkiyi yanlış saymayan kimi Hegelci felsefecilerin, çelişmeye indirgemenin genel bir felsefi çürütme yöntemi sayılmasına karşı çıkacağını öngörebiliriz. En az bir tane çürütülmemiş felsefe görüşünce çürütülmüş sayılmayan bir felsefe kuramı ise çürütülmüş sayılamaz (burada Hegelciliğin çürütülmemiş olduğunu varsayıyorum).

Bir felsefe kuramının kendisiyle-çeliştiği savıyla çürütülmeye çalışılması da yaygındır. Ancak felsefi çürütmenin bu yolu ilkinden de zordur: Her çelişkinin her felsefeci tarafından yanlış sayılmaması bir yana, bir felsefe kuramının kendisiyle-çeliştiğinin gösterilmesi herhangi bir çelişmeye yol açtığının gösterilmesinden daha büyük güçlükler taşır. Kendisiyle-çelişme savı, belki de en güçlü bir biçimde "Hiçbir şey bilinemez" önermesiyle dile getirilen bir genel kuşkuculuğa karşı yöneltilmiştir: "Hiçbir şey bilinemezse, hiçbir şeyin bilinemeyeceği de bilinemez. Dolayısıyla genel kuşkuculuk da kuşkuludur." Oysa bu durumda bile felsefi çürütmenin gerçekleştirilmiş olup olmadığı tartışmalıdır. Örneğin, "Hiçbir şeyin bilinemeyeceğini *biliyorum*" savını içermeyen bir genel kuşkuculuğun kendisiyle-çelişmediği pekâlâ savunulabilir (açıklama için bkz. [2]).

Peki, bir felsefi kuram bu kuramdan olgusal olarak yanlış (yani gerçek dünyada yanlış) bir önermenin türetilebileceğinin gösterilmesiyle çürütülebilir mi? Bu soruyla ilgili olarak savunmak istediğim görüş şu: Bir felsefi kuram bu kuramdan olgusal olarak yanlış, ancak olanaklı bir önermenin türetilmesi ile çürütülemez. Bu görüş şu önermenin bir sonucudur:

Tez 1: T bir felsefe kuramı, P önermesi de gerçek dünyada yanlış ama en az bir olanaklı dünyada doğru olan bir önerme ise (yani P yanlış bir olumsal önerme ise), T kuramından P önermesi türetilemez.

P deneye dayalı bir önerme olduğunda, bu tezin doğruluğu açıktır: Bu önermeler ancak deneysel kuramlardan elde edilebilir. Demek ki, T bir felsefe kuramı, P önermesi de deneye dayalı bir önerme olduğunda, tezin art-bileşeni olan "T felsefe kuramından P önermesi türetilemez" önermesi doğrudur. Sonuç olarak, koşul ekleminin tanımı gereği Tez 1 önermesi de doğru olur. P deneye dayanmayan, bir başka deyişle *a priori* bir önerme olsun. Bu durumda P önermesinin yanlış olduğuna ancak önermeyi oluşturan kavramlara ilişkin bir akıl yürütme ile varılabilir. Bu akıl yürütme sağlam (hem geçerli hem de tüm öncülleri doğru) ise, P önermesi sadece gerçek dünyada değil her durumda yanlış bir önerme olacaktır. Dolayısıyla P önermesi en az bir olanaklı dünyada doğru olma koşulunu sağlamadığından, koşul ekleminin tanımı gereği, ön-bileşeni yanlış olan Tez 1 yine doğru olur.

Örneğin, P: "Bir şeyin parçasının parçası da o şeyin bir parçasıdır" önermesini içeren bir T kuramını düşünelim. T kuramını çürütmeye çalışan bir felsefeci, Sokrates, P önermesini gerçek dünyada yanlış saysın. Dolayısıyla Sokrates, y x'in bir parçasının parçası olmasına karşılık y x'in bir parçası olmayacak biçimde x ve y şeylerinin varlığına inanıyor olmalıdır. Ancak bu durumda Sokrates için y'nin x'in bir parçası olduğu sadece gerçek dünyada yanlış değil, olanaksızdır. Çünkü "y x'in parçası değildir" önermesi deneysel bir önerme olmadığından, Sokrates bu önermenin doğruluğuna ancak parça-bütün ilişkisi üzerine bir uslamlama ile varabilir. Bu uslamlaması geçerli ise, "y x'in parçası değildir" önermesi zorunlu, "y x'in parçasıdır" önermesi ise olanaksız olur. Öyleyse, "P gerçek dünyada yanlış ama en az bir olanaklı dünyada doğru ise, T kuramından P önermesi türetilemez" tezi bu P önermesi için doğrudur.

Son olarak göz önünde bulundurulması gereken seçenek, felsefi bir kuramı bu kuramın olgusal olarak doğru (yani gerçek dünyada doğru) olsa da en az bir olanaklı dünyada yanlış bir önermeye yol açtığını göstererek çürütmeye çalışmaktır. Bu yolun olanaksızlığı aşağıdaki tezin bir sonucudur:

Tez 2: T bir felsefe kuramı ve P önermesi gerçek dünyada doğru ama en az bir olanaklı dünyada yanlış olan bir önerme ise (yani P yanlış bir olumsal önerme ise), T kuramından P önermesi türetilemez.

Yukarıda belirttiğim gibi, T felsefe kuramından türetilebilen bir P önermesi deneye dayalı bir önerme olamaz, yani P *a priori* bilinen bir önerme olmalıdır. Doğru bir *a priori* önerme ise zorunlu olarak doğrudur. Dolayısıyla, P önermesinin yanlış olduğu bir durum yoktur.[1]

KAYNAKÇA

[1] Ekstein, R. (1941) "The Philosophical Refutation", *The Journal of Philosophy*, 38(3), 57-67.

[2] Lehrer, K. (1971) "Why Not Scepticism?", *The Philosophical Forum* 2, 283-298.

[1] Prof. Dr. David Grünberg'e, önceki biçimleriyle ilgili görüş ve önerilerini paylaşarak yazımı geliştirmeme yardımcı olduğu için teşekkür ederim.

Çözümleyici Felsefe mi, Uygulamalı Mantık mı?[1]

Yaman Örs[*]

ANALYTICAL PHILOSOPHY OR APPLIED LOGIC?

Abstract. In contrast to what we observe in the neo-positivism of the Vienna Circle, logical empiricism and scientific philosophy as quite similar approaches in philosophy, in the contemporary British analytical philosophy philosophical analysis has been assumed as an end in itself rather than as a means. Consequently, and however covertly, we see here the understanding that philosophical activity can produce a kind of knowledge, "philosophical knowledge", comparable to scientific knowledge, an assumption cherished as a rule by traditional rationalist philosophers. When we look more closely at philosophical evolution together with the evolution of (basic) sciences, we would see that such an approach is no longer valid; and that, technically speaking, British empiricism should be regarded in this respect, and at best, as applied logic.

Keywords: analytical philosophy, Bertrand Russell, empiricism, Hans Reichenbach, empirico-inductive logic, applied logic.

---

[1] Bu yazı, yazarın, "Philosophy versus Philosophy - An Antiphilosophical Inquiry into Philosophical Power" başlıklı ve bitirilmesine az kalmış bir kitap metninin, "Analytical Philosophy or Applied Logic?" başlığını taşıyan dördüncü bölümünün çevirisidir. Burada, söz konusu kitabın bütününün az çok anlaşılması amacıyla, onun on dört bölümü arasından seçilmiş başka başlıklara da yer vermek uygun olacaktır: "A Short Critical Introduction: Philosophical Errors about Philosophy" (1); "Rationalism in Disguise: Hume and Russell" (3); "Scientific Discourse in Philosophy: Reichenbach" (5); "Philosophy and Its Limits" (8); "The Traditionally Assumed Functions of Philosophy: Godot'lan Expectations?" (13).

[*] Acıbadem Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Özet. Birbirine çok yakın felsefe anlayışları olarak Viyana Çevresi'nin yeni olguculuğu ("neo-pozitivizim"i) ile mantıkçı duyusalcılıkta ve bilimsel felsefedeki durumun tersine, çağımız İngiliz çözümleyici felsefesinde felsefi çözümleme, bir araç olarak değil sanki bir amaçmışçasına kabul edilegelmiştir. Bunun sonucunda, geleneksel ussalcı felsefede genelde olduğu gibi burada da, örtük de olsa, felsefe etkinliğinin bilimsel bilgiyle karşılaştırılabilecek türden bir bilgi, "felsefi bilgi" üretebileceği gibi bir yaklaşımla karşı karşıyayız. Oysa, felsefenin evrimine (temel) bilimlerinkiyle birlikte ve yakından bakıldığında, bu yaklaşımın artık geçerli olamayacağını; dolayısıyla İngiliz duyusalcılığının bu açıdan ve teknik yönden, olsa olsa bir uygulamalı mantık olarak düşünülebileceğini görmeliyiz.

Anahtar Terimler: çözümleyici felsefe, Bertrand Russell, duyusalcılık, Hans Reichenbach, duyusalcı-tümevarımcı mantık, uygulamalı mantık.

Çalışmanın (sonnotta tanıtılan kitabın) bir önceki bölümünde, bizi bu bağlamda ilgilendirdiği ölçüde Bertrand Russell'ın felsefesine ayrılmış olan uzunca tartışmanın sonunda, Alan Wood'un onun yaşamına ve çalışmalarına yönelik kitabında belirtilen "betimlemeler kuramı"nı ([4], 55-59) kısaca ele almıştım. Bu "kuram"ın genel olarak felsefenin evrimindeki, daha özelde ise "bilgi kuramı"ndaki yeri ne olursa olsun, onun, çok geniş, görünüşte temel ve diyelim ki felsefi anlamda bizim dünyayı tanımamız konusunda ciddi bir çaba olduğunu düşünebiliriz. Öte yandan, ne ölçüde genel, kapsamlı, temel ve "felsefi" olursa olsun, böyle bir çabanın, açık olarak dile getirilmese de birbiriyle çok yakından ilişkili iki önkabulünün, ya da (en azından?) iki öğeden oluşan karmaşık, ikili bir önkabulünün bulunduğu söylenebilir. Biz bu önkabulleri, böyle bir atılımı az çok yerleşik bir duyusalcı-çözümleyici ("empirist-analitik") bakış açısıyla geçerli kılacak iki çıkış noktası olarak da görebiliriz. Ben kendi görüşüme göre, bu ikisini birlikte ele alarak onları yöntembilgisel ve duyusalcı-mantıksal olarak nitelendirebilirim. Bunlardan birincisi şöyle anlatılabilir: Felsefe yapan, her şeyden önce kavramsal bir etkinlik gösteren kişi olarak felsefeci, dünyayla ilgili olarak, birlikte ele alındıklarında bilgi olarak adlandırabileceğimiz kavramsal bir küme oluşturan (ve "zorunlu olarak" bireşimsel ("sentetik") olan) önermeler üretme yetisine sahiptir. İkincisi ise, şu tür bir ilke olarak ortaya konabilir: (Duyusalcı) felsefeci dünyaya yönelik bu "bilgi"sini, kaçınılmaz olarak onunla olan algısal ilişkisine, ya da teknik felsefi anlatımıyla duyu verilerine dayandırmak durumundadır.

Russell'ın bu ilişki (ya da onun bir bölümü) konusundaki anlayışıyla ilgili olarak Reichenbach'tan yapacağımız bir alıntı, benim bu bağlamdaki düşüncemi büyük ölçüde açıklığa kavuşturacaktır sanırım. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*'nun "kestirimci bilgi"nin ele alındığı bölümünde Reichenbach, bilginin olanaklılığı konusunu tartışırken gerçekte, temelinde kılgısal ("pragmatik") ve az ya da çok sınırlı bir bilgi anlayışını sergilemektedir. Ancak bizi buradaki bağlamımızda ilgilendiren, onun o bağlamda tümevarımla ilgili olarak dile getirdiği görüşleridir: "Geleceği denetlemek, demek oluyor ki gelecekte olacakları belli bir tasarlamaya göre biçimlendirmek, belli koşulların gerçekleşmesi durumunda ne olacağının kestirilmesinin bilgisini varsayar; biz, neyin olacağıyla ilgili gerçeği bilmiyorsak, gerçeğin yerine en uygun konullarımızı ('posit'lerimizi) uygularız." ([3], 246). Öyle olduklarını bilmememize karşın doğru imiş gibi düşündüğümüz bildirimler olarak konullar ([3], 240), "[g]erçeğin ulaşılabilir olmadığı yerdeki eylem aracıdırlar; tümevarımın gerekçesi ise, onun bildiğimiz en iyi eylem aracı olmasıdır." ([3], 246). "[K]estirimci bilgi, olası bilgidir; olasılık ise bir sıklığın sınırıdır. (...) Tüm bilgi olası bilgidir ve ancak konul anlamında savunulabilir; tümevarım ise, en iyi konulları bulmanın aracıdır." ([3], 246).

Olasılık, tümevarımsal mantık ve bilgi üzerindeki kanımca olağanüstü tartışmasının bu aşamasında Reichenbach, yapıtının Russell'ın bu konuda kendisine yönelttiği bir eleştirisine ayırdığı en uzun dipnotunda ona yanıt vermektedir; ben burada bu yanıtın bir bölümünü aktaracağım: "*Human Knowledge* (New York, 1948) başlıklı kitabında Profesör Bertrand Russell, benim olasılık ve tümevarım kuramımı eleştirmiştir. Profesör Russell'ın eleştirel yargılarını her zaman takdir etmişimdir; ancak o, benim kuramımda bir konulu doğru saymamız için yerinde gerekçeler verildiğini ve tümevarımsal sonucun yanlış olduğu örnekler oluşturarak benim tümevarım kuralımın geçersiz kılınamayacağını görmemektedir (s. 413-414). (...) Sentetik *a priori*'nin matematikten elenmesine o kadar katkıda bulunmuş olan Bertrand Russell'ın görünüşe bakılırsa olasılık ve tümevarım kuramında sentetik *a priori*'nin savunuculuğunu yapması, gerçekten üzücüdür. O, tümevarımın, 'deneyime dayanmayan mantıkdışı bir ilke'yi öngördüğüne (s. 412) inanmaktadır. Oysa bilgi bir konullar dizgesi olarak yorumlanırsa, böyle bir ilkeye gerek kalmaz. (...)" ([3], 246-247, dipnot).

Reichenbach'ın bu tutumu gerçekten üzücü bulması, belli ki ussal bir düşünür olarak değerlendirdiği Russell'dan beklentisinin yüksek oluşuna bağlıdır. Bu ise, anlaşılabilir olduğu ölçüde

bir bakıma doğru bir beklentidir de. Ancak burada Reichenbach'ın anlamakta güçlük çektiğini düşünebileceğimiz nokta, kanımca şudur: Herhangi başka bir felsefeci ya da her hangi bir ölümlü gibi Russell da yetkin ya da yetkin biçimde tutarlı bir düşünür/kişi olmak zorunda mıdır? Buna bağlı olarak o, genel olarak felsefi düşüncesinde hiçbir ussalcı gediğin bulunmadığı tam bir duyusalcı olmak durumunda da değildi. Yine Russell, çözümleyici bir duyusalcı, daha açık olarak bir İngiliz duyusalcı felsefecisidir ki o zaman onun bu tutumu bizi şaşırtmamalıdır. Reichenbach'ın felsefesini gözden geçireceğimiz bölümde, böyle bir insani özelliğin bu felsefecinin kendi düşünüş biçiminde ve felsefe yapmasında da bir yer tuttuğunu gösterebileceğimi düşünüyorum. Bu, Reichenbach gibi ussallığa, us yetisine gerçekten sahip bir düşünürün içtenlikle dile getirdiği biçimde, temelde özdeş genel niteliklere sahip bir felsefeciyi anlamakta güçlük çekmesinin en başta gelen nedenlerinden de biri olsa gerektir. Reichenbach, ilgili dipnotunu (gerçekte daha sonra dile getirmiş olduğu) şu beklentiyle bitirmektedir: "Yukarda sözünü ettiğim sunuşumu okuduktan sonra, Profesör Russell'ın görüşlerini değiştireceği umudumu belirtmek isterim." ([3], 247, dipnot). (Ben kendi adıma, "yeni" (ve genelde genç) duyusalcılar arasından, başka duyusalcı felsefecilerin yapıtlarıyla ilgilenip bunlarda benzeri eleştirilerin yöneltilebileceği noktalar ya da "gedikler" bulacakların çıkacağını umuyorum. Yeni felsefe, özellikle de onun yöntembilgisel uzantısı olarak görülebilecek olan bilimsel felsefe, bilim etkinliği gibi kendi kendini düzeltebilen bir etkinliktir, öyle olmalıdır, Reichenbach'ın da sıkça vurguladığı gibi.)

Russell'ın, Reichenbach'ın kuramının daha sonraki ve (kendisinin nitelendirdiği gibi) "biçimlendirilmesi daha açık olan" yorumunu gerçekten okuyup okumadığını bilecek durumda değilim. Ancak o, ilgili metni okuması durumunda konuya yönelik görüşlerini gerçekten gözden geçirir miydi? Bir kez, buradaki gibi tekil bir durumla ilgili bir "konul" olarak şunu söyleyebiliriz: O sırada Russell, felsefesinde genelde derin bir biçimde yerleşmiş olan bir sorunla ve onun çözümüyle ilgili düşüncesini kolay değiştirebilecek ölçüde genç değildi. Ayrıca, daha sonra kısaca da olsa tartışma fırsatını bulacağımız gibi bu tür yerleşmiş felsefi eğilimler, gerçekte kişilerin kişiliklerinin derinine inen ruhbilimsel özelliklerine bağlıdır. Ayrıca şunu da unutmayalım ki bir duyusalcı olmakla birlikte Russell, Reichenbach'a oranla daha ileri yaşta olmasının yanında daha geleneksel ya da felsefi geleneklere daha bağlı bir felsefeciydi. Onun tümevarıma karşı belki her zaman belirgin biçimde olmasa da bir olumsuzluk taşıyan tutumu,

kuşkusuz duyusalcı felsefesinin bütünündeki ussalcı öğeye, bir başka anlatımla (kişi ve) felsefeci olarak kendisindeki ussalcı eğilime dayanmaktadır. Geleneksel felsefecilerde daha belirtik biçimde bulunan, bilginin kaynağının dışımızdaki dünyadan çok insan usu olduğu biçimindeki varsayı, bir düşünürün *tümevarımsal mantık* ([3], 81, 229, 233, 247) ve *tümevarımsal çıkarım* ([3], 82, 88, 237, 243) olumlu diyebileceğimiz biçimde dikkate almasına ilkece olanak tanımayacaktır. Duyusalcılığa karşı olanların çoğu, çıkış noktası "ideal" diyebileceğimiz biçimde insan usu olmadığından, birincisi gibi ikinci terime de kesinlikle karşı çıkacaklardır; onların benimsedikleri, ussalcı yaklaşımlarını öylesine güçlü biçimde anlatan ve en belirgin olarak simgesel mantığın ve salt matematiğin işlemleri için kullanılan "tümdengelimsel çıkarım"dır.

Sayma yoluyla tümevarımın eksik bir yöntem olduğunu belirten Russell'a ([5], 83) bu konuda hak verebiliriz. Ancak burada şunu da gözden uzak tutamayız: Tümevarımsal çıkarımın tüm biçimleri (son çözümlemede) bu tür tümevarıma indirgenebilir. Bunlar, örneğin temel ve uygulamalı bilimlerde olduğu gibi, olasılık çıkarımlarının tümevarımsal içeriğinin sayarak oluşturulduğu tümevarımlardan ortaya çıkan bir ağ olarak, tüketici bir biçimde betimlenebilir ([3], 85-86, 243). "Tümevarım" ve "tümevarımsal çıkarım" terimlerinin, birtakım felsefeciler tarafından kendi felsefe görüşlerine uygun biçimde ileri sürülmüş ve benzeri işlevi bulunan terimlerle karşılaştırılması, buradaki bağlamımızın dışında kalmaktadır. İlke olarak geçerli, bunun yanında da kanımca dengeli bir duyusalcı yaklaşımın ışığında, burada tartışılan felsefe sorununda temel yöntembilgisel noktanın şu olduğu söylenebilir: Dünya ile bilişsel ilişkimizde söz konusu olan ussal yön, belki tek başına "tümevarım"la değil, daha çok "duyusalcı-tümevarımsal mantık" terimiyle anlatılmalıdır.

Russell, yöntembilgisel açıdan ve en azından ilke olarak, Reichenbach'ın kaygısını neden anlayamamaktadır? Burada bu soruya kendi açımdan yanıt vermeye çalışacağım. Yukarda da belirttiğim gibi, onun felsefesindeki insan merkezli ussalcı yön, geneldeki duyusalcı yaklaşımına karşılık kendisini, örtük de olsa, insan usunun az çok doğrudan diyebileceğimiz bir biçimde bilgi üretebilen bir yetisinin bulunduğu inancına götürmektedir. Felsefede en temel çıkış noktası böyle bir insan yetisinin bulunduğu konusunda güçlü inancı bulunan "gerçek" bir ussalcı için ise, bu "inanma" kuşkusuz onun tüm felsefine yansıyacaktır, yansımaktadır. Sanırım tüm felsefe çevrelerince bilineceği gibi, dünyayla ilgili bilgimiz konusunda sentetik *a priori* düşüncesinin "yaratı-

cısı", dizgeler ("sistemler") felsefesi kendisiyle son bulan ve (Platon ve Descartes'la birlikte) üç büyük ussalcıdan biri olan Kant'tır ([3], 122-123). En önde gelen matematik felsefecilerinden biri olarak Russell için, bunun yanlışlığını matematik bağlamında görmek ya da "yakalamak" görünüşe göre çok daha kolay olmuştur. Ancak bilgi felsefesine geldiğimizde, belki bir felsefecinin bilimle ve bilimsel yöntemle daha ileri tanışıklığının bulunması gerekir ki o, duyularımızla algıladığımız dünyaya yönelik ve *a priori* olmayan sentetik yaklaşımımızı değerlendirebilsin. (Bilimcinin, daha doğrusu onun savlarının kuram ve yaklaşım yüklülüğü, buradaki bağlamımızda daha sonraki bir aşamada tartışabileceğimiz bir noktadır.)

Bütün bilimsel bilgisine ve bilim etkinliğini genelde gerçekten takdir etmesine karşılık Russell, sözcüğün gerçek diyebileceğimiz anlamında bir bilim felsefecisi değildir; çünkü o, bilim etkinliğinin kuram, açıklama, yöntem vb. temel sorunlarıyla yakından ilgilenmemiştir. Ayrıca, yukarda değindiğim gibi onun felsefi yönelimi, olası başka yönlerin yanında, felsefede dünya ile ilgili olarak biliminkiyle karşılaştırılabilecek türden bir bilgi üretilebileceği konusunda örtük bir varsayı ile az ya da çok belirlenmiştir. Diyebiliriz ki, Russell'ın gerçek bir temsilcisi olduğu geleneksel İngiliz duyusalcı felsefesindeki aşırı felsefi-mantıksal ve çözümleyici yaklaşıma bağlı olarak, kavramların mantıksal çözümlemesi bir araç değil neredeyse kendi başına bir amaç olmaktadır. Genel olarak bu İngiliz duyusalcı geleneğinin, özel olarak da Russell'ın felsefesinin, "*filozofizm*"in kendine özgü ve aşırı olmayan bir örneğini oluşturduğu söylenebilir ([1]). Felsefenin geleneksel işlevi olarak burada, genelde dünyanın açıklanmasının neredeyse yalnız, gözlemsel olmayan, kavramsal türden bir etkinlikle gerçekleştirilebileceği konusunda ona duyulan ileri bir güven söz konusu olmalıdır. Görünüşte duyusalcı yaklaşımla ne ölçüde bağdaşıyor görünse de bu tür bir duyusalcı felsefe yapan bir düşünür, bilimde ve bilimsel yönelimli felsefede kabul edilebileceğinden çok daha ileri bir ölçüde "spekülatif" düşünceyi kullanmaktadır; kendi açısından, belki de kullanmak durumundadır. (Acaba, buradakine benzer eleştirel bağlamlar için "felsefi mantıksalcılık" teriminin dikkate alınması uygun olabilir mi?)

Açıktır ki, felsefenin yöntembilgisi sorunlarında ve tüm içrel sorunlarında, etkinliğin konu birimlerini/"içeriğini" oluşturacak sorunların neler olacağı konusunda olduğu gibi, "felsefi çözümleme"nin ne anlama geleceği noktasında felsefeciler arasında bir görüş birliği aramak aşırı bir iyimserlik olacaktır. Ancak, etkin-

likleriyle ilgili olarak ve kendi yaklaşımları ne olursa olsun, felsefecilerin büyük çoğunluğunun bu terimin kendisine karşı çıkacaklarını pek sanmıyorum. Bir başka anlatımla, etkinliklerinin amacı/amaçları, onunla ilgili beklentileri, bu alandaki yaklaşımları konularında aralarındaki ayrılıklar ne olursa olsun, çoğu felsefecinin, felsefi araştırmanın temel yönteminin "felsefi çözümleme" olduğu konusunda anlaşacaklarını düşünebiliriz. (Değişik toplumsal-siyasal düzenlerin savunucularının "demokrasi" terimiyle ilgili tanımlarının ortak noktalarını düşünelim.)

Kimyasal, biyokimyasal, anatomik-yapısal, görsel-sanatsal ya da görsel estetikle ilgili, kavramsal-mantıksal vb. her türlü çözümleme, etkinlik ya da uğraş alanında çözümlemeyi gerçekleştiren birey açısından kendi içinde bir amaç olabilir; böylece o, ruhbilimsel bir varlık olarak, sürdürdüğü etkinlikten bir doyum alacaktır. Ancak yöntembilgisel ve akademik olarak her çözümlemenin, bir bütünün ya da onun bir bölümünün/altbölümünün tanınmasına, anlaşılmasına az ya da çok bir katkı amacı taşıdığını söyleyebiliriz. Bu bütün ya da bölüm ise, daha karmaşık bir gerçekliğin küçük bir parçasını oluşturmaktadır ki biz bütün bu yapıları ilkece birer dizge ("sistem") olarak görüyoruz. Buna bağlı olarak da her çözümleme, onları gerçekleştiren bireylerin dışında kalan, belli bir bağlamda "son" olabilen ya da öyle görünen bir bireşime varma işlevi görecektir. Duyularımızla algıladığımız dünya ile, bir yandan bilim ve sanat gibi temelde doğrudan ona yönelik insan etkinlikleri aracılığı ile ilişki kuruyoruz; öte yandan da, felsefi ya da felsefi-mantıksal çözümleme yoluyla, bu etkinliklerle ilgili konuların kavramsal düzeyde anlaşılması, açıklığa kavuşturulması ve açıklanması amacına yönelik olarak, dünya ile dolaylı diyebileceğimiz bir ilişkiye giriyoruz. İşte bu ikincisi, kanımca felsefe etkinliğinin temel amacını ve işlevini belirtmektedir. Kendine yönelik değerlendirmede yeterince eleştirel olamamış her türlü geleneksel felsefe etkinliğinde genelde yapılanın tersine, felsefeden bundan daha çoğunu istemenin altında istek güdümlü düşünce ([2]) yatmaktadır kanısındayım. Son yüzyıllarda bilimde ve sanat eleştirisinde, felsefenin bu alanlardaki "bilgi ve görüş üretimi" işlevinin yerini çok büyük ölçüde almış olan gelişmeler, bu durumun dolaylı da olsa oldukça açık bir göstergesi olsa gerektir.

Bütün bu yöntembilgisel değerlendirmelerin ışığında, yazarınıza göre felsefe doğrudan bilişsel bir etkinlik değildir ve olamaz da. Biz bu noktayı, Reichenbach'ın felsefesini ele alacağımız bir sonraki bölümün hemen başında az çok ayrıntılı olarak tartışacağız. Bu bağlamda ise, mantık alanının kurucusu Aristoteles

için bu alanın kendi içinde bir amaç değil bir "araç" olduğunu anımsamak yerinde olacaktır. Özellikle, geldiği ve en azından bugün için "son" diyebileceğimiz aşamasında, genel olarak dizge ("sistem") kurucu ussalcı felsefe gibi, neredeyse salt uslamlamayla birlikte götürülen İngiliz geleneksel felsefesi için burada şu söylenebilir: Aşırı çözümleyici yaklaşımı ve yöntemiyle bu felsefe okulu, yöntembilgisel ve kapsamlı bir eleştirel anlamda, daha çok felsefenin uygulamalı mantığa dönüştüğü bir etkinliği simgelemektedir.

KAYNAKÇA

[1] Örs, Y. (1996) "The Irresistible Rise of Scientific Philosophy - Philosophism and the Ethics of Philosophizing", *Synthesis Philosophica*, 11, 447-458.

[2] Örs, Y. (2004) "Arzu Güdümlü Düşünce ve Yanılsama olarak Geleneksel Felsefe", *Psikiyatri, Felsefe, Antifelsefe - "Psikiyatri ve Felsefe" Alanında Geliştirilmiş Kavramlar ve Yaklaşımlar*, Çizgi Tıp Yayınevi, Ankara, 240-242.

[3] Reichenbach, H. (1966) *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley (ilk basım 1951).

[4] Wood, A. (1963) *Bertrand Russell the Passionate Sceptic*, Unwin Books, Londra (ilk basım 1957).

[5] Yıldırım, C. (1971) *Science - Its Meaning and Method*, Middle East Technical University, Ankara.

Renklerin Uzlaşmazlığı

Erdinç Sayan[*]

THE INCOMPATIBILITY OF COLORS

Abstract. It would seem that an object cannot look both red and green all over at the same time. Many, if not all, philosophers have argued that it is a necessary, and not merely accidental, truth that a surface cannot be colored with more than one color simultaneously. This is the famous "color incompatibility" claim. First I deal with a formal derivation that purports to establish that color incompatibility is an *a priori* truth, which Professor Teo Grünberg had posed as a logical puzzle to me during a conversation many years ago. I then go on to reject the color incompatibility claim. I contend that color incompatibility is just a contingent truth, if a truth at all. I offer a speculative evolutionary account of why we have the color incompatibility phenomenon.

Keywords: color incompatibility, necessary truth, *a priori* knowledge, definite description, visual system, Wittgenstein.

Özet. Yüzeyinin bütünü kırmızı ve aynı zamanda da yeşil görünen nesnelere asla rastlamayız. Pek çok felsefeci bir yüzeyin aynı anda birden fazla renkte olamayışının ilineksel değil zorunlu olduğunu düşünmüştür. Bu, ünlü "renk uzlaşmazlığı" iddiasıdır. Önce, Profesör Teo Grünberg'in çok zaman önce bir sohbet sırasında bir mantık bilmecesi olarak bana yönelttiği, renk uzlaşmazlığının *a priori* bir doğruluk olduğunu ispatlama iddiasındaki bir formel çıkarımın niçin başarısız olduğuna değiniyorum. Sonra da renk uzlaşmazlığı iddiasını reddetmemiz için gerekçeler veriyorum. Kanımca, renk uzlaşmazlığı eğer doğru bir iddia

[*] ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

ise bile zorunlu değil ancak olumsal bir doğruluktur. Daha sonra da renklerin uzlaşmazlığı olgusunun spekülatif bir evrimsel açıklamasını sunuyorum.

Anahtar Terimler: renk uzlaşmazlığı, zorunlu doğruluk, *a priori* bilgi, belgili betimleme, görsel sistem, Wittgenstein.

I

Bir nesnenin yüzeyinin tamamı belli bir anda birden fazla renkte olabilir mi? Örneğin bir duvarın tümünün renginin aynı zamanda hem kırmızı hem de yeşil olması mümkün müdür? Elbette bir duvarın tamamını bir gün kırmızıya, başka bir gün yeşile boyayabiliriz veya duvarın yarısını kırmızıya, yarısını yeşile boyayabiliriz, ama öyle boyayabilir miyiz ki aynı bir *t* anında duvara baktığımızda bütün duvar hem kırmızı hem de yeşil görünsün? Bu soruyu çoğumuz "Hayır." diye cevaplamak eğilimindeyizdir; inanırız ki bir nesnenin tüm yüzeyi aynı anda ve homojen bir biçimde birden fazla renge sahip olamaz. Peki ama bunu nereden biliyoruz? Bir nesnenin tüm yüzeyinin belli bir anda ancak tek bir renge sahip olabileceğine dair güçlü kanımız nereden geliyor? Bu, felsefede Locke'tan beri bilinen bir sorudur (bkz. *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, iii, 15) ve "renk uzlaşmazlığı (*color incompatibility*) sorunu" olarak anılır. Bazı felsefeciler bu sorunun cevabının deneyimden geldiğini söylerler: Hiç kimse aynı anda tümüyle birden fazla renkte olan bir yüzey görmemiştir. Dolayısıyla, söz konusu bilgimiz *a posteriori*dir. Başka bazıları ise bu bilginin zorunlu ve *a priori* bir bilgi olduğunu öne sürerler. Onlara göre, bir yüzeyin tamamının aynı anda birden fazla renkte olması olanaksızdır ve bunu bilmek için deneyime başvurmağa gerek yoktur.

II

Sanırım 1990 yılıydı. Ben henüz doktora öğrencisi iken, hocam Teo Grünberg bir gün bir sohbet sırasında bana sorduğu şöyle bir bilmece ile bu konuya ilgimi çekmişti.[1] Renk uzlaşmazlığının *a priori* bir bilgi olduğunu "salt mantık yoluyla" ispatlayabiliriz. Nasıl mı? Önce şu kısaltmalarda anlaşalım:

[1] Bu bilmeceyi kendisinin formüle ettiğini, başka bir kaynaktan almadığını sonradan öğrendim.

Cxy: x nesnesi *t* anında tümüyle *y* rengindedir
ιyCxy: x nesnesinin tümünün *t* anındaki rengi (*the color of x all over at time t*)
r: kırmızı renk
g: yeşil renk.

Yukarıdaki "*ιy*" sembolü mantıkta belgili betimleme (*definite description*) operatörü olarak bilinir. Bu operatörün görevi bir önerme formundan bir tür isim oluşturmaktır. Örneğin yukarıdaki "*Cxy*" önerme formu "*ιyCxy*" haline getirildiğinde *x* nesnesinin rengine gönderme yapan bir isim gibi davranır mantık açısından ve "*x* nesnesinin rengi" diye okunur. İngilizce gibi doğal bir dilde bu işi yapan dilsel araç "the" artikelidir ve başka bazı dillerde de bu fonksiyonu gören özel artikeller vardır. Türkçede "the" benzeri bir belgileme artikeli olmadığı için belgileme işi özel vurguyla ve/veya bağlamdan çıkartılan bilgi ile karşılanır: "Platon Aristoteles'in hocasıdır." ("*Plato is the teacher of Aristotle.*") tümcesinde olduğu gibi. Belgili betimlemenin karşıtı belgisiz betimlemedir (*indefinite description*): "Platon Aristoteles'in bir hocasıdır." ("*Plato is a teacher of Aristotle.*") tümcesinde olduğu gibi.

Şimdi de şu önermelere bakalım:
P1: $r \neq g$
P2: $\sim\exists x(\iota yCxy = r \wedge \iota yCxy = g)$.

Günlük Türkçe dilinde P2 şunu söylemektedir: *t* anında her tarafının rengi hem kırmızı hem de yeşil olan hiçbir nesne yoktur. P1 ise kırmızı renk ile yeşil rengin birbirinden farklı şeyler olduğunu söylüyor sadece. Burada P1'in, doğruluğu *a priori* bilinen bir önerme olduğunu düşünebiliriz. Çünkü "analitik" kavramının yaygın bir yorumuna göre, P1'in doğruluğunu öne sürebilmemiz için P1'in içinde geçen terimlerin anlamlarını anlamak için gerekenin ötesinde özel bir deneyime gerek yoktur. Yani, "kırmızı", "yeşil" ve "farklıdır" terimlerinin anlamlarını bilen birisi P1 önermesinin doğru olduğunu onaylayacaktır. Dolayısıyla, P1 önermesinin doğru bir analitik önerme olduğunu ve bu yüzden de onu *a priori* bilebileceğimizi söylemek mümkün.[2]

Şimdi P1 önermesini öncül alarak ondan P2 önermesini formel-mantıksal bir çıkarımla elde edebiliriz. Şöyle ki:

---

[2] Teo Bey o zamandan kalan, birazdan sunacağım formel çıkarım yazdığı bir notta P1'in doğruluğunu *a priori* bildiğimize inandığını kaydetmişti, ancak hangi gerekçeyle böyle düşündüğünü söylememişti ya da söylediyse de ben hatırlamıyorum. Benim burada verdiğim, P1'in doğruluğunun *a priori* olarak bilinebileceğinin "analitik" kavramından giderek gerekçelendirilmesi bana aittir.

1. $r \neq g$	Öncül
2. $\exists x(\iota yCxy = r \wedge \iota yCxy = g)$	Varsayım (ispatlamak istediğimiz önermenin değillemesi)
3. $\iota yCay = r \wedge \iota yCay = g$	2'den tikel özelleme kuralı ile
4. $\iota yCay = r$	3'ten $\wedge$-eleme kuralı ile
5. $\iota yCay = g$	3'ten $\wedge$-eleme kuralı ile
6. $r = g$	4 ve 5'ten özdeşleme kuralı ile
7. $r = g \wedge r \neq g$	1 ve 6'dan $\wedge$-girme kuralı ile
8. $\sim\exists x(\iota yCxy = r \wedge \iota yCxy = g)$	2-7'den olmayana ergi ile

Bu durumda P2'yi salt *a priori* ilkeler -yani P1'le birlikte yukarıdaki çıkarımda kullandığımız mantık kuralları- aracılığıyla ispatlayabiliyoruz demektir. Dolayısıyla, renk uzlaşmazlığının mantık dilindeki ifadesi olan P2 de doğruluğu *a priori* bilinebilen bir önerme statüsündedir.

Teo Hocamın bana sorduğu bilmece, yukarıdaki argümanda bir sorun olup olmadığıydı. Bu soru kafamı günlerce, daha sonraları aylarca meşgul etmişti ve beni renk uzlaşmazlığı sorununun ötesinde açılımlara götürmüştü. Örneğin, benzer bir argümanla bir nesnenin hem küp hem de küre şeklinde olamayacağını, bir nesnenin aynı anda birden fazla kütleye sahip olamayacağını, bir nesnenin aynı anda birden fazla yerde bulunamayacağını ve -beni daha sonra ve hâlâ asıl meşgul eden temel bir konu haline gelen- bir çubuğun aynı anda birden fazla uzunluğunun olamayacağını da gösterebiliyor olmalıydık. Yukarıdaki ispat tarzı gerçekten bu kadar güçlü müydü?

Bu ispat tarzındaki sorunu bulmak aslında çok da zor değildir. Standart bir anlayışa göre, belgili betimleme ihtiva eden "Platon Aristoteles'in hocasıdır." gibi önermeler ancak Platon Aristoteles'in *yegâne* hocası ise doğrudur; eğer Aristoteles'in Platon'dan başka hocaları da olduysa (ki muhtemelen olmuştur) bu önerme yanlıştır.[3] Benzer şekilde, $\iota yCxy = r$ ("x nesnesinin tümünün t anındaki rengi kırmızıdır.") önermesi ancak x nesnesi-

[3] "Standart" olarak nitelediğim bu anlayış Bertrand Russell'ın ünlü betimlemeler teorisinde benimsediği anlayıştır; bkz. [6]. Russell'a göre "Platon Aristoteles'in hocasıdır." şeklinde, belgili betimleme ihtiva eden bir önermenin doğru olabilmesi için bir gerekli koşul, Aristoteles'in bir tek hocasının olmuş olmasıdır. Eğer Aristoteles'in birden fazla hocası olmuş veya tersine hiç hocası olmamışsa bu önerme yanlıştır. Russell'ın anlayışına rakip ünlü bir görüş P. F. Strawson'ın görüşüdür; bkz. [9]. Strawson'a göre, örneğimizdeki önerme eğer Aristoteles'in hiç hocası olmamış veya birden fazla hocası olmuşsa ne doğru ne de yanlıştır. Russell ile Strawson (ve daha sonra belgili betimlemeler üzerine başka görüşler ortaya atan Keith Donellan gibi diğerleri) arasındaki görüş ayrılıklarının, bizim üzerinde durduğumuz formel çıkarım konusunda birazdan söyleyeceklerimin özünü etkilemediğini düşünüyorum.

nin tümünün t anında tek bir rengi varsa (ve o da kırmızı ise) doğrudur; eğer x nesnesinin tümünün t anında birden fazla rengi varsa, $\iota yCxy = r$ yanlış bir önermedir. Dolayısıyla, hem $\iota yCxy = r$ hem de $\iota yCxy = g$ şartını sağlayan bir x nesnesinin var olmadığını söyleyen sonuç önermesi 8'in (yani P2'nin) çıkarsanabilmesi hiç de etkileyici değildir. Çünkü sonuç önermesi 8 aslında şunu söylemektedir:

> Aynı bir t anında hem tüm yüzeyinin *tek* rengi kırmızı hem de tüm yüzeyinin *tek* rengi yeşil olan bir nesne yoktur.

Bu önerme elbette doğrudur, hatta kırmızı ve yeşilin farklı renkler olduğu verildiğinde analitik olarak doğrudur, çünkü yegâne rengi kırmızı olan bir yüzeyin yegâne rengi aynı zamanda başka bir renk olamaz. Ama bizim ilgilendiğimiz iddia bu değildir. Bizim asıl ilgilendiğimiz,

> Aynı bir t anında tüm yüzeyi hem kırmızı hem de yeşil renkte olan bir nesne yoktur.

önermesinin zorunlu olarak doğru olup olmadığıdır. Yukarıdaki formel çıkarım bu ikinci önermenin ispatı değildir. Bizim doğruluğunun zorunlu olduğunu ve *a priori* bilebildiğimizi ispatlamak istediğimiz ve renk uzlaşmazlığının gerçek ifadesi olan bu ikinci önermenin sembolik mantık ifadesi P2 değil şudur:

P3: $\sim\exists x(Cxg \wedge Cxr)$.

P3'ün P1'den çıkarsanamayacağı ise açıktır. Bu yüzden, verilen formel çıkarım renk uzlaşmazlığı fenomeninin *a priori* ya da zorunlu bir temelini bulma konusunda bir işe yaramaz. Sonuç olarak, bu formel çıkarım *ignoratio elenchi* (ilgisiz sonuç çıkarsama) hatasını işlemektedir ve Teo Hocama -aradan onca yıl geçtikten sonra- cevabım budur. Benzer bir formel çıkarımla bir nesnenin aynı anda birden fazla şekli, kütlesi ya da uzunluğu olamayacağını ya da birden fazla yerde bulunamayacağını ispatlama çabaları da yine benzer nedenlerle işe yaramayacaktır.[4]

[4] Birazdan da değineceğimiz gibi, bir x nesnesinin birden fazla sahip olabileceği şeyler elbette vardır. Örneğin bir kimsenin birden fazla ismi, çocuğu, diploması veya banka hesabı olabilir. Diyelim ki bir annenin -Teo Hocamızın sevdiği isim örneklerini kullanacak olursak- "Ahmet", "Behçet" ve "Cevdet" adlı üç çocuğu var. Böyle bir annenin varlığını ifade eden olumsal önerme, P2'nin bu örneğe uyarlaması olan "Aynı bir t anında *tek* çocuğu hem Ahmet hem Behçet hem de Cevdet olan bir anne yoktur." analitik önermesi ile çelişmez.

III

Bilmecenin bu kısmını bu şekilde -umarım- çözdükten sonra, Teo Hocamın bana sormadığı yönlerine dönebiliriz. Renk uzlaşmazlığı gerçekten zorunlu bir durum mudur? Yani, bir yüzeyin tamamının aynı anda birden fazla renkte olmasının olanaksızlığı doğru bir iddia mıdır? Doğru ise bu olanaksızlığın kaynağı nedir? Felsefeciler arasında bu konuda -felsefi olarak nitelenebilecek başka her konuda olduğu gibi- görüş ayrılıkları vardır. Brand Blanshard'a göre bir nesnenin ya da yüzeyin rengi diğer bütün renkleri "zorunlu olarak" dışlar ve buradaki zorunluluk formel ya da mantıksal bir zorunluluk olmayıp "şeylerin doğasında" olan bir zorunluluktur ([1], 439, 178'e de bakınız). Arthur Pap da benzer şekilde kendisini bu konuda sentetik-*a priorist* kampa yerleştirir:

> (...) eğer bir nesnenin tamamının aynı anda sıcak ve soğuk veya mavi ve kırmızı veya düz ve eğri olmasının mantıksal olarak olanaksız olup olmadığını soracak olursak,[!] tam olarak şunu sormuş oluruz: "$x = y$, fakat t anında x mavi (sıcak) ve y kırmızı (soğuk)" önermesi kendiyle-çelişik bir önerme midir? Şimdi, bir taraftan bu tip önermelerde geçen niteliklerin basit ve analiz edilemez olduklarını, diğer taraftan ise böyle önermelerin *kendiyle-çelişik* olduklarını kabul etmek kuşkusuz tutarsız olurdu. Ve eğer bir kimse burada formel bir çelişkinin gösterilemeyeceğini teslim ediyor ama yine de böyle önermelerin sadece empirik olarak yanlış şeyler değil, gerçek anlamda olanaksız şeyler iddia ettiklerini hissediyorsa, o kimse sentetik *a priori* önerme kavramında mevcut olan tam da o sentetik uzlaşmazlık ya da sezgisel kavranamazlık kavramına itilmiş olur. ([4], 423-424)

Diğer taraftan, Moritz Schlick'e göre, söz konusu uzlaşmazlıklar tamamen "renk" ve "uzunluk" gibi terimlerin anlamlarından kaynaklanır. Bu anlamlar, nesnelerin verilen bir anda sadece bir tek renklerinin, bir tek uzunluklarının olabilmesine izin verir:

> (...) eğer bir kimse yeşil bir elbiseden bahsederse, herhangi bir soruya yer vermez bir biçimde bilirim ki o kırmızı bir elbise değildir; aynı şekilde bilirim ki 1,60 metre boyundaki bir adam aynı zamanda 1,80 boyunda değildir. Herkes kabul edecektir ki, 1,60 ve 1,80 metrelere tekabül eden uzunlukların birbirleriyle uzlaşmaz olduklarını bilmek için hiçbir özel türde deneyim ya da kavrayış gerekmez, çünkü bu, kavramların doğasından çıkar. Onları birbi-

riyle uzlaşır olarak aldığım sürece, "1,60 metre uzunlukta" sözcüklerinden ne kastedildiğini anlamamışım demektir. (...) Kırmızı ve yeşil uzlaşmazlığının sebebi, böyle bir birlikte görünmeyi asla gözlememiş olmam değil, "Bu benek hem kırmızı hem de yeşildir." tümcesinin sözcüklerin anlamsız bir birleşiminden oluşmasıdır. Renk sözcüklerini kullanışımızın altında yatan mantıksal kurallar böyle kullanımları yasaklarlar, aynen "Açık kırmızı koyu kırmızıdan daha kırmızıdır." dememizi yasakladıkları gibi. ([7], 284)[5]

Görüldüğü gibi, Schlick söz konusu uzlaşmazlıkların sentetik *a priori* değil analitik *a priori* doğruluk statüsünde olduklarını öne sürmektedir:

Bu kurallardan ne çıkarsa sadece sözcüğün anlamından çıkar ve dolayısıyla salt analitiktir, totolojiktir, formeldir. Olgusal [factual] *a priori* savunucularının yaptıkları hata, renk kavramları gibi kavramların aynen sayılar ve uzayla ilgili kavramlarda olduğu gibi formel bir yapılarının olduğunun ve bu yapının onların anlamını geriye herhangi bir kalıntı bırakmaksızın belirlediğinin açık bir şekilde kavranılmayışı gerçeğinden kaynaklanıyor olarak anlaşılabilir.

(...) Sözcüklerin anlamları göz önüne alındığında, onlar [renk ve uzunluk uzlaşmazlıkları] *a priori*dir, ama diğer bütün *a priori* önermelerde olduğu gibi, salt formel-totolojiktirler. ([7], 285)[6]

"Renklerin mantığı" konusuna epeyce kafa yormuş -ve örneğin *Renk Üzerine Düşünceler* adlı eserinde kahverengi bir ışığın veya siyaha çalan sarı ya da kırmızıya çalan yeşil bir rengin mümkün olmadığını ileri sürmüş- olan Wittgenstein, görüş alanımızdaki belli bir bölgeyi işgal eden bir rengin başka bir rengin de aynı bölgeyi aynı anda işgal etmesini *mantıksal olarak* dışladığını söyler. *Tractatus* Wittgenstein'ına göre bu, renklerin mantıksal yapısının icabıdır.[7]

Düşünecek olursak, gerçekten bir nesnenin birden fazla köşesi ve birden fazla yüzeyi olabildiği, aynı anda üzerine birden fazla kuvvet etkiyebildiği halde, belli bir anda tüm yüzeyini kaplayacak şekilde sadece tek bir rengi, tek bir ağırlığı, belli bir doğrultuda tek bir uzunluğu olabilmesi ilginç, hatta tuhaftır. Benzer

[5] Friedrich Waismann da benzer görüşlere sahip; bkz. [10], 59.

[6] Waismann'ın sentetik *a priori*ye yöneltiği eleştiriler için bkz. [10], 67-68.

[7] *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.3751. Wittgenstein'ın renklerin uzlaşmazlığının tabiatı konusundaki görüşleri zaman içinde çok sabit ve belirli kalmamıştır; bkz. [5], "5.1 First phase: The colour-exclusion problem" başlıklı bölüm.

şekilde, örneğin bir insanın aynı anda tek bir boyu, tek bir yaşı,[8] derisinin (yukarıda bahsedegeldiğimiz anlamda) tek bir rengi olabildiği halde, nasıl oluyor da aynı insanın birden fazla gözü, parmakları, kredi kartları, inançları olabiliyor?

Kendimi renk uzlaşmazlığı meselesine kısıtlayacak olursam, ben "Renk uyuşmazlığının kökeni mantıksal, kavramsal ya da metafiziksel bir zorunluluk mudur?" diye sormak yerine, "Böyle bir zorunluluk gerçekten var mıdır?" sorusunu sormak istiyorum. Benim görüşüme göre, bir nesnenin aynı anda tüm yüzeyini saran birden fazla renge sahip görünmesi, her ne kadar *hayal etmesi* güç bir şey olsa da, kavranması (*conceive*) hiç de güç bir şey değildir. Başka şekilde söylersek, görsel alanımızdaki bir bölgenin aynı anda birden fazla -hatta pek çok- renkle kaplanmış olamaması bana hiç de zorunlu gibi gelmiyor. Öncelikle şunun olumsal, *a posteriori* bir gerçek olduğunu hatırlayalım: Genelde nesnelerin yüzeyleri aynı anda pek çok değişik dalga boyunda ışık, yani elektromanyetik radyasyon, yansıtır, soğurur veya üretirler. Örneğin beyaz bir yüzeyden yansıyan güneş ışığında, spektrumun görünebilir bölgesinde yer alan dalga boylarındaki elektromanyetik dalgaların bir karışımı vardır. Yine hatırlayalım ki belli dalga boylarındaki elektromanyetik dalgaların renk duyumlarımıza neden olmalarında zorunlu ya da *a priori* hiçbir şey yoktur. Bu duyumlarımıza elektromanyetik dalgalar yerine örneğin gravitasyonel alan değişimleri (gravitasyon dalgaları) ya da kozmik ışın parçacıkları yol açıyor olabilirdi. Veya elektromanyetik spektrumun şimdiki bandı değil de başka bir bandı görülebilir olabilirdi bizim için. Bütün bunlarda mantıksal ya da kavramsal hiçbir olanaksızlık olmadığı gibi, renk duyumlarımıza elektromanyetik dalgaların neden olduğu ve hangi elektromanyetik dalga boyunun hangi renk duyumuna yol açtığı *a priori* yollardan değil, empirik araştırmalarla ulaştığımız bilgilerdir.

Bütün bunları göz önüne aldığımızda bence şu rahatlıkla düşünülebilir: Görme duyumuz o şekilde yapılandırılmış olabilirdi ki, bir yüzeyden gözümüze ulaşan çeşitli dalga boylarındaki elektromanyetik dalgalar görsel sistemimiz tarafından şimdi ol-

[8] Bu noktada yükselebilecek rölativite teorisi kaynaklı itirazları önlemek için, sözü geçen ifadeleri şöyle formüle edebiliriz: "aynı bir referans sisteminden bakıldığında tek bir boyu, yaşı, kütlesi vs." Renk uyuşmazlığının ifadesinde de benzer şekilde bir "referans sistemi"ne indeksleme gizli olarak vardır. Bir yüzeyin aynı anda tamamına ait birden fazla renk olamaz derken, belli bir gözlemci açısından bu olamaz demek istiyoruz. Yoksa farklı gözlemciler aynı yüzeye aynı anda bakıklarında o yüzeyi farklı renklerde görebilirler -örneğin bu gözlemcilerden biri renk körüyse ya da renk filtreli bir gözlük takmışsa.

duğu gibi amalgam haline getirilip tek bir renk algısına dönüştürüleceğine, her bir dalga boyu ayrı bir renk algısına dönüştürülebilirdi. Böylece biz o yüzeyde tek bir renk değil, birbiriyle örtüşen birçok renk görebilirdik. O zaman bizim için dünyada renk uyuşmazlığı değil, "çoğul renklilik" söz konusu olurdu. Şunu biliyoruz ki, beyaz bir kâğıttan gözümüze yansıyan değişik dalga boylarındaki ışıkların her biri diğer dalga boylarındaki ışıklar *olmadan* gözümüze ulaştığında, böyle izole dalga boylarının her birini ayrı renkte algılarız. Örneğin gözümüze sadece 6500 angström dalga boyunda ışık yansıtan bir kâğıdı kırmızı, sadece 5300 angström dalga boyunda ışık yansıtan bir kâğıdı yeşil renkte görürüz. (Böyle tek dalga boyu içeren ışık demetlerine "monokromatik ışık" diyoruz.) Eğer görsel sistemimiz dediğim türden farklı bir dizayna sahip olsaydı, bize 6500 angströmlük ve 5300 angströmlük iki ayrı dalga boyunda ışınlar yansıtan bir kâğıdı aynı anda hem kırmızı hem de yeşil görecektik. Oysa şimdiki görsel mekanizmamız bu iki dalga boyundan iki ayrı renk duyumu üreteceğine, o dalga boylarını kaynaştırarak bizde tek bir renk (sarı) duyumu üretmektedir.

Görsel sistemimizin şimdiki yapısında oluşunda ne mantıksal ne de metafiziksel bir zorunluluk görebiliyorum. Görsel sistemimizin şimdiki halini alması evrimsel süreçlerin sonucu olsa gerektir. Ama biraz hayal gücü ile görsel sistemimizi tek-renklilik değil çok-renklilik yanlısı bir sistem olarak tasavvur edebiliriz. Farz edelim gözlerimizdeki retina tabakası pek çok katmandan oluşuyor ve bu katmanlardan her biri ayrı bir dalga boyunu filtre ediyor. Böylece her katman, göze giren çeşitli dalga boylarından spesifik bir tanesini soğurup diğerlerini alttaki katmanlara geçiriyor. Bunu yaptıktan sonra da o katman beyne gerekli sinyalleri gönderiyor ve beyin de o dalga boyuna tekabül edecek renk duyumunu üretiyor. Böylelikle farklı katmanların ulaştırdığı sinyaller beyin tarafından farklı renk algılarına dönüştürülüyor. Bu işlemlerin sonucunda da biz kâğıdı tek bir renk -beyaz- göreceğimize gökkuşağının bütün renklerine birden sahip olarak görüyoruz.

Elbette çoğul-renklilik üretecek tek mümkün dizayn bu değildir. Aslında görme dışındaki bazı duyularımız görme duyumuzdan farklı prensiple çalışmaktalar. Örneğin işitme duyumuz, aynı anda aynı yönden gelen pek çok farklı ses tizliğini (*pitch*) birden algılayacak ve ayırt edecek şekilde inşa edilmiştir. İşitme mekanizmamız, kulağımıza aynı anda gelen farklı frekansları birleştirip tek bir ses tizliğine dönüştürmek yerine, onları bize ayrı ayrı tizlikler halinde duyumsatır. Yani, "tizliklerin uzlaşmazlığı"

diye bir fenomen yoktur. Keza tat alma duyumuz da aynı anda farklı birkaç tadı alabilmemizi (acı ve tuzlu gibi) sağlayacak şekilde dizayn edilmiştir.[9] Benzer bir şeyi görsel mekanizmamızın ilkesel olarak yapmasını engelleyecek mantıksal veya kavramsal bir neden olmasa gerektir. Kaldı ki bazı çok özel ve hassas laboratuvar koşullarında renk uyuşmazlığının "kırılabildiği", deneklerin çok kısa süreli ve kararsız (*unstable*) bir şekilde de olsa, aynı anda aynı bir noktada birden fazla rengin çakıştığını gördüklerini rapor ettikleri deneyler yapılmıştır ([2], 13-14). Eğer bu deneylerin sonuçları doğruysa, renk uyuşmazlığı sadece *olumsal* bir iddia değil, üstelik karşıt-örnekleri deneysel koşullarda elde edilebilen *yanlış* bir iddiadır.

Şimdi, felsefecileri, renk uyuşmazlığının aksi düşünülemez bir gerçek olduğu yanılgısına götüren deneyimlerimizin niçin bu kadar yaygın ve evrensel olduğu konusunda biraz spekülasyon yapmak istiyorum. Yani niçin biz yüzeyleri aynı anda birden fazla değil de hep tek bir renge sahip olarak görüyoruz? Niçin bir kâğıdı beyaz görüyoruz da onu gökkuşağının bütün ya da hiç değilse bir kısmının renklerine sahip görmüyoruz? Bence bu olgunun şöyle bir evrimsel açıklaması olabilir: Biz etrafımızdaki nesnelerin yüzeylerini tek-renkli değil de çok-renkli olarak görseydik, bu durum nesneleri birbirinden ayırt etmemizi sağlayan bilişsel kapasitelerimize büyük bir yük getirirdi. Her şeyin üst üste çakışan bir sürü rengi olduğu bir dünyada nesneleri birbirinden ayırt etmek, nesneleri fark etmek çok daha ve gereksiz yere zor olmuş olurdu; bu da hayatta kalmayı daha güç hale getirirdi. Evrim bize bu tek-renklilik çözümünü bir kolaylık olarak getirdi. Bir nesneden gözümüze ne kadar çok ve çeşitli dalga boyunda ışık ulaşırsa ulaşsın, bütün bu dalga boylarını (o dalga boyları karışımının kompozisyonuna göre) tek bir renk algısına dönüştürebilmemiz sayesinde, o nesnenin konturları daha kolay beliriyor ve biz etrafımızda olanı biteni daha kolay algılayabiliyoruz. Ayrıca, tek-renklilik çözümünün beyin açısından daha düşük bir enerji maliyetinin olması çok muhtemeldir ve bunun da evrimsel avantajı inkâr edilemez. İşitme duyumuzda ise durum farklı: Aynı yönden veya doğrultudan bize ulaşan değişik frekansları ayırt etmemizin bazen hayati önemi olabilir. Tek-renkliliğin tersine tek-tizliklilik hayatta kalma konusunda hiç de avantaj sağlar görünmüyor.

Wittgenstein dahil birçok felsefecinin, renk uyuşmazlığı iddiasının *a priori* bilinebilen, zorunlu olarak doğru bir önerme

[9] Görmenin seslerle ve tatlarla bu açıdan karşılaştırılması konusuna [3] ve [8]'de dikkat çekilmiştir.

olduğunu ilân etmesi, felsefecilerin ne ilk ne de tek yanılgısıdır kuşkusuz.

KAYNAKÇA

[1] Blanshard, B. (1964) *Reason and Analysis*, Open Court, La Salle.

[2] Dolby, R. G. A. (1973-74) "Philosophy and the Incompatibility of Colours", *Analysis*, Cilt 34, 8-16.

[3] Hilton, J. (1961-62) "Red and Green All Over Again", *Analysis*, Cilt 22, 47-48.

[4] Pap, A. (1972) *Elements of Analytic Philosophy*, Hafner, New York.

[5] Proops, I. (2008) "Wittgenstein's Logical Atomism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 edition), der. Edward N. Zalta, URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/wittgenstein-atomism/.

[6] Russell, B. (1905) "On Denoting", *Mind*, Cilt 14, 479-493.

[7] Schlick, M. (1949) "Is There a Factual *a Priori*?", *Readings in Philosophical Analysis*, der. H. Feigl ve W. Sellars, Appleton-Century-Crofts, New York.

[8] Sloman, A. (1963-64) "Color Incompatibilities and Analyticity", *Analysis*, Cilt 24, 104-119.

[9] Strawson, P. F. (1950) "On Referring", *Mind*, Cilt 59, 320-344.

[10] Waismann, F. (1965) *The Principles of Linguistic Philosophy*, Macmillan, Londra.

Durum Anlambilimi[1]

Varol Akman[*] *- Emre Şahin*[**]

SITUATION SEMANTICS

Abstract. Situation semantics is a model theory that aims to represent the world through situations. Situations are "rich" objects consisting of individuals standing in various relations. Situation semantics makes two basic observations: (i) meaning is determined by situations which are parts of the world; (ii) different types of situation (e.g. situation of the speaker, situation of the listener, situation described in a sentence) play different roles making up the context. In essence, situation semantics is a context-sensitive approach to meaning and information flow.

Keywords: situation semantics, situation theory, situation, information flow, meaning, context.

Özet. Durum anlambilimi dünyayı durumlar yoluyla göstermeyi amaçlayan bir model kuramıdır. Durumlar, aralarında ilişkiler bulunan bireylerden oluşan "zengin" nesnelerdir. Durum anlambilimi iki temel gözlem yapar: (i) anlam, dünyanın parçalarını oluşturan durumlarca kararlaştırılır; (ii) değişik türdeki durumlar (örn. konuşanın durumu, dinleyenin durumu, bir cümlede betimlenen durum) bağlamı oluşturmakta değişik roller üst-

[1] Bu yazının hazırlanmasında şu ansiklopedi maddesinden yararlanılmıştır: V. Akman, "Situation Semantics", *Encyclopedia of Language and Linguistics*, der. K. Brown, Elsevier, Oxford, 2006, 398-401.

[*] Bilkent Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü ve Mühendislik Fakültesi, Bilgisayar Mühendisliği Bölümü Öğretim Üyesi.

[**] Bilkent Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi, Bilgisayar Mühendisliği Bölümü Lisansüstü Öğrencisi.

lenirler. Özünde, durum anlambilimi bağlama-duyarlı bir anlam ve bilgi akışı yaklaşımıdır.

Anahtar Terimler: durum anlambilimi, durum kuramı, durum, bilgi akışı, anlam, bağlam.

Sunuş

Ben ve doktora öğrencim Emre, değerli felsefeci Teo Grünberg onuruna basılan bu kitapta yer almaktan dolayı kıvanç duyuyoruz.

Bundan yaklaşık on beş yıl önce Teo Hoca, bir diğer öğrencimin, Erkan Tın'ın, doktora jürisinde bulunarak bizi mutlu etmişti. Erkan'ın tezi ([22]) aşağıdaki yazımızın ele aldığı konudaydı. O zamanlar Hoca'nın dil felsefesi ve mantık alanlarındaki derin bilgisinden çok yararlanmıştık.

Oğlu David Grünberg'in Teo Hoca'yla yaptığı söyleşide (*Cogito*, Sayı 40, Yaz 2004) şöyle bir bölüm var:

D.G.: Pek mantık formülü yok ama doktora tezinde...
T.G.: Göze batmasın diye bütün formülleri ve simgeleri sonnot olarak verdim.

Kendisini izleyerek biz de yazımızda formüllere neredeyse hiç yer vermiyor, sevgili Teo Hoca'ya uzun ömürler diliyoruz.

V.A.

Durum kuramı (*situation theory*) temel bir gözlemden hareket eder: Gerçeklik, durumlardan oluşmaktadır. Bir durum, çeşitli özellikleri olan ve birtakım ilişkilerle bağlı bireylerden oluşan zengin bir nesnedir. Buna bir anlamda, "küçük" bir dünya diyebiliriz. Kendimizi her zaman belirli durumlar içinde buluruz. Şu anda, siz -okuyucu- bir okuma durumundasınız ve umarız bu durumda olmaktan memnunsunuz. Aylar önce de biz -bu makalenin yazarları- (zaman ve mekân üzerinde dağılmış) bir yazma durumundaydık.

Durumlar gerçek dünyanın parçalarını ifade eder. Enformasyon akışı, "durum türleri" denen yüksek düzeyli tekdüzelikler (*uniformity*) arasındaki soyut bağlantıların oluşturduğu bir

şebeke sayesinde mümkün olur. Geleneksel anlayışla karşılaştırıldığında, durum kuramının ayırt edici özelliği, enformasyon içeriğinin (*information content*) büyük ölçüde bağlam(a)-bağımlı (*context-dependent*) olmasıdır; bkz. [5], [6].

Durum anlambilimi (*situation semantics*), durum kuramının dile uygulanmasıdır. Eğer (doğal) dilin semantik sorunlarını durum kuramının -enformasyon içeriğini irdeleyen matematiksel kuramlardan oluşan- kavramlarına başvurarak açıklamaya çalışıyorsak, durum anlambilimiyle haşır neşir oluyoruz demektir. Aslına bakılırsa bu iki alan STASS (*Situation Theory and Situation Semantics*) kısaltmasının da gösterdiği gibi kesin sınırlarla birbirinden ayrılamaz.

Doğal dilin anlamına ilişkin bilinen ana yaklaşımlardan (örn. Montague grameri) farklı olarak, durum anlambiliminde bir sadelik göze çarpar. Bu da onu anlambilime ilgi duyan biri için çekici kılar. Durum anlambilimi, insan yapısı önkabulleri kavramsal şeması üzerinde bir zorunluluk haline getirmez. Bir anlambilimci için, mesela Montague tarzı (*Montagovian*) içlemler (*intension*) külfetli bir başlangıç oluşturabilir ama STASS durumları kavramsal açıklık ve doğallık taşıdıkları için daha inandırıcıdırlar. Klasik model kuramının, mantıksal bir kuramın nasıl olması gerektiğini betimleyen "model" bir kuram olduğu söylenir. Bunun gibi durum anlambilimi de doğallaştırılmış (*naturalized*) bir anlambilim kuramının nasıl olması gerektiğini gösteren güzel bir örnektir.

Anlambilime klasik yaklaşımlar bağlamın etkisini azımsarlar. İletişim sürecinde, bireylerin amaçları ve çevresel etkiler gibi faktörleri göz ardı ederler. (Veya çok bilinen bir deyimle kullanımbilim (*pragmatics*) "çöp sepeti"ne atarlar.) Ne var ki işaretçiler (*indexicals*), gösterme adılı, gösterme ön adı ve eylem kipleri gibi dilsel gereçler, anlaşılmak için bağlama gerek duyarlar. Bağlam-bağımlılık durum anlambilimi için yaşamsal bir noktadır. Kaldı ki durum anlambiliminin bağlamsal yoruma olan vurgusu, onu söz edimleri kuramı (*speech act theory*) ve söylem kullanımbilimi (*discourse pragmatics*) gibi pratikte popüler kuramlarla uyumlu bir yere koyar.

Aynı cümle, başka başka durumlarda farklı şeyleri ifade etmek için kullanılabilir. (Buna "dilin verimliliği" adı verilir.) Bundan dolayı, cümlenin yorumu (cümle tarafından anlatılan durumların tamamını içeren küme), cümlenin kullanıldığı durumdan sonra gelir. Bağlam-sağlayan bu durum (söylem durumu), konuşanın, hitap edilenin, sözün zaman ve mekânının, söylenen ifadenin dahil olduğu bir konuşma durumudur. Konuşanlar her

zaman farklı durumlarda olduklarından, çoğu kez dünyaya farklı neden-sonuç ilişkileriyle ve farklı enformasyonla bağlı bulunduklarından, bir söz tarafından taşınan enformasyon, konuşan ve dinleyene göreceli olacakur. (Buna "dilin bakış açısına göreceliği" adı verilir.)

Bağlam, sadece konuşan, dinleyen ve diğerleriyle ilgili gerçekleri sağlamakla kalmaz; aynı zamanda iletişime katılanların "kaynak durumlar" adı verilen ilintili durumları hakkında da bilgi sunar. Bir şehrin farklı uçlarında oynanan iki iskambil oyunu kurgulayalım ([8]). Bunlardan birinde Ayşe, Bülent'le, diğerinde Can, Dilek'le iki kişilik bir oyun oynamaktadır. Birinci oyunu seyreden Emin, Ayşe'yle Dilek'i karıştırarak, "Dilek'te sinek ası var." diye mırıldanır. Klasik (*Russellian*) kurama göre, eğer Dilek'te gerçekten sinek ası varsa, Emin'in önermesi doğru olacaktır; çünkü "Dilek" ve "sinek ası" ifadeleri, dünyadaki bütün nesneler arasından şehrin diğer ucundaki Dilek ve A♣ nesnelerine gönderimde bulunacaktır. Buna karşılık durum anlambilimi bu nesneleri sınırlı bir duruma -Emin'in zihnindeki kaynak durumuna- göreli olarak anlamlandırır. Emin'in önermesi, diğer oyunda Dilek gerçekten A♣ kartına sahip olsa dahi yanlış olacaktır.

Geleneksel anlambilimde, aynı model içinde doğru olan önermeler aynı enformasyonu taşırlar. Durum anlambilimi, mantıksal olarak eşdeğer (*logically equivalent*) önermelerin aynı konu ve içeriğe sahip olmalarını beklemez; çünkü bu önermelerin aynı ilişkileri ve nesneleri barındıran durumlardan oluşmasına gerek yoktur. İlave olarak, parçasallık (*partiality*) kavramı, daha ince elenir bir enformasyon içeriği modeline ve içeriğin izinden ayrılmayan daha kuvvetli bir mantıksal gerekirlik kavramına yol verir.

Çok anlamlılık (*ambiguity*) dilin verimliliği kavramının diğer bir yönüdür. Doğal dillerdeki ifadelerin birden fazla anlamı olabilir. Tonlama, mimik, söylenış yeri ve benzer faktörler bir sözün anlamlandırılmasında anahtar role sahip olabilirler. Durum anlambilimi, çok anlamlılığı dilin bir kusuru şeklinde algılamaktansa onu etraflı bir anlam kuramı içinde ele almaya çalışır.

Zeki ajanlar (*intelligent agents*) dünyadaki yaşantılarını bir durumdan yararlı enformasyonu süzme, onu işleme ve uygun davranışta bulunma yoluyla sürdürürler. Bir durum içinde bulunan böyle bir ajan, enformasyonu görme, duyma, inanma ve benzer yollarla alır. Böylece, Bülent'in "Bir kurt sana doğru yaklaşıyor." cümlesini duyan Ayşe, muhatabın kendisi olduğu hakkında enformasyona sahip olur. Bundan da öte, sözün anlattığı

duruma güvenerek, bir kurdun kendisine yaklaştığını düşünür (ve yakındaki ağaca tırmanmaya başlayabilir). Yani Bülent'in sözleri, içinde bulundukları durum hakkında Ayşe'nin zihninde bir düşünce yaratacak ve yaklaşan kurdu gördüğünde, Ayşe'nin düşüncesi gerçekle örtüşmeye başlayacaktır. Normalde, belli bir türden bir durumun gerçekleşmesi, ajan için durumdan daha fazla enformasyon elde etmek ve uygun davranışta bulunmak anlamına gelir. Ayşe kurtların vahşi olduklarına dair sahip olduğu bilgiden dolayı kaçmaya çalışacaktır.

Bu senaryoda Ayşe kurtların yırtıcı hayvanlar olduklarına dair bilgisini, kendini bulduğu duruma uyguladığı bir sınırlayıcı (*constraint*) aracılığıyla harekete geçirir. Sınırlayıcıların enformasyon akışındaki rolleri şöyle bir örnek aracılığıyla gösterilebilir. "Duman yangın demektir." ifadesi, dumanlı durumlar ve yangın durumları arasında yasaya yakın (*law-like*) bir ilişkiyi ifade eder. Eğer d dumanlı durumların türü ve y yangın durumlarının türü ise, $d \blacktriangleright y$ ("d durum türü y durum türünü içerir." diye okunur) gibi bir sınırlayıcıyı kullanan bir ajan, herhangi bir durumda yangın olduğunu o durumdaki dumanı gözlemleyip çıkarsayabilir. (Karmaşıklığa yol açmamak için "defeasible" çıkarsamaları bir kenara koyuyoruz.)

Anlamlı ifadeler sadece dış dünya hakkında değil, aynı zamanda usumuz hakkında da enformasyon taşıyabilirler. (Buna "dilin ussal ehemmiyeti" adı verilir.) "Bir kurt sana doğru yaklaşıyor." cümlesinin Ayşe'ye yine Bülent tarafından söylendiğini varsayalım. Bu cümle aslında iki farklı durum hakkında bilgi vermektedir. Birinci durum Ayşe'nin içinde bulunduğu tehlikeli durumdur; ikincisi ise Bülent'in zihinsel (inanç) durumudur. Eğer Ayşe Bülent'in sık sık sanrı gördüğüne eminse, birinci durum değil ikincisi hakkında enformasyon sahibi olacaktır. Durum anlambilimi, tutum bildirimlerindeki (*attitude report*) ussal hali (*state*), fikirler, algılar, düşünceler ve benzerlerine göndermede bulunarak haber vermektense, dış durumlara (*situation*) göndermede bulunarak anlatmayı tercih eder.

Durum anlambilimine göre, ifadelerin anlamları farklı türdeki durumların sistematik ilişkileri sayesinde oluşur. Anlamlar, söylem durumu (*discourse situation*) s, (söyleyen) bağlantıları (*speaker connections*) b, konuşma durumu (*utterance situation*) k'nin kendisi ve anlatılan durum (*described situation*) t arasındaki ilişkiler sayesinde bilinebilirler. Doğallıkla, k hakkındaki genel bazı gerçekler -söyleyen ve söyleme zamanı gibi- söylem durumu tarafından belirlenir. Söyleyenin ve dinleyenin ussal hallerinin dünyayla olan bağlantısı da b'yi oluşturur.

Bir söylem durumu *s*, söylenen ifade, söyleyen, söyleyişin uzay ve zamansal konumu, söyleyişin yönelimi gibi öğelerle ilgilidir. Bunların her biri, bir dilsel rol (söyleyen rolü, muhatap rolü, vb.) tanımlar. Konuşma durumu *k*, dünyayı söylem durumları, bağlantılar ve tarif edilen durumun rollerinin nasıl doldurulacağına bağlı olarak belli bir şekilde sınırlar. Örnek olarak, "Ağlıyorum." şeklindeki bir söyleyiş

$$s, b \, [[\text{ağlıyorum}]] \, t$$

şeklinde bir anlam ilişkisi belirtir. Söylem durumu *s*, *b* bağlantıları ve *t* anlatılan durumu verildiğinde, bu ifade ancak *m* adlı yerde *k* isimli bir söyleyenin bulunması ve *t* de *k*'nin *m*'de ağlıyor olması keyfiyetinde doğru olur.

Bir *i* ifadesinin söylenişini bağlamında anlamlandırırken, kısmen *i*'nin dilsel formundan kaynaklanan, kısmen de konuşma durumu *k*'deki bağlamsal unsurlardan gelen bir enformasyon akışı vardır. Bunlar tarif edilen durum *t*'nin üzerinde birtakım sınırlayıcılar oluştururlar. Bu durum, bu unsurlarla belirlenen tek durum değildir; sınırlayıcıları sağlayan (doğrulayan) başka durumlar da olabilir. *i*'nin anlamı ve yorumlanması -vurgu, kipsellik (*modality*) ve tonlama gibi- diğer faktörler tarafından da etkilenir. Bununla beraber, *i*'nin söylendiği durum ve tarif ettiği *t* durumu en etkili roller olarak görünmektedirler.

Literatür Rehberi

Durum kuramı ve durum anlambilimi üzerine ilk özgün çalışma, matematiksel mantıkçı Jon Barwise ve dil/zihin felsefecisi John Perry'ye aittir ([10]). Barwise ve Perry, neredeyse durum kuramı ve durum anlambilimi araştırmasına eş anlamlı olan Stanford Üniversitesi Dil ve Enformasyon Çalışmaları Merkezi'nin (*Center for the Study of Language and Information, CSLI*) kurucularıdır. Başlangıçta durum kuramı, gereksindiği temel kuramsal araçlardan yoksundu. Daha sonraları, küme kuramından ödünç aldığı yeniliklerle temellerini geliştirdi ([8]; [1]). Barwise ve Seligman enformasyon kanalı (*information channel*) yaklaşımını tasarlayarak kuramı daha da ileriye götürdüler ([11]). Onların bu çalışması, Dretske'nin enformasyon akışı üzerine kilometre taşı niteliğindeki çalışmasıyla ([18]) aynı motivasyonu taşır.

Bu kadar kısa bir özetin, durum kuramı ve durum anlambilimi alanındaki araştırmaların derinliğine karşı bir haksızlık yapmaması mümkün değildir. Okuyucu daha geniş bir anlayış

geliştirmek isterse, konuyla ilgili kapsamlı iki kitabı incelemeye davet edilir: [10] ve [15]. Bunlardan ilki -az önce bahsedilen özgün eser- anlambilimsel sağduyu ile doludur. İkincisi ise, durum kuramı ve durum anlambilimi üzerine yegâne modern giriş olarak, tutarlı bir terminoloji sunar ve kuramsal temellere daha fazla vurgu yapar. (Bununla beraber, Devlin'in kitabı Barwise ve Perry'nin yapıtının önemini ortadan kaldırmaz; her iki çalışmanın da güçlü yanları vardır.) Seligman ve Moss da kusursuz bir kaynakçaya sahip ama okuyucudan matematiksel gayret bekleyen bir genel değerlendirme sunarlar ([21]).

Durum kuramı bilhassa İngilizcedeki birtakım dilbilimsel sorunlara uygulanmıştır. Durum anlambiliminin ortaya çıkardığı fikirler, diğer gelişmiş dilbilimsel kuramlarla sentezlenmiş ve sağlam biçimselleştirmelere yol açmıştır ([19]). Diğer yandan, durum anlambilimi diğer bir tanınmış anlam kuramıyla -Hans Kamp'ın Söylem Gösterimi Kuramı (*Discourse Representation Theory, DRT*)- mukayese edilmiştir.

İşaretçiler, gösterge adılları, belirli betimlemelerin gönderimsel kullanımı, adılların gösterimsel (*deictic*) kullanımı ve adlar, durum anlambilimi içinde teknik olarak ele alınan konulardandır. Gawron ve Peters adılsal öngönderim (*pronominal anaphora*) ve nicelemenin (*quantification*) anlambilimi üzerine yoğunlaşmışlardır ([20]). Adıl içeren cümlelerin çok anlamlılığının öngönderim ilişkilerini sözdizimsel olarak gösteren bir yaklaşımla çözümlenebileceğini ileri sürmüşlerdir. Öngönderim ilişkilerini aynı bağlamdaki sözler arasındaki ilişki olarak ele alan bir çerçeve kullanmışlardır. Cooper durum anlambiliminin oldukça başarılı uygulandığı dilbilimsel problemlerden titiz örnekler sunmuştur ([12]; [13]). Tın ve Akman durum kuramının bilişimsel açıdan kullanımı konusunda çalışmışlardır ([22]; [23]; [24]). BABY-SIT adını verdikleri bir prototip sistem gerçekleştirerek, öngönderim çözümlemesi de dahil olmak üzere bir dizi dilbilimsel probleme uygulamışlardır. Devlin ve Rosenberg durum kuramının insan-bilgisayar etkileşimini geliştirmek amacıyla gündelik iletişime uygulanması konusunu araştırmışlardır ([17]).

Geçmiş yıllarda, durum kuramı ve durum anlambilimine özgü bir konferans serisi vardı. Bu konferanslara ait tebliğlerin ilk üç cildi Cooper vd. ([14]), Barwise vd. ([9]) ve Aczel vd. ([2]) tarafından kitaplaştırılmıştır. Bugünlerde durum kuramıyla ilgili makaleleri mantık, dil ve enformasyon hakkındaki tüm konferanslarda bulmak mümkündür. STASS konusundaki en son (güncel) değerlendirmeler içinse [3] ve [4] yararlı olabilir.

Son olarak [16], sınırlı bir konuya has duran başlığına rağmen, durum kuramı ve durum anlambilimiyle ilgili geniş çaplı bir değerlendirmedir. Bu makaleye, kuramın tarihi gelişimiyle ilgili daha ayrıntılı bilgi almak amacıyla başvurulabilir. Barwise'ın sözü edilen makalede Devlin tarafından gözden geçirilen birçok yazısını, teknik yatkınlık gösteren okuyucu enteresan bir koleksiyon olan [7]'de bulabilir.

KAYNAKÇA

[1] Aczel, P. (1988) *Non-Well-Founded Sets*, CSLI Publications, Stanford, CA.

[2] Aczel, P., Israel, D., Katagiri, Y. ve Peters, S. (der.) (1993) *Situation Theory and Its Applications*, Cilt 3, CSLI Publications, Stanford, CA.

[3] Akman, V. (2009) "Situational Semantics", *Key Ideas in Linguistics and the Philosophy of Language*, der. S. Chapman ve C. Routledge, Edinburgh University Press, 209-212.

[4] Akman, V. (2009) "Situated Semantics", *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, der. P. Robbins ve M. Aydede, Cambridge University Press, New York, 401-418.

[5] Akman, V. ve Surav, M. (1996) "Steps toward Formalizing Context", *AI Magazine*, 17, 55-72.

[6] Akman, V. ve Surav, M. (1997) "The Use of Situation Theory in Context Modeling", *Computational Intelligence*, 13, 427-438.

[7] Barwise, J. (1989) *The Situation in Logic*, CSLI Publications, Stanford, CA.

[8] Barwise, J. ve Etchemendy, J. (1987) *The Liar: An Essay on Truth and Circularity*, Oxford University Press, New York.

[9] Barwise, J., Gawron, J. M., Plotkin, G. ve Tutiya, S. (der.) (1991) *Situation Theory and Its Applications*, Cilt 2, CSLI Publications, Stanford, CA.

[10] Barwise, J. ve Perry, J. (1983) *Situations and Attitudes*, MIT Press, Cambridge, MA.

[11] Barwise, J. ve Seligman, J. (1997) *Information Flow: The Logic of Distributed Systems*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

[12] Cooper, R. (1991) "Three Lectures on Situation Theoretic Grammar", *Natural Language Processing*, der. M. Filgueiras, L. Damas, N. Moreira ve A. P. Tomas, Springer-Verlag, Berlin, 102-140.

[13] Cooper, R. (1996) "The Role of Situations in Generalized Quantifiers", *The Handbook of Contemporary Semantic Theory*, der. S. Lappin, Blackwell Publishers, Cambridge, MA, 65-86.

[14] Cooper, R., Mukai, K. ve Perry, J. (der.) (1990) *Situation Theory and Its Applications*, Cilt 1, CSLI Publications, Stanford, CA.

[15] Devlin, K. (1991) *Logic and Information*, Cambridge University Press, New York.

[16] Devlin, K. (2004) "Jon Barwise's Papers on Natural Language Semantics", *Bulletin of Symbolic Logic*, 10, 54-85.

[17] Devlin, K. ve Rosenberg, D. (1996) *Language at Work: Analyzing Communication Breakdown in the Workplace to Inform Systems Design*, CSLI Publications, Stanford, CA.

[18] Dretske, F. (1981) *Knowledge and the Flow of Information*, MIT Press, Cambridge, MA.

[19] Fenstad, J. E., Halvorsen, P-K., Langholm, T. ve van Benthem, J. (1987) *Situations, Language, and Logic*, Reidel, Dordrecht, Netherlands.

[20] Gawron, J. M. ve Peters, S. (1990) *Anaphora and Quantification in Situation Semantics*, CSLI Publications, Stanford, CA.

[21] Seligman, J. ve Moss, L. S. (1997) "Situation Theory", *Handbook of Logic and Language*, der. J. van Benthem ve A. ter Meulen, Elsevier Science, Amsterdam, 239-309.

[22] Tın, E. (1995) *Computational Situation Theory with BABY-SIT*, Doktora Tezi, Bilgisayar Mühendisliği Bölümü, Bilkent Üniversitesi.

[23] Tın, E. ve Akman, V. (1994) "BABY-SIT: Towards a Situation-Theoretic Computational Environment", *Current Issues in Mathematical Linguistics*, der. C. Martin-Vide, North-Holland, Amsterdam, 299-308.

[24] Tın, E. ve Akman, V. (1996) "Information-Oriented Computation with BABY-SIT", *Logic, Language, and Computation*, Cilt 1, der. J. Seligman ve D. Westerstahl, CSLI Publications, Stanford, CA, 19-34.

Ayrılmaz İkili[1]

F. Pınar Canevi[*]

INSEPARABLE TWOSOME

Abstract. The leading philosophical schools of the 70's and 80's, namely philosophy of science and analytical philosophy have been overtaken in the 90's by the post-modern developments in philosophy. History of philosophy shows us that this development is governed by the dynamics of the relationship existing between philosophy and science. This inseparable twosome influence each other in the search for objective knowledge and its justification. The fact that this interaction invites novel attitudes is not to be considered a cause for concern but for celebration.

Keywords: philosophy, science, philosophy-science interaction, subjectivity-objectivity dialectics.

Özet. Yetmişli ve seksenli yıllara damgasını vuran bilim felsefesi ve analitik felsefe akımlarının doksanlı yıllardan itibaren felsefede postmodern yönelimlerin etkin rekabetiyle karşılaşmış olmalarını, felsefe tarihi perspektifinden değerlendirdiğimizde felsefe-bilim ilişkisinin dinamiklerine ulaşmaktayız. Düşüncenin bir yandan nesnelleşme öte yandan öznelliğiyle hesaplaşma çabaları, felsefe ve bilimin ayrılmaz bir ikili olarak birbirlerini etkilemelerine yol açmaktadır. Bu etkileşimin kaçınılmaz olarak yeni oluşumları beraberinde getiriyor olması insanlık için bir endişe konusu olmak yerine en temel kazanımların kaynağı olarak değerlendirilmelidir.

Anahtar Terimler: felsefe, bilim, felsefe-bilim etkileşimi, öznellik-nesnellik diyalektiği.

---

[1] Hüseyin Batuhan-Teo Grünberg dostluğunun anısına ithaf olunur.

[*] Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Türkiye'nin belli başlı üniversitelerindeki felsefe bölümlerine yetmişli ve seksenli yıllarda damgasını vuran iki felsefe akımı, yani bilim felsefesi ve analitik felsefe, doksanlı yıllardan itibaren giderek daha güçlü bir biçimde kıta Avrupa'sına özgü felsefi yaklaşımların etkin rekabetiyle karşılaşmış ve kaçınılmaz bir biçimde post-modernist yaklaşımlar ülkemizde de felsefi hareketliliğin belirleyici unsuru haline gelmiştir. Bu dönüşümde küreselleşmenin oynadığı rol inkar edilemezse de felsefenin dünya genelindeki gidişatını böylesine yüzeysel bir gerekçe ile açıklamak mümkün değildir. İki binli yılların felsefeye getirdiği değişim rüzgarlarını değerlendirebilmek için yirminci yüzyılın ikinci yarısında özellikle Anglo Sakson ülkelerinde ve buradan yayılarak dünyanın büyük bir bölümünde etkinlik kazanmış olan bilim felsefesi ve analitik felsefe geleneklerinin felsefe disiplini, felsefe tarihi ve kendi işlevleriyle ilgili görüş ve tutumlarına bakmak gerekir.

Büyük ölçüde Kant'ın kritik felsefesine dayandırılan bir meta-felsefe arayışı içerisinde analitik felsefe ve bilim felsefesi ile uğraşan düşünürlerin gündeme taşıdıkları belki de en önemli konu felsefe-bilim ilişkisi, daha da önemlisi bu iki disiplinin birbiriyle olan farklılıkları olmuştur. Felsefe ve bilimin iki ayrı disiplin olduğu varsayılmak suretiyle yapılan bu karşılaştırmada bilim yüceltilirken, felsefe bilime öykünmeye özendirilmiş, bundan da en çok zarar gören felsefe tarihi olmuştur. Daha doğrusu, felsefe bir disiplin olarak tarihinden soyutlanmış, felsefenin ancak geçmişiyle olan bağlarını kopardığı takdirde saygın bir uğraş olabileceği savunulmuştur. Kapıdan kovulan Aristoteles ancak doksanlı yıllarda kısmen de olsa pencereden içeri alınmış, Platon'un, o da sadece formlar teorisi, matematik felsefesi bağlamında konu edilmiş, Ortaçağ felsefesi kadar Hegel de örümcek bağlamış kafaların zavallı hezeyanları olarak sınır dışı edilmiştir.

Bu hakim tavır bağlamında ileri sürülen felsefeye yönelik başlıca eleştiri, felsefenin çok uzun bir geçmişe sahip olmakla birlikte bir gelişme gösterememiş olmasıdır. Oysa bilim on yedinci yüzyıl gibi nispeten yakın bir geçmişte öz kimliğine kavuşmasına rağmen büyük bir gelişme kaydetmiş, bunu da felsefe ile olan bağlarını koparabilmesi sayesinde başarmıştır. Felsefe birbirinden farklı çeşit çeşit düşünce ağları örerek yerinde sayarken ve çözmek iddiasıyla ortaya çıktığı hiçbir problemi çözüme kavuşturamazken, bilim emin adımlarla gelişimini sürdürmüştür ki teknolojideki ilerlemeler bunun göz önündeki en bariz kanıtıdır. O halde felsefenin bu durumdan çıkarması gereken ders, bir bilim olma yolunda gayret göstermesi gerektiğidir. Bu yaklaşım mantık disiplininin ön plana çıkmasına hizmet ettiği gibi dil fel-

sefesini de mantıkla olan ilişkisi bağlamında desteklemiştir. Aynı gerekçelerle bilim felsefesi de kendi varlık sebebini bilime endeksleyerek ikincil bir söylem geliştirmiş, bu suretle hem felsefenin yeniden bir saygınlık kazanmasını temin etmiş hem de felsefe ile bilim arasındaki kopukluğu aşmaya çalışmıştır. Ortaçağda dinin dogmalarına hizmet ettiği gerekçesiyle aşağılanan felsefenin bilim çağında bilimin doğrularına hizmet ederek kendini affettirmesi öngörülmüştür.

Bilimi felsefenin karşısına yerleştirerek yücelten bu gelişmeler felsefe disiplininde bir yabancılaşma sürecine öncülük etmiş, felsefenin tarihinden olduğu kadar problematiğinden de uzaklaşmasına sebep olmuştur. Öyle ki felsefenin kendine özgü bir problematiği olmadığı, doğa bilimleri, sosyal bilimler gibi felsefeden ayrılarak kimlik kazanan disiplinlerin felsefenin içini boşalttığı, artık ne doğanın ne insanın felsefenin doğrudan konusu olamayacağı, Anglo Sakson dünyası dışında gelişme gösteren felsefi görüşlerin kültürel bir fantezi olmaktan öteye gidemeyeceği görüşü hakim kılınmak istenmiştir.

Belli bir süre yaygın bir biçimde kabul gören bu yaklaşımın giderek etkinliğini yitirmekte olduğunu, felsefe adı altında günümüzde ilgiyle karşılanan pek çok düşünsel faaliyetin çok farklı birtakım kaygılar ve beklentilerle karşımıza çıktığını görmekteyiz. Felsefe kendisine biçilen role sığamamış, bilime öykünmek şöyle dursun, yirminci yüzyıl bilim anlayışını modernizm kapsamı içerisinde problematiğinin bir parçası yaparak yirmi birinci yüzyılın düşünce iklimini kurgulamak üzere yola çıkmıştır.

Felsefenin modern bilim anlayışını bir paradigma olarak benimsememesinin nedenlerini açıklayabilmek için bu öneri sahiplerinin zamanında ciddiye almadıkları felsefe tarihini, yani felsefenin günümüze kadarki serüvenini dikkatle değerlendirmemiz gerekiyor. Bu serüven ki gelişme göstermediği için bilim adına aşağılanmıştı, presokratik filozofların bilgi arayışı ile başlar, bilim kavramına ulaşır, modern bilimin zeminini hazırlar ama bilim olmakla yetinemez. Neden?

Felsefenin bir bilim olamayışının, olmayışının, hatta olmak istememesinin nedeni, modern bilim anlayışıyla ilgili tereddütleri, bilim bilgi olarak değerlendirildiğinde ortaya çıkan problemler, bilimin teknoloji ile olan ilişkilerinde tartışma konusu olan sıkıntılar ve bu gibi pek çok konuyla ilişkilendirilebilir. Teknolojideki gelişmelerin neden kendi içinde bir değer sayıldığı ve nasıl olup da insanın yapıp ettiklerinin bilim için bir referans teşkil edebildiği felsefenin araştırmak isteyeceği konulardır. Daha da önemlisi gelişmenin ne olduğu ve hangi gerekçeyle bilim, felsefe

veya herhangi bir başka disiplinin göreceli değerlendirilmesinde bir kriter olarak kabul edilmesi gerektiği de felsefenin tartışmasız ve açıklamasız kabul edebileceği prensipler olmaktan çok uzaktır. Gene de bunlar ikinci derecede inceleme konusu olabilecek unsurlardır. Esas problem felsefenin öz kimliğinde saklıdır ve bu hem felsefeyi var eden, hem de onu, keskin sirke küpüne zarar misali, dur durak bilmeden o handan bu hana sürüklenen bir yolcu, Sokrates'in *Şölen*'deki anlatımıyla hırpani kılıklı muhtaç bir gezgin, fakir fukara aşk tanrısı Eros yapan varlık karakteridir. Bu karakter, kısaca Sokrates'in sık sık dile getirdiği, Delfi tapınağının kapısında yazılı olan, "Kendini bil" ibaresinde ifade bulan "kendisi üzerinde düşünme (*self-reflection*)", yani değerlendirmelerinde kendi kendisini de konu edinme halidir.

Bilim ta başından beri nesnelliği arayıp, nesnelliği sağlamaya çalışadursun, felsefe aynı nesnelliği arama ve sağlama sürecini öznelliğin hesabını da vererek yaşamak ve yaşatmak zorundadır. Felsefe ancak öznesini parantez içine almak suretiyle bilim olabilir, buna karşılık bilim öznesini fark ettiği ve sorguladığı andan itibaren sınırlarını aşar, felsefi boyut kazanır. Tarihte felsefe yapan pek çok bilim adamı, bilim yapan pek çok filozof vardır, ancak bilim adamı kimliği ile filozof kimliği apayrı duruşların karakteristiğidir. Bu kimliklerin nerde, ne zaman, ne kadar örtüştüğü başından beri tartışma konusu olmuştur.

Presokratik düşünürler kendilerini doğa bilimcisi (*physeilogoi*) olarak tanımlarken, Batı felsefe geleneği bu düşünürleri ilk filozoflar olarak benimsemiştir. Her iki tanımlama da kendi açısından doğrudur, çünkü bu düşünürler ve onlardan sonra gelenler bir yandan nesnel bilgi arayışlarını sürdürürken, bir yandan da sürdürdükleri bu faaliyeti açıklama yoluna gitmişlerdir.

Felsefe disiplininin en temel özelliği kendi bilincinde olan bir eylem olmasıdır. Bu bir varlıksal özellik olarak felsefeyi tüm diğer edimlerden ve işlevlerden ayırır. Felsefe kendi kendisini düşünüp tartışan bir düşünme biçimi olarak varlık kazanır, bu özelliği ile ortaya çıkar. Felsefi düşünce hangi nesneye yönelirse yönelsin ilgisi sadece yöneldiği nesneye odaklı değildir, aynı zamanda da bu yönelişe ve yönelene, yani özneye odaklıdır. Felsefe bu ikilem içinde faaliyet gösterir. Tüm kazanımları ve tüm kayıpları bu ikilemin yarattığı gerilim ortamının ürünüdür.

Alfred North Whitehead'e göre felsefe ta başından beri bilinçte mevcut olan aşırı öznelliğin engellenebilmesi çabasından başka bir şey değildir. Bilgi edinme sürecinde bilinç nesnellik arayışı içerisinde bir konuya yönelir, fakat ne zaman ki kendisinin farkına varıp ilgi alanını kendisini de içine alacak şekilde ge-

nişletir, o zaman bu süreç bilimsel bir süreç olmaktan çıkıp felsefi bir sürece dönüşür.

Bu noktaya gelindiğinde yapılacak şeylerden biri bilince yani özneye de nesnel olarak yaklaşmaktır. Felsefeden ayrılarak felsefenin içini boşalttığı iddia edilen bilimlerin yapmış oldukları budur. Buradaki yanılgı, düşüncenin ve bilginin öznesi nesne konumuna getirildiğinde öznellik probleminin aşıldığı, buna karşılık nesnel bilgi alanının genişletilmiş olduğudur. Oysa burada şu soruyu sormak gerekiyor: Özne nesnel bilginin konusu olarak konumlandırıldığında bu bilme işlevinin, yani bilincin konumu nedir? Eğer bu bilinç nesnesi olan özneye içginse, yani, kendi kendisini bilen bir özne söz konusuysa, problemimiz aynen saklı kalmaktadır. Aynı ögenin hem özne hem nesne olduğunu söylemek indirgeyici bir tutum olmaktan öte, bir yöneliş ve ilişki olan bilgi edinme işlevinin yadsınması demektir. Yok, eğer bilgi edinme süreci saklı kalacak ve alanı sürekli genişleyen bilimsel bilgi varlığını koruyacaksa, bilimin nesnel çözümlemelerinin sahiplendiği her bir özne için felsefe, sonsuz bir gerileme içerisinde, yeni özneler üretmek durumunda kalacaktır. Zaman zaman böyle de olmuştur. Mantıktan psikolojiye, psikanalizden bilişsel bilime (*cognitive science*) pek çok bilimin nesnesi bilincin kendi kendini tanıma sürecinde felsefenin açığa çıkardığı öznel kimliklerdir. Dahası, öznellikte açığa çıkarılan her bir yeni katman, nesnelliğe yeni boyutlar kazandırır, nesnel bilginin mahiyeti değişir, bu da nesnel olanı farklı değerlendirmemizi sağlar. Bütün bu gelişmeler felsefenin içini boşaltmak bir yana önünü açan, ufkunu genişleten aşamalar olmuştur.

Öte yandan mademki bilgi bir konuyu ilgilendirir, peşinde olduğumuz nesnel bilgidir. Bilgiden anladığımız da budur. Ancak bilinç kendi kendisinin farkına varıp da, kendisine yöneldiğinde öznel olanı, içeriği kendisi olanı nesnelleştiriyor, yani bilenle bilineni aynılaştırıyor. Bilincin yegane konusu kendisi ise sadece bilen özne vardır. Peki, bilinen nesne nedir? Bir şey aynı zamanda kendi karşıtı olabilir mi? Bilinç hem bilen hem bilinense kendi kendisiyle aynı kalabilir mi? Birliğini muhafaza edebilir mi? Bu çelişki nasıl aşılır? Aşılabilir mi? Bu koşullar altında bilinç kendi öznel ve özsel yapısını koruyabilir mi? Teslim etmek gerekir ki bu sorulara verilecek "hayır" cevabı yalnız bilincin değil, bilginin ve felsefenin de sonu olur.

Bu problemi ilk defa dile getiren Platon olmuştur. *Kharmides* adlı diyalogda bu problem felsefenin en temel çıkmazı olarak dile getirilmiş ve felsefenin öz yapısından kaynaklanan bu sıkın-

tının felsefe disiplini için dinmeyen bir baş ağrısı olduğu belirtilmiştir.

Bilmek için yola çıkıyoruz. Bilgi ve bilim bu arayışın bir ürünü. Ama ne zaman ki bu uğraşı bir problem olarak görmeye başlıyor ve yapmakta olduğumuzu sorguluyoruz, işte o zaman alıyoruz başımıza belayı, başlıyor başımız ağrımaya. İşin garibi, nasıl ki Zeus'un başı çatlarcasına ağrıyor ve doğuyor Athena, bilincin başını ağrıtan sorgulama sürecinden de doğuyor felsefe. Tatlı bela...

Belki de felsefe-bilim ilişkisini tek batında doğan ikizlere benzetebiliriz. Bu aydın doğumun öncesine hakim olan mitopoeik dönemde çekilen doğum sancıları bilincin nesnesini fark etmesiyle son bulur ve nesnel düşünce gün ışığına çıkar. Özne nesnesini fark ettiğinde, tanıdığında nesnel düşünce faaliyete geçer. Bilimsel bilgi nesnelliğin bilincine varılmasıyla ortaya çıkar. Mitopoeik düşünceden bilimsel düşünceye geçiş bu noktada gerçekleşir. Presokratik düşünce bu geçişin ürünüdür ve mitopoeik düşünceden izler taşır. Kendilerini doğa bilimcisi olarak tanımlayan Presokratikler benimsedikleri nahif realizm perspektiflerini tamamen bu mitopoeik göbek bağlarına borçludurlar. Ne var ki mitopoeik köklerinden ne kadar koparsa kopsun bilimsel bilgi tam bağımsız olamaz, rahata eremez. Nesne ve nesnellik netlik kazandığı anda karşıtını da beraberinde getirir, yani özneyi, öznelliği. Böylece doğar felsefe, ve bilimsel bilgi bu devamlı soru soran, tatmin olmayan, huzursuz ve huzur vermeyen ikiziyle hayata başlar, yoluna onunla devam eder. Ne tam anlamıyla anlaşabilen, ne de birbirlerinden ayrı kalabilen bu iki kardeş karşıtlar prensibini doğrularcasına, düşüncenin gelişme sürecini birlikte oluştururlar.

Karşıtlık prensibinin kabul görmesi felsefe öncesi dönemlere kadar uzanıyor. Antik dönemde Akdeniz havzasında yaygın biçimde karşımıza çıkan türlü kozmik öyküler hep karşıtlık prensibi bağlamında evrene ışık tutmaya çalışıyor. Bu prensip, bilginin ortaya çıkışında da kendini belli ediyor. Nesnellik öznelliği beraberinde getiriyor ve görüyoruz ki Presokratikleri bu karşıtlığın yoğun bir biçimde öne çıkarılıp tartışıldığı yeni bir dönem izliyor. Bilimin ve felsefesinin kimliklerine kavuşmalarını sağlayan Sofistlerin başlatıp sürdürdüğü bu belirleyici süreç olmuştur. Bu süreç, Platon'un bilimsel bilgiyi doğru bilgi, buna karşılık felsefeyi bilgi sevgisi olarak tanımlamasıyla hedefine ulaşır.

Açık konuşmak gerekirse felsefe, bilimsel bilgi için temel prensipleri açıklığa kavuşturan bir dayanak olduğu kadar bir köstek de; çünkü bir yandan bilimsel bilginin ön ilkelerini belir-

terek bilimi evrensel bir temele oturturken, bir yandan da düşünce sürecindeki öznel ögeleri gün ışığına çıkarmak suretiyle nesnelliğin altını oyuyor. Daha da ileri giderek öznellik problemini kavramak suretiyle düşünce faaliyetini ve kendi işlevini de sorgulama düzenine geçiyor. Böylelikle bilimsel bilgiyi tartışmaya açmaktan öte, kendi bindiği dalı kesme tehlikesiyle de karşı karşıya kalıyor.

Olmayıversin felsefe deyip bu işin içinden sıyrılmak maalesef mümkün değil, çünkü felsefe düşünme faaliyetine içgin bir yönelim. Öyle ki, felsefe kendi problemini çözmezse, yani nesnellik ve öznellik arasındaki karşıtlığı uzlaşıya kavuşturamazsa bilimsel bilgi de temellendirilemiyor, çünkü nesnellik sağlanamıyor. Doğruluktan söz edemiyoruz. Doğru bilgi için kriter saptama şansımız kalmıyor. Elimizde formel bir bilgi dahi, yani mantık dahi kalmıyor, çünkü bir bilgi türü olarak mantığın da nesnelliğinin sağlanması gereği var. Yani, genel geçerli prensiplerin korunabilmesi öznenin aşılmasına bağlı. Bilincin kabul ettiği doğruların göreceli olmaması gerekli, şöyle ki, A-A'dır, A ve değil-A aynı değildir dediğimde bu ilkenin doğruluğun ön şartı olarak anlamlı olabilmesi A'nın sabit tutulabilmesine, yani evrensel ve zorunlu olarak değişmez bir düşünce nesnesi olmasına bağlı. O halde düşünme işlevinin yapısal bir özelliği olarak felsefenin açığa çıkardığı nesnellik-öznellik karşıtlığı sadece felsefe için bir huzursuzluk kaynağı olmayıp, bilimsel bilgi için de en büyük sorundur.

Problemin önemini ve tehlikenin büyüklüğünü Presokratikler dahi belli ölçüde fark etmişlerdi, fakat bunu ilk kez formüle edenler Sofistler olmuştur. Mitopoeik düşüncenin koruyucu şemsiyesinden sıyrılıp gün ışığına çıkan bilimsel bilginin gözlerini açtığı dünya sorunsuz bir dünya olmaktan çok uzaktı. Bilimsel düşüncenin kazandığı özgürlüğün bedeli kendi kendisi ile hesaplaşmak, kendi kendisinin hesabını verebilmekti. İşte biz bu hesaplaşma sürecine felsefe diyoruz.

Özne, göreceLilik ve şüphecilik ve hatta hiççiliğin yeşerebildiği çok verimli bir toprak. Özneye teslim olunduğunda düşünme, anlama ve bilme işlevlerini askıya alıyoruz, yani nesnel bilgi imkansız kılınıyor. Bu sadece dar anlamıyla bilimsel bilginin önünü kesen bir tutum olmaktan öte nesnelliğin anlam sınırlarını zorlayan bir gelişme. Öznenin bizzat kendisi, yani düşünme faaliyeti, bilme iradesi ve anlama ümidi korunamıyor. Değil bilim, felsefenin kendisi varlığını sürdüremiyor. Özetle, nesnelliğin ve buna bağlı olarak bilimsel bilginin yokluğunda özne ve öznellik de yitiriliyor. Demek ki felsefenin yirmi beş asırdır tekrar tek-

rar gözler önüne serdiği gibi, bilimsel bilgi öznesiyle hesaplaşmadan, öznesini yok sayarak var olmak iddiasını sürdüremez, felsefe buna izin vermez. Bilimsel bilgiyi kendini bilmeye, haddini bilmeye zorlar. Buna karşılık bilimsel bilginin, nesnelliğin olmadığı yerde düşünce faaliyeti varlığını koruyamaz. Ayrılmaz bir ikili olan felsefe ve bilimin diyalektik ilişkisi, eski tabirle, eşyanın tabiatında vardır ve insan türü düşünen bir varlık olarak doğadaki yerini koruduğu sürece var olmaya devam edecektir. Bilge olmak ve bilge olma arayışı, tavuk yumurtadan, yumurta ise tavuktan çıkar misali, birbirini önceleyen ve birbirinden bağımsız varlık gösteremeyen iki durumdur. Birbirlerine indirgenemezler çünkü birbirlerinin ön şartıdırlar. Bu dayanışmanın göz ardı edilmesi, gerek bilimde gerekse felsefede katı ve kısır görüş ve iddiaların ortaya çıkmasına yol açar. Felsefe-bilim dengesinin bozulduğu durumlarda ya özne ön plana çıkarılır ya da nesne ve sonuç kaçınılmaz olarak indirgemeciliktir. Bu çerçeve içerisinde felsefe bir oyun, bir egzersiz görünümünü alır, beyin jimnastiğinden öteye gidemez. Buna karşılık bilim bir tutkuya dönüşür, güvenilirliğini kaybeder.

Miletli Anaksimandros karşıtlar arasındaki dengenin korunması prensibini tragedyaların vazgeçilmez iki unsuru *hybris* ve *nemesis* ikilisi ile açıklar. Ne zaman ki bir karşıt diğerinin haklarını ihlal eder, yani haddini aşar, bunun diyetini er ya da geç ödemek durumundadır. Nasıl ki yetmişli ve seksenli yıllarda felsefeyi büyük ölçüde rencide eden "bilimcilik" eğilimi doksanlı yıllarla birlikte hız kesmek zorunda bırakıldı, günümüzde de bilimsel bilgiye sırt çevirip *teoriayı* yerden yere vuran post-modernist akımlar yarattıkları siklona kapılıp yok olma tehlikesiyle karşı karşıyalar. Felsefe, her zaman olduğu gibi, karşıtların birliği prensibine bağlı kalarak, nesnellikle öznelliğin birlikte yol aldığı tarihsel sürecin yeni açılımlarını toz duman dağılınca müjdelemeye hazır, bekliyor. Gelecek kim bilir daha nice büyük bilim adamlarına ve büyük filozoflara gebe. Teo Bey'in sıkça tekrar ettiği gibi "Qui vivra, verra!"

Immanuel Kant'ın Bilim Felsefesine Birincil ve İkincil Nitelikler Ayrımını Yadsıyarak Yaptığı Devrimsel Katkı

Cemil Akdoğan[*]

IMMANUEL KANT'S REVOLUTIONARY CONTRIBUTION TO PHILOSOPHY OF SCIENCE BY MEANS OF DEMOLISHING THE DISTINCTION BETWEEN PRIMARY AND SECONDARY QUALITIES

Abstract. Although the seventeenth century philosopher-scientists such as Galileo Galilei, René Descartes, Robert Boyle and particularly John Locke inconsistently supposed that primary qualities are the original qualities of matter, Immanuel Kant once and for all dismissed primary qualities as the real properties of the thing-in-itself due to his distinction between the thing-in-itself and the phenomenon. Since things are always perceived through the mind, we cannot know objects or their real properties as they are in themselves. In other words, we can perceive not the reality itself, but only an image or representation of the external reality.

Keywords: causality, David Hume, human mind, idealism, Immanuel Kant, positivism, primary qualities, secondary qualities, John Locke, tools of the brain functions, phenomenon, noumenon, space, realism, the objective elements, the seventeenth century philosopher-scientists, the subjective elements, thing-in-itself, time.

Özet. On yedinci yüzyıl filozofları ve bilim adamları birincil niteliklerin bizim dışımızdaki nesnelere veya kendi başına şeye ait olduklarını savunurken Immanuel Kant on sekizinci yüzyılda birincil niteliklerin

[*] International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) Öğretim Üyesi.

gerçekten bizim dışımızdaki nesnelere ya da kendi başına şeye ait olduğu inancını ilk kez ve devrimsel bir biçimde yadsıdı ve bütün birincil ve ikincil nitelikleri insan zihnindeki imgelere indirgedi. Kant'a göre, insan zihni daima kendi başına şey ile bizim aramızda bir filtre görevi yaptığından dolayı şeyleri oldukları gibi bilmemiz bizler için olanaklı değildir.

Anahtar Terimler: *a priori* kavramlar, beynin işlevsel aletleri, birincil nitelikler, David Hume, gerçekçilik, idealizm, ikincil nitelikler, Immanuel Kant, insan zihni, John Locke, kendi başına şey, nedensellik, nesnel etkenler, numen, on yedinci yüzyıl filozofları ve bilim adamları, öznel etkenler, pozitivizm, uzay, zaman.

Giriş

Immanuel Kant'tan (1724-1804) önce özellikle Yunan felsefesinde insan doğanın edilgin bir parçası veya pasif bir makine olarak görülüyordu. Hatta modern çağ felsefesinde bile insan hiç değilse kısmen dış nesnelere veya koşullara bağımlı idi, çünkü o çağın filozoflarına ve bilim adamlarına göre birincil nitelikler doğadaki nesnelerin ayrılmaz parçaları olup onların temel özelliklerini oluşturuyordu ve bilimin ya da doğa felsefesinin aslî görevi de o özellikleri incelemekten ve edilgin bir biçimde ortaya koymaktan ibaretti. Dolayısıyla bilim dinin yerine otorite olarak ya da doğruluğun tek kaynağı ve ölçütü olarak benimsenmeye başlanmıştı.

Böyle bir ortamda, modern çağın en önemli filozofu Kant, insanı dış dünyaya, bilime veya herhangi bir otoriteye körü körüne bağımlı olmaktan kurtarabilmek yani insanı bağımsız, özgür ve etkin kılabilmek için birincil ve ikincil nitelikler ayrımını önemli nedenlerden dolayı yadsıdı. Bu yadsıma ile o hem insanı bütün tasarımlarının ve kavramlarının yaratıcısı ve bütün eylemlerinin sorumlusu yaptı hem de felsefede belki de ilk ve son kez olarak gerçekçiliği ve idealizmi etkili bir biçimde çürüttü. Daha da önemlisi algılamanın, doğruluğun ya da bilginin dış nesnelerle bire bir uyum içinde olduğu anlayışına tarihte ilk kez ve özgün olarak son verdi.

Doğanın Aynası Olarak Değerlendirilen İnsan Zihni

Galileo Galilei (1564-1642), René Descartes (1596-1650), Robert Boyle (1627-1691), John Locke (1632-1704) ve öbür on yedinci yüzyıl filozofları ve bilim adamları birincil ve ikincil nitelikleri

kesin bir biçimde birbirlerinden ayırdılar. Onlara göre birincil nitelikler nesnelerin biçim, büyüklük, yer ve hareket gibi matematiksel özellikleri olup nesnel gerçekliği temsil ederler. Renk, tat, sıcaklık, ağrı ve katılık gibi ikincil nitelikler ise nesnelere ait olmayıp sadece insan zihniyle dış dünyanın etkileşimi sonucunda zihinde beliren imgelerdir, algılardır. Dolayısıyla nesnel oldukları için bilim birincil nitelikler ile uğraşır ve öznel olan ikincil nitelikleri ise görmezlikten gelir.

Ancak dış dünyanın veya doğanın nesnel olarak bilinebilmesi için bilim adamlarının önyargılarından ve dayanaksız inançlarından sıyrılarak duyu verilerine ve olgulara sabırla, açık kafalılıkla yani boş bir zihinle (*tabula rasa*) veya edilgin ve pürüzsüz bir ayna gibi yaklaşmaları gerekli idi.

Ayrıca Galileo, Descartes, Boyle, Locke ve David Hume (1711-1776) insan zihnindeki imgeleri, algıları veya fikirleri dış nesnelerin benzerleri, resimleri veya sönük kopyaları olarak kabul ettiler. Bu yaklaşımda insan zihni tamamen pasif olup resim çeken fotoğraf makinesi gibidir ve onun kavramsallaşmamış ve bütünüyle dış dünyaya bağımlı resimlere, sönük kopyalara, imgelere, algılara ve fikirlere kattığı hiçbir şey yoktur. Örneğin, Hume duyumsal olarak resmi çekilemeyen bir olgunun olabileceğine ihtimal bile vermedi ve bu nedenle birbirini izleyen iki olgu arasındaki nedensellik bağının hiçbir zaman için gözlemlenemeyeceğini iddia etti. Aynı şekilde, Hume için zaman da gözlemlenemez, çünkü hem nedensellik bağı hem de zaman duyumsal nitelikler değildirler.

Böylece Kant'a gelinceye dek insan zihni algılama sürecine ilişkin olarak daima edilgin bir kaydedici veya pasif bir ayna olarak görüldü ve bu nedenle onun algı sürecine herhangi bir katkıda bulunabileceği ihtimali dahi kimsenin aklına gelmedi. Elbette ki zihnin bir yana itilmesi, edilgin kılınması veya öznel bir yanılgı olarak benimsenmesi birincil ve ikincil nitelikler ayrımının doğal bir sonucu idi.

Kant'ın Bilim Felsefesinde Yaptığı Devrim

Kant'ın en büyük başarısı laik anlamda zihni ilk kez etkin kılmasıdır. Ona göre zihin kavramsallaşmamış duyumlara sahip doğanın edilgin bir aynası olmayıp zaman, uzay ve nedensellik kavramları ile duyu verilerini birleştiren ve sürekli olarak etkin olan bir yetidir. En basit bir algıda bile duyu verileri ile zihnin ya da kişinin (beynine ait işlevsel) aletleri olan zaman, uzay ve nedensellik kavramları arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır yani

duyu verileri zihnin kavramları ışığında düzenlenmekte, biçimlendirilmekte ve yorumlanmaktadır. Örneğin, koşan bir kedinin algılanmasında kavramsallaşmamış duyu verileri ile uzay, zaman ve nedensellik kavramlarının bir senteze ulaşması rol oynamaktadır. Başka bir deyişle, her algı zihnin etkin olarak oynadığı rol nedeniyle daima kavramsallaşmış olup hiçbir zaman için tam yansız veya nesnel değildir. Demek ki her algıda nesnel ve öznel etkenler iç içe ve ayrılmaz bir biçimde birleşmekte ve kenetlenmektedir. Bundan dolayı herhangi bir algıda duyu verilerinin payını zihnin payından ayırmak olanaksızdır.

Bildiğimiz gibi, Hume Kant'ı dogmatik uyuklamasından uyandırarak onun "araştırmaları[n]a kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön" ([1], 8) verdi. Hume'un etkisi ve dürtüsüyle Kant nedensellik kavramının *a priori* olduğunu yani saf anlama yetisine ait olduğunu buldu. Daha sonra ise bu kavramın "deneyden türetilmeyip, saf anlama yetisinden" ([1], 8) kaynaklanan tek kavram olmadığını, metafiziğin bu tür kavramlarla dolu olduğunu ve özellikle zaman ve uzay kavramlarının da *a priori* olduklarını anladı. Ona göre, bu *a priori* kavramlara sahip olan anlama yetisi doğayı o kavramlar veya formlar çerçevesinde yorumlar ve biçimlendirir.

Böylece, Kant'ın felsefeye yaptığı en büyük katkı hiç kuşkusuz ki onun görünüşle (fenomen) kendi başına şeyi (*ding an sich* veya numen) birbirinden ayırmış olmasıdır. Bizim algılarımız ya da fenomen dünyası duyu verileriyle ya da kendi başına şey ile zihnin etkileşimi sonucunda ortaya çıkmakta ve onlar tarafından eşit bir biçimde belirlenmektedir. Kant'a göre biz sadece görünüşler dünyasını bilebiliriz. Numeni ise hiçbir şekilde bilemeyiz, çünkü zihnimiz daima kendi başına şeyle bizim aramızda duran bir filtredir, bir ayıraçtır ve bir yorumlayıcıdır. Kendi başına şey ancak filtreden geçtikten sonradır ki bir anlam kazanır.

İşte Kant bu anlayışıyla doğanın olduğu gibi betimlenemeyeceğini yani zihnin gerçekliği pasif bir ayna gibi yansıtamayacağını kanıtladı. Başka bir deyişle, zihin etkin bir biçimde kendi düzenini, kavramlarını ve yasalarını duyu verilerine empoze ederek dış dünyayı yaratıcı bir artist gibi yaratmakta ve kendi bilgisini üretmektedir. Demek ki bilgi duyu verilerinin anlama yetisi yasalarına veya *a priori* kavramlara göre anlam kazanmasıdır. Bu durumda doğrulukla, bilgi ile ya da bireysel nesneler hakkında ileri sürdüğümüz savlarla kendi başına şey (numen) arasında bire bir uyum söz konusu bile olamaz, çünkü numen dünyasında şeyler birbirinden ayrı değildir ve hatta o dünyada bireysel nesnelerden söz etmek bile olası değildir. Bildiğimiz gibi, numen

dünyasında saf anlama yetisinin kavramları veya yasaları hiçbir işleve sahip değildirler ve bu nedenle biz hiçbir zaman için numenin veya zihnin kendisine veya özüne nüfuz edemeyiz, onların ne olduğunu anlayamayız.

Tek, yeknesak bir bütün olan numen zihin filtresi ile yoğrulduktan ve biçimlendirildikten sonradır ki bireysel nesnelere dönüşebilmektedir. Öyleyse, görünüşler dünyası (fenomen) bizim zihnimizin yarattığı ve doğada (numende) bire bir karşılığı olmayan bir imgeler veya simgeler ağı ve topluluğundan başka bir şey değildir.

Kant'ın Birincil ve İkincil Nitelikler Ayrımını Yadsıması

İlginçtir ki Kant bu son derece özgün, devrimsel ve felsefeyi alt üst eden anlayışa birincil ve ikincil nitelikler ayrımının filozofu olarak bilinen John Locke sayesinde ulaştığını itiraf etmekten kaçınmadı:

> Dışımızdaki şeylerin gerçek varlığına bir zarar vermeden, onlarla ilgili pek çok yükleme ilişkin olarak: bu yüklemler kendi başına şeylere değil, sadece onların görünüşlerine aittirler ve bizim tasarımlarımızın dışında kendi varlıkları yoktur, denebileceği, ta Locke'un zamanından beri, ama en çok ondan sonra genel olarak kabul edilmiş ve açıkça dile getirilmiştir. Sıcaklık, renk, beğeni vb. bunlardan bazılarıdır. Ama benim bunlara ek olarak, önemli nedenlerden dolayı, cisimlerin *primariae* denilen yer kaplamayı, yeri ve kendisine bağlı her şeyle birlikte tüm olarak uzamı da (nüfuz edilmezlik veya maddeselliği, biçimi vb.) sırf görünüşlerden saymamın kabul edilmezliği konusunda bir tek neden bile gösterilemez. Ve renklerin kendi başına nesneye değil de, sadece görme duyusuna bağlı değişmeler sayılmasını isteyene, bundan ötürü ne kadar idealist denebilirse; benim öğretime de sırf, bir cismin görüşünü oluşturan özelliklerin daha birçoğu, aslında hepsi onun görünüşüne aittir, diyorum diye o kadar idealist denebilir. Çünkü görünen bir şeyin varlığı, asıl idealizmde olduğu gibi ortadan kaldırılmıyor, sadece bizim, onun kendi başına nasıl olduğunu duyularımızla hiç bilemeyeceğimiz gösteriliyor. ([1], 39)

Kant'tan önce Descartes, Galileo, Boyle ve Locke sıcaklık, renk, ses, koku, sertlik, yumuşaklık ve tat gibi niteliklerin yani ikincil niteliklerin bizim dışımızdaki nesnelere veya kendi başına şeye ait olmadıklarını göstermişlerdi. Kant bu niteliklere uzantı, maddesellik, biçim, hareket ve yer gibi gerçekten dış nesnelere ait ol-

dukları sanılan birincil nitelikleri de ekleyerek bütün niteliklerin sadece şeylerin görünüşlerine ait olduğunu vurguladı. Ona göre bütün nitelikler ikincildir yani hiçbir nitelik veya özellik kendi başına şeye (numene) ait değildir.

Kant birincil ve ikincil nitelikler ayrımını sadece ortadan kaldırmakla kalmayıp sürpriz bir şekilde birincil nitelikleri ikincil niteliklere kıyasla daha öznel yaptı. Dikkat edilirse ikincil nitelikler duyu organlarıyla numenin etkileşimi sonucunda zihinde beliren imgelerden ibaret olduğu için tamamen kişinin uydurduğu ya da salt kişiye ait şeyler değildir. Yani onların en azından nesnel bir dayanakları vardır. Oysaki aynı savı birincil nitelikler için ileri süremeyiz, çünkü zihnin veya beynin işlevsel aletleri ve kalıpları olan zaman, uzay ve nedensellik kategorilerinin veya kavramlarının ürünleri olduğu için onların nesnel hiçbir yanları yoktur. İnsanlar, etkin aktörler olarak numene, dış dünyaya ya da kendi başına şeye o kategorileri uygulayarak anlam vermektedir. Dolayısıyla birincil nitelikleri belirleyen zaman, uzay ve nedensellik kategorileri birbirleriyle sürekli ve yakın ilişki içinde olduklarından numeni en derin ve en öznel biçimde değiştirmekte ve yorumlamaktadır. Bu şekilde Kant kendisinden önce hiç kimsenin cesaret edemediği ve hatta düşünemediği bir yaklaşımla ikincil nitelikleri yüzeysel ve nesnel bir biçimde değerlendirirken, birincil niteliklerin dayanağı ve üreticisi olan zaman, uzay ve nedensellik kategorilerini mutlak bir biçimde kişilerin vazgeçilmez kavramları ya da beynin işlevsel aletleri yaparak kişileri tam bağımsız ve etkin aktörler olarak ön plana çıkardı. Kişiler artık pasif aynalar, gözlemciler veya fotoğraf makineleri olmayıp numeni derin bir biçimde etkileyen ve öznel bir biçimde değiştiren, yoğuran ve yaratan canlılardır. Böylece Kant tarihte ilk kez ve cesur bir biçimde her insanı eşi bulunmaz, tam bağımsız, etkin ve mucizevi bir canlı olarak gördü.

Birincil nitelikler de ikincil nitelikler gibi sadece fenomen dünyasına yani zihinde oluşan imgeler ağına ait ise, dış dünya ya da kendi başına şey (numen) gerçekten var mıdır? Yoksa Kant da Berkeley gibi bir idealist midir? Kant'ın bu soruya verdiği yanıt yukarıda verdiğimiz alıntıdan anlaşılacağı üzere çok açıktır: Evet, numen dünyası gerçek olarak vardır. Zihnimiz numenle gerçek bir ilişki içine girdiği içindir ki birincil ve ikincil nitelikler yaratıcı bir biçimde üretilmektedir ve o nitelikler fenomen dünyasına ait olup numenle bire bir uyum içinde bile değildirler.

Sonuç

Gördüğümüz gibi, kendi başına şey ile görünüş arasındaki ayrıma dayanarak Kant birincil niteliklerin gerçekten numene ya da kendi başına şeye ait olduğu inancını devrimsel ve ussal bir biçimde yadsıdı ve bütün birincil ve ikincil nitelikleri zihindeki imgelere indirgedi. Zihin daima kendi başına şey ile bizim aramızda bir filtre görevi yaptığından dolayı şeyleri kendileri bakımından ya da oldukları gibi bilmemiz bizler için olanaklı değildir. Daha doğrusu numen ile zihnin etkileşimi bize sadece şeylerin görünüşleri ile ilgili imgeleri vermektedir ve bundan dolayı bizim bilgimiz hiçbir zaman için bu görünüşlerin ötesine gidemeyecektir.

Eğer biz Kant'ın kategorilerini zaman içinde değişebilir olarak veya yeni fenomenler dünyasına yol açabilecek bir mekanizma olarak kabul edersek, onun felsefesi her zaman için geçerliliğini koruyacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kant kendi özgün felsefesiyle hem gerçekçiliği hem de mutlak idealizmi inandırıcı bir biçimde yadsıdı. Ama ne yazık ki Batı felsefesi Kant öncesi ve sonrası bir aşırı uçtan (gerçekçilik) öbür aşırı uca (mutlak idealizm) gidip gelişini sürdürmektedir. Örneğin, Berkeley'ci ve Kant sonrası ve özellikle Fichte'den Hegel'e kadar olan idealist felsefe sorunludur, çünkü dış dünyayı tamamen yadsıdığı için o hiçbir hakeme müracaat etmeden ürettiği bilginin haklı ve doğru olduğunu iddia etmektedir. Öte yandan on yedinci yüzyıldan sonra etkin olmaya başlayan pozitivizm (olguculuk) ile onun yirminci yüzyılda devamı olan mantıksal pozitivizm ve analitik felsefe gerçekçiliği benimsemektedir. Yirminci yüzyılın etkin akımlarından biri olan modern çağ sonrası ya da Fransız felsefesi (postmodernizm) ise yeniden mutlak idealizme yeşil ışık yakmaya başlamıştır.

KAYNAK

[1] Kant, I. (1995) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizige Prolegomena*, çev. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Çeviri Dizisi: 3, Ankara.

Carnap'ın İçsel-Dışsal Sorular Ayrımının Kapsamı

Gürol Irzık[*]

THE SCOPE OF CARNAP'S INTERNAL-EXTERNAL QUESTIONS DISTINCTION

Abstract. In this article I take up Carnap's internal-external questions distinction and argue that its scope is surprisingly large. I show that the distinction applies not only to questions of existence, but also to inductive logic and scientific theories. In this way, the similarities between Carnap's and Kuhn's views regarding science are deepened.

Keywords: Carnap, the internal-external questions distinction, inductive logic, scientific theory, Kuhn.

Özet. Bu yazımda Carnap'ın felsefesinde merkezi bir yer tutan içsel-dışsal sorular ayrımını yeniden ele alacağım. Tezim, bu ayrımın kapsamının zannedilenden çok daha geniş olduğudur. Kanımca Carnap'ın felsefesi itibariyle bu ayrım üç şeye uygulanabilir: (1) felsefi varlık ya da gerçeklik sorularına, (2) tümevarım mantığına, (3) bilimsel kuramlara. Böylece, Carnap ve Kuhn'un bilime ilişkin görüşleri konusundaki benzerlikler daha da derinleştirilmiş ve pekiştirilmiş oluyor.

Anahtar Terimler: Carnap, içsel-dışsal sorular ayrımı, tümevarım mantığı, bilimsel kuram, Kuhn.

[*] Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Felsefe Programı Öğretim Üyesi.

1. Giriş

Teo Bey'in adını ilk kez üniversite yıllarımda duymuştum. Yetmişli yıllarda, bilim felsefesine ilgi duyan öğrenciler arasında Teo Bey'in adı bir efsane gibi dolaşıyordu. O zamanlar Boğaziçi Üniversitesi'nde elektrik mühendisliği okuyordum ama aklım bilim felsefesindeydi. Mezun olduktan sonra felsefe okumakta kararlıydım, ancak eşimin daha üniversiteyi bitirmemiş olması nedeniyle Teo Bey'in başkanlığını yürüttüğü ODTÜ'deki "Bilim Felsefesi ve Metodolojisi" yüksek lisans programında okumayı göze alamamıştım. Sonunda, yurt dışında felsefe doktoramı tamamlayıp 1988 yılında Türkiye'ye döndüm ve Boğaziçi Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak göreve başladım. Teo Bey'le de bir yıl sonra, 1989 yılında 24-26 Ağustos tarihlerinde Türk felsefesinin bir başka efsane ismi Ioanna Kuçuradi'nin Hacettepe Üniversitesi'nde düzenlediği "The Concept of Knowledge" adlı uluslararası konferansta tanıştım.

Teo Bey'le tanışıp da ondan etkilenmeyen var mı bilmiyorum. Pırıl pırıl ve keskin bir zekâya eşlik eden alçak gönüllü bir kişilik sizi hemen çarpıyordu. O konferansta Teo Bey'in "Long Run Consistency of Belifes as Criterion of Empirical Knowledge" adlı son derece özgün bildirisini büyük bir zevkle dinledim (bkz. [14]). Kanımca, Teo Bey "analitik" tabir edilen felsefe geleneğinin en iyi temsilcilerinden biridir. Makaleleri her zaman açık, net, duru ve argümentatiftir, kılı kırk yarar, içinde lüzumsuz bir tek cümle bulamazsınız. Her makalesinde mutlaka özgün bir fikir vardır ve üzerinde ince ince düşünülmüştür. Derin mantık bilgisine hayran olursunuz, ama bilim felsefesi üzerine yazılarında kullandığı mantık, fikirlerini sadece daha iyi ifade etmenin bir aracıdır.

Teo Bey'le tanışıklığımız kısa sürede uzun bir dostluğa ve işbirliğine dönüştü. 90'lı yılların başından itibaren kâh mektupla kâh faks yardımıyla yazıştık ve sonuçta ikimizi de mutlu eden ortak iki makale yayınladık. Teo Bey çalıştığı alanlarda öncü bir düşünürdür, moda akım ve yorumlara yüz vermez; bir felsefecinin görüşlerinin ruhunu hemencecik kavrar. Birlikte çalışırken bunu birinci elden görme fırsatım oldu. Carnap-Kuhn ilişkisi üzerine çalışıyorduk. Fark ettim ki Teo Bey, Kuhn'un gerçekten ne yapmak istediğini yıllar önce anlamıştı. Daha 1982 yılında yayınladığı bir makalede (bkz. [13]) Kuhn'un rasyonalite karşıtı bir felsefeci olmadığını, onun aslında yeni bir bilimsel akılcılık geliştirmeye çalıştığını ve Kuhn'u bu çerçeve içinde yorumlamak gerektiğini büyük bir açıklıkla yazmıştı. Üstelik, yorumunu Kuhn'un

tamamen 1980 öncesi yazılarına dayandırmıştı. Bu noktanın altını çiziyorum, çünkü bu tür bir yorumu Kuhn'un 1980 sonrası yazılarına bakarak yapmak nispeten kolaydır. Kuhn 1980 sonrasında, bilim hakkındaki görüşlerini daha farklı ama daha açık, daha net bir biçimde dile getirmiş ve bilim ve akılcılık karşıtı akımlara açıkça tavır almıştır (bkz. [22]; [23]; [18]). Teo Bey her zaman olduğu gibi zor olanı başarmış, derin bir öngörüyle Kuhn felsefesinin başat doğrultusunu çok önceden saptamıştır. Tahmin edebileceğiniz gibi, Teo Bey'den çok şey öğrendim ve ne mutlu bana ki onunla çalışma fırsatı buldum. Bu benim için büyük bir onurdur.

Teo Bey'le kaleme aldığımız "Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?" başlıklı makalede (bkz. [17]), Carnap ile Kuhn'un bilime ilişkin görüşleri arasında farklılıklar kadar benzerlikler olduğunu da savunmuştuk. Carnap'ın "Empirizm, Semantik ve Ontoloji" adlı makalesinde[1] yapmış olduğu içsel-dışsal sorular ayrımı, bu benzerlikleri görmemizi sağlayan en önemli anahtardı. Bu yazımda Carnap'ın felsefesinde merkezi bir yer tutan bu ayrımı yeniden ele alacağım. Amacım, bu ayrımın geçerli olup olmadığını tartışmak değil, sadece kapsamını saptamak. İddiam o ki, bu ayrımın kapsamı, zannedilenden çok daha geniş. Kanımca, Carnap'ın felsefesi itibariyle bu ayrım üç şeye uygulanabilir: (1) felsefi varlık ya da gerçeklik sorularına, (2) tümevarım mantığına, (3) bilimsel kuramlara. Carnap'ın içsel-dışsal sorular ayrımını (1) için yaptığı malum; yukarıda andığım makalesinin bütün esprisi de bu zaten. Carnap'ın söz konusu ayrımın (2)'ye de uygulanabileceğini söylemiş olduğu pek bilinmiyor. Bu gözden kaçmış ama önemli bir nokta. (3) ise oldukça tartışmalı; zira Carnap bu konuda açıkça bir şey söylemiyor. Ama bana öyle geliyor ki, içsel-dışsal sorular ayrımı pekâlâ bilimsel kuramlara da uygulanacak şekilde genişletilebilir ve bu genişletme Carnap'ın genel felsefesiyle bir çelişki oluşturmaz. Tersine, onun bilim felsefesinin doğal bir sonucudur. En azından ben bu yazımda bunu savunacağım.

2. Varlık Sorularına İlişkin Olarak İçsel-Dışsal Sorular Ayrımı

Bilindiği gibi, Carnap'ın en önemli eserlerinden biri olan *Dilin Mantıksal Sentaksı* adlı kitabının temel tezi, felsefenin bir üst-dil etkinliği olduğudur. Carnap'a göre, aslında felsefe konusu dünya

[1] *Meaning and Necessity*, genişletilmiş baskı, Chicago University Press, Chicago, 1956, 205-221.

değil, dil olan bir uğraştır; felsefeciler sadece ve sadece seçtikleri konu-dili üzerine konuşmaya özen göstermelidirler. Carnap bu yapıtında üst-dili sentaks diliyle sınırlamıştır. Nitekim felsefenin bir üst-dil etkinliği olduğu yolundaki görüşüne de "sentaks tezi" adını verir: "Saçma olmayan tüm felsefi önermeler sentaktik önermelerdir." ([2], 38). Carnap daha sonra Tarski'nin etkisiyle semantiğe sıcak bakmaya başlar ve böylece üst-dil salt sentaktik bir dil olmaktan çıkar, semantiği de içerir hale gelir. Carnap bu etkiyle *Anlam ve Zorunluluk* adlı eserini yazar ve orada "sınıf", "özellik", "önerme", "ilişki" gibi soyut terimleri/kavramları bol bol kullanır.

"Peki ama bunda ne var?" diyeceksiniz. Sorun şu: Carnap Platon'cu bir felsefeci değil, bir empirist. Empiristler de genel olarak sınıf, özellik, sayı gibi beş duyuyla algılanamayan soyut varlıklara kuşkuyla bakarlar ve mümkün olduğunca bu tür şeylere başvurmaktan kaçınırlar. Carnap'ın derdi bunları bir empirist olarak gönül rahatlığıyla (yani, Platonizme ya da nominalizme düşmeden) kullanabilmek. İşte, içsel-dışsal sorular ayrımı, Carnap'ın bu derdine deva olmak amacıyla yaptığı bir ayrım. "Özellikler, sınıflar, önermeler, sayılar var mıdır, bunlar gerçek midir?" sorusunu metafiziğin kuyusuna düşmeden yanıtlayabilmek için Carnap, *dilsel bir çerçeveye içsel* varlık (ya da gerçeklik) sorularını, *dilsel bir çerçeveye dışsal* varlık (ya da gerçeklik) sorularından ayırmayı önerir. Eğer bir felsefeci birtakım "varlıklar"dan söz etmek istiyorsa, onlardan nasıl söz edeceğini belirleyen (sentaktik, semantik ve metodolojik) kuralları da açıkça baştan belirtmek zorundadır. Örneğin, "Doğal sayılar var mıdır?" sorusunu ele alalım. Carnap'a göre bu soru dilsel bir çerçeveye içsel ya da dışsal bir soru olarak anlaşılabilir. Bu sorunun içsel bir soru olması demek, doğal sayılar ve onlara ilişkin oluşum ve çıkarım kurallarını, aksiyomlarını, doğal sayılara ilişkin önermelerin doğruluk koşullarını, kısaca dilsel bir çerçeveyi baştan kabul edip, o bağlamda doğal sayıların var olup olmadığını sormak demektir. Bu anlamda "Doğal sayılar vardır." (ya da "Öyle bir n vardır ki n sayıdır.") önermesi, Peano aksiyomları baştan elimizde varsa, sözgelimi "Beş bir sayıdır." önermesinden mantıksal olarak kolayca türetilebilir. "Doğal sayılar var mıdır?" sorusu içsel bir soru olarak anlamlı bir biçimde sorulabilir ve "Evet, vardır." diye de Peano aksiyomlarını içeren dilsel çerçevenin kuralları sayesinde net bir biçimde yanıtlanabilir.

Öte yandan, bir bütün olarak doğal sayı sisteminin varlığını ya da gerçekliğini sorduğumuzda dışsal bir soru sormuş oluruz. Dışsal sorular, içsel soruların tersine, *kuramsal* değil, *pratik* so-

rulardır. Bir sorunun kuramsal olması demek, yanıtının doğru ya da yanlış olabilmesi, destekleyici ya da çürütücü kanıt sunulabilmesi demektir. Nitekim, "Doğal sayılar var mıdır?" sorusu içsel bir soru olarak sorulduğunda, "Evet, vardır." yanıtının doğruluğu matematiksel olarak ispatlanabilir. Pratik soruların yanıtları ise ne doğru ne de yanlıştır, bu yüzden kuramsal olarak gerekçelendirilmeleri mümkün değildir. Bununla birlikte, pratik soruların yanıtları yine de pratik olarak temellendirilebilir. "Doğal sayılar var mıdır?" sorusunu dışsal-pratik bir soru olarak sorduğumuzda, aslında *belli bir amacı* gerçekleştirmek için doğal sayılar dilini kabul etmek isteyip istemediğimizi soruyoruzdur. Yanıt da bu dilin amacımıza ne kadar uygun olup olmadığı ile ilgilidir, yani pratik bir meseledir. Sözgelimi, amacımız bildiğimiz matematik işlemlerini yapmak, bunları bakkaldan alışveriş gibi günlük işlerde kullanmak ise, doğal sayılar dilini seçmemiz *faydalı*dır, *kolaylık sağlar*. Doğal sayılar sistemini (dilsel çerçevesini) kullanma kararımızı bu türden kaygılar belirler. Doğal sayılar sistemini bir bütün olarak kabul etmek demek, doğal sayılara metafizik bir varlık atfetmek demek değil, sadece ve sadece belli oluşum, dönüşüm ve çıkarım kurallarını, belli aksiyomları kullanmayı kabul etmek, seçmek demektir. Bu seçim ne doğru ne de yanlıştır; olsa olsa kararı verenin işini zorlaştırır ya da kolaylaştırır.

Carnap'a göre felsefeci ya da bilim insanı amaçları doğrultusunda istediği dilsel çerçeveyi eçmekte (ya da inşa etmekte) özgürdür. Bu onun ünlü *Hoşgörü İlkesi*'dir (bkz. [3], 52; [4], 221). İsterse şey dilini seçebilir, isterse görüngücü dili; ister klasik matematik dilini benimseyebilir, isterse formalist matematik dilini. Carnap'a göre dünyayı betimlemek için tek bir doğru dil, hatta tek bir doğru mantık ya da matematik dili bile yoktur. *Aufbau* sonrası olgun Carnap tam bir çoğulcudur. Dilsel çerçeveler bağlamında "Yüz çiçek açsın, bin fikir yarışsın!" sloganını benimser. Çoğulculuğu onu Feyerabend ve Rorty ile uzaktan da olsa akraba yapar.

Özetle, Carnap, içsel-dışsal sorular ayrımı yardımıyla, soyut nesnelerin varlığı sorununa empirizmiyle tutarlı bir çözüm bulduğu kanısındadır. Geleneksel metafizik yaklaşım, belli nesnelerin, sözgelimi sayıların gerçekliğini kabul edebilmek için, önce, onların tüm dilsel çerçevelerden bağımsız olarak (belki ontolojik bir sezgi yoluyla) temellendirilmesi gerektiğine inanır. Ancak böyle bir temellendirmeden sonra sayılardan söz edebiliriz, der. Oysa Carnap, bu tür temellendirmelerin felsefeciyi kaçınılmaz olarak metafiziğin dipsiz kuyusuna düşürdüğünü düşünür. Pla-

toncularla nominalistler arasında olduğu gibi, tartışma bir türlü bitmek bilmez. Ona göre, metafizik bir temellendirmeye gerek olmadan da sayıların gerçekliğini tanımak pekâlâ mümkündür. Bunun yolu, gerçeklik ya da varlık iddialarını belli bir dilsel çerçeveye içsel kılmaktır.

İlginçtir, Carnap içsel-dışsal sorular ayrımını sadece sayıların ve sınıfların değil, elektron ve fil gibi fiziksel şeylerin gerçekliğine de uygular ([4], 218). "Elektronlar (ya da filler) gerçekten var mıdır?" sorusu ya içsel-kuramsal bir sorudur, ya da dışsal-pratik bir sorudur. İçsel bir soruysa, fiziksel nesne (Carnap'ın deyimiyle, şey) dilini kabul etmişiz, dolayısıyla da ilgili belgeleme ve çürütme kurallarını en baştan benimsemişiz demektir. Bu durumda, içsel sorunun yanıtını gözlem ve deneyle standart yollardan verebiliriz. Dışsal-pratik bir soru olarak "Elektronlar (ya da filler) gerçekten var mıdır?" sorusunun yanıtı ise amacımıza bağlı olacaktır. Eğer amacımız sözgelimi bilim yapmaksa, şey dili, örneğin görüngücü bir dilden daha kolay bilim yapmamıza olanak verecektir. Bu durumda şey dilini seçmemiz amacımıza daha kolay varmamızı sağlayacaktır. Ama bundan, şey dilinin belgelendiği sonucunu çıkaramayız. Olsa olsa, (amacımızı kolayca gerçekleştirmek için) şey dilini kabul etmemizde fayda var, diyebiliriz.

Buraya kadar söylediklerimizden, Carnap'ın, "gerçeklik" sözcüğünü (formel ve empirik bilimleri kapsayacak biçimde) bilimsel anlamda kullandığını çıkarabiliriz. Eğer "gerçeklik" sözcüğünü bilimsel anlamda kullanıyorsak, "X gerçek midir?" sorusunun belli bir kuramsal yanıtı verilebilir. Bu yanıt x'in içinde yer aldığı dilsel çerçeveye bağlı olacaktır. X, örneğin, doğal bir sayı ise, yanıt Peano aksiyomları yardımıyla tümüyle *a priori* biçimde verilebilir. X elektron ise, sorunun deneye ve belgeleme kurallarına başvurarak *a posteriori* biçimde yanıtlanması gerekecektir. "Gerçeklik" sözcüğünün bilimsel olmayan her türlü kullanımı bizi metafiziksel çıkmazlara sürükleyecektir.

Varlık ya da gerçeklik sorularının ancak ve ancak dilsel çerçeveye bağlı olarak kuramsal bir biçimde yanıtlanabileceği görüşü, Carnap'ın anti-realist bir felsefeci olarak yorumlanmasına neden olmuştur (bkz. [25]; [28]). Zira realistlere göre, zihinden, kuramdan ve (bizim için en önemlisi) dilden bağımsız (Everest Dağı, elektron, gen gibi) nesneler vardır ve gerçektir; ve bilim bize bu nesnelerin varlığı hakkında birçok kanıt sunar. Carnap bu anlamda bir realizmi reddediyor görünmektedir.

3. Tümevarım Mantığı Bağlamında İçsel-Dışsal Sorular Ayrımı

Carnap, varlık sorularına ilişkin olarak yaptığı içsel-dışsal sorular ayrımını, Arthur Burks'ün önerisi üzerine, tümevarım mantığı bağlamında da yapar ([6], 982). Carnap'a göre tümevarım mantığının amacı, bir hipotezin belgelenme derecesini hesaplamaktır. Bunun için belli aksiyomlara ihtiyaç vardır ve Carnap'ın İkinci Dünya Savaşı sonrası çalışmalarının çoğu bu aksiyomların belirlenmesine ve onların yardımıyla belgelenme derecesinin saptanmasına yöneliktir. Şimdi, eğer elimizde belli bir aksiyomatik tümevarım mantığı sistemi varsa, bir hipotezin topladığımız kanıta göre belgelenme derecesinin ne olduğu sorusu içsel-kuramsal bir sorudur; bu soru sistemin içinden bir soru olup, yanıtı sistemin kaynaklarıyla (aksiyomlar yardımıyla) verilebilir -tıpkı "Doğal sayılar var mıdır?" içsel sorusunda olduğu gibi. Öte yandan, böyle bir sistemin kabulü ya da reddi, dışsal-pratik bir sorundur; böyle bir sistemle ne yapmak istediğimize bağlıdır. Hoşgörü İlkesi burada da geçerlidir: Felsefeci tümevarım mantığının aksiyomlarını seçmekte özgürdür.

Bununla beraber, ister tümevarım bağlamında olsun, ister başka bağlamlarda olsun, dilsel bir çerçeveyi kabul ya da ret kararı pekâlâ *rasyonel* olabilir. Bazı felsefeciler bu noktayı göz ardı ediyor ve dışsal soruların rasyonel ve nesnel yanıtları olamayacağını ileri sürüyorlar (bkz. [12], 249-250). Oysa Carnap hiçbir zaman dışsal-pratik soruların rasyonel yanıtları olamayacağını söylemiyor; tek söylediği, bu tür soruların yanıtlarının *kuramsal* olarak gerekçelendirilemeyeceği. Ama bu onların hiçbir şekilde gerekçelendirilemeyeceği anlamına gelmiyor. Bir felsefeci ya da bilim adamı dilsel bir çerçeveyi kolaylık, basitlik, verimlilik, fayda gibi kendileri kuramsal olan ölçütler temelinde rasyonel bir biçimde seçebilir. Bu tür ölçütler Carnap'ın kullandığı anlamda kuramsaldır çünkü *belli bir amaca göre* A dilsel çerçevesi B'ye göre daha basit, daha verimli vs. olabilir ve böyle olup olmadığı tecrübeyle saptanabilir; dolayısıyla, "A, M amacına B'den daha kolay ulaşmamızı sağlar." önermesi ya doğru ya da yanlış, pekâlâ sınanabilir (belgelenebilir ya da çürütülebilir), kuramsal bir önermedir. Bu itibarla, dilsel bir çerçeve seçimi *araçsal anlamda pekâlâ rasyonel* olabilir. Öte yandan, söz konusu önermenin doğruluğu, A'nın kendisinin belgelendiği anlamına gelmeyeceği için, A'yı seçmek pratik bir seçim olmaya devam edecektir.

Nitekim, Carnap da Burks'ün önerisini hemen benimsedikten sonra bu noktanın altını çiziyor: "Burks ile anlaşıyoruz. Tümevarım felsefesine ilişkin önemli sorular dışsal sorulardır. Ben

dışsal soruları... pratik sorular olarak görüyorum. Burks'e ayrıca katılıyorum ki birincisi, *pratik dışsal soruları rasyonel biçimde karara bağlamak için* gereken etkenleri belirlemek tümevarımın felsefi açıklığa kavuşması için önemli bir iştir; ikincisi, bu tür bir pratik karara varmak için gerekli mülahazalar önemli *kuramsal* sorular içerir." ([6], 982; birinci vurgu bana, ikincisi Carnap'a ait).

Bu noktada, Carnap'ın tümevarım felsefesi hakkındaki bazı yaygın mitleri deşifre etmekte yarar var. Bunlardan birincisi, tümevarım mantığının kuram ya da hipotez seçimi için bir algoritma oluşturmak amacı taşıdığı inancı. Bu yaygın mite göre, tümevarım mantığı bize rakip kuram ya da hipotezlerin belgelenme derecelerini hesaplamamızı sağlar; bir kez bu hesaplar yapıldıktan sonra, belgelenme derecesi daha yüksek olan hipotez ya da kuramı seçmek daha rasyoneldir.[2] Oysa bu kesinlikle doğru değil. Carnap tümevarım üzerine ilk kitabı olan *Olasılığın Mantıksal Temelleri*'nde önemli bir ayrım yapar. Ona göre, "tümevarım metodolojisi" ile "tümevarım mantığı" aynı şey değildir (bkz. [5], 202). Tümevarım mantığının amacı, bir hipotezin belgelenme derecesini hesaplamaktır. Bunun için kesin kurallara ihtiyaç vardır ve Carnap'ın çalışmalarının çoğu bu kuralların saptanmasına yöneliktir. Tümevarım mantığı kuram ya da hipotez seçimi hakkında hiçbir şey söylemez, çünkü Carnap'a göre tümevarım mantığında hipotezler "kabul edilmez" ya da "seçilmez"ler, onların sadece mantıksal olasılık (başka bir ifadeyle, belgelenme) dereceleri hesaplanır. Bunu sembolik olarak şöyle ifade edebiliriz. "H" hipotezimizi, "e" de elimizdeki toplam kanıtı göstersin. Bu durumda, "Prob (H, e)=r" ifadesi, H'nin e'ye göre mantıksal olasılığının, yani belgelenme derecesinin r olduğunu söyler. (Doğal olarak, 0 ile 1 arasındadır, 0 ve 1 dahil.) Şimdi, Carnap'a göre, tümevarım mantığının nihai amacı r'yi hesaplamaktan ibarettir ve de r ne kadar yüksek olursa olsun, "Prob (H, e)=r; öyleyse, H" gibi bir çıkarım (Hume'un tümevarım problemi nedeniyle) geçerli değildir. "Hipotezler kabul edilmez, seçilmez." derken Carnap'ın anlatmak istediği budur.

Öte yandan, Carnap'ın "tümevarım metodolojisi" dediği şey kesin kuralları değil; sadece, (bir hipotezi sınamak için yapılması gereken deneyin inşası gibi) belli amaçlar doğrultusunda tümevarım mantığının nasıl uygulanacağı hakkında genel tavsiyeleri içerir. O nedenle, Carnap'ın kuram ya da hipotez seçimi amacıy-

[2] Bu yaygın anlayış için bkz. [19], [20], [21], [24], [1], [11] ve [26]. Bu anlayışın daha kapsamlı bir eleştirisi içinse bkz. [16].

la bir tümevarım mantığı, bir algoritma geliştirmeye çalıştığı iddiası bütünüyle temelsizdir. Carnap *Olasılığın Mantıksal Temelleri* adlı kitabında bu tür yanlış anlamaları önlemek için şöyle yazıyor, tabii okuyanlar için:

> Niceliksel bir tümevarım mantığına kuşkuyla yaklaşanlar, haklı olarak, bilim pratiği söz konusu olduğunda hipotez seçiminin çok farklı türden etkenlere bağlı olduğunu belirtiyorlar. Bazıları bu seçimin basit bir hesaplama sonucunda yapılmasının, her erkek için en uygun eşin bulunması amacıyla hesap kuralları önermek kadar saçma olduğunu düşünüyorlar. Bu tür itirazları değerlendirmek için, tümevarım mantığının ne olup ne olmadığının, amacının, tümevarım metodolojisinden farkının iyi bilinmesi gerekir. Eğer, "en iyi hipotez" terimiyle bilim insanlarının seçtikleri hipotez kastediliyorsa, tek başına tümevarım mantığı en iyi hipotezi saptamaz, saptayamaz. Böylesi bir seçimi, mantıksal, metodolojik, ve bütünüyle öznel farklı türden birçok etken belirler. ([5], 221)

Görüldüğü gibi, bilim insanının gündelik faaliyetinin bir parçası olarak rakip hipotezlerin arasından en iyisini seçmesi, sadece belgelenme derecesine bağlı değildir, öznel etkenler de dahil olmak üzere birçok başka şeye de bağlıdır. Carnap, burada, Kuhn'un paradigma seçimi hakkında ısrarla parmak bastığı noktaya ("Paradigma seçimi mantık ve deneyle belirlenemez." iddiasına) yaklaşır. Öte yandan, Carnap'ın tümevarım mantığı ile uğraşmasının nedeni bilim insanının gerçekte nasıl davrandığını anlamak değildir, çünkü bu ikinci mesele sosyolojik-psikolojik bir araştırmayı gerektirir. Bu da felsefenin işi değildir. Felsefe bir üst-dil etkinliği, bir açımlama, bir rasyonel inşa işidir. Bu noktada Carnap Kuhn'dan ayrılır.

Yukarıda Carnap'ın Hoşgörü İlkesi'ne göre felsefecinin tümevarım mantığının aksiyomlarını (başka bir deyişle, tümevarımsal mantığa ilişkin olarak inşa ettiği dilsel çerçeveyi), amaçları doğrultusunda istediği gibi seçmekte özgür olduğunu söylemiştim. Bu, Carnap'ı bir ölçüde *görececi* yapar, çünkü farklı aksiyomlar (farklı dilsel çerçeveler) aynı hipoteze farklı belgelenme dereceleri atfedebilir. Bu, Carnap'ın "pozitivist bir bilim felsefecisi" olduğu için aynı zamanda görececi olamayacağına inananlar için şaşırtıcı gelebilir, ama onun yazılarına aşina olanlar için, özellikle tümevarım üzerine son çalışmalarını izleyenler için hiç de şaşırtıcı değildir. Nitekim Carnap'ın (Jeffrey ile beraber) tümevarım üzerine yazdığı son kitap olan *Tümevarım Mantığı ve Olasılık Üzerine Çalışmalar*'da geliştirdiği tümevarım mantığı, iki

hipotezin belgelenme derecelerine bakarak *nesnel biçimde* karşılaştırılmasına olanak dahi vermez. Carnap'ın bu kitapta geliştirdiği yeni mantık sistemi sadece monadik yüklemler içeren basit bir gözlem diline uygulanabiliyor. Bu sistem içinde Prob (H, e), başka etkenlerin yanı sıra, bu yüklemlerin gönderme yaptığı özellikler arasındaki benzerlik yargılarına bağlı oluyor. Carnap örnek olarak renkleri alıyor. Geliştirilen mantık sistemi sadece gözlem terimlerine uygulanabildiği için, renkler arasındaki benzerlik ilişkileri gözümüzün algıladığı benzerliğe bağlı. (Sözgelimi, yeşil maviye kırmızıya benzediğinden daha çok benziyor.) Ama, diyor Carnap, eğer bir kuram dili için bir tümevarım mantığı geliştirmiş olsaydık, o zaman benzerlik ilişkileri renklerin dalga boyları gibi kuramsal gerekçelere bağlı olurdu. Bu durumda Prob (H, e) çok farklı bir değer alabilir. Başka bir ifadeyle, Prob (H, e), aynı kanıtlar (e) söz konusu olduğunda bile, H'nin belgelenme derecesi gözlem dili için bir değer, kuram dili için başka bir değer alabilecektir.[3] Bu ihtimalin gerçekleşmesine "olasılıksal eşölçülemezlik" diyorum.

Olasılıksal eşölçülemezlik, iki hipotezin belgelenme derecelerine bakarak nesnel biçimde karşılaştırılmalarına izin vermiyor, çünkü belgelenme derecesi, gördüğümüz gibi, sadece dilsel çerçeveye değil, aynı zamanda kurama da bağımlı olabiliyor. Bu durum, Carnap'ın varlık konusundaki anti-realizmiyle de bir tutarlılık arz ediyor. Öte yandan Carnap, yukarıda gördüğümüz gibi, soruların da pekâlâ rasyonel yanıtları olabileceğini söyleyerek rölativizmini ve anti-realizmini dengelemeye çalışmıştır.

4. Bilimsel Kuram Bağlamında İçsel-Dışsal Sorular Ayrımı

Acaba içsel-dışsal sorular ayrımını Carnap'ın bilim felsefesi bağlamında bilimsel kuramlara da uygulamak mümkün mü? Carnap bu konuda doğrudan bir şey söylemiyor. Ama bana öyle geliyor ki, bilimsel kuramlara ilişkin söylediği başka şeylerden, sorduğumuz soruya olumlu bir yanıt vermek mümkün.

İçsel-dışsal sorular ayrımını bilimsel kuramlara uygulamak demek, ne demek? Herhalde en azından şunları kabul etmemiz demek: (1) Bilimsel bir kuram içinde yürütülen faaliyetin, bir kuramdan diğerine geçerken yürütülen faaliyetten farklı olması demek. (2) Bu iki tür faaliyet için farklı gerekçelendirme ve ölçütlerin var olması demek. Nitekim, varlık soruları ve tümeva-

[3] Bu noktanın ayrıntılı bir tartışması için bkz. [15].

rım mantığı bağlamında içsel-dışsal sorular ayrımına baktığımızda, (1) ve (2)'nin geçerli olduğunu görüyoruz. (1) ve (2) bağlamında dilsel çerçeve içi sorular için bir tür, dışsal sorular için başka bir tür temellendirme söz konusu. İçsel sorulara verilen yanıtlar içsel, dışsal sorulara verilen yanıtlar dışsal biçimde temellendiriliyor, gerekçelendiriliyor, diyebiliriz. *İçsel temellendirme-dışsal temellendirme* ayrımını terminolojik olarak Carnap felsefesinde bulamıyoruz ama fikir mevcut. Bu ayrımı açık biçimde mantıksal pozitivizmin önemli isimlerinden Herbert Feigl yapıyor (bkz. [10]). İçsel temellendirme, bir önerme, çıkarım, karar ya da tercihin önceden kabul edilen belli bir sisteme, çerçeveye, kurallar bütününe *göre* temellendirilmesi demek. Dışsal temellendirme ise sistemin, çerçevenin, kuralların kendilerinin belli bir amaca göre temellendirilmesi demek. Bir örnekle açıklayalım. "A veya B" ve "değil-A" önermelerinden "B" önermesini çıkarsayabiliriz ve bu çıkarımı "veya-elemesi" mantık kuralıyla klasik mantık içinde temellendirebiliriz. Bu doğal olarak içsel bir temellendirme olacak, çünkü elimizde baştan klasik mantık kuralları var ve çıkarımı bu kurallara göre temellendiriyoruz. Oysa, veya-elemesi kuralının kendisini aynı biçimde döngüselliğe düşmeden temellendiremeyiz. Ama belli bir amaca göre pekâlâ temellendirebiliriz. Örneğin, amacımız çıkarımlarda doğruluğu korumaksa, yani mantıksal açıdan geçerli çıkarımlar yapmaksa veya-elemesi kuralını kabul etmemiz rasyonel olacaktır. İşte dışsal temellendirme derken bu tür temellendirmeleri kastediyoruz. İçsel temellendirmeye kuramsal temellendirme; dışsal temellendirmeye pratik ya da araçsal temellendirme de diyebiliriz.

Bu açıklamalar çerçevesinde tekrar soralım: Carnap'ın bilim felsefesinde kuram içi-kuram dışı gibi bir ayrıma yer var mı? Varsa nasıl? Bu soruları yanıtlayabilmek için önce Carnap'ın bilimsel kuramdan ne anladığına bakmamız gerek. Carnap bilimsel bir kuramın dilini ikiye ayırıyor: gözlem dili ve kuramsal dil. Gözlem dili ("ağır", "kırmızı", "soğuk" gibi) sadece gözlem terimlerinden, kuramsal dil ise ("gen", "elektron", "kütle" gibi) sadece kuramsal terimlerden oluşur. Herhangi bir K bilimsel kuramı ise sadece kuramsal terimlerden oluşan kuramsal postulatlar (bunlara T diyelim) ile hem gözlem hem de kuramsal terimlerden oluşan denklik kurallarından (bunlara da C diyelim) oluşur, yani K=T.C. Kuramsal postulatlar belli bir alanın temel yasalarını ifade eden sentetik önermelerdir. Denklik kuralları ise bir yandan kuramsal terimleri gözlem terimlerine bağlayarak onlara (kısmi) empirik içerik verir, bir yandan da kuramsal postulatların fenomenlere uygulanmasını sağlar. Örneğin, "Yeryüzündeki

bir cismin kütlesi ne kadar fazlaysa ağırlığı da o kadar çok olur." önermesi (buna Y diyelim) "kütle" kuramsal terimini, "ağır" gözlem terimi ile ilişkilendirerek kuramsal postulatlarla gözlem arasında bağ kurar. Bu itibarla, denklik kuralları sentetik değil, bir bakıma anlam postulatları gibi işlev gören analitik önermelerdir.

Carnap'ın bilimsel kuramdan ne anladığını böylece açıkladıktan sonra, esas konumuza, yani içsel-dışsal sorular ayrımına geri dönebiliriz. Carnap kendi felsefesine ayrılan *Rudolf Carnap'ın Felsefesi* adlı kitapta Quine'a yanıt verirken şöyle yazıyor:

> Her şeyden önce, tecrübeyle bir çatışma olduğu zaman, iki türlü uyum sağlama arasında, dilde bir değişim ile doğruluk-değeri belirsiz bir önermeye bir doğruluk-değeri atfedilmesi ya da [daha önceden atfedilmiş olan] değerin değiştirilmesi arasında bir ayrım yapmalıyım. Birinci türden değişim kökten bir değişimi, bazen bir devrimi gerektirir ve bilimsel gelişmenin yalnızca belirleyici bazı tarihsel dönemlerinde meydana gelir. Öte yandan, ikinci türden değişim her dakika olur. Birinci türden değişim, kelimenin tam anlamıyla, L_n gibi bir dilden yeni bir L_{n+1} diline geçmektir. Benim "analitik"ten anladığımın bu tür bir dönüşümle hiçbir ilgisi yoktur. [Benim analitik kavramım] her durumda tek bir dile gönderme yapar: L içinde analitikliğe... Kuşkusuz, bu statü [bir dilde analitik olma] ikinci türden değişimler itibarıyla belli sonuçlar içerir, yani, analitik önermeler doğruluk-değerlerini değiştiremezler. Ama bu özellik sadece analitik önermelere ait değildir; aynı zamanda, mesela fiziksel postulatlar ve onların mantıksal sonuçları gibi belli bazı sentetik önermeler için de geçerlidir. ([6], 921)

Bu pasaj tezimiz açısından hayati bir öneme sahip. Bir kere Carnap'a göre bilim sadece niceliksel birikimlerle adım adım ilerlemiyor; arada devrimci sıçramalar da var. Dolayısıyla, Carnap burada Kuhn'un normal bilim-devrimci bilim ayrımına benzer bir ayrım yapıyor. Önceden kabul edilmiş dilsel bir çerçeve içindeki bilimsel faaliyetle, bir dilsel çerçeveden diğerine geçiş (ki Carnap buna "devrim" diyor) sırasındaki faaliyet farklı özellikler arz ediyor. Çerçeve içindeyken, deney ya da gözlemlerimize ters düşen bir durum olduğunda bilimsel postulatlarımızın doğruluk-değerlerini değiştirmiyoruz, onları adeta analitikmiş gibi görüyor, asla yanlışlanmış saymıyoruz. Peki ne yapıyoruz? Bilimsel kuram T ve C'lerden oluştuğuna ve de T'leri değiştirmediğimize göre, yapabileceğimiz iki şey var: Birincisi, daha düşük seviyeli (literatürde "yardımcı" tabir edilen) hipotezleri değiştirmek (örneğin, Dünya ile belli bir yıldız arasındaki mesafeyi revize etmek). İkin-

cisi, C'lere yeni eklemeler yapmak. Nitekim, Carnap da aynen böyle diyor:

> Şimdi fizikte bir devrimi, bütünüyle yeni bir kuramın geliştirildiği durumları değil de, var olan kuramlarda düzeltmeler yapan daha az kökten değişimleri düşünüyorum. 19. yüzyıl fiziği güzel bir örnek çünkü klasik mekanik ve elektromanyetizma kuramı çoktan geliştirilmişti ve temel yasalarda on yıllarca göreli olarak çok az değişiklik yapılmıştı. Fiziğin temel kuramları değişmedi. Bununla beraber, düzenli biçimde yeni denklik kuralları eklendi, çünkü şu ya da bu büyüklüğü ölçmek için sürekli yeni yöntemler geliştiriliyordu. ([7], 237-238)

Peki ama T'ler çerçeve içi faaliyet sırasında neden analitikmiş gibi davranıyor? Bu sorunun yanıtı T'lerin ikili bir işleve sahip olmasıyla ilgili. T'ler sadece temel yasaları ifade etmiyor, aynı zamanda içlerinde geçen kuramsal terimlerin anlamlarına da katkıda bulunuyor, onları yorumluyor. Yukarıda kuramsal terimlerin empirik içeriklerinin denklik kuralları tarafından *kısmen* verildiğini söylemiştim. Buradaki "kısmen" sözcüğü önemli, çünkü Carnap kuramsal terimlerin içeriklerinin gözlem terimleriyle tüketilemeyecek kadar zengin olduğuna, onların "fazladan" bir anlama sahip olduğuna inanıyor.[4] Bu fazlalık, terimin içinde yer aldığı kuramsal postulattan gelir. Kuramsal terimler T'ler vasıtasıyla kuram diline girerler ve hem onlar hem de denklik kuralları yardımıyla yorumlanırlar. Carnap, klasik elektromanyetik ve kuvantum mekaniği gibi kuramlar bağlamında, kuramsal terimlerin anlamlarının kuramsal postulatlara bağlı olduğunu açıkça belirtir (bkz. [8], 148). Kuramsal bir terimin anlamı kısmen denklik kurallarına, kısmen de terimin içinde yer aldığı kuramsal postulata (veya postulatlara) bağlıdır. Bu bir tür *semantik holizm*dir, çünkü terimin anlamı doğrudan belirtik bir tanımla verilmez, postulat içindeki yer ve işleviyle belirlenir. Örneğin, Newton kuramı bağlamında "kütle" teriminin anlamı kısmen Y'ye, kısmen de Newton'un ikinci yasası olan F=ma'ya bağlıdır. Ve söz konusu yasa değiştiğinde (örneğin, Einstein'ın özel görelilik kuramında), Y aynı kalsa bile, "kütle" teriminin anlamı değişir.[5]

---

[4] Bunun nedeni, kuşkusuz, daha önceki kuram terimlerini gözlem terimleriyle tanımlama çabalarının başarısız olması. Demek ki kuram terimlerinin gözleme indirgenemeyen fazladan anlamları var.

[5] Bu noktada Carnap ile Kuhn'un görüşleri (bkz. [19], 9. Bölüm) arasındaki benzerlik dikkatli okuyucunun gözünden kaçmayacaktır.

İşte kuramsal terimlerin anlamlarına yaptıkları katkı yüzündendir ki kuramsal postulatlar analitikmiş gibi davranır. Deneyle kuram arasında bir uyumsuzluk olduğu zaman, bu uyumsuzluktan kuramsal postulatlar sorumlu tutulmaz. Bu, Kuhn'cu anlamda bir tür normal bilime denk düşüyor, çünkü Kuhn'a göre de normal bilim sırasında paradigmalar asla yanlışlanmaz, değiştirilmez. Kuramsal postulatların bütünüyle değişmesi ise devrim demek. Postulatlar değiştiğinde kuram diline ya yeni kuramsal terimler girecektir ki bu da yeni denklik kuralları gerektirecektir, ya da bazı eski terimlerin anlamları değişecektir. Demek ki bilimsel kuramlar bağlamında da bir içsel-dışsal sorular ayrımı yapmanın ilk koşulu, yani bu bölümün başında dile getirdiğimiz (1) no.lu, bilimsel bir kuram içinde yürütülen faaliyetin, bir kuramdan diğerine geçerken yürütülen faaliyetten farklı olması koşulu sağlanmış oluyor.

(2) no.lu koşula gelince: Bu iki tür faaliyet için farklı gerekçelendirme ve ölçütlerin var olduğunu da söyleyebilir miyiz? Kuram içi faaliyeti değerlendirmede en önemli ölçüt, kuşkusuz, belgeleme derecesi. Kuram içinde yer alan iki rakip hipotezden hangisinin belgeleme derecesi daha yüksek ise o daha iyi demektir. Peki ama aynı ölçüt bizzat kuram (yani, T.C) için de geçerli mi? C analitik olduğuna göre belgeleme derecesi her zaman 1'e eşit olacaktır. T'ye gelince: Carnap bu konuda ikircikli davranıyor; görüşleri zaman içinde değişiklik gösteriyor. *Rudolf Carnap'ın Felsefesi* adlı kitapta Putnam'a yanıtında T.C'ye önce 1 değeri verilmesi gerektiğini söylüyor; kitap yayına girmeden az önce eklediği notta bu görüşünü değiştiriyor (bkz. [6], 989). Kanımca, bu görüş değişikliği T'nin analitikmiş gibi davrandığı görüşüyle tutarlı değil. Eğer temel bir yasanın da tıpkı herhangi bir hipotez gibi belgelenme derecesi toplanan kanıta göre yükselip düşebiliyorsa analitikmiş gibi davranmıyor demektir. Kaldı ki birbirine rakip iki farklı kuramı belgeleme derecesine göre karşılaştırabilmek için ortak bir tümevarım mantığı gerekir. Oysa, üçüncü bölümde göstermeye çalıştığım gibi, böyle bir mantık sistemi kurmak mümkün olmayabilir. Daha doğrusu, Hoşgörü İlkesi doğrultusunda, farklı belgeleme dereceleri hesaplamaya olanak sağlayacak farklı iki tümevarım mantığı inşa edilebilir ve birinin diğerinden "daha doğru" bir belgeleme derecesi verdiği söylenemez. Üstelik, Carnap'a göre, temel yasaların kendileri de dilsel çerçevenin bir parçası olarak görülebilir (bkz. [9], 51 ve 94) ve bir hipotezin belgelenme derecesinin hesaplanmasında rol oynarlar ([6], 988). Eğer öyleyse, T'nin belgelenme derecesini hesaplamak için yine T'ye ihtiyaç vardır! Bu da Carnap'ı bir dön-

güselliğe götürür. Carnap'ın tüm bu sorunlardan kurtulabilmesinin en kestirme yolu, ilk görüşüne geri dönüp T'ye her zaman 1 belgeleme derecesi vermek, böylece T'nin (dolayısıyla da bilimsel kuramların) değerlendirilmesinde belgeleme derecesinin bir ölçüt olmadığını açıkça kabullenmek.

Böyle bir kabullenme onun anti-realizmiyle de tutarlı olacaktır, çünkü Carnap bilimsel kuramların bize dünyanın giderek daha doğru ve daha tam bir betimlemesini verdiğine inanmaz. Varlık önermelerinin doğruluğu bile dilsel çerçevelere bağlıdır. Carnap'a göre bilimsel ilerlemenin tek bir anlamı vardır, o da araçsaldır. Bilim önümüze koyduğumuz amaçlara ulaşmamıza yarayan bir araçtır. Nitekim, Kuhn'a yazdığı 1962 tarihli mektupta aynen şöyle der: "Siz, kuramların gelişmesinin [tek bir] mükemmel doğru kurama yönelmediğini, bunun bir aracın iyileştirilmesi süreci olduğunu vurguluyorsunuz. Son yıllardaki tümevarım mantığı üzerine yaptığım çalışmalarda ben de benzer bir fikre vardım." (28 Nisan 1962; [27], 267'den alınmıştır).[6]

5. Sonuç

Özetle, Carnap'ın bilim felsefesinin bütünü göz önüne alındığında, içsel-dışsal sorular ayrımının onun bilimsel kuram anlayışına da uygulanabileceğini savunuyorum. Böylece, Carnap ve Kuhn'un bilime ilişkin görüşleri konusunda Teo Bey ile birlikte saptamış olduğumuz benzerlikler, daha da derinleştirilmiş ve pekiştirilmiş oluyor. Bu sayede, en çok Kuhn'un damgasını taşıyan post-pozitivist bilim felsefesinin, Carnap'ın öncülüğünü yaptığı mantıksal pozitivizmden kökten bir kopuşu temsil ettiği fikri geçerliliğini yitiriyor.

Carnap'taki içsel-dışsal sorular ayrımının onun bilimsel kuram anlayışına da uygulanabileceği iddiasının temellendirilmesiyle, 20. yüzyıldaki analitik bilim felsefesinin tarihinin bu ayrım çerçevesinde yeniden yazılmasının önünün açıldığını düşünüyorum. Ama bu başka bir yazının konusu.

---

[6] Kuhn'un klasik haline gelmiş olan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı ünlü kitabı mantıksal pozitivistlerin projesi olan "International Encyclopedia of Unified Science" dizisi kapsamında yayınlanmıştır. Dizinin iki editöründen biri Charles Morris, diğeri ise Carnap'tır. Dolayısıyla, Carnap Kuhn'un kitabını daha taslak halindeyken okumuş ve yayınlanmasını önermiştir. Carnap editör sıfatıyla Kuhn'a iki mektup göndermiştir. Yukarıdaki alıntıyı bu mektuplardan birinden yaptım. Görüldüğü gibi, Carnap Kuhn'un kitabını kendi felsefesi için hiç de bir tehdit olarak görmüyor; tersine, Kuhn'un görüşleriyle kendisinin bazı görüşleri arasında paralellikler görüyor. Bu ilginç hikaye için bkz. [27].

KAYNAKÇA

[1] Brown, H. (1977) *Perception, Theory, and Commitment*, Chicago University Press, Chicago.

[2] Carnap, R. (1934) *The Unity of Science*, Kegan Paul, Londra.

[3] Carnap, R. (1937) *The Logical Syntax of Language*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

[4] Carnap, R. (1956) "The Methodological Character of Theoretical Concepts", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, der. H. Feigl ve M. Scriven, Cilt 1, University of Minnesota Press, Minneapolis, 38-76.

[5] Carnap, R. (1962) *Logical Foundations of Probability*, University of Chicago Press, Chicago.

[6] Carnap, R. (1963) "Replies and Systematic Expositions", *The Philosophy of Rudolf Carnap*, der. A. Schilpp, Open Court, La Salle, 859-1013.

[7] Carnap, R. (1966) *Philosophical Foundations of Physics*, Basic Books, New York.

[8] Carnap, R. (1968) "On Rules of Acceptance", *The Problem of Inductive Logic*, der. I. Lakatos, North-Holland, Amsterdam, 146-150.

[9] Carnap, R. ve Jeffrey, R. (ed.) (1971) *Studies in Inductive Logic and Probability*, University of California Press, Berkeley.

[10] Feigl, H. (1971) "De Principiis Non Disputandum...?", *Philosophical Analysis*, der. M. Black, Books for Libraries Press, Freeport, NY.

[11] Feyerabend, P. (1978) *Against Method*, Verso, Londra.

[12] Friedman, M. (1998) "On the Sociology of Scientific Knowledge and its Philosophical Agenda", *Studies in History and Philosophy of Science*, Cilt 29, 239-271.

[13] Grünberg, T. (1982) "Thomas Kuhn ve Bilimsel Akılcılık", *ODTÜ İnsan Bilimleri Dergisi*, 1/1, 15-34.

[14] Grünberg, T. (1995) "Long Run Consistency of Belifes as Criterion of Empirical Knowledge", *The Concept of Knowledge*, der. İ. Kuçuradi ve R. S. Cohen, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 149-163.

[15] Hilpinen, R. (1973) "Carnap's New System of Inductive Logic", *Synthese*, Cilt 25, 307-333.

[16] Irzık, G. (2003) "Changing Conceptions of Rationality: From Logical Positivism to Post-Positivism", *Logical Empiricism*, der. P. Parrini, W. Salmon ve M. Salmon, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 325-346.

[17] Irzık, G. ve Grünberg, T. (1995) "Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Cilt 46, 285-307.

[18] Irzık, G. ve Grünberg, T. (1998) "Whorfian Variations on Kantian Themes: Kuhn's Linguistic Turn", *Studies in History and Philosophy of Science*, Cilt 29, 207-221.

[19] Kuhn, T. (1970/1982) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul.

[20] Kuhn, T. (1970) "Logic of Discovery or Psychology of Research?", *Criticism and the Growth of Knowledge*, der. I. Lakatos ve A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 1-23.

[21] Kuhn, T. (1970) "Reflections on My Critics", *Criticism and the Growth of Knowledge*, der. I. Lakatos ve A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 231-278.

[22] Kuhn, T. (1993) "Afterwords", *World Changes*, der. P. Horwich, MIT Press, Cambridge, 311-341.

[23] Kuhn, T. (2000) *The Road Since Structure*, University of Chicago Press, Chicago.

[24] Lakatos, I. (1970) "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs", *Criticism and the Growth of Knowledge*, der. I. Lakatos ve A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 91-197.

[25] Parrini, P. (1994) "With Carnap, Beyond Carnap", *Logic, Language, and the Structure of Scientific Theories*, der. W, Salmon ve G. Wolters, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 255-278.

[26] Putnam, H. (1975) "The Analytic and the Synthetic", *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 33-69.

[27] Reisch, G. (1991) "Did Kuhn Kill Logical Positivism?", *Philosophy of Science*, Cilt 58, 264-277.

[28] Salmon, W. (1994) "Comment: Carnap on Realism", *Logic, Language, and the Structure of Scientific Theories*, der. W. Salmon ve G. Wolters, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 279-286.

Christensen'in Glymour'un Pekiştirme Kuramına Yönelttiği Karşı-Örnekler: Bir Çözüm Önerisi

David Grünberg[*]

CHRISTENSEN'S COUNTEREXAMPLES TO GLYMOUR'S CONFIRMATION THEORY: A PROPOSED SOLUTION

Abstract. There have been various counterexamples raised against Clark Glymour's bootstrap theory of confirmation. One of the most important kinds among these consists of David Christensen's counterexamples. The purpose of this paper is to develop an emended version of Glymour's confirmation theory that is free of Christensen-type counterexamples.

Keywords: Glymour, confirmation, bootstrap confirmation, Christensen.

Özet. Clark Glymour'un kendi-kendini pekiştirme (*bootstrap confirmation*) denen pekiştirme kuramına karşı çeşitli türden eleştiriler yöneltilmiştir. Bunların en önemlilerinden biri David Christensen'in ortaya koyduğu karşı-örneklerden oluşur. Bu yazının amacı, Glymour'un pekiştirme kuramına bazı değişiklikler getirerek, bu kuramın Christensen'in ortaya koyduğu karşı-örneklerden arınabileceğini göstermek olacaktır.

Anahtar Terimler: Glymour, pekiştirme, kendi-kendini pekiştirme, Christensen.

[*] ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

David Christensen, Clark Glymour'un *kendi-kendini pekiştirme* (*bootstrap confirmation*) kuramına karşı bazı karşı-örnekler ortaya koymuştur. Bu yazı, Glymour'un bu pekiştirme kuramının kendisinde yapılabilecek kimi değişikliklerle Christensen'in söz konusu karşı-örneklerinden korunabileceğini göstermeyi hedeflemektedir.

Glymour'un pekiştirme kuramı şöyle özetlenebilir: K kanıt önermelerinin kümesi, H pekiştirilmeye çalışılan hipotez, T ise, H hipotezini de içeren, birtakım hipotezlerin mantıksal sonuçlarının kümesinden oluşan teori olsun. Buna göre H ile diğer hipotezler T teorisinin aksiyomları olur. Genel olarak *teori*, bir aksiyomlar kümesinden türetilen önermelerden oluşur. Bu kümeye aksiyomların *mantıksal kapanışı* da denir. Bu durumda K kanıt kümesinin H hipotezini T teorisine dayanarak pekiştirmesi, kısaca $Pkş(K, H, T)$ bağıntısının yerine gelmesi -başka bir deyişle biçimsel olarak *geçerli* olması- aşağıdaki koşullarla belirlenir:

(1) $K \cup \{H\} \cup T$ kümesi tutarlıdır.
(2) $T \cup H$ kümesinden türetilebilen Yrd gibi öyle bir *yardımcı hipotezler* kümesi vardır ki:
  (2.1) $K \cup Yrd$ kümesinden D gibi bir değerler kümesi türetilebilir şöyle ki bu küme H hipotezinde özsel geçen terimlerin değerlerinden oluşur; bu değerler ise H için pozitif bir örnek oluşturur, yani H hipotezinin açılımı bu değerlerden türetilir. ("Açılım" kavramını aşağıda verilen örnekte açıklıyoruz.)
  (2.2) K'ye ilişkin dilde K^* gibi olanaklı bir karşı-kanıtlar kümesi vardır ki, $K^* \cup Yrd$ kümesinden D^* gibi bir değerler kümesi türetilebilir öyle ki:
    (2.2.1) $K^* \cup Yrd$ kümesi tutarlıdır.
    (2.2.2) D^*, H için negatif bir örnek, yani $\sim H$ için pozitif bir örnektir.[1]

Yukarıdaki biçimsel bağıntının bir *yorumu* verildiğinde, aşağıdaki beklentilerin yerine gelmesi doğal olacaktır: (i) Pekiştirme bağıntısının *biçimsel* olarak geçerli olması durumunda verilen yorumda *sezgisel* olarak da geçerli olması, yani K kanıtlar kümesinin T teorisine dayanarak H hipotezini sezgisel olarak pekiştirmesi beklenir. (ii) Pekiştirme bağıntısı biçimsel olarak geçerli ise, T teorisinin iki farklı aksiyomlaştırılması verildiğinde, sözü geçen yorumda pekiştirme bağıntısı bunların birinde sezgisel

[1] Bkz. [3], 261. Ayrıca krş. [5] ve [6], 130-131.

olarak geçerli ise öbüründe de sezgisel olarak geçerli olması beklenir. İşte Christensen'in karşı-örnekleri her iki beklentinin yerine gelmediğini ortaya koymaktadır. Christensen'in karşı-örneğini aşağıda açıklıyoruz. Bu karşı-örnekte aynı T teorisinin iki farklı aksiyomlaştırılması verilmektedir. Birincisinde H ile H_1, ikincisinde ise H ile H_2 aksiyomlarından oluşuyor. $\{H, H_1\}$ ile $\{H, H_2\}$ kümelerinin kapanışları birbirlerine eşittir. Bu kapanış ise T teorisini oluşturur. Buna göre karşı-örnek şöyle dile getirilir:

Birinci aksiyomlaştırma	*İkinci aksiyomlaştırma*
K: $\{Za, Ya\}$	K: $\{Za, Ya\}$
H: $\forall x\,(Zx \rightarrow Sx)$	H: $\forall x\,(Zx \rightarrow Sx)$
H_1: $\forall x\,(Zx \rightarrow Yx)$	H_2: $\forall x[Zx \rightarrow (Sx \leftrightarrow Yx)]$

Her iki aksiyomlaştırmada üçlü $Pkş(K, H, T)$ bağıntısının sağlaması gereken koşullar yerine gelir.[2] Birinci aksiyomlaştırmada öncelikle $K \cup \{H\} \cup T$ kümesi tutarlıdır. Dolayısıyla (1) koşulu yerine gelmiş olur. Şimdi de aynı aksiyomlaştırmada (2) koşulunun yerine geldiğini görelim: H ve H_1'den

$$Yrd\text{: } \{\forall x\,[Zx \rightarrow (Sx \leftrightarrow Yx)]\}$$

türetilir. $K \cup Yrd$ kümesinden Sa önermesi türetilir, $\{Za, Sa\}$'ya eşit olan D değerler kümesi elde edilir. Şimdi bir hipotezin açılımı kavramını açıklıyoruz. a, K kanıt kümesinde geçen tek tekil terim olduğundan, H hipotezinin $\{a\}$ kümesine göre açılımı yapılmalıdır ki, bu açılım H hipotezindeki tümel niceleyicinin kaldırılması ile elde edilen $Zx \rightarrow Sx$ açık önermesindeki x değişkeni yerine a tekil teriminin konması ile elde edilen $Za \rightarrow Sa$ önermesidir. Bu açılım da D kümesinden türetildiğinden, D, H için pozitif bir örnektir. Böylece (2.1) koşulunun yerine geldiğini görüyoruz. Öbür yandan K', $\{Za, \sim Ya\}$ kümesi olarak seçilsin. O zaman $K' \cup Yrd$ kümesi tutarlı olduğundan (2.2.1) koşulu yerine gelmiş olur. K' ve Yrd'den $\sim Sa$ türetilir, dolayısıyla $D^* = \{Za, Sa\}$ olur. D^* ise H için negatif bir örnek, yani $\sim H$ için pozitif bir örnek oluşturur. Böylece (2.2.2) koşulunun da yerine gelmiş olduğunu görüyoruz. İkinci aksiyomlaştırmaya gelecek olursak, birincisinden tek farkı Yrd'nin $\{H_2\}$ olmasıdır. Böylece tüm işlemler birinci aksiyomlaştırmada yapılanların tam olarak aynısı olduğundan, (1) ve (2) koşulları ikinci aksiyomlaştırmada da yerine gelmiş olur.

[2] Bkz. [1], 478-479.

Christensen örneğindeki *Zx*, *Yx* ve *Sx* açık önermelerini sırasıyla "*x* kuzgundur", "*x*'in belli bir türden tüyü vardır" ve "*x* siyahtır" olarak yorumluyor. Öte yandan *a*, *H* hipotezindeki bağlı *x* değişkeninin gözlemlenmiş belli bir değeri olan nesne olsun. Buna göre söz konusu *K*, *H* (pekiştirilmek istenen hipotez), H_1 ve H_2 şöyle yorumlanır:

K: {Gözlemlenmiş nesne bir kuzgundur. Gözlemlenmiş nesnenin belli türden tüyü vardır}
H: Bütün kuzgunlar siyahtır.
H_1: Bütün kuzgunların belli türden tüyü vardır.
H_2: Eğer bir nesne kuzgun ise, bu nesnenin siyah olması ile beli türden tüyü olması eşdeğerdir.

Bu durumda yorumlanmış *H* hipotezinin birinci aksiyomlaştırmada sezgisel olarak pekiştirilmediğini, ancak ikinci aksiyomlaştırmada sezgisel olarak pekiştirildiğini görüyoruz. Nitekim birinci aksiyomlaştırmada kanıt olarak belli türden tüyü olan bir kuzgunun gözlemlenmesine ve H_1 aksiyomuna, yani tüm kuzgunların belli türden tüyü olmasına, bakarak aynı kuzgunun bir de siyah olduğu sonucuna sezgisel olarak varamayız. Dolayısıyla *H* hipotezinin sezgisel olarak pekiştirildiğini söyleyemeyiz. Öte yandan ikinci aksiyomlaştırmada aynı kanıta ve H_2 aksiyomunun yorumuna bakarak salt mantık yoluyla bu gözlemlenmiş kuzgunun bir de siyah olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Gözlemlenmiş kuzgunun siyah olması ise *H* hipotezinin pozitif bir örneğidir. O zaman da hipotez bu kez sezgisel olarak pekiştirilmiş oluyor.

Biçimsel pekiştirmenin sezgisel pekiştirmeyle uyuşmaması Glymour'un pekiştirme kuramı için büyük bir güçlük yaratır. Bu güçlüğü ortadan kaldırmak için, Glymour'un üçlü pekiştirme bağıntısındaki *K*, *H* ve *T* öğelerine T^{-H} olarak göstereceğimiz, *T* teorisinin *H* hipotezini içinde barındırmayan bir alt-teorisini dördüncü öğe olarak eklemeyi öneriyoruz. Genel olarak bu nitelikte birden çok alt-teori vardır; farklı aksiyomlaştırmalar farklı alt-teorilere yol açar. Ancak her pekiştirmede bunlardan biri seçilmelidir. Önerdiğimiz dörtlü bağıntıyı $Pkş^{+}(K, H, T, T^{-H})$ bağıntısını gösteriyor ve bu bağıntıyı "*K* kanıtı *H* hipotezini *T* teorisine dayanarak T^{-H} alt-teorisine göreli olarak pekiştirir" diye okuyoruz. Önerdiğimiz yeni $Pkş^{+}$ pekiştirme bağıntısını belirleyen koşulları, Glymour'un *Pkş* bağıntısının koşullarına eklemeler yaparak aşağıda gösteriyoruz:

(1) $K \cup \{H\} \cup T$ kümesi tutarlıdır.
(2) T ile H'den türetilebilen Yrd gibi öyle bir *yardımcı hipotezler* kümesi vardır ki:
  (2.1) $K \cup Yrd$ kümesinden D gibi bir değerler kümesi türetilebilir şöyle ki bu küme H hipotezinde özsel geçen terimlerin değerlerinden oluşur; bu değerler ise H için pozitif bir örnek oluşturur, yani H hipotezinin açılımı bu değerlerden türetilir.
  (2.2) K'ye ilişkin dilde K^* gibi olanaklı bir karşı-kanıtlar kümesi vardır ki, K^* ve Yrd'nin birleşiminden D^* gibi bir değerler kümesi türetilebilir öyle ki:
    (2.2.1) $K^* \cup Yrd$ kümesi tutarlıdır.
    (2.2.2) D^*, H için negatif bir örnek, yani $\sim H$ için pozitif bir örnektir.
    (2.2.3) $K^* \cup T^{-H}$ kümesi tutarlıdır.
(3) T^{-H} kümesi $K \cup \{H\} \cup T$ kümesine ilişkin dilde bir teoridir, şöyle ki:
  (3.1) H hipotezi T teorisinden türetilemezse T^{-H} teorisi T teorisine eşit olur.
  (3.2) H hipotezi T teorisinden türetilirse:
    (3.2.1) H hipotezi T^{-H} teorisinden türetilemez.
    (3.2.2) $T^{-H} \cup \{H\}$ kümesinin kapanışı T teorisine eşittir.

Şimdi Glymour'un pekiştirme kuramını bu biçime getirdiğimizde, Christensen'in ortaya koyduğu güçlükten arınmış olacağını gösterelim. Birinci aksiyomlaştırmada T^{-H} alt-teorisi, $\{H_1\}$ kümesinin mantıksal kapanışı, ikinci aksiyomlaştırmada da $\{H_2\}$ kümesinin mantıksal kapanışıdır. O zaman birincisini T_1^{-H} ikincisini de T_2^{-H} ile gösterelim. Buna göre $K^* \cup T_1^{-H}$ kümesi tutarsız, $K^* \cup T_2^{-H}$ kümesi ise tutarlı olur. Nitekim $\{Za, \sim Ya\} \cup \{\forall x\,(Zx \rightarrow Yx)\}$ tutarsız, $\{Za, \sim Ya\} \cup \{\forall x\,[Zx \rightarrow (Sx \leftrightarrow Yx)]\}$ ise tutarlıdır. Dolayısıyla birinci aksiyomlaştırmada Glymour'un kuralları yerine gelmekle birlikte eklediğimiz (2.2.3) kuralı yerine gelmediğinden $Pkş^+(K, H, T, T_1^{-H})$ yerine gelmeyip, pekiştirme biçimsel olarak geçersizdir. İkinci aksiyomlaştırmada ise, tam tersine, $Pkş^+(K, H, T, T_2^{-H})$ bağıntısının tüm kuralları yerine geldiğinden, pekiştirme biçimsel olarak geçerlidir. Öte yandan verilen yorumda pekiştirmenin birinci aksiyomlaştırmada sezgisel olarak geçersiz, ikincisinde ise sezgisel olarak geçerli olduğunu görmüştük. Böylece önerdiğimiz $Pkş^+$ bağıntısına dayanarak pekiştirtmede biçimsel geçerlilik ile sezgisel geçerliliğin örtüştüğü ortaya

çıkıyor.[3] Sonuç olarak bu bağıntı çerçevesinde, özellikle (2.2.3) koşuluna dayanarak, Christensen'in karşı-örneğini ve benzerlerini engelleyebildiğimizi söyleyebiliriz.[4]

KAYNAKÇA

[1] Christensen, D. (1983) "Glymour on Evidential Relevance", *Philosophy of Science* 50, 471-481.

[2] Christensen, D. (1990) "The Irrelevance of Bootstrapping", *Philosophy of Science* 57, 644-662.

[3] Earman, J. ve Glymour, C. (1988) "What Revisions Does Bootstrapping Need? A Reply", *Philosophy of Science* 55, 260-264.

[4] Grünberg, D. (2005) "Confirmation of Scientific Theories: Bootstrapping with a Bayesian Face", *Boston Studies in the Philosophy of Science* 244, ed. G. Irzık ve G. Güzeldere, Springer, Dordrecht, 87-102.

[5] Glymour, C. (1975) "Relevant Evidence", *The Journal of Philosophy* 72, 403-426.

[6] Glymour, C. (1980) *Theory and* Evidence, Princeton University Press, Princeton.

[3] Bu çözümün önerildiği ilk yer için bkz. [4].

[4] Christensen'in [2]'de verdiği karşı-örneklerin aynı biçimde engellenebildiği gösterilebilir.

Bilimde Deneyin Yeri

Semiha Akıncı[*]

THE PLACE OF EXPERIMENT IN SCIENCE

Abstract. Among the written notions of human thinking there is no any other notion more important than science. Some of the reasons for it; science explains the cosmos in a trustworthy way; it is the cause of the development of civilization; and it also systematically accumulates knowledge that is open to everybody's testing for truth. Science has three characteristics which are objectivity, accumulation, and utility. In this paper, I examined scientific theories, induction, experiment, generalization and paradigms.

Keywords: science, scientific theories, induction, generalization, experiment, paradigm.

Özet. Yazılı insan düşüncesinin örnekleri arasında bilimden daha önemli görülmüş bir düşünce ürünü yok gibi görünüyor. Bunun nedenleri, bilimin, evreni güvenilir bir şekilde açıklaması, uygarlığın gelişimine yol açması ve herkesin sınamasına açık dizgesel olarak birikimli bir bilgi üretmesidir. Bilim üç temel özelliğe sahiptir: nesnellik, birikimsellik ve yararlılık. Bu yazıda bilimsel kuramları, bilimin önemli ekinliklerinden olan endüksiyon, deney ve genellemenin yanı sıra paradigmaları da irdelemekteyim.

Anahtar Terimler: bilim, bilimsel kuramlar, endüksiyon, genelleme, deney, paradigma.

[*] Anadolu Üniversitesi, İletişim Bilimleri Fakültesi, Reklamcılık ve Halkla İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi.

Yazılı insan düşüncesinin yirmi beş yüzyıllık tarihinde bilimden daha çok önemsenmiş başka bir düşünce ürünü türü olmadığı anlaşılıyor. Bunun böyle olmasını haklı çıkaran birçok neden öne sürülmüştür; bunların arasında en önemli sayılanları, bilimin bize evrenin nasıl olduğunu güvenilir biçimde anlatması, uygarlığın ilerlemesinin hızlanmasının başlıca nedeni olması ve herkesin katılımına açık, birikimli bir bilgi sağlaması olmuştur. Bu üç özellik birbirinden bağımsız değildir: Yaşam ortamımızı doğruca anlattığı, bu ortamı yanılmadan tanımamızı sağladığı için insan emeğinin gerektiği gibi yönlendirilmesini, böylece de verilen emeğin karşılığının bol bol alınarak insanı ilgilendiren hemen her konuda insan isteklerinin çok daha başarılı olarak gerçekleştirilebilmesini sağlayan bilim, herkese açık, gizemsiz bir bilgi, herkesçe denetlenip doğrulanabilir bir bilgi oluşturduğundan, bilginin birikimli olmasını da sağlamıştır. Sayılan bu üç özelliğe kısaca bilimin *nesnelliği*, *yararlılığı* ve *birikimliliği* diyebiliriz.

Bilimsel bilgi hep genel, soyut önerme dizgeleri biçiminde dile getirilmiştir; böyle önerme dizgelerine *bilimsel kuramlar* denir. Bilimsel genellemelerin sağlaması beklenen en önemli koşul öndeyiye izin vermeleridir: Henüz meydana gelmemiş bireysel bir olayın, belirlenecek koşulları taşıyan tasarısal bir ortamda, nasıl gerçekleşeceğini, söz konusu genellemeden mantık ve matematiğe dayanan türetimler kullanak, salt düşünce yoluyla kestirebilmemiz, ayrıntılı olarak betimleyebilmemiz beklenir. Üstelik bu durum, anılan bireysel olgu ile aynı türden olan tüm mümkün olgular için de geçerli olmalıdır. Bu öndeyiler kimi kişilerle sınırlı olmamalı -örneğin falcılıkta, kehanette olduğu gibi- gereken eğitimi almış, beceriyi kazanmış herkes tarafından yapılabilmelidir. Son olarak bilimsel kuramların olana-aykırı öndeyileri bile desteklemeleri beklenir: İstenir ölçüde genel bir meteoroloji bilimi, örneğin, şimdiye kadar hiç olmamış bir durumun gerçekleşmesi sonucunda Atlantik üzerindeki atmosfer ısısı 184C° olsa, bu olayın meydana geldiği haftada Wellington'un iklim koşullarının nasıl olacağını öngörmeye de izin vermelidir.

Bilimlerin soyutluklarının bir ölçüsü, haklarında öndeyi yapılmasına destek sağladıkları olgular sınıfının genişliğidir; yeteri kadar ileri bir bilimin meydana gelebilecek, betimlenmesi mümkün olacak, *her* doğal olgunun öngörülmesine destek vereceği umulabilir. Yereysel (*local*) kuramlarla genel kuramlar arasındaki ilişkiyi incelemeden önce görece yereysel kuramlarda deney-kuram ilişkisini ele almak uygun olur.

Deney, Tekrarlama, Genelleme: Endüksiyon

Bilim hakkındaki en temelli yargılardan biri, bilim doğrulukların deneye dayandıklarıdır: bu özellikleri sayesindedir ki dünyanın nasıl olduğunu büsbütün nesnel olarak, yoruma ve kanılara yer vermeksizin, dosdoğru bildirirler. Ne var ki deneyle kuram arasında var olduğu peşinen kabullenilen bu "dayanma" ilişkisinin hesabını vermek, güvenilirliğine niçin inanmamız gerektiğini ortaya koymak, 19. yüzyıl sonlarından başlayarak bilim felsefecilerini meşgul etmiş olan bir sorundur. Belli sayıda tekrarlanarak zamanda art arda gelen olguların gözlenmesinin, söz konusu iki olgu türünün bütün örneklerinin de hep zamanda art arda geleceklerine dair ussal güvence vermediği ortadadır. Deniz düzeyinde olağan koşullarda 100C° ısıtılan bir hacim suyun buharlaşmaya başlamadığı hiç gözlenmemiştir. "Şu -olağan koşullarda- deniz düzeyinde 100C°de kaynar." genellemesini, "Şu kovadaki su da o dereceye kadar ısıtılsaydı, kaynardı." öndeyisine destek veren genellemeyi, ancak sonlu sayıda deneyime dayanarak benimsediğimiz ise ortadadır. Eceli insanı sonsuzluktan ayrı tutar; o yüzden ne tek tek insan bireyleri, ne de topluca insan soyu, ısınma-buharlaşma ilişkisi gibi bir olgusal ilişki türünün sonsuz sayıdaki örneklerinin ayrıcasız peş peşe gerçekleştiğini gözlemlemiş olamaz. "100C°de kaynamamış su kütlesi" betiminin -bütün olağan beklentilerimize karşın- *mantıkça* çelişkili olmaması, epey iyi pekişmiş birikimden kaynaklanan genellemelerin bile mantıça pekin sayılamayacağını gösterir. Endüktif genellemelerin güvenilirliği mantıkça doğru önermelerin güvenilirliğinden azdır.

Bundan çıkan sonuç, en basit genel kuramların hatta genel önermelerin bile, deneyle ne denli iyi desteklenmiş olurlarsa olsunlar, tam pekin sayılamayacaklarıdır. Karl Raimund Popper bunun tersinin doğru olmadığını göstermiştir: Genellemeleri pekin olarak doğrulamak mümkün olmamasına karşılık pekin olarak yanlışlamak için, tek bir karşı-örnek, genellemenin dediği durumun gerçekleşmediği yönünde tek bir olgu göstermek yeterlidir. Olağan koşullarda olup da ısısı 100C° olan ama aynı zamanda buharlaşmamış olan bir yüksük su gösterilebilirse, "Her hacim suyun kaynayınca buharlaşacağı" genellemesi tartışmasız yanlışlanmış olur.[1] Tek tek olguların deneyim konusu olması so-

[1] Bu sonucu haklı çıkaran mantıksal türetim ilkesine *modus tollens* denir: A ise B, değil-B, öyleyse değil-A. Niceleme mantığında aynı ilkeyi daha ayrıntılı olarak dile getirmek mümkündür; bkz. Lambert ve Brittan, *An Introduction to the Philosophy of Science*, 1979 (2. basım), ISBN 0-917930-17-7.

runsuz benimsenirse, genellemelerin deneye dayanılarak *doğrulanması* sorunu buna göre genellemelerin deneye dayanılarak *yanlışlanması* durumunda ortaya çıkmaz. Popper buna dayanarak bilimsel genellemelerinin deneyle desteklenme özellikleri ile değil, ama deneyle yanlışlanabilir olmaları özelliği ile belirlenmelerini önerir. Salt metafizikle bilimin başlıca farkı, Popper'e göre, bilim önermeleriyle dünya arasında, tek tek olguların gözlenmesine dayanan, ilişkiler kurulabilmesidir. Bilimsel genellemeler, -olayların düzenli tekrarının kimi bilim adamlarına esinlendirdiği- *hipotezler* olarak öne sürülür, sonra karşı-örnekler arama yoluyla sınanırlar. Karşı-örnek bulunmaması giderek genellemenin doğruluğuna olan güveni arttırır ama hiçbir zaman bu yoldan tam pekinliğe varılamaz. Oysa bir tek karşı-örnek bile bulunursa genellemeden büsbütün vazgeçip yeni olgular arası ilişkilere dayanan yeni hipotezler öne sürülmelidir. Aynı zamanda iyi bir tarihçi olan Popper bu durumun bilim tarihince de doğrulandığını savunur.

Yerleşik Görüş: Kat Kat Kuramlar Böreği

Başlıca geliştiricileri Rudolf Carnap ve Carl G. Hempel olan, bugün bile yerleşik görüş sayılan anlatıya göre bilimler çok katlı bir yapı taşırlar: En altta doğrudan deneyle bağlantılı basit genellemeler vardır. Yukarıya çıkıldıkça kuramların soyutluğu, buna bağlı olarak da öndeyi destekleme ve geniş olgu öbeklerini açıklama yetenekleri artar ama deneyle karşılaştırılabilme özellikleri eksilir. Örneğin Kinetik Gazlar Kuramı suyun kaynamasıyla ilgili kurama göre bir üst düzey kuramdır. Alt düzeydeki kuram bir özel hal olarak üst düzeydeki kuramdan çıkarsanabilir; bu akıl yürütme süreci aynı zamanda üst düzeydeki kurama dayanılarak alt düzeydeki kuramın açıklanmasını sağlar. Buna karşılık üst düzey kuramın deneyle bağlantısı ancak alt düzeydeki kuramlar aracılığıyla sağlanır: Üst kuram alt kuramı içerirken, alt kuram, öngörebilmesi açısından, tek tek olguları içerir; üst kuramın olgularla ilişkisi böyle geçişli bir içerme ilişkisidir. Üst kuram genelliğini kuramsal terimlerden, doğrudan olgulardan söz etmeyen ama tekâbül kuralları sayesinde olgu kümelerine bağlanabilen, o kurama özgü terimlerden alır. (Newton mekaniğinde kullanılan "kuvvet", "kütle", "süredurum" böyle terimlerin en basitleridir.) Bunların işlevsel anlamları kimi matematik formülleri ile alt kuramın kimi terimlerine bağlanır. Her düzeydeki kuramda aynı sözler olağan, günlük anlamlarında veya tanımlanan kuramsal anlamlarında kullanıldıklarından, kuramsal terimleri önünde

sonunda nesne kümeleri ve olgu kümeleri cinsinden anlatmak mümkün olacaktır. Böylece en üst düzeydeki kuramların bile doğrudan gözlenen dünyayla, oldukça dolaylı da olsa, bir ilişkisi korunmuş olacak, ne kadar soyut olurlarsa olsunlar bütün bilimsel kuramların, ilkece, gözlemlere dayanılarak yanlışlanması gene de mümkün olacaktır.

Bu anlatı şu temel varsayımlara dayanmaktadır: i- Kullanılan sözlerin anlamları kuramdan kurama değişmez, sabit kalır; en soyut kuramsal terimlerin bile gözlemsel nitelikler cinsinden tanımlanabilmesi bundandır: Bütün kuramlar anlatılışlarından bağımsız olarak bilinebilen ve anılabilen ortak bir nesneler ve olgular kümesinden söz ederler; ii- Her kuramsal terim -hiç değilse ilkece- gözlemsel nitelikler cinsinden tanımlanabilirken, iki ayrı kuramda başvurulan kuramsal terimlerin -"kuvvet", "ivme" gibi- anlamları kuramlar arasında aynı kalır; iii- Herkes için ortak olan, doğru biricik betimi herkes için ortak olan, olgu ve nesneler vardır; içinde yaşadığımız dünya bizim düşünmemizden, beklentilerimizden, kuramlarımız ve tercihlerimizden büsbütün bağımsız olarak nasılsa öyledir: Bilinç dünyayı yapmaz, bulur, keşfeder. Aşağıdan başlayarak bunlara *nesnellik*, *anlam değişmezliği* ve *deneyle bağlılık* koşulları diyebiliriz. Bu üç özelliğin bilimi kamuoyunda çok değerli ve saygıdeğer kılan özellikler oldukları ortadadır.

Bilimsel Özelliklerin Sorgulanması

Yukarıda sayılan özellikleri taşımayan belli bilimsel kuram örnekleri olduğu örneklerle gösterilmiş, buna dayanılarak anılan özellikleri taşıyan genel bir bilimsel kuram anlayışının kabul edilemez bir uydurma, bir kurgu (*fiction*) olduğu görüşü öne sürülmüştür. Bu akımın başlıca temsilcileri Paul Feyerabend ve Thomas Kuhn'dur. Yerleşik görüşe yöneltilmiş eleştirilerden oluştuğu için bu akıma *anarşist ekol* denmiştir. Öne sürdükleri görüşleri belli kuramlardan aldıkları örneklerle savunduklarından, görüşlerini bu ayrıntılı örneklere dayandırmadan sunmak inandırıcılıklarından hemen büsbütün fedakârlık edilmesini gerektirir. Burada benimsenen orta yol, örneklerin en basitlerini seçip bunları da olabildiğince özetli olarak sunmak olacaktır ama kısalık uğruna benimsenen bu yaklaşımın söz konusu görüşlerin olduğundan çok daha güdük olarak sunulmasına yol açtığı da belirtilmelidir.

Her kuramsal terimin deneysel betimlere indirgenebileceğini öne süren görüş, en kolay karşı çıkılan görüştür: Kuantum me-

kaniğinde kullanılan "madde-enerji" terimi, istenirse bir türlü dalgalanırlı enerji olarak, istenirse kimi diskret enerji paketlerinin yayılması olarak tanıtılabilmektedir. Bu yorumlardan hangisinin seçileceği büsbütün keyfe bağlıdır; yapılabilecek ölçümlerin verilerinden büsbütün bağımsızdır hangi seçimin yapılacağı; seçim doğrudan doğruya kuramın belli bir uygulamasından güdülen amaç tarafından belirlenmektedir. Kısacası tercihi etkileyen, dünyanın nasıl olduğu nesnel durumu değil, o uygulamada ne yapmak istediğimiz öznel durumudur. Üstelik her iki yorumun birden doğru sayılamayacağı bizzat kuramın sonuçlarından biridir. Buna göre ne kadar karmaşık olursa olsun bir deney verileri yapkısına bağlanabilecek tek bir kuramsal nesne tipi yoktur: Anılan kuramsal terimin *bir* anlamı yoktur ki o anlam deneyle ilişkilendirilebilsin!

Anlam değişmezliğinin kuramlar arasında hep korunmadığını, farklı kuramlarda aynı gündelik ifadelerin çok farklı anlamlara gelebildiğini gösteren en kolay örnek, "Güneş'in doğması" sözlerinin Batlamyus (Ptolemaios) ve Copernicus kuramlarında geldiği anlamların farklılığıdır. Batlamyus kuramında bu, Güneş'in Dünya etrafında dönerken yörüngesinin belli bir yerine gelmesini anlatır, Copernicus kuramındaysa Dünya'nın kendi yörüngesi etrafında dönerken Güneş karşısında belli bir konuma gelmesini anlatır. Demek ki sözler aynı kalmakla birlikte anlatılan olgu kuramdan kurama çok değişmektedir. Üstelik olgunun, kuramların hepsinden bağımsız olarak, hangi astronomik durumu dile getirdiği sorusunu cevaplamada epey zorlanır bilim adamı. "Bu da gösterir ki" diyor anarşist bilim felsefecileri, "kuramlarımızı dayandırdığımız tasarımlarımızın, yazdığımız senaryoların ötesinde, onlardan bağısız olup onları sınamamıza yarayan, büsbütün nesnel bir astronomik uzay yoktur: Teleskopla bakarken bile kendi kurgularımızı seyrederiz, başka çaremiz de yoktur."

Verilen örnekler, kurama bağımlı olmayan gözlem, salt nesnel gözlem düşüncesinin de bir hüsnü kuruntumuzu dile getirdiğini gösterirler. Buna göre, bilimin önünde sonunda biricik evrenin nesnel deneyimlerine dayandığı görüşünün de dayanaktan yoksun, istemli bir varsayımdan ibaret olduğu ortadadır. Demek bilim ile metafizik arasındaki ayırıcı özellik olduğu kıvançla öne sürülen nesnellik, deneyle denetlenebilir olma özellikleri aslında yoktur. Bilim, metafizik sistemlerinin en uzun süreli ilgi konusu olmuş olanıdır olsa olsa.

Anarşistlerin eleştirilerine hak verilirse ortada kalan birçok sorudan birisi, niye aynı -saydığımız, alışkanlıklarımız sonucu- olgu kümeleriyle ilgili farklı kuramların öne sürüldüğü, neye dayanılarak kimilerinin tercih edildikleridir. Hiçbir kuramı doğrulayacak ya da yanlışlayacak nesnel bir karar mercii yoksa başka ne yüzden kuramların kimisinin tercih edilip eskilerinin terk edilmesi pahasına benimsendikleri sorusudur. Eskisinin üstüne gelen yeni kuram dünyanın nasıl olduğunu eskisinden hiç değilse görece daha iyi betimlemiyorsa niye eskisi terk edilip yenisi benimsenir? Thomas Kuhn anarşist bilim felsefesi anlayışına bağlı kalarak bu soruya cevap önermiştir.

Aristotelesçi bilimin hem ussal doyuruculuğu, hem gündelik deneylere bağlılığı matematiksel biliminkinden epey fazlaydı. Klasik devir bilim anlayışının yirmi yüzyıldan çok geçerli kalmış olmasında bu sağlam yapısının, belirtik olarak anılmamasına rağmen gündelik hayattan sağlanan deneyimlerle berrak biçimde uyuşmasının çok payı olduğunu birçok bilim tarihçisi onaylar. Ölçme aygıtlarının, dürbünlerin ve saatlerin gelişmesi, gündelik deneyimle ölçmelerden yararlanan deney arasında (*experience, experiment*) gittikçe daha belirginleşen bir farkın ortaya çıkmasına yol açtı. Klasik bilim anlayışının aşılmasına yol açan "yanlışlık"lar hep deneyle fark edilen yanlışlıklardı: Galileo duyarlı saatlerden, Brahe ve Copernicus duyarlı gözlemler yapılmasına olanak sağlayan zamanına göre güçlü sayılacak dürbünlerden yararlanmışlardı. Klasik bilim gözle görülen evrenin bilimi olmasına karşılık, yeni bilim imal edilmiş gereçlerle saptanan evrenin bilimidir. Yenisinin eskisine tercih edilmesinin sebepleri arasında, görünenin hesabını vermekten çok ölçmenin daha kesin anlamlı, daha nesnel ve değişmez saptamalara olanak tanıması, aygıtlı rasat sayesinde de daha geniş alanlarla -örneğin tüm Güneş sistemiyle- ilgili öndeyide bulunma fırsatı sağlaması gibi yeni bir değerlendirme yaklaşımının payı olmuştur. Buna göre klasik bilim anlayışının aşılmasına yol açan, onun yanlış olduğunun ortaya çıkması değil, insanların olanak, gereksinim ve tercihlerinin değişmesi olmuştur.

Kuhn'un anlatısı, insanlığın geliştirmiş olduğu iki ayrı bilim anlayışından birinin terk edilip yeni bir yaklaşımın benimsenmesi olayında, epey akla yakın olarak, saptadığı betim mertebesinde olan özellikleri genelleştirerek genel bir bilim dinamiği ortaya koymak iddiasını taşır. Bilim sistemlerinin kendi içlerinde benimsedikleri, kimi ussal, kimi hiç de ussal olmayan, davranış ve

yöneliş ilkeleri topluca bir *paradigma*, bir has örnek, şablon, oluştururlar. O paradigmanın belirlediği tüm bilimsel çalışmalar, olağan bilimsel çalışmalar, anılan bu ilkelere uygun olarak yürütülür ama ilkelerin kendileri hep örtük kalır; onları denetlemek bilimin işlevleri arasında değildir (*bilim felsefesi*nin işlevidir bu). Önümüzdeki bol kontrastlı örnekte açıkça görüldüğü gibi bir paradigmadan ötekine geçiş de bilimsel bir süreçle meydana gelmez: Bilim yapan toplumun, o güne kadar bilimsel sayılmış olanlardan hem kullanılan olanaklar, hem de yönelinen değerler bakımından çok farklı, bilim kurucu çalışmaları sayesinde gerçekleşir. Kuhn bu yöndeki çalışmalara "olağan-dışı bilim" diyor. Buna göre bilimin us dışı etkiler altında olması kuramların yapıları içinden gelen zafiyetlerden değil, çok daha geniş bir bağlamda bilim-toplum ilişkilerindeki us dışı etmenlerden kaynaklanır.

Buraya kadar anlatılanlar bilim felsefesi için epey malzemenin hazır olduğunu gösterse de mesleki yazının incelenmesi 21. yüzyılda öğrenim paradigmasının felsefi yaklaşımdan uzaklaşacağı beklentisine yol açmaktadır.[2]

[2] Bu yazının yabancıca çok sevgili Teo Grünberg Hocama değil, aynı zamanda eşi Raşel Hanım'a da adamak istiyorum. Teo Bey'in tüm öğrencileri için Raşel Hanım'ın çok özel bir yeri vardır. Hepimize annelik yapıp evinin kapısını bize sevgiyle açmış, ilgi ve şefkatini esirgememiştir. Teo Bey'i olduğu kadar Raşel Hanım'ı da her zaman sıcak bir sevgiyle anacağım. Teo Bey'in öğrencisi olduğum ve benim için çok özel yerleri olan bu değerli insanları tanıdığım için çok şanslıyım. Kendilerine çok teşekkür eder, uzun ömürler dilerim.

Bilim Özgürlüğünün Sınırları

Ayhan Sol[*]

THE LIMITS OF THE FREEDOM OF SCIENCE

Abstract. I argue that scientists should be free from extra-scientific influences during designing their scientific research projects and communicating their results to other scientists. However, I also argue that extra-scientific concerns become legitimate during the process of forming general policies of science and the distribution of the results of scientific research projects to the public at large.

Keywords: freedom of science, ethics, scientific research.

Özet. Bu yazıda bilim insanlarının, bilimsel araştırma projelerini tasarımlarken ve bilimsel araştırma sonuçlarını birbirleriyle paylaşırken bilim dışı etkilerden tamamen uzak olmasının gerektiğini, ancak genel bilim politikalarının oluşturulması ve bilimsel araştırma sonuçlarının halka duyurulması sırasında ise bilimsel olmayan kaygıların dikkate alınmasının haklı olduğunu savunuyorum.

Anahtar Terimler: bilim özgürlüğü, etik, bilimsel araştırma.

Bilimsel araştırma etkinliğine bilimsel olmayan kurumların müdahalesi ilk bakışta bilim özgürlüğünün ihlali olarak gözükebilir. Ancak günümüzde bilimsel araştırmaların büyük ölçüde kamu kaynaklarına dayanması ve araştırma politikalarının sadece bilimsel gerekçelerle değil, sosyal ve ekonomik gerekçeler ve gereksinimlerle de belirlenmesinin ekonomik bir zorunluluk hali-

[*] ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

ne gelmesi, bilim özgürlüğünün sınırlandırılmasına yol açmaktadır; çünkü bu tür gereksinimler kamu kaynaklarının denetimini elinde bulunduran kişi veya kurumlar tarafından belirlenmektedir. Bu yetkililerin bilimci olmaları durumu değiştirmeyecektir; çünkü bu süreçte bilimsel "akıl" değil, ekonomik, sosyal, siyasal, vb. "akıllar" etkin olacaktır.

K. E. Tranöy "bilim politikalarının belirlenmesi aşamasındaki araştırma etkinliği" ile "projelerin tasarlanması aşamasındaki araştırma etkinliği" arasında bir ayırım yaparak bilim özgürlüğünü buna göre tanımlamayı önermektedir ([10], 186). Şöyle ki bilim politikalarının belirlendiği evrede "değer-bağımsız" kararlardan söz edilemez ama bilimsel projelerin tasarlanması evresinde kararlar toplumsal ve siyasal değer yargılarından etkilenmezler ([10], 186). Diğer bir deyişle, "'Makro' bilim politikaları daha çok siyasal bir sorumluluk ve girişim gerektirirken, 'mikro' bilim politikaları büyük ölçüde bilimsel kararlara bağlıdır." ([10], 188-189). Bundan dolayı makro düzeyde siyasal, ekonomik, ticari, vb. kurumların yapacağı müdahaleler bilim özgürlüğünü ihlal etmeyecektir. Fakat bilimsel olmayan kurumların (hatta bilimcilerin) bilimsel olmayan yönelimlerle bilimsel projelerin tasarlanması evresinde yapacakları müdahaleler, kesinlikle bilim özgürlüğünün ihlal edilmesi anlamına gelecektir. Sonuç olarak, Tranöy'ün bilimcilerin vazgeçilmez bilimsel araştırma özgürlüğünü bilimsel projelerin tasarlanması evresiyle sınırladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Diğer taraftan Michael Dummett, bilim özgürlüğünün "bilimcilerin araştırma konularını özgürce belirleyip sürdürmeleri" olarak tanımladığı bilimsel araştırma özgürlüğü ve "bilimcilerin araştırma sonuçlarını meslektaşlarıyla paylaşabilme özgürlüğü" ile sınırlı tutulması gerektiğini iddia etmektedir ([3], 281). Diğer bir deyişle, bilim ancak bilimcilerin araştırma konularını özgürce seçip sürdürdükleri, birbirleriyle engellenmeden iletişim kurabildikleri ve serbestçe görüşlerini tartışabildikleri bir ortamda gelişebilecektir. Dummett'a göre, her ne kadar bilimcilerin birbirleriyle iletişim kurarken özgür olmaları bilimsel gelişmenin vazgeçilmez bir ön koşulu olsa da bu, bilimcilerin bu özgürlüklerini araştırma sonuçlarını halka açıklarken sınırsız bir şekilde kullanabilecekleri anlamına gelmez; çünkü halkla sınırsız bir iletişim özgürlüğü bilimsel ilerlemenin bir ön koşulu ve dolayısıyla bilim özgürlüğünün bir parçası değildir. Bilimsel araştırma sonuçları halka sunulduğunda bu sonuçlar toplumsal, siyasal, ekonomik, vb. dünyanın bir parçası haline gelmektedir. "[S]iyasal ve toplumsal olaylarda sorun, sonunda doğruya ulaşmak değildir: bu

alanlarda yanlış inançlar birey, devlet veya devlet kurumlarının zararlı eylemlerine yol açmaktadır." ([3], 282). Bundan dolayı, bu alanlarda da bilimsel topluluk içinde olduğu gibi gerçek adına sınırsız ifade özgürlüğünü savunmak olanaklı değildir. Bilimcilerin araştırmalarını sürdürürlerken ve elde ettikleri bulguları geniş toplumla paylaşırlarken bazı sorumlulukları olduğu açıktır. Bu sorumluluklar, bilimsel araştırma sonuçlarının diğer insanları olumsuz olarak etkileme olasılığından ve günümüzde bilimsel araştırmaların daha çok kamu kaynakları sayesinde yapılabilmesinden kaynaklanmaktadır.

Tranöy ve Dummet'ın sunduğu görüşlerle belirleyebileceğimiz özgürlük alanlarının bir kesişimi bize bilim özgürlüğünün sınırlarını verebilir gibi gözükmektedir. Diğer bir ifadeyle, bilimsel araştırma projelerinin hazırlandığı aşama ile bu aşamada ve daha sonra araştırmaların yürütülmesi sırasında bilimcilerin birbirleriyle kurdukları iletişimi kapsayan süreç, bilim özgürlüğünün olması gereken sınırlarını belirlemektedir. Öte yandan bilimciler, genel araştırma politikalarının belirlendiği süreç (Tranöy) ile araştırma sonuçlarının halka duyurulması sürecinde (Dummet) özgürlüklerini, bilimsel projelerin tasarlanması ve birbirleriyle iletişimleri sırasında olduğu kadar rahat kullanamayacaklardır.

Bilimsel Araştırmaların Yürütülmesi Sırasında Bilim Özgürlüğü

Bilimsel araştırmalar insan ve/veya çevre üzerindeki olumsuz sonuçları dikkate alınarak sınırlandırılmalı, gerektiğinde bazı araştırmalara hiç başlanmamalı ya da başlanan bazı araştırmalar sonlandırılmalı mıdır? Bu sorulara olumlu yanıt, bilimcilerin, araştırmalarının doğrudan veya dolaylı sonuçlarından sorumlu tutulabileceğini kabul etmeyi gerektirir. Bu da bilimsel araştırma sonuçlarının araştırmaya başlanmadan önce bilinip bilinemeyeceği sorusunu gündeme getirir. Anthony O'Hear'e göre, "doğa hakkındaki bilgimizin sınırlılığı nedeniyle, kuramımızı test edene veya deneyimizi sonuçlandırana kadar ortaya ne çıkacağını bilemeyiz" ([6], 219). Bu nedenle "bir kuramı ya da teknolojiyi ne kadar dikkatli bir şekilde geliştirirsek geliştirelim bir kuramın test edilmesinin veya bir teknolojinin uygulanmasının öngörülemeyecek bazı sonuçları olabileceğini kabul etmek zorundayız" ([6], 219).

Bilgimizin sınırlılığı kadar önemli olan bir başka konu ise, insanların bu gelişmelere nasıl tepki göstereceğidir. Bu tepki bilimsel bir kuramın veya teknolojinin sosyal etkileri kadar, diğer

bilim insanlarının bu sonuçlara dayanarak daha sonra geliştirebilecekleri bilimsel ve teknolojik ilerlemeleri de içerir. Bir araştırma tamamen farklı bir alanda, farklı bir araştırma için önemli bir ilerlemenin kaynağı olabilir. Örneğin, bilgisayar teknolojisindeki bir gelişme (mesela, yeni kuşak bir bilgisayarın geliştirilmesi) bilgisayar bilimi dışında, uzay teknolojisinden biyolojiye kadar çeşitli alanlarda öngörülemeyecek ilerlemelere yol açabilir. Kendi alanında araştırma yapan bir bilim insanının araştırmalarının dolaylı sonuçları olan bu tür gelişmeleri öngörebilmesi olanaksızdır. Bu belirsizliği vurgulamak için, bilimcinin araştırma sonuçlarının ne kadar uzak gelecekteki etkilerinden sorumlu tutulabileceği (diğer bir deyişle, bunların ne kadarını öngörmek zorunda olduğu) sorulabilir.

Robert Hoffman bu tür belirsizliklerden yola çıkarak, bilimcinin bu tür bir sorumluluğu olduğunu yadsımaktadır. Ona göre, bir bilim insanından daha bilimsel araştırmasına başlamadan araştırmasının sonuçlarının ne olacağını öngörerek bu araştırmaya başlayıp başlamaması gerektiğine karar vermesini istemek anlamsızdır. "Eğer araştırmacı sonucun ne olacağını doğru bir şekilde bilebilseydi (diğer bir deyişle, ne tür bir doğrunun elde edilebileceğini bilebilseydi) araştırma yapmasına zaten bir gerek kalmazdı." ([4], 476).

Andrew Belsey, Hoffman'ın yaklaşımının, bilimcilerin araştırmalarının tüm sonuçlarından sorumsuz olabilecekleri sonucunu çıkarmaya yetmeyeceğini söylemektedir. "Bilimcinin sorumluluğu araştırma sonuçlarının yol açtığı başka *doğruların* keşfedilmesine kadar yaygınlaştırılamaz." ancak, bu belirsizlik bilimcilerin araştırmalarının öngörülebilecek sonuçlarından sorumlu olmayacakları anlamına da gelmez, çünkü bazı sonuçlar araştırmaların en başından itibaren açıkça belli olabilir ([2], 113). Bu nedenle, bilimci, araştırmalarının her sonucundan sorumlu olmadığı gibi bir genellemenin ardına saklanmamalıdır. Sözgelimi, ancak atmosferde test edilmesi olanaklı yeni bir nükleer füzyon kuramı geliştirmeye çalışan bir fizikçi, bunun insanları olumsuz bir şekilde etkileyeceğini bilecektir. Bu gibi alanlarda bilim özgürlüğüne bazı sınırlamalar getirilmesi gerektiğini, hem bilimciler hem de diğer insanlar kabul etmek zorundadır. "Diğer bir deyişle, bazı alanlarda bilimcinin özgürlüğünü sınırlandırma ve bazı olası keşif ve doğrulara yolu kapama konusunda nesnel ahlaksal yükümlülükler vardır." ([2], 114). Dummett da, Manhattan projesini örnek vererek, şu ilginç sonucu çıkarmaktadır: "[G]eriye doğru baktığımda, eğer 1900'ler veya 1920'lerde tüm bilimsel araştırmalar tamamen durmuş olsaydı şu anda çok daha iyi bir

durumda olacağımızı söyleyebilirim." ([3], 292). Bu yaklaşım, Tranöy'ün "bilimsel projelerin tasarımı evresi"ni de içine alacak şekilde bilimcilere sorumluluk yüklemektedir. O halde "eğer bilimciler herhangi bir aşamada yaptıklarının diğer insanlara veya çevreye zarar verdiğininin farkına varırlarsa araştırmalarından vazgeçmelidirler" diyebilir miyiz?

Kuşkusuz burada bilim insanlarından araştırmalarına başlamadan veya araştırmalarını sürdürürken etik kaygılarla hareket etmelerini beklemek, bilim ile etiğin birbirine göre konumunu irdelememizi gerektirmektedir. Peter Singer'a göre "bilimsel araştırma etiğin üstünde değildir, tersine ona tabidir. Bilgiye değer veririz ama önemli olduğunu düşündüğümüz diğer etik ilkeleri ihlal etme pahasına bilgi edinmeyi desteklemeye hazır olacak ölçüde de bilgiye değer vermeyiz." ([8], 219). Singer bu iddiasını şu şekilde temellendirmektedir: "Temel insan haklarının korunması bilim özgürlüğünden ve umut verici bilimsel araştırma projelerinin getireceği yararlardan önce gelir." ([8], 219). Deborah Johnson'ın şu görüşü de Singer'ı desteklemektedir: "Bir ulus ya da devlet, bilimcilere bilimsel araştırmaları düzenleme hakkı verdiği için haklı bulunabilir ama asla belirsiz bir şekilde araştırma özgürlüğü verdiği için haklı bulunamaz." ([5], 197).

Bu durumda IQ (*Intelligence Quotient*) sonuçlarının ırklara göre dağılımını veya genetik temellerini konu alan araştırmalar gibi sonuçları bilimsel ve toplumsal olarak tartışmalı araştırmaların sürdürülmesine bir son mu verilmelidir yoksa tüm olası olumsuz sonuçlarına karşın bilimsel bilgi edinme adına bu araştırmalara devam mı edilmelidir? Eğer etik kaygılar bilimsel kaygılardan önce gelecekse, bu tür araştırmalara son verilmesi savunulabilir; çünkü IQ değerlerinin ırklara göre farklılık göstermesi gibi bir sonuç (sözgelimi siyah ırkın IQ değerlerinin beyaz ırkın değerlerinden daha düşük çıkması) ırkçılığa temel oluşturmak için kullanılabilecektir. Kuşkusuz burada dikkat edilecek iki nokta var: Birincisi, bu araştırmaların gerçekten nesnel olarak böyle bir ayırım yapıp yapmadığı ve eğer yapıyorsa da IQ değerinin insanların zeka düzeylerini ölçüp ölçmediği gibi bilimsel bir belirsizlik; ikincisi ise, ırklar arasındaki bu tür ayırımların ayrımcılığın temeli olarak kullanılmasının olanaklı olup olmadığı, çünkü ahlaksal haklar, siyasal haklar gibi bireyler veya topluluklar arasında her tür eşitliği varsaymamaktadır. Diğer bir deyişle, insanlardan eşit ahlaksal (veya siyasal) haklar elde edebilmeleri için her bakımdan eşit olmaları beklenemez. Hatta sadece insan olmaları bu haklara sahip olmaları için yeterlidir. Kuşkusuz buna rağmen bu tür sonuçların ırkçı, cinsiyetçi, vb. türden bir ayırım-

diliga eğilimli kişilerin eline koz verdiğinden söz edilebilir. Ancak buna karşı mücadelenin bu tür araştırma etkinliklerinin sınırlandırılması yoluyla mı yoksa insan haklarının bu tür özellikle dayanılmaması gerekliğinin vurgulanmasıyla mı sürdürülmesi gerektiğine çok kolay karar verilemeyecektir. Koşulsuz bilimcilerin bu tür yükümlülüklerini yerine getirmelerin dışarıdan zorlamayla değil, kendi özdenetimleri ile araştırmalarını sorgulamalarıyla olmalıdır. Bu özdenetimin gerekliliği, bilimcileri bazı etik yükümlülüklerle karşı karşıya bırakmaktadır. (Bu konu araştırma sonuçlarının halka duyurulması bölümünde yeniden ele alınacaktır.)

Bilimsel Araştırma Sonuçlarının Bilimciler Arasındaki İletişimi Sırasında Bilim Özgürlüğü

Dummett'in bilimcilerin araştırma sonuçlarını birbirleriyle ve halka duyurma özgürlüğü arasındaki ayrımın yukarıda söz edilmişti. Ayrıca Dummett'in, bilimcilerin bilimsel varsayımlarını ve sonuçlarını birbirleriyle paylaşma özgürlüğünü kısıtlayacak her türlü müdahalenin bilimin gelişmesine engel olacağını, çünkü bu özgürlüğün bilimsel özgürlüğün bir parçası olduğunu iddia ettiği de belirtilmişti. Bilimsel araştırma sonuçlarının bilimcilerin kendi aralarında serbestçe tartışmasının sınırlandırılması gerekli, ayrıca şu şekilde de savunulabilir: Bilim rekabetçi olduğu kadar ortaklaşa yürütülen bir etkinliktir. Bu nedenle, bilim ciler yeni varsayımlar üretmek ve başarısız olanları elemek için birbirlerinin ürettiği varsayım ve sonuçları eleştirel bir şekilde incelemek zorundadırlar. Tranöy'e göre, eğer meslektaşlarımızı neler araştırdığını ve ne bulduğunu konusunda bilgilendirmezsek en bilinen anlamında bilimden söz etmemiz olanaklı değildir ([10], 294).

Ancak askeri araştırmalar, uzay araştırmaları, yüksek teknoloji gerektiren sanayi araştırmaları vb durumlarda bilimciler arası iletişim özgürlüğü tabii olmamaktadır. Bilimsel ve ekonomik rekabet nedeniyle de araştırma verilerine bazı sınırlamalar getirilmektedir. Sözgelimi, özel şirketler tarafından desteklenen araştırmalar şirketlerin malı olarak kabul edildiği için, bu araştırmalardan elde edilen verilere de kısıtlamalar getirilmektedir. Verilerin yayınlanmasına getirilen kısıtlamaların bir diğer nedeni, bu verileri üreten araştırma gruplarına bu verileri kullanmada öncelik tanınması içindir. Bu kısıtlamaların belli bir zamanla sınırlanması konusu bilimciler arasında tartışılmaktadır ([7], 589). Verilerin hızlı bir şekilde yayınlanması önemli bir yarar ise

bu verilerin elde edilebilmesidir (1, s. 222). Her ne kadar bu kısıtlamalar verilerin diğer bilimciler tarafından kullanılmasını tamamen engellemese de bir sınırlama getirdiği ve bilimciler arasındaki iletişim özgürlüğünü kısıtladığı açıktır. Kamu güvenliği de iç iletişim özgürlüğünün kısıtlanması için bir neden olarak kullanılmaktadır. Sözgelimi, belli bir tür verinin bu verileri üretenler dışındaki bilimciler tarafından kamu güvenliğini tehlikeye atacak şekilde sorumsuzca kullanıldığı gerekçe gösterilerek yayınlanmasına sınırlama getirilebilir, çünkü bu verileri üretenlere bazı yasalarla diğer bilimcilere uygulanmayan özel yükümlülükler getirilmiş olabilir. Bazıları tartışmalı olsa da bu örnekler, bilimsel varsayım ve sonuçların bilimciler arasındaki iletişiminin en azından uygulamada sınırsız olmadığını göstermektedir.

Özgür iletişimin sürdürülmesinin gerekliliği, bilimcilere, varsayımlarını ve sonuçlarını diğer bilimcilerin eleştirel incelemesine açmak ya da hatta bu iç iletişim özgürlüğü için mücadele etmek gibi pozitif bir ödev yükler mi? Eğer Dummett'in iddia ettiği gibi bilimsel iletişim, düşünce ve bilginin serbest paylaşımına bağlıysa, bilimciler iç iletişim özgürlüğünün önündeki tüm engelleri kaldırarak meslektaşlarının gelişimini sağlamakla yükümlüdürler. Eğer meslektaşlarının gelişimi ayrıcalıklı bir yarar da değilse, o zaman bu tür araştırmaları geliştirmek için üzerlerine daha fazla sorumluluk yüklenmektedir.

Irkçı eğilimleri destekleyebilecek araştırma sonuçlarının (sözgelimi, farklı ırkların IQ düzeylerinin) bilimciler arasında bile dolanımının bir sonucu olarak bilimsel olasılığı, bilimcilerin meslektaşlarının gelişmesini sağlayacak ödevleriyle kamusal sorumlulukları arasında bir çatışmaya neden olabilir mi? Diğer bir deyişle bilimci, bilimin gelişmesi adına bu tür araştırmalar için de bilimciler arasındaki iletişim özgürlüğünü savunmakla yükümlü müdür? Yoksa bu tür araştırma sonuçlarının bilimciler arasında dolaşımına engel olmak gibi negatif bir ödevi mi vardır? Dummett'a göre, bazı ırkların zekasının daha düşük olduğu gibi bir iddiayı destekleyen bir araştırma, bu sonuca temellendirilmiş varsayım yanlışlanmak adına bile olsa bilimciler tarafından incelenmemelidir: "[A]strolojik bir tahmini desteklemek için öne sürülen bütün iddiaların incelenmesi ne kadar gereksizse, ırklar arası zeka farklılıklarını araştırmalarında öne sürülen kanıtların incelenmesi de o kadar gereksiz olacaktır." (3, s. 196). Dummett'a göre, bu tür sonuçları incelemek için gösterilecek isteklilik, bu tür varsayımların ardındaki akıldışı doktrine değer ve destek verme anlamına gelecektir. Bu nedenle Dummett "bu tür bir yozbilim"in sonuçlarına dikkat almayı kategorik olarak reddetmek gerektiğini iddia

etmektedir. Ona göre, bu tür bir araştırmanın bilimin ilerlemesiyle bir ilgisi olmadığı gibi bilimle de ilgisi yoktur. Burada iki sorun karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, eğer bilimciler ortaya atılan bazı iddiaları bilim dışı ya da bilimsel değeri az diyerek göz ardı ederlerse bu tür iddialar başka kanallardan halka sunulabilir ve zarara yol açabilir. İkincisi ise, astroloji gibi çok açık örnekler dışında hangi araştırmaların bilimsel olduğuna kimin karar vereceği konusudur. Sözgelimi, bilim topluluğu sosyobiyolojinin meşru bir bilimsel araştırma alanı olup olmadığı konusunda ikiye bölünmüştür. Öne sürülebilecek iddialardan birisi, bu araştırmaların bilimsel olma koşullarını sağlamalarına karşın, bilim etiği açısından sorunlu olduklarıdır. Kuşkusuz birçok bilimci etik kaygıların bilimsel kaygıların önüne geçmesini kabul etmek istemez. Bu bilimcilere göre her bilimsel araştırma en azından bilimsel bir eleştiriyi hak etmektedir. Bu durumda en azından bilimcilerin bilimsel araştırmaların sonucunda ortaya çıkabilecek etik sorunları dile getirmek gibi pozitif bir yükümlülükleri olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle, bilimciler sadece bilimsel eleştiri yapmakla yetinmeyip bu araştırmaları etik eleştiriye de tabi tutmalıdırlar. Sosyobiyoloji ve günümüzde bilimsel araştırmalarda kendine önemli yer bulan genetik mühendisliği çalışmalarındaki durum, bu soruları tartışmayı gerektiriyor gibi gözükmektedir.

Bilimsel Araştırma Sonuçlarının Topluma İletilmesi Sırasında Bilim Özgürlüğü

Bilginin paylaşıldığı zaman daha iyi olduğunu söyleyerek bilimsel araştırma sonuçlarının halkla paylaşılmasını temellendirebilir miyiz? Tranöy'e göre, "Bilginin, özel olarak da bilimsel bilginin, iyi olduğu konusundaki böylesi bir koşulsuz inanç artık eskisi kadar bilimciler arasında yaygın değildir." ([10], 184). Kuşkusuz buradaki sınır, bilimsel araştırmaların bilimciler arasında paylaşılmasından daha karmaşıktır. Bilimsel araştırma sonuçlarının geniş topluma duyurulması sırasında ortaya çıkacak etik sorunlar şu başlıklar altında incelenebilir: (i) bilimsel ilerlemenin ayrılmaz bir ön koşulu olarak bilim özgürlüğü; (ii) bilimcilerin araştırmalarını halka sunma özgürlüğü ve sorumluluğu; (iii) halkın bilimsel araştırmalar konusundaki tüm farklı düşünceleri bilme hakkı.

Özgürlükçü bakış açısı, bilimsel araştırma sonuçlarının halka sunulmasını bilim özgürlüğünün bir parçası ve dolayısıyla bilimsel ilerlemenin zorunlu bir koşulu olarak gördüğü için, bi-

limcinin sonuçlarını halka serbestçe ulaştırmaya hakkı olduğunu söyleyecektir. Buna, bilimcinin araştırma sonuçlarını halka iletmesinin onun hakkı olduğu kadar yükümlülüğü de olduğu; aynı zamanda halkın da bu sonuçları bilmesinin hakkı olduğu ve hatta bireylerin bilimci ve dinlemeye istekli dinleyici arasına girmeme yükümlülüğü olduğu da eklenebilir. Bunların özgürlükçülük açısından temellendirilmesi, bu yükümlülüklerin özgür ortamın geliştirilmesine katkıda bulunacağı ve bunun da sonuçta hem bilimin gelişmesine hem de halkın yararına olacağı şeklindedir.

Tranöy bu konuya daha farklı bakmaktadır: "Bildiklerimizi sadece bildiğimiz için ifade etmek, yayınlamak ya da yaymak için ne yasal ne de ahlaksal bir haktan söz edilebilir." ([10], 191). Doğruyu söylememek yalan söylemeyi zorunlu kılmaz. Her zaman sessiz kalmak olanaklıdır. Bu durumda özgürlüklerin sınırlanabileceğini savunan kişi, bilimcilerin araştırma sonuçlarını halka sunmasını etik kodlar ve hatta yasalar yoluyla sınırlandırmanın bazı yararları olduğunu söyleyecektir. Bu kişi, bilimsel araştırma sonuçlarının sınırsız bir şekilde halka iletilmesinin bilim özgürlüğünün bir parçası olduğu görüşünü reddederek, şunu iddia edebilir: Eğer bilimciler araştırma sonuçlarını kendi aralarında özgürce tartışabiliyorlarsa, bu sonuçların halka sınırsızca sunulmaması bilim özgürlüğüne ve dolayısıyla da bilimin ilerlemesine zarar vermeyecektir. Bu nedenle, bu kişi, bilimsel olarak temelsiz veya halka zarar verebilecek sonuçların halka sunulmasının sınırlandırılmasında yarar görecektir.

Kuşkusuz, sınırsız özgürlüğü savunanlar, bilimsel olarak sağlam olmayan sonuçların halka sunulması sırasında bazı sorunlar olabileceğini kabul edecek olsalar da şunları söyleyebilirler: Bu istenmeyen sonuçlara rağmen, özgür bilimsel iletişim, bilimsel olarak, mesnetsiz araştırma sonuçlarını gerçek bilimin rekabeti sayesinde eleyerek, bilimsel ortama bir düzen getirecektir.

Ancak, bu iyimserliğe sınırlamacı şöyle karşı çıkabilir: Gerçek bilimcilerin mesnetsiz görüşleri savunanlarla rekabeti bu görüşler medya yoluyla halka iletilirken eşit koşullarda olmaz, çünkü bu durumda retorik ön plana geçer. Bu durumda yetersiz bilimciler ve hatta şarlatanlar bile daha etkili olup, medyada daha fazla yer bulabilirler. Bu nedenle kitle iletişimi, rakip varsayımların yarıştırılması için sıradan insanın hakemliğine başvurulduğu bir arena olarak düşünülmemelidir. Her ne kadar ifade özgürlüğünü ihlal etmemeye gayret göstermemiz gerekiyorsa da uzman olmayan insanların bilimsel konuları yeterince anlamayacağı da kabul edilmelidir. Bu nedenle bilimsel araştırma sonuçla-

nının halka sunulma biçimi çok dikkatle ele alınması gereken bir konudur ([9], 656-657).

Bilimciler saygın dergilerde çalışmalarını yayımlayabilmek için hassas eleştirel süreçlerden geçerler. Bu süreçler ise temelsiz araştırmaları elemeye yarar. Ancak bilimsel iletişimde henüz bu tür süzgeçler yeterince gelişmemiştir. Örneğin, kendi araştırmalarını halka sunmadan önce bilimsel dergilerin eleştirel süreçlerinden geçip geçmemek bilimcilerin kendilerine kalmıştır. Bir ne kadar meslekî etik kodlar bilimcilerin kendi iç süreçlerinden geçmeden doğrudan halka seslenmelerini engelleyebilse de bu etik kodlar sadece profesyonellere uygulanabildiğinden, meslek örgütlerinin üyesi olmayanlar kendilerini bu tür kodlara uymak zorunda hissetmeyebilirler. Böylece bu insanlar, gerçek bilimcilerin sınırlandırıldığı özgür bir ortamda serbestçe kendi sanayi yönel görüşlerini halka sunabilirler.

Bilimsel varsayımların ve araştırma sonuçlarının halka açıklanması konusu bu tür sorunlarla da yakından ilişkilidir. Eğer bilimsel varsayımları ve sonuçları kamuya açıklama özgürlüğü bilimsel özgürlüğün bir parçası olarak kabul edilirse, bu özgürlüğün kısıtlanması bilimsel özgürlüğü ve dolayısıyla bilimsel gelişmeyi sınırlayabilir. Eğer bilimsel varsayımlar ve sonuçların halka açıklanması bilimsel özgürlüğün bir parçası değilse bile, bilimcilerin araştırma sonuçlarını halka duyurma sorumlulukları (diğer bir deyişle halkı bilgilendirme ve diğer yandan halkın bilgi alma özgürlüğünü tatmin etme) ile yaptıkları açıklamalarla halka zarar vermeme sorumlulukları birbiriyle çatışabilecektir.

Diğer taraftan, bilim topluluğunun iç denetim süreçlerini (eleştirel değerlendirmeleri) atlayarak varsayımlarını ve elde ettikleri sonuçları doğrudan kamu yetkililerine açıklamaları durumunda ise bilimcilerin, kamunun temsilcileri olan ve kamusal kaynakların denetimini elinde bulunduran kamu yetkililerine karşı olan sorumlulukları, kendi bilimsel topluluklarına karşı olan sorumluluklarıyla çatışabilir. Çünkü bu yetkililer, kendilerine sunulan varsayım ve sonuçları yeterince değerlendirmeye, bilimcilerden alınabilir ve kamu kaynaklarını çok konuya bu bilimciler lehine kullanabilirler.

Sonuç olarak Tranöy ve Dürkheim'ın görüşleri, bilim özgürlüğünün sınırlarını tartışmaya başlamak için iyi birer başlangıç olarak kabul edilebilir. Bilimsel özgürlüğün nerede başlayıp nerede bitmesi gerektiği, bilimsel araştırmanın nerede başlayıp nerede bittiği ile yakından ilişkili gibi gözükmektedir. Tranöy'ün ayırt ettiği "makro bilim politikalarının belirlenmesi evresi"nin bilimsel araştırmanın (en azından günümüzde) sadece bir ön koşulu

değil aynı zamanda bir parçası olarak kabul edilmesi, bilimin değer içeren bir etkinlik olduğunu kabul etmeyi de zorunlu kılmaktadır. Ancak bu evrenin dışarda bırakılması da bilim özgürlüğünü çok dar bir sınır içine hapsetmektedir. Diğer taraftan, Dummet'ın bilimsel araştırma sonuçlarının halka açıklanması konusunu (haklı olarak) bilim özgürlüğünün bir parçası olarak görmemesi de bilim özgürlüğünün sınırlarını iyice daraltmaktadır.

KAYNAKÇA

[1] Agosti, D. ve Johnson, N. F. (2002) "Taxonomists Need Better Access to Published Data", *Nature*, Cilt 417 (16 Mayıs), 222.

[2] Belsey, A. (1978) "The Moral Responsibility of the Scientist", *Philosophy*, Cilt 53, 113-118.

[3] Dummet, M. (1981) "Ought Research to be Unrestricted?", *Science and Ethics*, ed. Rudolf Haller, Rodopi, Amsterdam.

[4] Hoffman, R. (1975) "Scientific Research and Moral Rectitude", *Philosophy*, Cilt 50, 475-477.

[5] Johnson, D. G. (1996) "Forbidden Knowledge and Science as Professional Activity", *Monist*, Cilt 79, Sayı 2, 197-217.

[6] O'Hear, A. (1989) *Introduction to the Philosophy of Science*, Clarendon Press, Oxford.

[7] Patrinos, A. ve Drell, D. (2002) "The Times They Are A-Changin", *Nature*, Cilt 417 (6 Haziran), 589-590.

[8] Singer, P. (1996) "Ethics and the Limits of Scientific Freedom", *Monist*, Cilt 79, Sayı 2, 218-229.

[9] Sol, A. ve Turan H. (2004) "The Ethics of Earthquake Prediction", *Science and Engineering Ethics*, Cilt 10, Sayı 4, 655-666.

[10] Tranöy, K. E. (1996) "Ethical Problems of Scientific Research: An Action-Theoretic Approach", *Monist*, Cilt 79, Sayı 2, 183-196.

Gayri-Öklidyen Geometrilerin Keşfi ve Beltrami'nin Modelleri

Samet Bağçe[*]

THE DISCOVERY OF NON-EUCLIDEAN GEOMETRIES AND BELTRAMI'S MODELS

Abstract. This article deals with the geometrical models provided by an Italian geometer, Eugenio Beltrami, through the historical background of the discovery of non-Euclidean geometries. The aim is to see how they emerged historically, what role they were intended to play and what their structures are, as well as, to indicate the special outcomes of these models.

Keywords: geometry, geometrical models, Beltrami, discovery of non-Euclidean geometries.

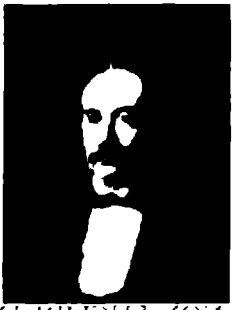
Özet. Bu makale, İtalyan geometrici Eugenio Beltrami tarafından ortaya konmuş olan geometrik modelleri, gayri-Öklidyen geometrilerin keşfinin tarihini arka plan olarak alıp incelemektedir. Bu incelemede amaç, Beltrami'nin modellerinin hangi tarihsel ortamda ve ne sebeple ortaya çıkmış olduklarını, yapılarını ve amaçlarını ortaya çıkarmakla beraber sonuçlarını tespit etmektir.

Anahtar Terimler: geometri, geometrik modeller, Beltrami, gayri-Öklidyen geometrilerin keşfi.

Bu makalede basit bir amacım var: İtalyan geometrici Eugenio Beltrami (1835-1900) tarafından ortaya konmuş olan geometrik

[*] ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

modelleri incelemek. Ama bu incelemeyi gayri-Öklidyen geometrilerin keşfinin tarihini arka plana alarak yapacağım. Bu incelemede amacım Beltrami'nin verimiş olduğu modellerin hangi tarihsel ortamda ve ne sebeple ortaya çıkmış olduklarını, yapılarını ve amaçlarını görmek.



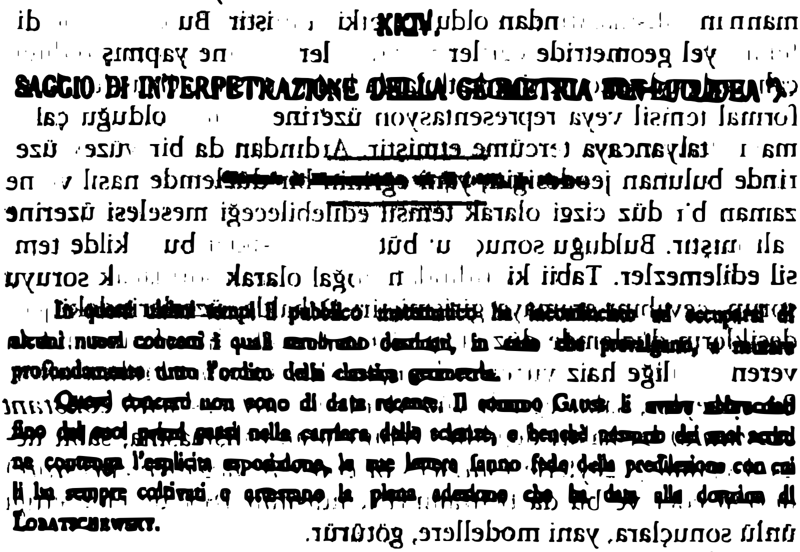
Şekil 1: Eugenio Beltrami (1835-1900)

Bu çalışmada model kavramıyla onun en olgun anlamını kastetmiyorum. Tabii ki modeller bir aksiyomatik sistem bağlamında mümkündürler, yani, bir önermeler kümesi olan S'nin bir modeli aranıyorsa, aranan aslında, S kümesinin önermelerinde geçen bütün terimlerin rastgele ama tutarlı bir şekilde yorumlanmasıyla, bu kümedeki bütün önermelerin doğru olacağı şeylerin evrenidir (*the domain of entities*). Ama burada daha geniş anlamdaki modellerden söz ediyorum; yani, belirli bir şekilde yapılandırılmış olan nesneler koleksiyonunun temel terimlerinin gerekli yorumlanmalarıyla, verilmiş olan matematiksel veya mantıksal ifadeler kümesini gerçekleyen bir koleksiyondan bahsediyorum.

Mesela böyle bir model örneğini hemen analitik geometride bulabiliriz. Burada yapılan şu: mesela Öklidci düzlemdeki her nokta gerçek sayıların sıralı çiftiyle (*ordered pair of real numbers*) onların koordinatları olarak eşleştirilir. Sonra, çizgiler, daireler, paraboller gibi bilinen geometrik şekiller belirli tipteki denklemleri gerçekleyen bu sıralı gerçek sayıların kümeleriyle temsil edilirler. Sözü edilen bu denklemler veya cebirsel varlıklar, koordinat sisteminde karşılık geldikleri veya temsil ettikleri o geometrik şekillerin belirleyeni olurlar.

Bu makalede değerlendireceğim modeller, gayri-Öklidyen bir geometrinin modelleridir. Yani bu modellerde Öklid geometrisinin nesneleri, gayri-Öklidyen bir geometrinin nesnelerinin rollerini oynamayı üstlenmişlerdir. Her ne kadar böyle bir model fikri ilk defa Beltrami tarafından geliştirilmemiş olsa da -ki, mo-

...del fikrinin kökenleri Johann Heinrich Lambert'e (1728-1777) kadar geri götürülebilir, böyle modellerin ilk [illegible] örneğinin verildiği çalışma Beltrami'nin 1868 yılında yayınlamış olduğu makalesidir: "Saggio di interpretazione della geometria non-euclidea" ["Essay on the interpretation of non-euclidean geometry"/ "Gayri-Öklidyen geometrinin bir yorumu üzerine deneme"] ([21])[1].



XIV.

SAGGIO DI INTERPETRAZIONE DELLA GEOMETRIA NON-EUCLIDEA.

In questi ultimi tempi il pubblico matematico ha incominciato ad occuparsi di alcuni nuovi concetti i quali sembrano destinati, in caso che prevalgano, a mutare profondamente tutto l'ordito della classica geometria.

Questi concetti non sono di data recente. Il sommo Gauss li aveva abbracciati fino dai suoi primi passi nella carriera della scienza, e benchè nessuno dei suoi scritti ne contenga l'esplicita esposizione, le sue lettere fanno fede della predilezione con cui li ha sempre coltivati e attestano la piena adesione che ha data alla dottrina di Lobatschewsky.

(Şekil 2) Beltrami'nin makalesinin ilk sayfasından bir kesit

Beltrami bu çalışmasında gayri-Öklidyen geometrilerden biri olan hiperbolik düzlem geometrisinin Öklidci bir modelini inşa etmiştir ve inşa etmiş olduğu bu modelin hiperbolik geometrinin bütün aksiyomlarını gerçeklediğini Riemann'ın ortaya koymuş olduğu diferansiyel teknikleri kullanarak göstermiştir. Daha sonra Felix Klein (1849-1925), bu modeli projektif (izdüşümsel) geometri çerçevesinde yeniden inşa etmiştir ve bu yüzden de hiperbolik düzlemin *Klein'ın disk modeli* olarak adlandırılmıştır.

Beltrami aynı makalesinde aynı düzlemin başka iki modeline de işaret etmiştir ve bunları da aynı yıl yayınladığı "Teoria fondamentale degli spazii di curvatura constante"[2] ["Fundamental theory of spaces of constant curvature"/"Sabit eğimli uzayların

[1] Beltrami'nin bu makalesi orijinal olarak *Giornale di Matematiche*, 6, 1868, 284-312'de yayınlanmıştır. Bu makalenin İngilizce tercümesi için bkz. [21], 7-34.

[2] Beltrami'nin bu eserini orijinal olarak yayınladığı yer şudur: *Annali di Matematica pura ed applicata*, series II, 1, 1868, 232-255. İngilizce tercümesinin yayınlandığı yer de: [21], 41-62.

temel teorisi" ([4]) isimli çalışmasında vermiştir. Bunlardan ilki, bir disk üzerinde, diğeriyse Öklidci yarım-düzlem üzerindedir. Daha sonradan bu modeller Henri Poincaré (1854-1912) tarafından *n* boyuta genelleştirilmişlerdir. Bu yüzden de bu modeller *Poincaré disk* ve *Poincaré yarım-düzlem modelleri* olarak adlandırılmışlardır.

Beltrami özellikle Cremona, Lobachevsky, Gauss ve Riemann'ın çalışmalarından oldukça etkilenmiştir. Bu çerçevede diferansiyel geometride eğriler ve yüzeyler üzerine yapmış olduğu çalışmalarıyla geometriye katkılarda bulunmuştur. Gauss'un konformal temsil veya representasyon üzerine yazmış olduğu çalışmayı[3] İtalyancaya tercüme etmiştir. Ardından da bir yüzey üzerinde bulunan jeodesiğin, yani eğrinin bir düzlemde nasıl ve ne zaman bir düz çizgi olarak temsil edilebileceği meselesi üzerine çalışmıştır. Bulduğu sonuç şu: bütün jeodesikler bu şekilde temsil edilemezler. Tabii ki ardından doğal olarak sorulacak soruyu sorup, cevabını aramaya girişmiştir: O halde, üzerlerindeki jeodesiklerin düzlemde düz çizgi olarak temsil edilmelerine imkan veren özelliğe haiz yüzeyler hangileridir? Cevabı oldukça şıktır: Bu yüzeyler, sabit eğimli yüzeylerden (*surfaces with constant curvature*) başkaları değildir. Tabii olarak çalışmasına, sabit negatif eğimli yüzeylerle (*surfaces of constant negative curvature*) devam eder ve bu da Beltrami'yi kendisinin 1868'de elde ettiği ünlü sonuçlara, yani modellere, götürür.

Beltrami'nin matematik tarihine yapmış olduğu önemli bir katkısından da bahsedelim burada. Beltrami 1889 yılında yayınladığı bir notla Saccheri'nin 1733 senesinde yayınladığı ve uzun bir süredir unutulmuş olan ve ismi *Euclides*[4] diye kısaltılan ese-

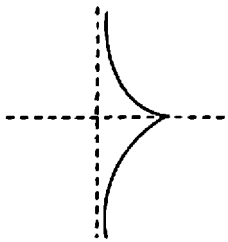
---

[3] Bu eserin orijinal ismi şudur: *Theoria attractionis corporum sphaeroidicorum ellipticorum homogeneorum methodus nova tractata* [*General solution of the problem: to map a part of a given surface on another given surface so that the image and the original are similar in their smallest parts/Problemin genel çözümü: verilmiş bir yüzeyin bir parçasının diğer bir yüzey üzerinde orijinal olanla onun imajının en küçük parçalarında bile benzer olacak biçimde eşlenmesi*]. Bu çalışma, jeodezik problemler, yani mesela Dünya'nınki gibi yüzeylerdeki iki nokta arasındaki en kısa yolun ne olduğu problemlerinden kaynaklanmıştır ve potansiyel teoriye, yani harmonik denklemlerin çalışıldığı teoriye, dairdir. Gauss'un bu çalışması kendisine 1822 yılında Kopenhag Üniversitesi Ödülü'nü kazandırmış ve 1825 yılında yayınlanmıştır.
Bu çalışmanın ilginç bir özelliği vardır; şöyle bir sloganla başlar makale: "Ab his via sternitur ad maiora". Yani "Burada elde edilen sonuçlar, daha büyük ve önemli şeylerin kapısıdır" Gerçekten de öyle olmuştur. 1851'deki Riemann'ın doktora tezine yol açmıştır. Bu çalışmanın gayri-Öklidyen geometrilerin keşfinde çok önemli rol oynadığı aşikardır ama bu kadarıyla yetineceğim burada.

[4] İtalyan Cizvit matematikçi Girolamo Saccheri'nin (1667-1733) bu eserinin orijinal ismi şudur: *Euclides ab omni naevo vindicatus* (*Euclid freed from every flaw/Bütün*

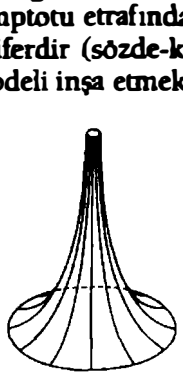
rini matematikçilerin ilgisine yeniden sunmuştur. Bu notta Beltrami Saccheri'nin çalışmasının önemine dikkat çekerken, Saccheri'nin bu çalışmasında elde etmiş olduğu sonuçları Borelli, Wallis, Clavius'un çalışmalarının ve Bolyai-Lobachevsky geometrisinin sonuçlarıyla karşılaştırmıştır.

Şimdi Beltrami'nin 1868 yılında yayınlamış olduğu ilk çalışmasına dönelim: Beltrami amacının Lobachevsky-Bolyai'nin gayri-Öklidyen (B-L) geometrisine "elle tutulur bir gerçekleyen" (*real substrate*) sağlamak olduğunu ifade ediyor. Bu ifadeden Beltrami'nin niyetinin bu geometriyi Öklidci geometri çerçevesinde yorumlamak, yani bir modelini kurmak olduğu anlaşılabilir. Bu elle tutulabilir yorumlamayı, gerçekleyeni bulmayı ise, "doğru(sal) çizgiler"i (*straight lines*) sabit negatif eğimli yüzeylerdeki jeodesikler olarak görerek, yorumlayarak yapıyor. Öte yandan genel olarak bu modeli sağlamak için, "traktriks" diye adlandırılan bir eğriyi (Şekil 3) kullanıyor.



Şekil 3: Traktriks

Bu eğriyi temel alarak bir geometrik şekil inşa ediyor. Bu şekil de, bu eğrinin kendi asimptotu etrafında döndürülmesinden oluşan yüzey, yani pseudosiferdir (sözde-küre) (Şekil 4) ve elde ettiği bu yüzeyi istediği modeli inşa etmek için kullanmaktadır.



Şekil 4: Pseudosifer

eksikliklerinden arındırılmış Öklid). Bu eser Milano'da, 1733 yılında yayınlanır. Eserin orijinalinden yani Latinceden İngilizceye tercümesi G. B. Halsted tarafından 1920 yılında yapılır ([20]). Saccheri'nin bu çalışmasına dair detaylı bilgi için bkz. [2] ve [14].

Beltrami yarısına, zamanlarda matematikçilerin başarılı olmaları durumunda, klasik geometriyi baştan aşağıya değiştirecek olan bazı yeni kavramlara olan ilgilerinin artığını söyleyerek başlıyor, ama bu kavramların o kadar da yeni olmadığını, çünkü Gauss'un bunları bildiğini ve bu yönden Lobachevsky'nin geometrisini desteklediğini, henüz kadar ayan beyan dile getirmemiş olsa da hemen ekliyor. Öte yandan bu yeni kavramların klasik geometride bilimsel bir devrim yaratacak kadar önemli olmaları halinde bile matematikte bugüne kadar elde edilmiş, kanıtlanmış olan doğruları değilleyemeyeceğini ifade ediyor Beltrami (bkz. [3], 7). O yüzden Lobachevsky'nin doktrinin sonuçlarından emin olmak için bu yönde yapılmış bir çalışma, bunun için de bu yeni kavram ve önermelerin düzeninin zorunluluğunu kabul etmek yerine, bu doktrinin "elle tutulur bir gerçekleşen" inşa etmeye çalışacağını ifade ediyor. Yani Beltrami, Lobachevsky'nin doktrinin aslında yeni kavramlar getirdiğini esas olarak sabit negatif eğimli yüzeylerdeki jeodesiklerin teorisini verdiğini söylemekte (bkz. [3], 7).

Beltrami bu fikir doğrultusunda Lobachevsky'nin geometrisinin sonuçlarının doğru olduğuna inanmak için böyle bir model kurmaya girişiyor. Bu inandırıcılığı Beltrami, Lobachevsky'nin geometrisinin düzlemi çerçevesinde verdiğine inanıyor, ama daha fazla ilerlemenin mümkün olmadığını söylüyor. Yani, böyle bir modelin Lobachevsky'nin uzay geometrisinde bulunmasının mümkün olmadığını beyan ediyor.

Şimdi Beltrami'nin bu modeli nasıl sağladığına bakalım. Beltrami için ispat etmenin temel kriteri, basit geometride inşa edilen yapının tartışılmaz yapı taşı, sırasıyla eşit geometrik şekillerin birbirinin üzerine bir üst üste konulmaları (*superimposability of equal figures*) ve doğru(sal) çizgidir (*straight line*) (bkz. [3], 8). İspat etmenin bu kriterinin yalnızca sabit eğimli yüzeylerde geçerli olacağı açıktır. Öte yandan düzlemdeki doğru çizgiyle (sabit eğimli) yüzeylerdeki eğriler (*geodesics*) arasında bir analoji vardır, çünkü herhangi bir yüzey üzerindeki bir eğri, onun noktalarının iki tanesi tarafından belirlenmesi gibi bir niteliğe haizdir. Fakat yalnızca sabit eğimli yüzeyler, düzlemin sahip olduğu bu niteliğe haizdir. Mesela, eğimleri aynı olan iki tane sabit eğimli yüzey verilsin ve her birinde bir eğri olsun, bu iki yüzeyin eğrilerinin iki noktasında üst üste getirilmeleri geri kalan kısımlarında da üst üste gelmelerine yol açacaktır (bkz. [3], 8).

Buradan da görüleceği üzere, ispat etmenin en temel kriteri ve doğru çizgi postulatı kullanılarak ispat edilmiş düzlem geo-

metrisinin bütün teoremleri, sabit eğimli bir yüzey üzerinde bir eğri yardımıyla benzer biçimde inşa edilmiş bir geometrik şekil için de geçerli olacaktır (bkz. [3], 8-9). Fakat çizginin bu özelliğini istisnaları vardır. Beltrami bu istisnaları göstermeye çalışır. Bundan sonra. Mesela, sferik (küresel) yüzeyler (*spherical surfaces*), yani sabit pozitif eğimli yüzeyler, eğer üzerlerindeki iki nokta diyametrik olarak aynı uçlardaysa, bu büyük daireyi belirlemezler.

Bundan sonra Beltrami tabii olarak şunu sorar: Öklidyen düzlem geometrisinde sadece örtüştürülme prensibi ve çizgi postulatına dayanan ispatların hangileri, gayri-Öklidyen düzlem geometrinin de ispatlarıdır? Yani her iki geometride de mutlak (*absolute*), yani aynı ve temel, olan ispatların neler olduğunu sormaktadır Beltrami. Tabii ki, "bu ispatların sonuçları, nerede bu prensip ve postulat sağlanıyorsa, her şartta geçerli olacaktır" der Beltrami (bkz. [3], 9). Bildiğimiz gibi, bu prensip sabit eğimli yüzeylerde zorunlu olarak sağlanmaktadır. "Ama", der Beltrami, "bu çizgi postulatının sifer (jeodesikler, yani eğriler) için istisnaları vardır ve doğal olarak da pozitif eğimli yüzeyler için de" (bkz. [3], 9). Fakat, acaba aynı durum negatif eğimli yüzeyler, yani "pseudosferler" için de söz konusu mudur? Yani acaba böyle yüzeyler üzerinde belirli ve tek bir jeodesiği belirlemeyen iki nokta mevcut mudur?

Bu soru önemlidir, çünkü eğer sözü edilen istisnaların olmayacağı ispat edilirse, gayri-Öklidyen düzlem geometrisinin, yani Lobachevsky'nin düzlem geometrisinin bütün teoremlerinin bütün negatif eğimli yüzeylerde de geçerli olduğu gösterilmiş olacaktır (bkz. [3], 9-10).

Beltrami bunlardan sonra bir formül sunar. Bu formül sabit eğimli olan pseudosifer üzerinde bir çizginin karekökünü temsil etmektedir. Bu formül $-1/R^2$'ye eşittir. Dolayısıyla uzunluğu belirlemektedir:

[1] $$ds^2 = R^2 [((a^2-v^2)du^2 + 2uv\,du\,dv + (a^2-u^2)dv^2)/(a^2-u^2-v^2)]$$

Bu formülü yazıldığı formda yazmanın özel bir yararı vardır, ki bu da u ve v çerçevesinde yazılmış olan her doğrusal çizgisel denklem, bir jeodesiği temsil edecektir ve aynı şekilde, her jeodesik de bir doğrusal denklemle bu değişkenler çerçevesinde yazılabilecektir (bkz. [3], 10). Gerçekten de koordinat çizgileri olan sabit u ve sabit v birer jeodesiktirler. Eğer bu iki koordinat eğrilerinin (u, v) noktalarında bir θ açısı yapıklarını düşünürsek, bu θ açısının şunlarla belirleneceğini görürüz:

[2] $\cos\theta = (uv)/(\sqrt{(a^2-u^2)(a^2-v^2)})$ ve
$\sin\theta = (a\sqrt{a^2-u^2-v^2})/(\sqrt{(a^2-u^2)(a^2-u^2)})$

Bu durumda eğer *u* veya *v*, 0'a eşitse, yani, $u=0$ veya $v=0$ ise, o zaman $\theta=90°$ olacaktır. Bu durumda, u=sabit bütün çizgiler $v=0$ çizgilere ve bütün v=sabit jeodesikler de $u=0$ jeodesiklere ortogonal (dik) olacaklardır. $v=0$ ve $u=0$ olan jeodesikleri Beltrami *esaslar* (*fundamentals*) olarak alır ve [2]. formülün aşağıdaki koşullara bağlı olarak bize *u* ve *v* değişkenleri için elde edilebilir değerleri vereceğini söyler:

[3] $u^2 + v^2 \leq a^2$ ([3], 10)

Dolayısıyla,

... yüzeyin,

[4] $u^2 + v^2 = a^2$

eğrisiyle sınırlanan (*bounded*) kısmı, basitçe birleştirilmiştir (*simply connected*) ve koordinat eğrilerinin ağı her noktada düzlemdeki dik olan paralellerin karakterine haizdir, yani aynı sistemin iki jeodesiğinin ortak bir noktası yoktur, ama farklı sistemlerin iki jeodesikleri kesişirler. Dolayısıyla, dikkatte aldığımız bölgede [3]'ü doğrulayan (*satisfy*) *u*, ve *v* gerçek değerlerinin her çifti tek bir gerçek noktaya denk gelir ve tersinde de, her nokta da, yukarıdaki şartı sağlayan gerçek değerlerin tekil bir *u*, ve *v* çiftine denk gelir ([3], 11).

Beltrami sonra şöyle devam eder:

Eğer *x* ve *y*'nin örneksel (*auxiliary*) bir düzlemin dörtgen koordinatlarını gösterdiğini kabul edersek,

$$x=u,\ y=v$$

denklemleri de söz konusu olan bölgenin bir eşlemesini (*map*) verirler, ki bu eşleme, sözü edilen bölgenin her noktasını, düzlemin tek bir noktasına tekabül ettirir ve tersi de söz konusudur. Sözü edilen bölge, *a* yarıçaplı ve merkezi orijinde olan bir dairenin içerisinin üzerine eşlenir (*mapped*), ki buradaki sınır da "limit daire" diye adlandırılır ([3], 11).

Pseudosiferin bu çıkarılan eşlemesinde (*map*) jeodesikler, limit dairenin kordları (kirişleri) tarafından temsil edilirler, onlara tekabül ederler. Burada özel olarak, koordinat jeodesikleri, yani u=sabit, v=sabit jeodesik çizgileri de koordinat eksenlerine paralel olan kordlar tarafından temsil edilirler. Bu limit dairenin içerisi, hiperbolik düzlem geometrisinin *Beltrami-Klein modeli* olarak adlandırılandır. Tabii ki, Beltrami bunu bu şekilde açıkça ortaya koyup yazmıyor. Ama Beltrami bunu pseudosifer üzerindeki bir jeodesiğin, kendi noktalarının ikisi tarafından kesin ve tek olarak belirlendiği iddiasını göstermek için kullanıyor (bkz. [3], 12-13).

Bütün bu gerekli temelleri sağladıktan sonra Beltrami makalesinin geri kalan kısmında Lobachevsky'nin geometrisinin pseudosiferde nasıl gerçeklendiğini göstermeye çalışıyor, eğer onun doğru çizgileri jeodesik çizgilerle birebir ilişki içerisine konursa, yani özdeşleştirilirlerse. Bundan sonra herhangi bir jeodesik çift, esas (*fundamental*) olarak seçilebilir. Dolayısıyla da, bu geometride iki nokta arasındaki uzaklık, bu iki noktayı birleştiren jeodesik eğrinin sıradan Öklidyen geometride sahip olduğu uzunluğa denk olacaktır.

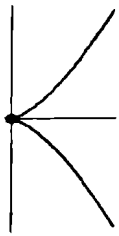
Pseudosiferik yüzeylerdeki ve hiperbolik düzlemlerdeki uzunlukların aynı olduğunun gösterilmesi, Beltrami'nin yaptığı gibi, esas olarak söz konusu olan bu iki yüzeyin lokal olarak isometrik (ölçü bakımından eşit) olduklarının da gösterilmesidir aynı zamanda. Buradan kolaylıkla görüleceği gibi, limit dairenin içi, kordlarının hiperbolik düz çizgileri temsil ettiği hiperbolik düzlemin bir modelidir.

Beltrami, makalesinin başında sözünü ettiği hiperbolik düzlem geometrisinin bir kısmının bir pseudosiferik yüzeyin hakiki ve kendine has (*intrinsic*) geometrisi olduğunu "gösteren" veya "gerçekleyen" ya da "elle tutulur bir gerçekleyen"ini yani modelini bulup ortaya koymuştur. Fakat hâlâ birtakım noktalarda bazı belirsizlikler mevcuttur. Mesela, Torretti'nin ifade ettiği gibi, Beltrami önemli bir durumdan bahsetmiyor. Bu da, Beltrami'nin pseudosiferinin, B-L düzleminin isometrik olarak eşlendiği (*mapped*) bölgenin dışında bulunan yerlerde birtakım singularitileri (tekillikleri) içeriyor olmasıdır (bkz. [23], 135-136). Torretti şöyle devam ediyor:

> ... çünkü bir pseudosifer, kusbı olan bir traktriksin (ekseni etrafında) dönmesiyle oluşturduğu bir yüzeydir. Pseudosiferin singularitileri, bu kusb tarafından tanımlanan dairenin üzerindedirler. BL düzleminin, Öklid uzayında singularitiler olmaksızın üzerine

isometrik olarak eşlenebileceği bir yüzeyin olup olmadığını sorabiliriz. Bu soru 1901 yılında David Hilbert tarafından negatif olarak cevaplanmıştır.

Yukarıdaki alıntıda sözü geçen kusb, bir eğrinin iki kolunun birleştiği noktadır ki, her iki kolun da tanjantları eşittir. Yani, aşağıdaki şekilde $x^3-y^2=0$'ın tanımladığı eğrinin kusbı, orijindedir.



Şekil 5: Kusb

Öte yandan Torretti'nin Beltrami'nin çalışmasına dair başka bir gözlemi daha vardır: "Beltrami'nin makalesinde önerdiği ama ispat etmediği başka önemli negatif bir sonuç vardır: B-L 3-uzayının hiçbir *isometrik* modeli, Öklidyen 3-uzayının içinde verilemeyecektir" ([23], 136).

Beltrami, modelinin *projektif* olduğunu biliyordu. Stillwell'in belirttiği gibi:

> Beltrami "düzlem"in esnek-olmayan (*rigid*) hareketlerinin, doğru çizgileri koruduğundan ötürü, zorunlu olarak projektif transformasyonlar olduğunu biliyordu. Bunlar tam olarak düzlemin projektif transformasyonları ki birim olan daireyi kendisine eşlemektedirler. Bundan dolayı da hiperbolik düzlemin bu modeli genellikle *projektif model* olarak adlandırılmaktadır. ([22], 346)

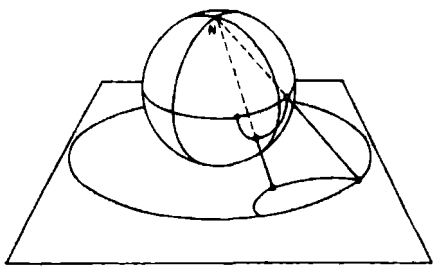
Hiperbolik düzlemin bu projektif modeli doğru çizgileri korumasına rağmen, açıları ve uzunlukları bozmaktadır. Beltrami 1868 yılında yazdığı diğer makalesinde ([4]), "gerçek açılı modellerin, yani *konformal* denen modellerin, 'çizgiler'in doğruluğundan vazgeçilirse elde edilebileceğini" ([22], 348) görmüştü. Yani Beltrami'nin projektif modeli, hiperbolik düzlemin konformal modellerini elde etmek için kullanılabilecekti.

Fakat bu sefer, böyle bir model bir düzlemin değil de bir hemisiferin parçası olacaktır. Bu modelde çizgiler, projektif modelin çizgilerinin üzerindeki hemisiferin vertikal (düşey) seksiyonları ve hemisiferdeki noktalar arasındaki "uzunluklar" da,

onların projektif modeldeki altındaki noktaların uzunluklarına eşit olacaklardır. Yani, hemisiferden konformal modelleri elde etmek için, stereografik projeksiyon metodu uygulanabilecektir, çünkü böyle bir projeksiyon "açıları muhafaza etmekle beraber daireleri de dairelere eşlemektedir" ([22], 348).

Yukarıda ifade edildiği gibi, bu konformal modeller Poincaré tarafından *n* boyuta genelleştirildiler. Bundan dolayı da *Poincaré disk* ve *yarım-düzlem modelleri* olarak isimlendirilmişlerdir. Poincaré'nin disk ve yarım-düzlem modellerinin detaylarına girmeden onlara dair bilgi verelim.

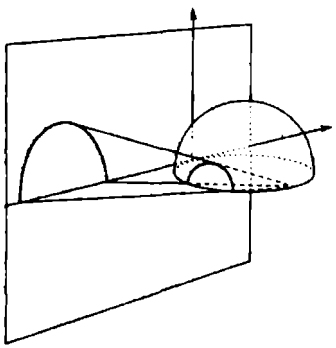
İlki şu şekilde elde edilebilir: Öklidci bir siferin bir düzlem üzerinde kuzey kutbu yukarıda olacak halde durduğunu tasavvur edelim. Ayrıca yine ekvatorun limit daire olduğu siferin ekvatoral düzlemi üzerinde Beltrami-Klein modelinin verildiğini düşünelim. Ekvatoral düzlemi güney yarım dairesinin üzerine dikey olarak projekt edelim yani izdüşümünü alalım ve limit dairenin kendisine eşlendiğini ve ayrıca kordların da güney yarım kürenin normal seksiyonları olan yarım dairelere gittiğini göreceğiz. Bu yarım daireler, hiperbolik veya B-L geometrisinin "doğru çizgileri"dirler (*straight lines*). Öte yandan yine, bu güney yarım küreyi yani hemisiferi kuzey kutbundan olacak şekilde, güney kutuptan geçen tanjant düzleminin üzerine stereografik olarak gönderip eşleyelim. Böylelikle Poincaré diskini elde edeceğiz ki bu disk, çevresi (*circumference*) ekvatorun imajına yani yansımasına tekabül eden bir dairedir. Bu Poincaré diskinin içi, bütün hiperbolik düzlemi temsil etmektedir. Tabii stereografik eşleme, daireleri ve açıları bozmayıp muhafaza ettiği için de, B-L geometrisinin çizgileri, Poincaré diskinin çevresine ortogonal yani dik olan dairevi arklar yani yaylarca temsil edilirler.



Şekil 6: Poincaré'nin disk modeli[5]

[5] Bu şekil [23], 137'den alınmıştır.

Poincaré yarı-düzlem modeli de biraz farklı olarak şu şekilde elde edilir: Bu sefer ya güney ya da kuzey yarım küreyi ekvatora tanjant olan düzleme aynı şekilde göndererek eşleyelim. Bu durumda ekvator, "ufuk çizgisi" diyebileceğimiz düz çizgiye dönüşmektedir ve söz konusu olan iki yarım küre, "ufuk çizgisi" denen bu doğru çizginin belirlediği iki yarım-düzlemden birisi üzerine gönderilerek eşlenecek. Bu da Poincaré yarım-dairesidir. Bu düzlem üzerinde B-L geometrisinin doğru çizgileri, ufuk çizgisine ortogonal olan yarım dairelerce ve düz ışınlarca temsil edileceklerdir. Burada sözü edilen düz ışınlar, ekvator düzlemine ortogonal olan yarım dairelerin imajları yani yansımaları, görüntüleridir.



Şekil 7: Poincaré yarım-düzlem modeli[6]

Poincaré daha sonra kendisinin *Bilim ve Hipotez* (*Science and Hypothesis* (*S&H*), 1902) isimli kitabında bu modellere dair olan çalışmalarını yayınladı. Fakat bu sefer bir örnek çerçevesinde daha da zenginleştirerek (bkz. [18], 64-68).

Şimdi yeniden Beltrami'nin çalışmasına dönelim. Beltrami'nin gösterdiği gibi, pseudosiferik bir yüzeyin ve hiperbolik düzlemin uzunluk elementlerinin aynı olduğunun gösterilmesi, bu iki yüzeyin aslında lokal olarak isometrik olduklarının tesis edilmesidir. Buradan hemen limit dairenin içinin hiperbolik düzlemin, ki hiperbolik düzlemin kordlarının da hiperbolik doğru çizgileri temsil eden, bir modeli olduğu kolayca görülebilir.

Hiperbolik düzlem geometrisinin bir bölümünün pseudosiferik bir yüzeyin hakiki ve kendine has (*intrinsic*) geometrisi olarak gerçekleştirilmesi veya bu hiperbolik düzlem geometrisi için hakiki bir gerçekleyenin bulunması, matematikte sonradan

[6] Bu şekil Stillwell'in Beltrami'nin iki makalesinin tercümelerine "Önsöz" olarak yazdığı kısımdan alınmıştır ([21], 36-37).

yapılacak çalışmalar üzerinde çok esaslı bir etki yapmıştır. Uzun zamandır mümkün olmayan artık gerçek olmuştur: Öklid'in geometrisinden farklı bir geometri artık mantıksal ve matematiksel olarak mümkün olmasının yanında, fiziki olarak da mümkün hale gelmiştir. Yani, bu yeni geometrinin formel yapısı bizim bütün empirik bulgularımızı tıpkı Öklid geometrisi gibi ifade etmeye yeterli olduğu gösterilmiştir Beltrami'nin gayri-Öklidyen geometrinin Öklidyen modellerini tesis etmesiyle.

Beltrami'nin modelleri sağlamasının çok önemli olan başka iki sonucu daha vardır ki bunlar çok uzun süre dile getirilmemiştir. Bunlardan birincisi, Öklidyen ve gayri-Öklidyen geometrilerin birbirlerine göre tutarlı (*relative/equi-consistent*) olmaları; diğeri de, Öklid geometrisinin 5. postulatının yani paralellik postulatının bağımsız (*independent*) olmasıdır. Yani ilkin, eğer Öklid geometrisi tutarsız ise, gayri-Öklidyen geometrilerden biri olan hiperbolik geometri de tutarsız olacaktır. Biri giderse diğeri de gidecektir. Tabii bu sonuç, Beltrami'nin gayri-Öklidyen geometrilerden birinin Öklidyen modelini oluşturmasının mantıki bir sonucudur. Fakat Beltrami yazısında ne sözü edilen geometrinin göreli veya eş-tutarlılığını göstermek gibi bir neticeyi elde etmek niyetindeydi ne de paralellik postulatının bağımsızlığını tesis etmek istiyordu.

Beltrami'nin modellerinin ve/veya ileride kurulacak bu tip modellerin yeni geometrilerin görece tutarlı olduklarını gösterdiğini, kimin ilk defa ortaya atıp savunduğunu tespit etmek kolay değil. Genellikle bu durum Beltrami'nin çalışmalarına atfedilmektedir. Bazen de Klein'ın ismi geçmektedir bu mevzuda. Fakat bu hususta Gray'in 1989 yılında yayınlanan çalışmasında ([11]) kendisinin teslim ettiği gibi, Bonola'nın 1955 yılında İngilizceye tercüme edilen eserinde yazdıkları bu hususta kendisinden sonra gelen tartışmaları ve yorumları şekillendirmiş gibi görünmektedir. Bonola, Beltrami'nin ve Klein'ın çalışmalarından sonra artık Öklid'in paralellik postulatının doğruluğunun gösterilmesinin mantıken imkansız olduğunu vurgulamaktadır (bkz. [7], 226-236). Yukarıda gösterildiği gibi Beltrami tabii ki yeni geometrinin veya Lobachevsky-Bolyai'nin geometrisinin mantıken ve fizikken mümkün olduğunu, onun bir yüzeyin hakiki ve kendine has geometrisi olduğunu tespit ederek göstermişti. Klein da bunu projektif geometri çerçevesine sokarak aynı şeyi göstermiştir. Ama yeni geometrinin mümkün olduğunun bu geometrinin başka bir sistemin içinde kurulacak modellerinin elde edilmesiyle gösterilmesi bir şeydir; mesela Lobachevsky'nin kendi geometrisinin bir modelini analiz çerçevesinde vermesi gibi.

Fakat sözü edilen geometrinin diğer geometriyle *beraber* tutarlı olduğunun gösterilmesi başka bir şeydir. Modelinin olduğunun gösterilmesi zorunlu olarak bu geometriyi *göreceli* olarak tutarlı kılmaz ve aynı zamanda 5. postulatın bağımsızlığını da mantıken kurmaz. Böyle bir şeyin mümkün olabilmesi için matematikte modern anlamdaki formel aksiyomatik tavrın ortaya çıkması gerekiyordu ve bu yüzden bu iki sonuç uzun bir süre çıkarsanamadılar.

Yeni geometrilerin hem matematiksel ve mantıksal hem de fiziki olarak mümkün olduğunu gösteren ilk önce Beltrami'ninki ve sonra onu takip eden diğer modeller, sadece ve sadece matematiksel olarak ilginç denemeler olmayıp, matematiksel, mantıksal ve fiziki olarak son derece önemli birtakım neticelerin ortaya çıkmasına da önayak olmuş gelişmelerdir. Yeni geometrilerin görece tutarlılığını ve paralellik postulatının kesin çözümünü verecek olan matematikteki modern aksiyomatik fikrin ve programın oluşturulmasında çok önemli roller oynamışlardır. Her ne kadar Öklid'inki dışında mümkün olan gayri-Öklidyen geometrilerin keşfi, trigonometrik ve diferansiyel tekniklerin uygulanmasının neticesinde gelmiş olsa da, klasik Öklidci bir teknik olan inşa (*construction*) etmenin bir biçimi olan modeller inşa etme tekniği -ki bu Lambert'le başlamıştır-, bu yeni gayri-Öklidyen geometrilerin keşfinde çok önemli bir yol açıcı (*heuristic*) role sahiptir. Bunun böyle olma ihtimali çok fazladır çünkü bunun matematikçileri yüreklendirmiş olması pek muhtemeldir. Ayrıca matematikçilerde bu yeni inşanın ne gibi bir formel yapıya haiz olduğunu görme isteğini uyandırmasıyla da belki de bu trigonometrik ve diferansiyel tekniklerin gelişmesine yol açmış olabilir. Ayrıca model fikri, Poincaré'nin durumunda, bilimsel bilginin ve gelişmenin tabiatını şekillendiren faktörleri anlama hususunda yeni bir felsefi programın oluşturulmasının da yolunu açmıştır (bkz. [25] ve [1]; [13]).[7]

KAYNAKÇA

[1] Bağçe, S. (1996) "Poincaré's Philosophy of Geometry and its Relevance to his Philosophy of Science", *Poincaré: Science and Philosophy*, ed. J-L. Greffe, G. Heinzmann ve K. Lorenz, Publications des Archives Henri-Poincaré, Akademie Verlag, Berlin, 299-314.

[7] Öklidyen ve gayri-Öklidyen geometriler hakkında daha ayrıntılı değerlendirmeler ve aralarında bir karşı(t)laştırma için [17], [19], [15], [12] ve [10]'a da bakılabilir. Ayrıca, matematiğin tarihsel serüveninde geometrinin gelişim sürecine ilişkin olarak daha kapsamlı bilgi için bkz. [5], [6], [8], [9], [16] ve [24].

[2] Bağçe, S. (2005) "A Study on the Heuristic of Saccheri's *Euclides*", *Turkish Studies in the History and Philosophy of Science*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Cilt 244, ed. G. Irzık ve G. Güzeldere, Springer, Dordrecht, 137-150.

[3] Beltrami, E. (1996) "Essay on the interpretation of noneuclidean geometry" (1868), *Sources of Hyperbolic Geometry*, J. Stillwell, American Mathematical Society ve London Mathematical Society, 7-34.

[4] Beltrami, E. (1996) "Fundamental theory of spaces of constant curvature" (1868a), *Sources of Hyperbolic Geometry*, J. Stillwell, American Mathematical Society ve London Mathematical Society, 41-62.

[5] Bell, E. T. (1992) *The Development of Mathematics*, Dover, New York.

[6] Blumenthal, L. M. (1961) *A Modern View of Geometry*, Dover, New York.

[7] Bonola, R. (1955) *Non-Euclidean Geometry*, Dover, New York.

[8] Boyer, C. B. (1968) *The History of Mathematics*, Wiley, New York.

[9] Coolidge, J. L. (1940) *A History of Geometrical Methods*, Oxford University Press, Oxford.

[10] Gray, J. (1979) "Non-Euclidean Geometry: A Reinterpretation", *History of Mathematics*, 6, 236-258.

[11] Gray, J. (1989) *Ideas of Space*, Clarendon Press, Oxford (2. basım).

[12] Greenberg, M. J. (1980) *Euclidean and Non-Euclidean Geometries*, W. H. Freeman and Company, San Fransisco (2. basım).

[13] Greffe, J-L, Heinzmann, G. ve Lorenz, K. (ed.) (1996) *Poincaré: Science and Philosophy*, Publications des Archives Henri-Poincaré, Akademie Verlag, Berlin.

[14] Irzık, G. ve Güzeldere, G. (ed.) (2005) *Turkish Studies in the History and Philosophy of Science*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Cilt 244, Springer, Dordrecht.

[15] Heath, T. L. (1956) *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, Dover, New York (2. basım).

[16] Kline, M. (1972) *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, Oxford University Press, New York.

[17] Poincaré, H. (1898) "On the Foundations of Geometry", *Monist*, 1-43.

[18] Poincaré, H. (1952) (*S&H*) *Science and Hypothesis*, Dover, New York (ilk basım 1902).

[19] Proclus (1970) *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, çev. G. R. Morrow, Princeton University Press, Princeton.

[20] Saccheri, G. (1920) *Euclides ab omni naevo vindicatus*, çev. G. B. Halsted, Open Court, Chicago.

[21] Stillwell, J. (1996) *Sources of Hyperbolic Geometry*, American Mathematical Society ve London Mathematical Society.

[22] Stillwell, J. (2002) *Mathematics and Its History*, Springer-Verlag, New York (2. basım).

[23] Torretti, R. (1984) *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*, D. Reidel, Dordrecht.

[24] Van Der Waerden, B. L. (1961) *Science Awakening*, Oxford University Press, New York.

[25] Zahare, E. (1996) "Poincaré's Structural Realism and His Logic of Discovery", *Poincaré: Science and Philosophy*, Publications des Archives Henri-Poincaré, ed. J-L. Greffe, G. Heinzmann ve K. Lorenz, Akademie Verlag, Berlin, 45-68.

Saf Aklın Eleştirisi'nde "Ben"in Kuruluşu[1]

H. Bülent Gözkân[*]

THE CONSTITUTION OF THE SELF IN *CRITIQUE OF PURE REASON*

Abstract. The present paper discusses the starting point and the source on which the system of transcendental philosophy was grounded. This starting point, the "pure self", is a synthetic unity, that is, it is constituted, rather than being a self-subsisting, substantial existence. The present paper aims to elaborate on the constitution of the pure self, and hence the relation between the source and the ground of the pure self, with an interpretation which goes beyond Kant's expressions on the topic but still remaining within the system of transcendental philosophy and being loyal to its spirit.

Keywords: I, self, apperception, self-consciousness.

Özet. Bu yazı, transandantal felsefe sisteminin kendisinin kuruluşuna olanak veren başlangıç ve kaynak noktasını ele alıyor. Bu başlangıç noktası, "saf ben", kendinden kaim, tözsel bir varolan değil de, sentetik bir birlik, yani kurulan (tesis edilen) bir mekân olduğundan, bu yazı, bu kuruluşun nasıl gerçekleştiğini, dolayısıyla da bu kuruluşta onun kaynağı ve zemini arasındaki bağlantının ne olduğunu Kant'ın kendisinin açıklıkla ifade etmediği hâliyle, ama transandantal felsefenin kendi

[1] Bu yazı, 2000 yılında Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamlanan doktora tezinin ([11]) bir bölümünün gözden geçirilmiş ve bazı eklemelerle kısmen değiştirilmiş hâlidir.

[*] Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

sistematiği çerçevesinde ve onun ruhuna sadık kalarak ortaya koymayı hedefliyor.

Anahtar Terimler: ben, benlik, *Apperzeption* (özalgı), kendinin bilinci (özbilinç).

Hocam Teo Grünberg'e şükran hisleriyle ve saygılarımla.

I. Giriş

Kant tüm zamanların en büyük düşünürlerinden biri. Bu, sadece düşünmeye açtığı yeni yollarla değil, kapattığı eski yollarla ilgili olarak da böyle; ama öte yandan açılması muhtemel olabildiği halde, Kant'ın büyük otoritesi altında kapalı kalmış yolların olduğundan da söz etmek mümkün görünüyor.

Kant'ın "transandantal felsefe" adını verdiği kendi sisteminin kuruluşuna olanak veren başlangıç ve kaynak noktası konusunda da, yani "saf ben"in kuruluşunda da durum böyledir. Kant, kendinden önceki "aşkın olan" temelli metafiziğe yolu kapattığı gibi, modern felsefenin kurucusu olarak nitelenen Descartes'ın, "*cogito*"su ile açtığı tözsel öznenin öncelikliliğinden hareket eden "yeni yolu" da kapatmış; kendi sistematiği açısından Descartes'ın ulaştığı sonuçların geçersizliğini haklı olarak ilan etmiş ve *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki[2] "Transandantal Çıkarsama" bölümü ile yepyeni bir yol açmıştır. Bu yeni yol sadece Alman idealizminin ve fenomenolojinin hareket noktası olmamış, özne meselesine yönelen farklı anlayışlardan psikanalize kadar birçok düşünme faaliyetinin arkasındaki temelleri oluşturmuştur.

Kant'ın, "saf ben"e ilişkin kendisinin söyledikleri dışında kapattığı yolların, yeni bir "aşkınlık düzlemi"nde, "fenomenolojik tecrübe düzlemi"nde açılmasına bir örnek ise Heidegger'in fenomenolojisidir.

Bu yazı, transandantal felsefe sisteminin kendisinin kuruluşuna olanak veren başlangıç ve kaynak noktasını ele alıyor. Bu başlangıç noktası yukarıda ifade edildiği gibi "saf ben"dir.[3] Transandantal felsefede kendiliğinden verili veya kendiliğinden mev-

[2] *"SAE"* olarak anılacak.

[3] Her türlü düşünsel, bilgisel, duygusal, psikolojik, vb. halleri akan zamanda değişen "empirik ben"den farklı olarak, akan zamanda değişmeyen, ama zamanı kuşatan kurucu "ben" olarak "saf ben" terimini kullanıyoruz ([2], B132).

cut hiçbir başlangıç noktası kabul edilmiyor. Sadece "nesne" ve en genel anlamda "dünya" değil, "dünya"nın onda kurulacağı "ben" de buna dahildir. Yani "saf ben", kendinden kaim, tözsel bir varolan değil de, sentetik bir birlik, yani kurulan (tesis edilen) bir mekân[4] (bağlayan, birleştiren, birlik veren, sentezleyen bir mekân) olduğundan, bu yazıda, bu kuruluşun nasıl gerçekleştiği, dolayısıyla da bu kuruluşta onun kaynağı ve zemini arasındaki bağlantının ne olduğu, Kant'ın kendisinin açıklıkla ifade etmediği hâliyle, ama transandantal felsefenin kendi sistematiği çerçevesinde ve onun ruhuna sadık kalınarak ortaya konmaya çalışılıyor.

II. *Apperzeption*'un Analitiği

Transandantal felsefede, deneyimin zeminini sağlayan transandantal öğelerin, ilk aşamada, empirik gerçeklikten [*die empirische Realität*] hareket edilerek, teşrih (kısımlarına ayrıştırma) ve soyutlama yoluyla, empirik olanda deneyimden gelen ne varsa bir kenara bırakılarak, "analitik *a posteriori*" yöntemle elde edildiği ifade edilebilir. Kant, aklın teorik kullanımında üç tane farklı, temel transandantal[5] yeti ayırt ediyor: Hissetme [*Sinnlichkeit*], hayalgücü [*Einbildungskraft*] ve düşünme [*Apperzeption*] yetileri.[6] Bu yetiler deneyimin *a posteriori* nesnelerinin [*Gegens-*

---

[4] Burada, "ben" bağlamında "mekân" sözcüğünü, empirik olmayan ama empirik olanların zemini olan bir dayanak ortamı, sentetik birliğe sahip bir "*topos*" olarak kullanıyoruz. En genel anlamında da, bir nesnenin ortaya çıkacağı veya tesis edileceği bir zemini kastediyoruz. Örneğin "yeti" bir mekân değildir; "yargı" ise kavram ve nesnenin mekânıdır. "Saf ben" de, bu bakımdan, yetilerin fiillerini icra edecekleri bir mekândır.

[5] "Transandantal" kavramı, en yalın tanımıyla, deneyimin *a priori* zeminidir veya "deneyimlerin olanağının *a priori* koşullarıdır" ([2], A94/B126); yani deneyimi mümkün kılan, ama deneyim kökenli olmayan, deneyimden türemeyen zemindir. (Türkçe çevirilerde ve bazı yazılarda "transandantal [*transzendental*]" ile "aşkın [*transzendent*]" terimlerinin sürekli olarak birbirine karıştırıldığını ve bunun fahiş bir hata olduğunu belirtelim. "*Transzendental*" terimini "aşkınsal" ile karşılamak ise sadece Türkçe gramer açısından değil, ayrıca "aşkın"a ilişkinmiş gibi hatalı bir çağrışım nedeniyle de doğru değildir.)

[6] Hissetme yetisinin (duyarlığın) *a priori* formları olan uzay ve zaman, hissetme yetisi aracılığıyla edinilen tezahürlerin [*Erscheinungen*], temsillerin [*Vorstellungen*] mekânıdır (görü mekânı). Hissetme yoluyla edinilen bu temsiller, hissetme yetisi ile düşünme yetisi arasındaki bağlantıyı sağlayan hayalgücü tarafından kavranır hale getirilir. Hayalgücü, bunu, edinilen temsillerin zaman formundaki izlerinin bir araya getirilmesi demek olan sentezleme [*Synthesis*] faaliyeti sonucunda yapar. Ve sentezlenen temsiller, bu temsillerin düşünme yetisinin *kendiliğinden* faaliyette bulunan yanı olan kavrama yetisinin [*Verstand*] kategorilerinin altına düşmesi demek olan yargı fiili yoluyla nesne olarak tesis edilir ve bunun görüsel karşılığı [*Gegenstand*]

tand][7] tesis edilmesi ve matematiğin *a priori* nesnelerinin inşası, dolayısıyla da fenomenal bir dünya tasarımı için esastır ve bu üç yetinin hiçbiri diğerine indirgenemez, yani deneyimin içinden teşrih ve soyutlama yoluyla geri gidildiğinde, bu üç yetinin daha basite indirgenmesi söz konusu değildir ([2], A94).

Kant, *SAE*'nin ikinci baskısına yazdığı önsözde, sağlam bilim olma yoluna girmiş olan mantık, matematik ve fizikten söz etmekte ve bunların sağlam bilim olmalarını mümkün kılanın onlardaki *a priori* zemin olduğunu ifade etmektedir ([2], Bvii-x). Bilindiği gibi uzay ve zamanın *a priori* formlar olması, geometrinin ve aritmetiğin nesnelerinin *a priori* inşasını mümkün kılan ilk zemin (bu inşa, kategorilerin, hayalgücünün ve aklın faaliyetleri ile tamamlanıyor) olduğu gibi, genelde matematiğin nasıl olanaklı olduğunu da açıklamaktadır; benzer şekilde, mantıkta gelinen nokta dikkate alındığında, farklı yargı formlarının teşhis edilmesi, kategorilerin belirlenmesinde ve yine Newton'un geliştirmiş olduğu olağanüstü matematiksel doğa tasarımı, empirik olanın bilimini mümkün kılan kategorilerin ve kavrama yetisinin ilkelerinin belirlenmesinde yol gösterici olmuştur; ve benzer şekilde yargıların birbirleriyle bağlantıya girebilmesinin ve akıl çıkarımlarının (mantıksal çıkarımların) [*Vernunftschlüsse*] formel zeminini oluşturması anlamında, transandantal idealların belirlenmesinde de üç farklı çıkarım türü yol gösterici olmuştur. Özetle bu sağlam bilim olma yoluna girmiş olanlar transandantal öğelerin belirlenmesinde yol gösterici olmuşlardır.

Ancak bu, işin birinci aşaması, birinci yönüdür; başka bir deyişle bunlar, "ben-olmayan"dan hareketle, "ben-olmayan"ın "ben"de, "ben"in bilişsel faaliyetlerine tâbi olarak ortaya çıkmasının zeminine yönelik bir çözümleme (analitik) sonucunda belirlenen transandantal yetiler ve transandantal öğelerdir. Bu,

---

vasıtasıyla da deneyimin nesnesi, yani görüsel karşılık olarak bilinebilmesi mümkün kılınır. Kavrama yetisinin "meşru" faaliyeti her zaman deneyime, empirik olana yöneliktir; onun ötesinde hiçbir gerçek kullanımı yoktur. Burada düşünme yetisi, diğer yetilere göre merkezi bir konumdadır, çünkü deneyimin ortaya çıkabilmesinde esas olan tezahürlerin, yani kendinde-şeyin temsillerinin edinilmesi, ancak transandantal ideal olan hissetmenin saf formlarının, asli [*ursprünglich*] düşünme fiili olan *Apperzeption* fiiliyle "saf ben" mekânında bir birlik içinde tutulmasıyla olanaklıdır.

[7] Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir ayrım yaparak kullandığı "*Objekt*" ve "*Gegenstand*" terimleri, kitabın bazı İngilizce çevirilerinde (örneğin Norman Kemp Smith çevirisinde) ve mevcut Türkçe çeviride bu ayrım gözetilmeksizin sırasıyla "*object*" ve "nesne" olarak karşılanmıştır. Oysa transandantal felsefe açısından önemli olan bu ayrıma göre, kısaca "*Objekt*" ile yargıda kavram tarafından tutulan nesne, "*Gegenstand*" ile ise bu nesnenin görü mekânındaki karşılığı ifade edilmektedir; bu yüzden biz, sırasıyla ilkini "nesne", ikincisini ise "görüsel karşılık" olarak kullandık.

"*quid facti*" sorusu çerçevesinde verilen bir yanıttır ([2], A84/B116). Eğer Kant bununla yetinmiş olsaydı, elbette yine önemli filozoflardan biri olarak kabul edilecekti, ama diyelim ki, Hume'u aşan bir filozof da olamayacaktı. Kant'ı felsefe tarihinin en merkezi düşünürlerinden biri yapan düşünme hamlesi, "Transandantal Çıkarsama (Transandantal Dedüksiyon)" bölümünde yaptığı iştir. Yani bu bölümde yapılan "araştırma", "*quid juris*" sorusuna, "ne hakla" sorusuna, yani deneyimden türetilmeyen saf *a priori* kavramlar olarak kategorilerin, ne hakla deneyime uygulanabildikleri ve bu yolla deneyimi tesis edebildikleri sorusuna verilen yanıta yöneliktir.[8] Aslında Kant'ın kendisi de, ilk bakışta sanki yüksek bir kibrin ifadesiymiş gibi gözükmekle birlikte esasen bir durumu teslim eden şu sözlerle yapılan işi dile getirmiştir: "Kavrama yetisi [*Verstand*] adını verdiğimiz yetinin temellerine inmek ve aynı zamanda onun kullanımının kurallarını ve sınırlarını belirlemek için "Transandantal Analitik"in ikinci bölümündeki "Kavrama Yetisinin Saf Kavramlarının Çıkarsanması" başlığı altında yapmış olduğumdan daha önemli bir araştırma bilmiyorum." ([2], Axvi).

"Transandantal Çıkarsama", ilk adımda, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi özetle şu soruya yanıt vermektedir: Deneyimden kaynaklanmayan *a priori* kavramların (burada kategoriler), deneyimi mümkün kıldığı ve tesis ettiği nasıl iddia edilebilir? İkinci adımda ise "Transandantal Çıkarsama" kendisinde bir dünyanın açıldığı ve bir arada tutulduğu "saf ben"in nasıl kurulduğunu açmaktadır; ve bu yolla da kategorilerin ancak "ben"in birliğine dayanarak "nesne"yi ve en genel anlamda da "fenomenal dünya"yı tesis ettiğini açıklamaktadır. Biz burada, *transandantal çıkarsama*nın ayrıntılarına girmiyoruz, ama bu *çıkarsama*nın dayanak noktası olan "ben"in kuruluşunu Kant'ın kendisinin ifade etmediği, ama yine de transandantal felsefenin ruhuna sadık olduğunu düşündüğümüz biçimiyle yorumluyoruz.

Yukarıda, empirik olanı kayıt ve koşullar altına alarak deneyimi tesis eden *a priori* zemine, yani transandantal ideal olana,

---

[8] Kant, *quid facti* ile *quid justi* ayrımını *Reflexionen*'de şöyle ifade ediyor: "*Quaestio facti* bir kavrama hangi yoldan sahip olduğumuzu; *quaestio iuris* ise hangi hakla ona sahip olduğumuzu ve kullandığımızı sormaktadır." ([10], R. 5636, s. 260). Bunu, hukuki bir benzetmeyle şöyle ifade edelim: Siyasi bir suçtan dolayı yargılanan bir kişinin hangi ceza yasasının hangi maddesine göre hüküm giyeceği bellidir (*quid facti*). Ama bu kişi, "Hangi hakla, hangi gerekçeyle beni yargılıyorsunuz?" diye sorabilir; bu soru, sadece yargıca değil, sistemin bütününe yöneltilmiş bir gerekçelendirme sorusudur (*quid juris*). Elbette, Kant'ın çıkarsamasını, yukarıdaki örnekten ayıran, Kant'ınkinin *a priori* zeminde transandantal bir çıkarsama olmasıdır.

empirik gerçeklikten hareketle ulaşıldığı ifade edildi. Burada "transandantal ideal" ifadesi, ancak saf bir düşünme fiili yoluyla, yani duyusal olan hiçbir şeyin bulunmadığı akledilir bir fiil yoluyla düşünülebilmesinin yanı sıra empirik olanın zemini anlamını da içermektedir. Bu şekilde düşünülebilen şeylerin görüsel karşılıkları yoktur; bunların nesnelliği, deneyime zemin oluşturarak, onu mümkün kılmaları ve deneyime birlik vermeleri yönünden anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle görüsel karşılığı mümkün kılan, bu "ideal" olanlardır. Bunlar *a priori* saf temsillerdir [*Vorstellung*].[9] Deneyimin malzemesi hissetme yoluyla gelir; oysa deneyimin formu, yani transandantal ideal olan hissetmeyle edinilemez. Tek tek temsiller bir birlik içinde kavranmadan deneyimin sentetik birliği sağlanamaz; temsillerin bir birlik içinde

[9] Kant, *Logik*'te, "temsil" kavramının bizzat kendisini ele aldığı bölümlerde, bu kavramın daha fazla açıklanamayan basit bir kavram olduğunun altını çizmektedir. Eleştirel dönem öncesinde, temsilin "ruhun kendi içine dönük resimleme becerisini gösteren bir resim gibi işleve sahip olduğunu" yazarken, temsilin kendisinin ne olduğunun açıklanamayacağını, bunun, sahip olmak zorunda olduğumuz basit kavramlardan biri olduğunu belirtmektedir." (*Blomberg Logik*, s. 40, İng. baskı, s. 27). Bu ana fikir, eleştirel dönem sonrasında da benzerdir: "Temsil tanımlanamaz, çünkü bunun için yeni temsillere ihtiyaç vardır." (*Vienna Logik*, s. 805, İng. baskı s. 265); "Tüm idraklerin zemininde yer alan genel şey temsildir, temsil ise daha fazla açıklanamayan temel bir kavramdır." (*Dohna-Wundlacken Logik*, s. 701; İng. baskı s. 440); "Mantıkta, temsillerin nasıl ortaya çıkıklarını görmemekteyiz; sadece mantıksal formla nasıl uyuştuklarını görmekteyiz. Temsil henüz bilgi (*Erkenntnis*) değildir, ama bilgi, her zaman temsili öncelikle gerektirir. Ve temsilin ne olduğu açıklanamaz, çünkü temsilin kendisinin ne olduğunu açıklamak için her zaman başka temsillere ihtiyaç vardır." (*Jäsche Logik*, s. 33-34, İng. baskı, s. 545), ([7]). Kant'ın *SAE*'de yapmış olduğu genel *temsil* tasnifi de şöyledir: "Her temsil türüne karşılık gelecek uygun terimlerde bir eksiklik yoktur... Bunların dizisel düzenlenmesi şöyledir: Cins genelde *temsil*dir (*repraesentatio*). Onun altında, bilinçle birlikte temsil (*perceptio* - algı) gelir. Öznenin durumunda yalnızca bir değişmeye yol açan algı, *duyum*dur (*sensatio*); nesnel algı ise *bilgi*dir (*idrak* - *cognitio*). Nesnel algı ya *görü*dür [*Anschauung*] ya da *kavram*dır [*Begriff*] (*intuitus vel conceptus*). Görü, görüsel karşılıkla vasıtasız bağlantılıdır ve tekildir; kavram, birçok şeyde ortak olan vasıflar [*Merkmals*] yoluyla, vasıtalı bir şekilde görüsel karşılıkla bağlantılıdır. Kavram, ya empirik bir kavram ya da saf bir kavramdır. Kaynağı yalnızca kavrama yetisinde olan saf kavrama *notio* denir. *Notio*lardan meydana gelen ve deneyimin olanağını aşan kavramlara, akıl kavramı ya da *idea* denir." ([2], B376, 377). Kant, ayrıca transandantal düşüncede "temsil"i en geniş anlamda ikiye ayırmaktadır: i) hissedilir şeylerin temsili (duyusal temsil) ve ii) saf temsil, yani içinde duyusal olan hiçbir şeyin bulunmadığı *akledilir (intellektuell)* temsil.

Tezahür, görü ve temsil arasındaki farkları şematik olarak şöyle ifade edelim:

- Her tezahür aynı zamanda görüdür ama tersi geçerli değildir; çünkü tezahür sadece *a posteriori* iken, görü *a posteriori* olduğu gibi, saf formlarda olduğu gibi *a priori* görü de söz konusudur.
- Her görü aynı zamanda temsildir ama tersi geçerli değildir, çünkü görü kökenli olmayan akledilir temsiller söz konusudur ("saf ben" gibi).

kavranması ise temsillerin kendilerinden gelmez. Öyleyse, yine "analitik *a posteriori*" yöntemin gerekli kıldığı şekilde deneyimin birlik içinde tutulmasını sağlayan ve temsilleri bağlayıp birleştirmek suretiyle deneyimi ortaya çıkaran bir mekâna, yani temsillerin terkip edilip, görüsel karşılığın tesis edildiği bir mekâna gerek duyulmaktadır. Ancak, deneyimi olanaklı kılan ve ortaya çıkmasını sağlayan bu mekân olduğuna göre, bu mekânın kendisinin tesisinin dayanağı deneyim olamaz. İşte temsilleri, temsillerin kendilerinden gelmeyen unsurlarla bağlayıp birleştiren, yani deneyime sahip olan, deneyimi meydana getiren bir mekân, Kant'ın kurmuş olduğu arkitektonik yapı itibariyle analitik olarak gerekli görünmektedir. Bu mekân, "saf ben"dir. Ancak, tıpkı transandantal yetilerin ve onun *a priori* öğelerinin belirlenmesindeki yol gösterici yöntemde olduğu gibi bu, işin birinci aşaması, birinci yönüdür. Transandantal çıkarsama nasıl transandantal öğelerin kullanımını gerekçelendiriyorsa, bu gerekçelendirme aslında "saf ben"in sentetik bir birlik olarak tesisi edildiğini de göstermek durumundadır.

Kant'ın kurmuş olduğu yapıda, hem deneyimin hem de her türlü kavrama ve akıl faaliyetinin zemininde olan "saf ben"dir; "saf ben" ise hissetme yetisinin formlarının, yani uzay ve zamanın sentetik birliğinin düşünülmesidir (belli bir anlamada *idrâki*dir[10]). Bu bakımdan "saf ben", hissetmenin saf formlarını, yani transandantal ideal olanları kuşatmaktadır. Dışsal deneyimin edinilmesi, "saf ben"in kendini *idrâki* ile mümkündür ve her türlü deneyimin zemininde olduğundan kendisi deneyim yoluyla gelen bir *idrâk* değildir, yani saf aklîdir [*rein intellektuell*]. "Saf ben", deneyime birliğini ve bütünlüğünü vermesi itibariyle kategorilerin ve aklın idealarının da asli mekânıdır.[11]

"Saf ben"in kendisi, Kant'a göre mutlak anlamda bir mevcudiyet olmayıp, tesis edilen sentetik bir mekân olduğuna göre, yine analitik bakımdan bu mekânı tesis eden bir fiile gerek vardır. Ancak, bu fiilin transandantal unsurlarda olduğu şekilde ortaya konduğunu söylemek analitik olarak yeterli değildir. Yani deneyimi edinen "saf ben"in, deneyimle oluştuğunu söylemek müm-

---

[10] Biz, "*erkennen*" sözcüğünü yerine göre "*bilmek*" ve "*idrâk etmek*", "*Erkenntnis*"i ise genelde "*bilgi*" ve yine yerine göre "*idrâk*" sözcükleriyle karşıladık. "İdrâk etmek" ve "idrâk", öncelikle kavrama yetisinin kategoriler aracılığıyla görüsel karşılığı tesis etmesiyle bağlantılı olarak kullanılmışur. "Saf ben"in kendisine yönelik olarak kullanılan "idrâk"in kavrama yetisininkinden farklı ve onun zemininde olduğu metnin devamında açılıyor.

[11] "... *a priori* bilgide, düşünen öznenin kendisinden gelmeyen [veya kendisinden türetmediği] hiçbir şey nesnelere yüklenemez." ([2], Bxxiii).

kün olmadığı gibi, "saf ben"in mevcudiyetinin ortaya konması, transandantal ideal olanların çıkarsanması türünden yapılamaz; başka bir deyişle, yukarıda belirtildiği gibi, sağlam bilim olma yoluna girmiş olanlardan ve deneyimi mümkün kılanlardan hareketle saptanan yetileri ortaya koymak yeterli değildir. Onların biraradalığını ve birliğini sağlayanın, tesis ederek sağladığı birlik ile (fenomenal olanla, tek tek nesnelerin birliği ile ve nesnelerin biraradalığının birliği ve bütünlüğü ile) nasıl bir bağlantı içinde olduğunun ortaya konması da gerekir. Öyleyse, transandantal yetilerin icra ettiği fiillerin mekânı olan ve bu anlamda transandantal felsefenin başlangıç noktası olan "saf ben"i ortaya çıkaran, yani onun kaynağındaki fiil nedir ve bu fiil nasıl bir fiildir?

Bu fiil, Kant'a göre aslî [*ursprünglich*] bir düşünme fiili olan transandantal *Apperzeption*'dur[12] ("algılayanın kendini *idrâk* etmesi" demek olan bu fiili, "kendinin bilinci", "özbilinç"e atfen "transandantal özalgı" terimiyle de ifade edebiliriz (diğer bir kullanım da "tamalgı")); "saf ben" mekânı, bu *Apperzeption* fiili yoluyla tesis edilmektedir ([2], A113 ve 123, B131, 132 ve 157).

Transandantal *Apperzeption* fiili, "saf ben"i tesis eden bir fiil olduğuna göre, bu, sentetik bir fiildir. Ancak bu fiilin, transandantal felsefedeki yeri açısından tikel olanı (görüsel karşılığı) sentezlemeye ve tesis etmeye yönelik bulunan kavrama yetisinin fiillerinden farklı olarak, tek ve parçaları itibariyle bölünemez bir bütün olan "saf ben"i tesis eden sentetik bir fiil olduğunun ayırt

---

12 "*Apperzeption*" sözcüğü, Fransızca "*percevoir*" (algılamak) fiilinden, Leibniz tarafından "*aperception*" olarak türetilmiştir (*Nouveau Dictionnaire Etymologique et Historique*. A. Dauzat, J. Dubois, H. Mitterand, Librairie Larousse, 1964). Leibniz, 1720'de Fransızca olarak yayınlanan *Monadoloji*'sinde, bu terimi "bilinçli algılama" anlamında kullanmıştır. Terim, Almancaya aktarılarak Italiyle 1765'te yayınlanan *Nouveaux Essais*'de de kullanılmıştır.

Kant, çeşitli metinlerde *Apperzeption*'u şöyle ifade eder: "*Apperzeption* ilkesi, insan bilgisinin tüm alanı içindeki en yüksek ilkedir." ([2], B^{133}); "... kavrama yetisinin ve tüm düşünmenin zeminde zorunlu olarak bulunan *Apperzeption*..." ([9], $§^{36}$); ". . tüm bilgimizin temelindeki yeti, yani transandantal *Apperzeption*." ([2], A114). Kant'ın, *Apperzeption* ilkesini bu şekilde ifade etmesi, üç temel yeti aracılığıyla icra edilen tüm fiillerin mekânı olan "saf ben"in, transandantal *Apperzeption* fiili yoluyla kurulması nedeniyledir. Kant, eleştirel dönem öncesinde de, bizi hayvanlardan ayıracak şekilde, yargıyı ve muhakemeyi mümkün kılan ve algılananlara önceliği olarak, onları birlik içinde tutan bir "yeti" ya da gizemli güç [*geheime Kraft*] olması gerektiğini düşünüyordu. *Dört Kıyas Konumunun Yanıltıcı İnceliği*'nde, "Yargıda bulunmayı mümkün kılan bu gizemli gücün ne olduğunu anlarsak bu sorunu çözeriz. Benim şu andaki kanaatim, bu güç ya da yetinin, içsel hissetme yetisinden, yani kendi temsillerimizi, düşüncelerimizin nesneleri yapan yetiden başkası olmadığı yönündedir. Bu yeti, bir diğer yetiden elde edilemez. Bu anlamda, kanımca sadece akıllı varlıkların sahip olduğu temel bir yetidir [*Grundvermögen*]. Bilgi yetisi, tümüyle bu yetiye dayanır." diye yazıyor ([5], s. 614; [2], A34, 35).

edilmesi gerekir. (Hayalgücünün her iki tesis etmedeki asli rolünden ileride söz edeceğiz.)

Apperzeption bir fiildir; failsiz bir fiil (analitik olarak) bulunamayacağına göre, bu fiil bir *şey*in fiili olmak durumundadır. Transandantal düşünce açısından bu fiil, Kant'ın "transandantal özne = x" olarak adlandırdığı bir kendinde-şeyin icra ettiği bir düşünme fiilidir ([2], B404)[13]; ve "saf ben", kendisi her türlü deneyim olanağının ötesinde olan "transandantal özne = x"in icra ettiği bir fiil sonucunda ortaya çıkmaktadır. Zeminde olana, yani transandantal ideal olana birliğini veren "saf ben", "saf ben"e aşkın olan "transandantal özne = x" vasıtasıyla tesis edilmiştir. Şimdi Kant'ın *SAE*'de oluşturduğu resmi, transandantal düşüncenin genel sistematiği ve bütünlüğü içinde, ana çizgileriyle ve özetle şu şekilde ortaya koyabiliriz: "Transandantal özne = x"in icra ettiği bir fiil, yani transandantal *Apperzeption* fiili yoluyla "saf ben" tesis ediliyor; "saf ben"in kendini idrâk etmesi, ancak düşünce yoluyla, kendisini kendisine temsil etmesiyle mümkündür. Bu temsil, saf bir temsildir ve Kant, bu temsili "*düşünüyorum*" [*Ich denke*] temsili olarak adlandırmaktadır ([2], B131).[14] "Saf ben"in kendisini, bu saf temsil yoluyla idrâk etmesi, kendinde-şeyden etki alabilecek durumda olması anlamına gelir.

Transandantal ideal olanın bir birlik içinde tutulması, "saf ben"in kendinde-şeyden etki alabilecek durumda olması demektir. Deneyimin ortaya çıkmasını sağlayan fiillerin mekânı "saf ben"dir; yani "saf ben", transandantal yetilerin deneyimin ortaya çıkmasında esas olan fiillerinin icra edildiği, temsil edinme, temsilleri bağlayıp birleştirme, sentezleme, bunlara birlik verme (yargıda bulunma) suretiyle nesneyi ve görüsel karşılığı tesis eden ve yargıların birbirlerine bağlanması olan akıl çıkarımı [*Vernunftschluss*] faaliyetlerinin de mekânı olan şeydir. Bu bakımdan deneyimin ortaya çıkması için "saf ben"in mevcut olması öncelik (zamansal bakımdan değil, dayanak olma bakımından, mantıksal anlamda bir öncelik) taşır; transandantal ideal olan ise deneyimden bağımsız bir şekilde mevcut değildir. "Saf ben"in ortaya çıkmasıyla transandantal ideal olan bir birlik içinde tesis edilmiş olur.

---

[13] "... yalın ve içerik itibariyle kendi içinde tümüyle boş ben temsilinin bir kavram olduğunu bile söyleyemeyiz, sadece tüm kavramlara eşlik eden salt bir bilinç olduğundan söz edebiliriz. Bu düşünen Ben, veya O veya Şu (şey) aracılığıyla düşüncelerin transandantal öznesi = x'ten başka bir şey temsil ediliyor değildir."

[14] "... saf *Apperzeption*, asli *Apperzeption*, ... *düşünüyorum* temsilini üretir." ([2], B132 ve B158 dn.).

Şimdi, "saf ben"in, *Apperzeption* fiili ve temel yetiler aracılığıyla nasıl tesis edildiğini ele alacağız. Hemen belirtelim ki, Kant, asli transandantal *Apperzeption* fiilinin, hissetmenin formlarını birlik içinde tuttuğunu ve "bilincin sentetik birliğinin, tüm bilgiler için nesnel bir koşul olduğunu" ([2], B137, 138), kavrama yetisinin saf kavramlarına, hissetmenin saf formlarının sentezlenmesi yoluyla ulaşıldığını ve bu sentetik fiilin *Apperzeption* olduğunu *SAE*'nin farklı bölümlerinde ifade etmiştir.[15] Ayrıca *Opus Postumum*'da bu husus, "Kendimin bilinci, malzemeyle, yani algı olarak duyusal temsille değil, saf *a priori* görü manifoldunun sentezlenmesinde, forma ait olanla ortaya çıkar." şeklinde, son derece açıklıkla ifade edilmiştir ([8], 166). Bununla birlikte, *SAE*'de, "saf ben"in tesisi meselesi daha ayrıntılı olarak ele alınmamış ve bu husus Kant'ın "Transandantal Diyalektik" bölümünde, "saf ben"in bir töz olarak kabul edilmemesi gerektiğini ortaya koyduğu paralojizm tartışmalarının gölgesinde kalmıştır.

Şunu da ekleyelim ki, yukarıda, Kant'ın kendi sözleriyle andığımız ve transandantal felsefenin omurgası olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz "Transandantal Çıkarsama" bölümünün 1. baskıdaki (*A* basımı) sunumu, yerini tümüyle yeniden yazılan 2. baskıdaki (*B* basımı) hâline bırakmıştır. "Transandantal Çıkarsama"nın, *A* ve *B* basımlarındaki en önemli farklarından biri, bir düşünme fiili olan transandantal *Apperzeption* fiili yoluyla "saf ben"in tesis edilişinde hayalgücünün rolüdür. *A*'da hayalgücünün bu rolü örtük olarak ele alınmışken, *B*'de böyle bir asli rol-

---

[15] "Uzay ve zaman, sadece duyusal görülerin formları olarak değil, aynı zamanda kendileri manifold içeren görüler olarak *a priori* temsil edilmişlerdir; dolayısıyla bu manifoldun birliğinin belirlenimiyle temsil edilmişlerdir... Demek ki, manifoldun sentezlenmesinin birliği ve sonuç olarak, uzay ve zamanda belirlenmiş olarak temsil edilebilecek her şeyin tabi olması gerektiği bir araya getirme, tüm edinimlerin [*Apprehension*] sentezlenmesinin koşulu olarak bu görülerde değil, ama bu görülerle verilmiştir. Bu sentetik birlik, genelde verili bir görünün manifoldunun bir araya getirilmesinin, kategorilere uyan ve duyusal görülere uygulanacak şekilde, zemindeki bir bilincin birliğinden başkası değildir." ([2], B160, 161). "Uzay, görüsel karşılık olarak temsil edildiğinde, görünün saf formundan daha fazlasını içermektedir; aynı zamanda, görüsel bir temsilde, hissetmenin formuna uygun olarak verilen manifoldun bir araya getirilmesini içermektedir; öyle ki, *görünün formu* sadece bir manifold vermekte, *formel görü* ise temsilin birliğini vermektedir. Bu birlik, "Transandantal Estetik"te her ne kadar hissetme yetisine aitmiş gibi ele alınmışsa da, bu, onun her kavramdan önce geldiğini vurgulamak için yapılmıştır, aslında bu birlik, duyulara ait olmayan bir sentezlemeyi öncelikli olarak gerektirmektedir ki, uzay ve zaman ancak bu yolla mümkün olmaktadır. Çünkü ancak bu birlik vasıtasıyla, uzay ve zaman öncelikle görü olarak verildikleri için, bu *a priori* görünün birliği, kavrama yetisi kavramına değil, uzay ve zamana aittir." ([2], B160, 161 dipnot).

den neredeyse hiç söz edilmemektedir. Daha önce ifade edildiği gibi, düşünme yetisiyle hissetme yetisi, unsurlarında hiçbir ortaklık bulunmadığından dolayı doğrudan temas edemezler. İki yeti arasındaki bağlantı ise, hissetmeyle edinileni idrâk edilebilir kılan hayalgücü tarafından sağlanır. *Transandantal özne = x*'in icra ettiği fiil de, saf akledilebilir bir düşünme fiili olduğuna ve bu düşünme fiilinin yöneldiği *a priori* malzeme de, hissetmenin saf formları olduğuna göre, hayalgücünün bu faaliyette asli bir rol oynaması, yine transandantal düşüncenin kendi sistematiği açısından bir zorunluluk olarak görünmektedir. Buna göre, "saf ben"in tesis edilişinde hayalgücünün katkısını, transandantal felsefenin kendi sistematiğine tümüyle bağlı kalarak aşağıda ortaya koyacağız.

Üç basit yeti (hissetme, hayalgücü ve düşünme), kavrama yetisinin ve aklın tesis edilmesi için esastır; ve bu üç yetiden hiçbiri diğerine indirgenemez, yani deneyimin içinden teşrih ve soyutlama yoluyla geri gidildiğinde, bu üç yetinin daha basite indirgenmesi söz konusu değildir ([2], A94).[16] "Saf ben", transandantal çıkarsama yoluyla deneyimden geri gidilerek deneyimin içeriğinden elde edilemeyeceğine göre (daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bu, Kant'ın kurduğu yapının analitik bir sonucu olurdu sadece), "saf ben"in tesis edilmesi, ancak idrâke temel oluşturan yetiler açısından olabilir. Bu demektir ki, "saf ben"in tesis edilmesi, üç yetiye birlik veren, bunları birbirine bağlayan bir mekân bulunması itibariyle olanaklıdır. Tüm idrâkler ve bilgiler, bu basit yetiler vasıtasıyla ortaya çıktığına (tesis edildiğine) göre, "saf ben"in tesis edilişinin de bu yetiler ile olabilecek ilişkisi araştırılmalıdır. Öyleyse, "saf ben"in, nasıl tesis edildiğini bu yetiler üzerinden incelememiz gerekmektedir.

Hissetme yetisini ele aldığımızda, hissetmenin faal hale gelmesi, "saf ben"in tesis edilmesini gerektirdiğinden, bu tesis, hissetme yetisi vasıtasıyla olamaz; yani hissetme faaliyeti, idrâki mümkün kılacak şekilde "saf ben"i tesis edemez. "Tüm duyusal görüler, onların manifoldunun bir bilinçte bir araya getirilmesinin koşulları olarak kategorilere tâbidir... Duyusal görüde verilen manifold, *Apperzeption*'un asli sentetik birliğine zorunlu olarak tâbidir; çünkü görünün birliği başka hiçbir yoldan mümkün olamaz." ([2], B143). Bu durumda, kendi unsurlarının birliği, bir başka yetiye bağlı olan bir yeti, bu tesis faaliyetini kendi başına gerçekleştiremez.

[16] Yani, kavrama yetisi de, akıl da *Apperzeption* itibariyle tesis edilirler. Gerçi *Apperzeption* ve akıl faaliyetinin iç içe geçmişliği ayrı bir inceleme konusudur. Bunun için bkz. [11].

Hayalgücünü ele aldığımızda, bu yetinin yeniden-üretici faaliyeti, hissetme yoluyla gelenleri canlandırdığından ve görüselleştirdiğinden, hissetmeden gelen malzemenin "saf ben"in tesisine (zeminsel önceliğe karşı olarak) sonralığı olduğuna göre, bu tesisin esasını, kavrama yetisinin tesisinde oynadığı rol itibariyle yeniden-üretici hayalgücü oluşturamaz. Hayalgücünün saf temsillerin canlandırılması ve sentezlenmesine yönelik olan "üretici sentezlemesi" ise, hissetme yoluyla gelen bir malzeme olmadığına göre, edinilen temsillerin yeniden üretilmesinden farklı olarak saf temsilleri canlandırır. Ancak hayalgücü, her idrâkin tesis ve sentezlenmesinde asli olarak bulunmakla birlikte, kendisi, bir idrâk yetisi değildir. Bu sebeple transandantal ideal olanın, yani uzay ve zamanın birliğini, bir düşünme fiili olmaksızın, kendiliğinden canlandıramaz ve idrâk edemez. Dolayısıyla hayalgücü, ancak bir düşünme fiilinin, transandantal ideal olanın bir bütün olarak idrâkini canlandırabilir.

Öyleyse, "saf ben"in düşünme fiili yoluyla tesis edilmesi gerektiği anlaşılıyor. Şimdi düşünme faaliyeti yoluyla bu tesis edilişin nasıl mümkün olduğunu inceleyelim. Ama önce düşünme yetisi ile ilgili birkaç belirlemede bulunalım.

III. Düşünme Yetisi

Kant, hem *Logik*'te hem de *SAE* ile *Prolegomena*'nın çeşitli bölümlerinde düşünmeyi şu şekillerde tanımlıyor: "Düşünme, kavramlar aracılığıyla bilgidir [*Erkenntnis*]." ([2], A94 ve B94); "Düşünme, temsilleri bir bilinçte birleştirmektir... Temsillerin bir bilinçte birleştirilmesi yargıdır." ([9], §22); "Verilen görüyü bir görüsel karşılığa bağlayan fiildir." ([2], A247/B304); "Düşünmenin zorunlu, tümel kuralları *a priori* olmalı ve deneyimden türetilmemelidir." ([7], *Dohna-Wundlacken Logik*, s. 693; İng. baskı, s. 431); "Düşünmek, bir şeyi kavram halinde kendimize temsil etmektir." (*Agy.*, s. 695; İng. baskı, s. 433); ve "... malzeme [*Stoff*] olmaksızın hiçbir şey düşünülemez." ([2], B284).

Transandantal düşünce açısından, bir nesneyi düşünmekle, onun görüsel karşılığının idrâki (kuruluşu) hiçbir şekilde aynı değildir. Kant, *SAE*'de bu ayrımı şu ifadelerle dile getiriyor: "Bir nesneyi *düşünmek*le [*denken*], bir nesneyi idrâk etmek [*erkennen*] hiçbir şekilde aynı değildir." ([2], B146); "Bir nesneyi ancak, kategoriler aracılığıyla düşünebiliriz; bu şekilde düşünülen bir nesneyi ise, ancak bu kavramlara karşılık gelen görüler aracılığıyla idrâk edebiliriz." ([2], B166).[17]

[17] Bkz. 10. not.

Bir nesneyi, çelişkiye düşmediğim sürece, kavramımın olanaklı bir düşünce olması yerine geldiği sürece düşünebilirim ([2], Bxxvii dn. a.); ama onun bilgisinin (yani idrâkinin) koşulu, düşüncenin nesnesine görüde bir karşılığın bulunmasıdır. Bu bakımdan nesnenin ve bilgisinin ortaya çıkması için gerekli iki bileşen vardır ([2], B75, 76 ve B125, B146): nesnenin [*Objekt*] düşünülmesini sağlayan kavram [*Begriff*][18] ve görü [*Anschauung*]; bu iki bileşenin yargı fiili yoluyla sağlanan birliği ile nesnenin görüsel karşılığı [*Gegenstand*][19] tesis edilmiş olur. Hayalgücü ise bu iki asli bileşen, iki yeti arasında bağlantıyı sağlayan yetidir. Bu yetinin faaliyeti olmadan, kategorilerin hissetmenin malzemesine yönelik işleyişiyle mümkün olabilen deneyimin tesisi gerçekleşemezdi. Kant, "Şematizm" bölümünün hemen öncesinde bunu şöyle ifade ediyor: "kavrama yetisinin saf kavramlarının kullanılabilmesini mümkün kılan yegane duyusal koşul, yani saf kavrama yetisinin şematizmi" ([2], B175/A136). "Şematizm" bölümünün sonunda ise: "Şemalar olmaksızın, kategoriler, kavrama yetisinin kavramlar için fonksiyonudurlar sadece, hiçbir görüsel karşılığı temsil etmezler" ([2], B187). Zamanın belirlenimine tâbi olmayan (yani şemalaştırılmamış) hiçbir düşünme faaliyeti bilgi [*Erkenntnis*] olamaz. Özetle, transandantal hayalgücünün ürünü olan şematizm, genelde nesnenin ve bilgisinin tesisi sürecinde "zamansız" kavramların zamandaki sürekliliğini sağlamak işlevini görmektedir; özelde, örneğin "birlik" kategorisi, onun aracılığıyla da tesis edilen nesnenin, görüdeki devamlılığını, yani görüsel karşılığın zamandaki devamlılığını şema olma işleviyle gerçekleştirebilmektedir. Başka bir deyişle hayalgücü kavramları zamansallaştırmaktadır; transandantal şemalar, kategorilerin zamansallaştırılmış halidir. Hayalgücü, nesne ile görüsel karşılığı (*Objekt* ile *Gegenstand*'ı) bu işleviyle bir arada tutabilmektedir. İşte, hayalgücü, hissetme yoluyla edinilen temsillerin canlandırılması, onların birbirlerine bağlanması ve kavrama yetisinin saf kavramları altına getirerek yargı fiilinde nesne olarak tutulmalarını sağlayan bu işleviyle hissetme ile düşünme yetileri

---

[18] "*Nesnenin görüsel karşılığının idrâkı*" ve "*nesnenin düşünülmesini sağlayan kavramı*" ifadeleriyle ilgili olarak şu noktayı belirtmek gerekir ki, nesne ve kavram, yargı fiili sonucunda ortaya çıkmaktadır; başka bir deyişle nesne, kavram ile birlikte yargıda kurulmaktadır, yani bu fiile öncelikli olarak var olan bir nesnenin ya da görüsel karşılığın kavranması söz konusu değildir.

[19] "Bir görüsel karşılığın idrâkinin olanağı için gerekli olan iki koşul vardır: İlki *görü* ki, bunun aracılığıyla yalnızca tezahür olarak da olsa görüsel karşılık verilmektedir; ikincisi, *kavram* ki, bunun aracılığıyla o görüye karşılık gelen görüsel karşılık düşünülmektedir." ([2], B125).

arasında durur ve onları birbirine bağlar. Kant, hayalgücünün bunu mümkün kılan faaliyetine, "yeniden-üretici sentezleme" adını vermektedir ki bu, hayalgücünün "üretici sentezleme"sinden farklıdır ([2], A102, A118, B152). Hayalgücünün yeniden-üretici faaliyeti görü ile kavram arasındadır; burada yeniden üretimin anlamı, zaman manifoldunda iz bırakanların canlandırılması ve kavramla sabitlenmesidir. Bu faaliyet, tekil duyusal temsillerin canlandırılması ve yargıda bir nesne olarak birlik içinde tutulmasıdır.

Yukarıda düşünmeyle ilgili verilen tanımlar, görüsel karşılığın terkibiyle, yani tesis yoluyla idrâkiyle bağlantılı olan tanımlardır. "Bir görüsel karşılığı sadece kategoriler aracılığıyla düşünebilirim;[20] böyle düşünülen bir görüsel karşılığı sadece bu kavramlara karşılık gelen görüler aracılığıyla bilebilirim." ([2], B165). Düşünme yetisinin, duyusal görülere ve deneyimin ortaya konmasına dönük olarak kendiliğinden faaliyet gösteren yanı, kavrama yetisidir [*Verstand*]. "... temsilleri edinme yetisi hissetme, zihnin temsilleri kendinden üretme yetisi, kavramanın kendiliğindenliği, kavrama yetisidir." ([2], B75). Kant, kavrama yetisinin tüm fiillerinin yargılara indirgenebileceğini ifade etmektedir ([2], B94). "Tüm yargılar, temsiller arasındaki birliği sağlayan fonksiyonlardır." ([2], B93). Yargı ise bir düşünme fiilidir. Düşünmek, temsilleri yargılarla ilgi içine sokmaktır. Yargı, temsillerin bir bilinçte birleştirilmesi, onlara birlik verilmesidir.

Ama düşünmenin, görüsel karşılığı tesis ve idrâkinin ötesinde, her türlü deneyim nesnesini aşan bir yanı da vardır; yani, bu sözü edilen yanı itibariyle düşünme, hiçbir deneyim nesnesinin tesisine yönelik olmamakla birlikte, deneyimin olanağını sağlayan mekânı tesis eden ve o mekânda icra edilen fiillere esas olan unsurları birlik içinde tutan bir fiildir. Düşünmek, temsilleri bir bilinçte birleştirme faaliyeti olduğuna göre ([9], §22), temsillerin verilmiş olması gerekir; ancak temsillerin birliği, temsillerin kendilerinden gelemez. İşte, daha önce değindiğimiz gibi asli bir fiil olan transandantal *Apperzeption* fiili, bu birliğin ve birleştirmenin kaynağı olan böyle bir düşünme fiilidir.

IV. "Ben"in Kuruluşu ve "Transandantal Özne = X"

Düşünme faaliyeti, yani düşünmenin bir şeyi tutmak, yakalamak üzere ona yönelmesi için o şeyin, yani malzemesinin verilmiş

[20] Buradaki "düşünebilirim" ifadesinin de "tesis edebilirim" olarak anlaşılması gerektiğine işaret edelim.

olması gerekir.[21] Çünkü "... malzeme [*Stoff*] olmaksızın hiçbir şey düşünülemez." ([2], B284).[22] Düşünmenin bir şeye (malzemeye) yönelmesi demek, bir nesneyi tesis etmek yoluyla idrâk etmesi demektir.

Bu anlamda, tesis ve idrâkten önce ne ideal olanın, ne de empirik olanın mevcudiyetinden söz edilebilir. Düşünmenin kendiliğinden faal olan yanı, idrâk edebileceği şeye (malzemeye) yönelir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, düşünme yetisinin kavrama yetisi [*Verstand*] olarak ayırt edilen yanı, hissetme yoluyla edinilen malzemeye ve onun birliğine yöneliktir. Ancak "saf ben"in tesis ediliş aşamasında hissetmeyle gelen malzeme olmadığından, düşünmenin kendiliğinden faal yanının yöneleceği *a posteriori* bir malzeme mevcut değildir. Öyleyse, düşünmenin bir şeyi idrâk etmek üzere bir şeye yönelmesi, bu durumda nasıl mümkün olacaktır; ya da düşünmenin kendiliğinden faal olan yanı neye yönelecektir? İçinde hissetmeden gelen hiçbir *a posteriori* malzemenin bulunmadığı bir şeye yönelen düşünme fiili, saf ve katışıksız bir düşünme fiilidir; Kant, bu fiile "transandantal *Apperzeption* fiili" adını vermektedir ve bu fiil, asli [*ursprünglich*] bir düşünme fiilidir. Bu durumda düşünme yetisi, asli düşünme fiiliyle idrâk edebileceği tek şey olan ve saf, yani içinde empirik hiçbir unsur taşımayan hissetme yetisinin saf malzemesine, yani transandantal ideal olana hayalgücü vasıtasıyla yönelecektir: "...görüsel karşılığın [*Gegenstand*] zorunlu kıldığı birlik, temsillerin manifoldunun [türdeş çoklu] sentezlenmesinde bilincin biçimsel birliğinden [*die formale Einheit*] başka bir şey değildir. Dolayısıyla, görüsel karşılığı bilebilmekten söz edebilmem için, görü manifoldunun sentetik birliğini sağlamamız gerekir." ([2], A105).[23] Düşünmenin bu şekilde ideal olana yönelişi, hayalgücünü faal hale getirmektedir.

---

[21] Burada, "malzeme", en genel anlamda, *a priori* manifoldu, yani empirik olanın tesisine esas olanı kapsamaktadır.

[22] Ayrıca [2], B422'deki dipnotta da: "Düşünmeye malzeme verecek herhangi bir empirik temsil olmaksızın *düşünüyorum* fiili yerine gelmez; ve empirik olan, saf düşünme yetisinin uygulanmasının veya kullanımının sadece koşuludur."

[23] Burada, farklı bir bağlamda da olsa, Aristoteles'in *Metafizik*'inin XII. Kitabının ünlü 7. Bölümündeki *İlk Hareket Ettirici* (*proton kinoun*) meselesine bir gönderme olduğu düşünülebilir: Asli düşünme fiili, kendinde-şeyin ("transandantal özne = x") fiili olarak, hiçbir koşula bağlı olmayan, çünkü koşul altına alınmayı (mantıksal anlamda) başlatan fiildir. Koşulsuz olan bu fiil, koşullu olanı değil, koşulların, koşula tabi olmayan kaynağını ve olanağını düşünebilir. Aristoteles, sözü edilen bölümde, ilk hareket fiilinin ancak bir düşünme fiili olabileceğini, bu fiilin *İlk Hareket Ettirici*'nin fiili olduğunu, ama fiilin yöneleceğinin, her şeyin onunla başlamasından dolayı, bu fiilden sonraki bir malzeme olamayacağını, dolayısıyla bu fiilin, fiil sahibinin kendisini düşünebileceğini belirtmekteydi (*The Basic Works of Aristotle*, ed. R. McKeon, Random House, 1941, s. 880; 1072b, 15-20).

"Saf ben", uzay ve zaman saf görülerinde mevcut olan *a priori* manifoldlara bir birlik veren düşünme fiili ve hayalgücünün transandantal sentezlemesi yoluyla tesis edilmektedir; yani "saf ben", özel bir anlamda hayalgücünün faal hale gelişidir. Hayalgücü, düşünme yetisinin hissetmenin formlarını idrâke yönelmesini canlandırmakta, "saf ben" hayalgücü vasıtasıyla ve bu şekilde tesis edilmektedir. Başka bir deyişle, "saf ben"i meydana getiren fiil, düşünme yetisinin hissetme yetisinin ideal malzemesine yönelmesine bağlı olarak ortaya çıkan bir hayalgücü faaliyetidir. Kant, "Hayalgücünün canlandırma faaliyetini akledilir kılmak için, *Apperzeption*'un zemine alınması gerekir." diye yazarken ([2], A124), örtük bir şekilde bunu dile getirmektedir. Öyleyse "saf ben"in, uzay ve zaman saf görülerinde mevcut *a priori* manifoldlara bir birlik veren bir düşünme fiili sonucunda ve bu fiilin hayalgücü tarafından canlandırılmasıyla oluştuğunu söyleyebiliyoruz. Burada "canlandırma", "saf ben"in kendi temsil edebilme faaliyetini hayalgücü vasıtasıyla kendisine temsil etmesi anlamındadır ki, bunun "düşünüyorum" ile olan bağlantısına değineceğiz.

Kant, "saf ben"in, algılayanın kendini idrâk etme [*Apperzeption*] fiili sonucunda ortaya çıktığı noktasından hareket eder. Ancak, bu fiilin nasıl, ne sebeple, hangi mekânda ortaya çıktığı transandantal düşünce açısından sorulamaz, çünkü bu fiil sonucunda ortaya çıkan "saf ben"in zeminsel olarak transandantal ideal olana önceliği vardır; bu fiil, tüm temsillerin olanağını sağlar ama kendisi temsil edilemez. Deneyimin olanağını sağlayanın kendisi kendi deneyiminin konusu olamaz, yani bir nesneyi idrâk etmek için ona zemin olan, bu nesnenin kayıt ve şartları altında ve aynı şekilde idrâk edilemez.[24] Kant, bu hususu ayrıca şu şekilde de ifade eder: "Kategorilerin öznesi, kategorileri düşünmek yoluyla, kategorilerin nesnesi olarak kendisinin kavramına sahip olamaz." ([2], B422). Bu bakımdan kendinde-şeyden edinilen bir etki sonucunda "algılayanın kendini idrâk etme" [*Apperzeption*] fiilinin ortaya çıkmasından da söz edilemez, aksi halde bu, (transandantal ideal olan) zaman formuna birlik verilmesine öncelikli olarak zamansal olandan söz etmek olurdu.[25] Kant'ın "transandantal özne = x" olarak adlandırdığı bu kendin-

[24] "Belirleyen kendi [*das bestimmende Selbst*], yani düşünce [*das Denken*] (bu, 'transandantal özne = x'e karşılık gelmektedir), belirlenebilir kendiden [*das bestimmbare Selbst*], yani düşünen özneden [*das denkende Subjekt*] (bu, 'saf ben'e karşılık gelmektedir), tıpkı idrâkin [*Erkenntnis*] görüsel karşılığından [*Gegenstand*] ayrıldığı gibi ayrılır." ([2], A402).

[25] Bkz. bu bölümün 9. dipnotu.

de-şey, bir düşünme fiili icra ediyor; bu fiil yoluyla ve hayalgücü vasıtasıyla transandantal ideal olan tesis edilerek bir birlik içinde tutulmuş oluyor. "Saf ben", hayalgücünün faal hâle gelmesi yoluyla oluşan bu birliğin idrâki ya da bilincidir. "Saf ben"in ortaya çıkması *a posteriori* malzemenin bir temsil olarak alınabilirliğini mümkün kılar; çünkü, ancak *a posteriori* malzemenin edinilmesi açısından, transandantal ideal olana birlik verilmesinden söz edilebilir. Yani, transandantal ideal olanın deneyimden bağımsız bir şekilde sentezlenerek tesis edilmesi olanaklı değildir. Bu demektir ki, empirik gerçeklik, ancak transandantal ideal olanın birliği yoluyla mümkündür; ama transandantal ideal olanın tesis edilerek bir birlik içinde tutulması da, empirik gerçekliğin mevcudiyetini gerektirir. "Saf ben"in kendinde mevcut olanları sentezlemesi ancak deneyim açısından düşünülebilir.[26] Dolayısıyla "saf ben"in mevcudiyetinden ve tesisinden bağımsız olarak hissetme yetisinin formları olan uzay ve zamanın senteze tâbi tutulması olanaklı değildir. Hissetme yetisinin *a priori* ve saf formları olan uzay ve zaman, transandantal idealiteye sahiptir; bunun bir anlamı ise, "saf ben"e öncelikli olarak uzay ve zaman formlarından söz edilemeyeceğidir. Transandantal ideal olanı bir arada tutan "saf ben"dir. Yani, Kant'a göre, nedeni ve kendisi hakkında hiçbir şey idrâk etmediğimiz ve edemeyeceğimiz bir fiil sonucunda ortaya çıkan "saf ben"in transandantal ideal olana birlik vermesiyle kendinde-şeyden etki alabildiğinin söylenebilmesi gibi, bu etkiye öncelikli olarak transandantal olana bir birlik verilmediğinden de aynı şekilde söz edilebilir. Çünkü dışsal etkilenme ve deneyim olmadan "saf ben" kendinde varolanları (empirik gerçeklik kazanacak şekilde) sentezleyemez. Yani, dışsal etkilenmeye öncelikli olarak (empirik gerçeklikten bağımsız bir şekilde) transandantal ideal olanların mevcudiyetinden söz edemeyiz. Bu itibarla, transandantal ideal olanın sentezlenmesi, ancak "saf ben"in ortaya çıkmasıyla ve kendinde-şeyden etki edinmesiyle olanaklıdır. Uzay ve zaman formlarındaki *a priori* ve saf malzemenin sentezlenmesi ise bize kavrama yetisinin saf kavramlarını, yani kategorileri verir. Böylelikle kategoriler yoluyla tesis edilen birlik de, transandantal *Apperzeption* fiili yoluyla tesis edilen "saf ben"in kendisini idrâk etmesi sonucunda verilen bir birliktir; dolayısıyla "saf ben"in verdiği birliğin, kategorilere ve de birlik kategorisine önceliği vardır ([2], B131). Çünkü kavrama yeti-

[26] Malzeme (burada *a priori* malzeme) olmadan ve malzemeye yönelik faaliyet olmadan, "saf ben"in birliğinin tesis edilmesi mümkün değildir. İdeal malzemenin birliği empirik olanın birliğinin kaynağıdır. Empirik olanın birliğinden ise ancak faaliyet itibariyle söz edebiliriz. Ama bu, "ben"in birliğinin mantıksal önceliğini gerektirir.

sinin bir birlik içinde tutulması, ancak bu birliği verenin, yani "saf ben"in kendi birliğini (bu birliğin bilincini) öncelikli olarak idrâk etmesiyle mümkündür. Yani kendinin birliğinin bilinci, terkip edilen nesnenin birliğinin bilincinin koşulu olarak, onun zeminindedir ve aslidir. Öyleyse, asli [*ursprünglich*] bir düşünme fiili olan *Apperzeption* fiili yoluyla tesis edilen "saf ben", kendi birliğini idrâk etmeden, idrâk edilenlere birlik veremez; başka bir deyişle, idrâk edilenlerin birliği, idrâk edenin kendi birliğinin idrâkinden geçer: "Tüm görü verilerini önceleyen ve bununla bağlantılı olarak tüm nesne temsillerini mümkün kılan bilincin bu birliği olmaksızın bizde ne bilgi ortaya çıkabilirdi ne de bilgiler arasında bağlantı kurulabilirdi... *Apperzeption*'un sayıca birliği, tüm *a priori* kavramların zeminindedir." ([2], A107).

Kant'a göre: "*Apperzeption*'un bu transandantal birliği, bir deneyimde birbirleriyle bağlantı içinde bulunan tüm tezahürlerden [*Erscheinungen*],[27] bu temsillerin kurallara göre bir biraradalığını oluşturur. Çünkü, eğer zihin [*Gemüt*], manifoldun kavranmasında, sentetik olarak manifoldu tek bir idrâkte bir araya getiren işlevinin aynılığının [*Identität*] bilincinde olmasaydı, bilincin bu birliği olanaksız olurdu. Demek ki, kendi'nin [*selbst*] aynılığının aslî [*ursprünglich*] ve zorunlu bilinci, aynı zamanda tüm tezahürlerin kavramlara göre, yani kurallara göre terkip edilmesinin aynı derecede zorunlu birliğinin bilincidir." ([2], A108).

"Saf ben"i tesis eden bu aslî düşünme fiilinin kendisi, aslında koşullara birlik veren mekânı tesis etmiş olduğuna göre aynı koşullara tâbi olamaz, aksine koşulları kuşatır; dolayısıyla, kavrama yetisinin icra ettiği gibi parçadan bütüne (yani ortak temsillerden terkip etme yoluyla nesnenin birliğine giden) bir düşünme fiili değil, ancak bütünün idrakini sağlayan bir düşünme fiili olabilir. "Saf ben", kendi temsil edebilme faaliyetini hayalgücü vasıtasıyla kendisine temsil etmesiyle, kendi aynılığını, bölünemez, uzaysal olarak parçalanamaz birlik ve bütünlüğünü kendisine temsil etmektedir ki, bu birlik, transandantal ideal

---

[27] "*Erscheinung*" terimini "görünüş" yerine "tezahür" ("beliriş" de kullanılabilirdi) sözcüğüyle karşılamamızın nedeni, felsefe tarihinde Platon'dan itibaren yerleşmiş bulunan "gerçeklik-görünüş" ikiliğinin veya karşıtlığının Kant'ta bir karşılığının ve anlamının bulunmadığı için yanlış bir çağrışıma engel olmaktır. Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*'te, bu farkı parlak bir şekilde şöyle ifade ediyor: "Kant'la birlikte fenomen mefhumunun toptan yepyeni kavranışı ortaya çıkar. Artık fenomen görünüş olmaktan çıkacaktır. Fark çok temeldir, felsefenin yeni bir unsura kavuşması için bu fikrin devreye girmesi yeterli olmuştur. Eğer fenomenolojinin bir kurucusu var ise onun Kant olduğuna inanıyorum. Fenomenin artık görünüş olarak değil beliriş olarak tanımlandığı o andan itibaren fenomenoloji söz konusudur." (çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 23-24).

olanın birliğinin zeminidir ya da transandantal idealiteye sahip olana bu asli düşünme fiili yoluyla birlik verilmektedir. İşte transandantal *Apperzeption* fiili, böyle bir mekânı tesis eden fiildir ve tüm düşünme ve idrâk faaliyetinin zemini olması dolayısıyla asli ve transandantal bir fiildir.

Şimdi, transandantal *Apperzeption*, "düşünüyorum" [*Ich denke*] ve içsel his [*der innere Sinn*] bağlantısını ele alalım. "Saf ben"in düşünme yoluyla, kendini idrâk etmesi, kendisini kendisine temsil etmesiyle mümkün olduğuna göre, bu temsil, saf, katışıksız bir temsil olmalıdır. Kant, bu saf temsili, "düşünüyorum" [*Ich denke*] olarak adlandırmaktadır. "*Apperzeption*'un sentetik asli birliğinde, ne kendime tezahür ettiğim gibi, ne de kendimde olduğum halimle, kendimin bilincindeyimdir, sadece olduğumun bilincindeyim. Bu temsil, bir görü değil, bir düşüncedir." diye yazarken ([2], B157), bu saf temsilin ne bir tezahür, ne de kendinde olanı olduğu haliyle veren akledilir bir temsil olduğunu berrak bir şekilde ifade etmektedir.

Öyleyse şu soruları soralım: Bu saf temsil, neyin temsilidir ve bu saf temsilin zamanda bir izi var mıdır?

Önce, "*Düşünüyorum* saf temsili, neyin temsilidir?" sorusunu ele alalım. Bu saf temsil, bir kendinde-şey olarak "transandantal özne = x"in temsili olamaz; çünkü böyle olsaydı, "transandantal özne = x"in "saf ben" tarafından temsil edilmesi gerekirdi, yani, "transandantal özne = x"in düşünme fiili ile tesis edilen "saf ben", kendi tesisine esas olan fiilin failinin temsilini, kendi tesisine öncelikli olarak edinmesi gerekirdi ki, bu mümkün değildir. Öyleyse, bu saf temsil, temsil faaliyetinde bulunan böyle bir mekânın ("saf ben"in) temsilidir. Yani temsil eden, (kendinde-şey olarak) kendi dayanağını değil, kendi temsil faaliyetini kendisine temsil etmektedir. Bu temsil faaliyeti bir mekânda, yani "saf ben"de meydana geldiğine göre, bu saf temsil "saf ben"in temsilidir; bu temsil faaliyetini meydana getiren de "saf ben" olduğuna göre, "saf ben" kendisini kendisine temsil etmektedir. Böylelikle bütün düşünmenin bir birlik içinde bağlantıda olduğu temsil edilmiş olmaktadır.

"Saf ben"in kendisini kendisine temsil etmesi demek, bir öznenin kendi kendisini nesne olarak ele alması ve temsil etmesi demektir. Ancak görüsel karşılığın tesisinden farklı olarak, kendini kendisine temsil etmesi, tüm düşüncelerin bilince ait olduğunu gösterdiği ([2], B399), tüm temsillere eşlik ettiği ve onları (zeminsel olarak) önceledeğinden, terkip edilmek için bu fiile ihtiyaç gösteren kategoriler, "saf ben"in kendi kaynağının bilinmesine uygulanamazlar. Bu yüzden söz konusu özne, kendisinin

nesne olarak bilgi ve idrâkine ulaşamaz; sadece kendisi temsil eden bir özne olarak, kendini kendisine temsil edebilir.[28]

İkinci olarak, "Bu saf temsilin zamanda bir izi var mıdır?" sorusunu ele alalım. "Düşünüyorum" duyusal bir temsil değildir. "'Ben' temsilindeki kendimin bilinci bir görü değildir; ama düşünen öznenin kendiliğinden faaliyetinin akledilir bir temsilidir."[29] Kant, B153 ve B154'te de, içsel hisle *Apperzeption* yetisinin birbirlerinden dikkatle ayırt edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Apperzeption ve onun sentetik birliği, içsel hisle hiçbir şekilde aynı değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, hayalgücünün yeniden-üretici faaliyeti, duyusal temsilleri görü mekânında canlandırır. Hayalgücünün üretici faaliyeti ise, asli düşünme fiilinin hissetmenin saf temsillerine yönelmesinin aracısı olarak, bu yönelmeyi canlandırmak suretiyle "saf ben"i canlandırmakta, dolayısıyla da saf temsilleri "saf ben" mekânında canlandırmaktadır. "Hayalgücünün canlandırma faaliyetini akledilebilir kılmak için, *Apperzeption*'un zemine alınması gerekir." ([2], A124). Saf temsiller de saf görü olarak tekil temsillerdir, ama bunların canlandırılması, duyusal temsillerin tek bir ortak temsilde (kavram olarak) tutulmalarından, yani parçadan bütüne gidilmesinden farklı olarak, bütünün parçaya önceliği olduğu tekil saf temsillerin canlandırılmasıdır. Hayalgücü, saf temsilleri kendiliğinden canlandıramayacağından, bu saf temsilleri, onları birlik içinde tutan bir düşünme fiili dolayımıyla canlandırabilir. Saf temsillerin canlandırıldığı bu mekân "saf ben"dir. Saf görü bir mekândır; "saf ben" ise saf görü mekânını kuşatır. Hayalgücü, akledilir temsilleri "saf ben"de canlandırır. Ama transandantal olana birlik verilmeden, bu canlandırma zamanda herhangi bir iz bırakamaz; çünkü hissetmenin saf formu olarak zaman, ancak bu canlandırma fiili yoluyla tesis edilebilir. Başka bir deyişle, bu canlandırmanın hayalgücü tarafından meydana çıkarılması suretiyle uzay ve zaman birlik içinde tutulmuş olur ve hayalgücünün yeniden-üretici sentezleme yapabilmesinin olanağı ortaya çıkar.

---

[28] Descartes'a yönelik eleştiri tam da bu noktadadır: Kant'a göre, Descartes'ın bilincin yöneldiği bir "şey" olduğunu bulması, yani yönelinen bir şey olduğunun farkındalığı, bilincin *içinde* cereyan eden bir faaliyettir, yani bilincin *içi* itibariyle bilinç hakkındadır, *dışından* bilinç üzerine değil. Öyleyse tözsellik iddiası bilincin içindekilere yönelik olabilir (kategoriler yoluyla olduğu gibi), bilincin kendisine yönelik olamaz. Descartes, bilincin *içinde* apaçık "gördüğünü", bilincin *dışın* bütününe taşıyarak ve onu tözselleştirerek aslında ulaşamayacağı bir noktaya ulaştığını düşünmüştür. Bu durumda yapılabilecek olan, bilinç hakkında bilincin *içinden* konuşmaktır.

[29] "Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts." ([2], B278).

Hayalgücünün üretici sentezlemesi sonucundaki bu canlandırma faaliyeti, zamanı birlik içinde tutan "saf ben"in tesis edilmesinin canlandırılmasını gerektirdiğinden, bu faaliyet zamansal bir faaliyet olamaz. Çünkü zamansal olsaydı "transandantal özne = x"in söz konusu fiili zamanda bir iz bırakmış olur, dolayısıyla da "transandantal özne = x"in bir nesne olarak idrâk edilmesi mümkün olurdu. Yani, bu canlandırmanın "saf ben"de hiçbir izi bulunamaz. Eğer bulunsaydı, ya da bu canlandırmayı tutacak bir transandantal yeti mevcut olsaydı, *Apperzeption* fiilinin ve onu icra eden "transandantal özne = x"in "saf ben"de temsili mümkün olurdu. Ancak, Kant'ın belirttiği gibi: "Belirleme fiilinden önce, zamanın belirlenebilir olanı vermesinde olduğu gibi, belirleyeni ["transandantal özne = x"] veren başka bir kendinin görüsüne sahip olmadığım için, kendimin varlığını [*Dasein*], kendinden fiil halinde bir varlık olarak belirleyemem, sadece bu belirlemenin kendiliğindenliğini kendime temsil edebilirim." ([2], B158 dn.).[30] Yani "saf ben"in temsili bir tezahür değildir.

"Saf ben", yani bütün yetilerin faaliyetlerinin icra edildiği bu mekân, bu fiiller sonucunda ortaya çıkanları birlik içinde tutan bir mekândır. Tüm yetiler, dolayısıyla hayalgücü, fiillerini "saf ben" mekânında icra eder. Hayalgücünün, düşünmenin hissetmeye yönelmesini, tüm deneyimin temeli olan bu fiili canlandırması, deneyimi mümkün kılan fiillerin mekânı olan "saf ben"in canlandırılmasıdır; aslında, transandantal *Apperzeption* fiili yoluyla "saf ben"in tesis edilmesi demek, temsillere birlik vererek nesnelerin tesis edileceği bir mekânın tesis edilmesi demektir. Bu anlamda, "saf ben", transandantal olanların mekânıdır. Bu açıdan, transandantal fiillerin mekânı olması dışında "saf ben"in varlığından söz edemeyiz. *Apperzeption* fiili, "saf ben"i ortaya çıkaran fiil olması itibariyle "saf ben"de icra edilmiş bir fiil olamaz. Yani, asli *Apperzeption* fiili, "saf ben"in fiili değildir.

Apperzeption bir görü değildir, yani uzay ve zaman koşullarına tâbi değildir; bu fiil, uzay ve zaman koşullarına zeminsel bakımdan öncelikli olan bir fiildir ve ancak bu fiil yoluyla hissetme yetisinin birliğinden ve faaliyetinden söz edilebilir. *Apperzeption* fiili saf bir düşünme fiilidir, katışıksızdır, içinde duyusal

[30] "Kendinde bilinç [*das Bewußtsein an sich*], belirli bir nesneyi ayırt eden bir temsil de değildir, ama genel olarak temsilin bir formudur." ([2], B404). "'Ben' bir kavram değil, onu başka bir yüklem aracılığıyla bilmediğimize göre, içsel hissin görüsel karşılığının işaretidir [Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes]... *Apperzeption*'un temsili, Ben, onunla bir şeyi düşünebileceğimiz bir kavram olsaydı, başka şeylerin yüklemi olarak da kullanılabilirdi ya da kendinde böyle yüklemler içerirdi." ([9], §46).

hiçbir malzeme olamaz. Bu yüzden de, duyusal olana aşkın, kavrama yetisinin empirik olana dönük ve parçadan bütüne giden idrâkini tümüyle aşan, onlara öncelikli olan bir fiildir. Bu fiil yoluyla, duyusal olan vasıtasıyla asla gelemeyecek bir birlik ve bütünlük meydana çıkmaktadır.

Toparlarsak: İdrâk edilenlerin bir birlik olarak idrâk edilmeleri, ancak onları birlik olarak idrâk edenin kendisinin, kendi birliğini onlara öncelikli olarak idrâk edebilmesiyle mümkün. Başka bir deyişle, idrâk eden, kendi birliğini idrâk etmeden, idrâk edilenlere birlik veremez; ya da idrâk edilenlerin birliğinin koşulu, idrâk edenin, kendi birliğini idrâkinden geçer. Aynı bağlamda, birlik verilmek suretiyle idrâk edilen tekil nesnelerin bir araya getirilmesi ve görüsel düzlemde dizilenme (yani uzay formunda yanyanalığa, zaman formunda da ardardalığa göre dizilenmesi) suretiyle ve de kavramsal düzlemde dizilenme suretiyle bir araya getirilerek onlardan sonuç çıkarılmasının tek koşulu, onların bir bütünlük içinde idrâk edilmesidir. Benzer şekilde bu bütünlüğün verilebilmesinin koşulu, bütünlüğü veremin, kendini, parçalarına öncelikli bir bütün olarak idrâk etmesidir.

Transandantal *Apperzeption* fiili, kategorilere tâbi olan bir düşünme fiili değil; çünkü bu fiil aracılığıyla kategorilerin faal hâle gelmeleri mümkün oluyor. Transandantal *Apperzeption* fiili, kategorilere tâbi olmayan bir fiil olduğu için, bu fiilin birliğinin bilinci olarak adlandırılan "saf ben"in kendisi bir mevcudiyet değil, ama kurulan, tesis edilen bir "mekân". Bu "mekân", birlik verdiklerini bir arada tutan bir "birlik" olması itibariyle, işlevleri itibariyle "varlık" kazanıyor ama bu, "tözselliğe sahip olma" anlamında bir varlık kazanma değil.

Transandantal *Apperzeption* fiili birlik veren bir fiil, "saf ben" o birliğin bilincidir. "Saf ben", bir birliğin bilinci olarak akan zamanda değişmez, ama zamanı bir bütün olarak, form olarak bir arada tutar. Başka bir deyişle bu birliğin bilinci, zamanın birliğinin bilincidir de; çünkü zaman, bir bütün olarak bu birliğin bilinci ile transandantal idealite kazanır. "Ben"in kendi deneyimine bağlı olarak zaman formuna içerik sağlayanlar, hayalgücü aracılığıyla bir arada tutulur ve bilince taşınır ki, bilinç de bu bir arada tutulanın birliğinin idrâkidir.

"Saf ben", "ben-olmayan"ı, "ben-olmayan"a ait olmayan (veya ait olduğu iddia edilemeyecek olan) yetiler aracılığıyla idrâk eder. Dolayısıyla "ben", kendisini, kendisinde olan yetiler yoluyla idrâk edemez, sadece "ben-olmayan"ı "ben"in koşullarına tâbi kılarak idrâk edebilir. "Ben-olmayan"ı bilmenin koşulu zaman-

sallaştırmadır. Zamansallaştırma, "ben"in kendisinin bilincinde olmasıyla mümkün hâle gelir. Öyleyse zamansallaştırma, "ben-olmayan"a ve zaman içindeki "empirik ben"e yönelik olarak onların bilinmesini mümkün hâle getirdiği hâlde, zamansallaştırmayı mümkün kılanın kendisine yönelik olarak onun bilinmesini mümkün kılamaz. Çünkü bu, zamansallaştırmaya öncelikli bir bilme (idrâk) fiilini gerektirirdi ki, bu mümkün değildir.

Ve, uzay ve zaman koşullarını kuşatan, tam da bu nedenle uzay ve zaman koşullarına tâbi olamayacak "saf ben" mekânının, uzay ve zaman koşullarına tâbi olmayan bir fiille kuruluyor olması, insan varlığının doğanın nedenselliği dışında özgür bir istemeye sahip olabilmesinin de dolaylı bir açıklamasıdır.

KAYNAKÇA

[1] Kant, I. (1993) *Kritik der reinen Vernunft* (1787), Werkausgabe in 12 Bänden, ed. W. Weisschedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main (Band III, Band IV).

[2] Kant, I. (1998) *Critique of Pure Reason*, çev. P. Guyer ve A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge.

[3] Kant, I. (1993) *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Werkausgabe in 12 Bänden, ed. W. Weisschedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main (Band VI).

[4] Kant, I. (1993) *Logik*, Werkausgabe in 12 Bänden, ed. W. Weisschedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main (Band V).

[5] Kant, I. (1993) *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, Werkausgabe in 12 Bänden, ed. W. Weisschedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main (Band II).

[6] Kant, I. (1967) *Philosophical Correspondence*, çev. A. Zweig, The University of Chicago Press, Chicago.

[7] Kant, I. (2004) *Lectures on Logic*, çev. ve ed. J. M. Young, Cambridge University Press, Cambridge.

[8] Kant, I. (1995) *Opus Postumum*, çev. E. Förster ve M. Rosen, Cambridge University Press, Cambridge.

[9] Kant, I. (1993) *Prolegomena*, Werkausgabe in 12 Bänden, ed. W. Weisschedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main (Band V).

[10] Kant, I. (2005) *Notes and Fragments*, ed. P. Guyer, çev. C. Bowman, P. Guyer, F. Rauscher, Cambridge University Press, Cambridge.

[11] Gözkân, H. B. (2000) *The Problem of the Constitution of "Self" and "Reason" in Kant's Transcendental Thought*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayınlanmamış doktora tezi).

[12] Gözkân, H. B. (2002) "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri", *Yeditepe'de Felsefe I*, Yeditepe Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 21-79.

[13] Gözkân, H. B. (2010) "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi", *Heidegger: Varlığın Çobanı*, YKY/Cogito, Sayı: 64/Güz, İstanbul, 133-152.

İnsan Bilgisi ve Sınırları Üstüne

Aydan Turanlı[*]

HUMAN KNOWLEDGE AND ITS LIMITS

Abstract. Sextus Empiricus, who is one of the most important sceptic philosophers in Ancient Greece, by formulating his sceptical view in *Outlines of Pyrrhonism*, questions the model of theory of knowledge of "dogmatic" philosophers with strong arguments in this book. Especially the criterion argument he presents is the one, which epistemologists still in the 21st century try to deal with. On the other hand, the sceptical attitude of Sextus Empiricus had been evaluated as a marginal view rejecting the possibility of knowledge altogether by epistemologists. In this paper, I defend that Sextus Empiricus does not reject the possibility of knowledge altogether by giving examples from his own book. In the first part of the paper, I discuss how Julia Annas, Jonathan Barnes and Charles Landesman accuse Sextus Empiricus for being "global sceptic." In the second part, I refute this accusation by appealing to Sextus Empiricus' text.

Keywords: Sextus Empiricus, Pyrrhonism, sceptics, *quietude*, epistemic nihilist.

Özet. Antik Yunan'daki en önemli septik filozoflardan biri olan Sextus Empiricus, septik görüşünü *Pironizmin Ana Hatları* adlı kitapta formüle ederek, "dogmatik" düşünürlerin bilgi teorisi konusunda oluşturdukları modeli güçlü argümanlarla sorgular. Onun özellikle ölçüt konusunda sunduğu argüman, 21. yüzyılda bile birçok epistemologun hesaplaşmaya çalıştığı bir argümandır. Öte yandan, Sextus Empiricus'un

[*] İTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

septik tavrı, bilgi teorisyenlerinin çoğu tarafından bilginin olanaklılığını tümüyle reddetmeye dayanan bir tavır olarak algılanmış ve onun uç bir görüş savunduğu vurgulanmıştır. Bu yazıda, Sextus Empiricus'un bilginin olanaklılığını tümüyle reddetmediğini kendi kitabından da örneklerle göstermeye çalışacağım. Birinci bölümde Julia Annas, Jonathan Barnes ve Charles Landesman'ın onu nasıl "global septik" olarak suçladıklarını tartışırken, ikinci bölümde bunun haksız bir suçlama olduğunu savunacağım.

Anahtar Terimler: Sextus Empiricus, Pironizm, septikler, *quietude*, epistemik nihilist.

İnsan bilgisinin sınırları ve bilginin olanaklı olup olmadığı felsefe tarihinin başlangıcından itibaren pek çok düşünür tarafından tartışılmıştır. Bilginin olanaklılığını soruşturan düşünürler septik filozoflar olarak tanımlanmıştır. "Septisizm" terimi, "araştıran" anlamına gelmektedir ve "dogmatik" ile karşıt kılınmaktadır. Antik Yunan'da Platon'un diyaloglarında Sofistlerden Gorgias ve Protagoras tarafından temsil edilen tarz, daha sonra Pironistler tarafından geliştirilmiştir. Felsefe tarihi genellikle septik filozoflarla septiklerin "dogmatik" diye adlandırdıkları filozoflar arasında oluşan bir tartışma ortamına sahne olmuştur. Antik Yunan'dan başlarsak Sextus Empiricus, 18. yüzyılda David Hume, 19. yüzyılda Friedrich Nietzsche, 20. yüzyılda Ludwig Wittgenstein, pragmatistlerden John Dewey ve Willard O. Quine gibi filozoflar septik tavır sergilemişlerdir.

Antik Yunan'daki en önemli septik filozoflardan biri, aynı zamanda doktor da olan, Sextus Empiricus'tur. Sextus Empiricus ikinci yüzyılın sonu ve üçüncü yüzyılda İskenderiye ile Atina'da yaşamıştır ve septik görüşünü *Pironizmin Ana Hatları* adlı kitabında formüle etmiştir. Kitapta "dogmatik" olarak adlandırdığı düşünürlerin bilgi teorisi konusunda oluşturduğu modeli güçlü argümanlarla sorgular. Sextus Empiricus'un özellikle ölçüt konusunda sunduğu argüman, 21. yüzyılda bile epistemoloji ile uğraşan ve bu konuda teori kurmaya çalışan herkesin hesaplaşmaya çalıştığı önemli bir argümandır.

Sextus Empiricus'un septik tavrı, bilgi teorisyenlerinin çoğu tarafından bilginin olanaklılığını tümüyle reddetmeye dayanan bir tavır olarak algılanmış ve onun uç bir görüş savunduğu vurgulanmıştır. Bu yazıda, Sextus Empiricus'un bilginin olanaklılığını tümüyle reddetmediğini kendi kitabından da örneklerle göstermeye çalışacağım. Yazının birinci bölümünde Julia Annas,

Jonathan Barnes ve Charles Landesman'ın Sextus Empiricus'a "global septik" suçlamasını nasıl ve ne şekilde atfettiklerini tartışacağım. İkinci bölümde de Sextus Empiricus'un metinlerine başvurarak bu suçlamanın doğru olmadığını göstermeye çalışacağım.

I

Bilgi teorisyenleri tarafından Sextus Empiricus'un tavrı global septisizme örnek olarak verilir. Julia Annas ve Jonathan Barnes, *Septisizmin Ana Hatları* (*Outlines of Skepticism*) olarak çevirdikleri kitabın ([2]) giriş bölümünde, Sextus Empiricus'un tavrının hem global hem de lokal septisizme örnek teşkil ettiğini iddia ederler. Yalnız Julia Annas ve Jonathan Barnes değil fakat Charles Landesman da *Septisizm: Temel Meseleler* (*Scepticism: The Central Issues*) adlı kitabında ([4]), Sextus Empiricus'un tavrının global septisizme örnek oluşturduğunu vurgular.

Julia Annas ve Jonathan Barnes, global septisizmi, yere göre değişmeyen ve konunun ya da disiplinin türünden etkilenmeden septisizm için genel argümanlar sunmak olarak tanımlar. Lokal septik ise, septisizm için bir yerde bir argüman grubu kurarken, diğer yerde başka bir argüman grubu kurar. Annas ve Barnes modern septisizmin global olduğunu iddia ederler. Barnes'a göre, modern septisizm insan doğasının genel özelliklerine dayanarak, bu genel olguyu bize bilginin, akla dayalı inancın ve kabulün olamayacağını göstermekte kullanır ([2], Giriş, xxvi).

Sextus'un lokal septik olarak karakterize edilemeyeceği, çünkü beş yolu (*The Five Modes*) düşündüğümüzde bu beş argüman biçiminin yalnız bilimin önermelerine karşı değil, gündelik yaşamda kullanılan önermelere karşı da kullanılabileceği, bu anlamda da genel bir karakteristiği olduğu için Empiricus'un global septik olduğu, Barnes ve Annas tarafından iddia edilir. Bu düşünürlere göre, beş argüman ve yol aslında konudan bağımsız olarak, her yerde ve her zaman uygulanabilir ([2], Giriş, xxvi).

Charles Landesman, diğer yandan global septiği, hangi konuya ilişkin olursa olsun bilgi ya da doğrulamanın mümkün olamayacağını iddia eden kişi olarak tanımlar. Landesman, Sextus'un apaçık olan (*evident*) ile olmayan (*non-evident*) arasında ayrım yaptığını söyler. Apaçık olan, görünüşlerle (*appearances*) ilişkili olduğu için kesinliğinden emin olduğumuz şeydir. Apaçık-olmayan ise, sağlam çıkarımlara dayalı olmadığı için bilgisinin olanaklılığından kuşku duymamız gereken şeydir. Landesman, Sextus'un bu kendi-içinde-şeyin bilgisine ulaşmanın olana-

gını reddettiği için aşırı bir septisizmi savunduğunu ve global septik olduğunu söyler. Yani, Sextus'a göre apaçık olanın bilgisine sahipken, apaçık-olmayanın ya da kendi-içinde-şeyin bize göründüğü şeklinin dışında bilgisine sahip değiliz. Landesman, Sextus Empiricus'un bu tavrı ile her tür bilginin ve doğrulamanın olanaklılığını reddettiğini, septisizmin aşırı bir türünü savunduğunu ve bu anlamda da *epistemik nihilist* olarak tanımlanabileceğini ifade eder ([4], 4).

Landesman'ın Sextus Empiricus'a karşı argümanları bunlarla da kalmaz. Landesman'a göre, Sextus Empiricus'un iddia ettiği gibi biz, dış gerçekliklere ait bütün inançlarımızı parantez içine aldığımız zaman, bu inançlar pratik yaşamda eylemlerimizi yönlendirdiğinden, bizim duyu-verilerine ait kanıtları kabul etmeden eylemlerde bulunmamız mümkün değildir. Duyu-verilerine dayanan tüm inançlarımızı parantez içine aldığımız zaman ölürüz, çünkü hareket edemeyiz. Duyu-verilerine güvenen hayvanların hayatta kalma şansı, duyu-verilerine güvenmeyen hayvanların hayatta kalma şansından daha azdır. Genel olarak duyu-verilerine güvenme, bizim insanlık olarak doğuştan getirdiğimiz bir özelliğimizdir, bu anlamda da felsefi argümanlarla devre dışı bırakılacak bir şey değildir. Pironizmin global septisizmi pratikte uygulanamayacağı için ve insan eyleminin yapısı düşünüldüğünde boştur ([4], 62-63).

Landesman, Pironizmin, duyu-verilerine kör inancı içeren ve Santayana'nın hayvansal inanç (*animal faith*) dediği fideizmi de reddettiğini iddia eder.

Landesman'a göre, pironist anlayış, bizim inançlarımızın güvenilir olabilmesi için akılla doğrulanması gerektiğini öne süren görüşlerin hepsini dogmatiklikle suçlayarak atar. Landesman, bu tür bir felsefi hükmü *felsefi paranteze alma* olarak adlandırır ve bunun dış dünyada uygulaması olmayan *pratik paranteze alma*nın karşıtı olduğunu vurgular ([4], 65).

II

Hem Annas ve Barnes'ın hem de Landesman'ın Sextus Empiricus'a yönelttiği eleştiriler şu alt başlıklar altında toplanabilir:

i. Pironistler global septisizmi savunurlar, çünkü Barnes ve Annas'a göre beş yol (*The Five Modes*) sadece bilimin önermelerine değil, gündelik yaşamda kullanılan ve genel olarak bütün önermelere uygulanabilir bir şeydir.

ii. Landesman, aynı şekilde Sextus Empiricus'u global septik olarak suçlarken, bilgi ve doğrulamanın olanaklılığını tümüyle reddettiğini, bu anlamda da *epistemik nihilist* sayılabileceğini vurgular.
iii. Gene Landesman, apaçık olarak bilinen ile apaçık-olmayan arasındaki farktan dolayı kendi-içinde-şeyin bilinemeyeceğini ve bunu ifade etmenin gerçekliği pratik anlamda olmasa da felsefi anlamda paranteze almak anlamına gelebileceğini ifade eder.
iv. Landesman'a göre, Sextus Empiricus bu anlamda fideizmi de reddeder.

Sextus Empiricus'un metinlerine baktığımızda, "Septiklerin inançları var mıdır?" gibi bir soruya verdiği cevap şudur: "Septikler görünüşler (*appearances*) tarafından oluşturulan duyumları kabul ederler -yani mesela sıcak olduğunda ya da üşüdüklerinde 'Sanırım sıcak değil ya da (üşümedim)' demeyeceklerdir. Biz inanca ilişkin olarak bilimlerdeki açık olmayan araştırma nesnelerinin kabulünü söz konusu ediyoruz, çünkü Pironistler açık-olmayan hiçbir şeyi onaylamazlar." ([2], I. Kitap, Bölüm 13).

Barnes ve Annas buna ilişkin olarak şu eleştiriyi yöneltirler: Sextus'un anlayışına göre ben ölümcül bir hastalığım olduğundan şüpheleniyorsam, kaygılanırım ve huzur bulmak için doktora giderim. "Doktor Sextus bu durumda ne der? 'Bir taraftan senin hasta olmadığına dair pek çok işaret var, diğer taraftan bir ay içinde öleceğine dair işaretler var' bu durumda ikisi de belirsiz olduğu için hasta olarak belirsiz bir konumda bırakılırsınız." ([2], Giriş, xxxi).

Landesman da aynı tür bir eleştiriyi Sextus'a yöneltir. Landesman şöyle bir argüman kurar: Görsel tecrübem sonucu, bunun bir el olduğu yargısına varırım. Bu yargının güvenilirliğini garanti eden bir ölçüt bulamadığım için, yargıyı olumlu ya da olumsuz olarak kabul edemem. Landesman'a göre burada sorulması gereken şey "Algısal yargılarımızı reddedebilir miyiz?" olmalıdır ([4], 62).

Barnes ve Annas ile Landesman'ın bu eleştirileri haksızdır; çünkü Sextus Empiricus, yukarıdaki pasajda da görüleceği gibi, bizim gündelik yaşamımızı ilgilendiren durumlar konusunda kuşku duymamızın söz konusu olmadığını ileri sürer. Yani şu anda bilgisayarın tuşlarına basıyor olmam, oda ısısının 22 derece olması, dünya üzerinde yaşıyor olmam, dünyanın güneş sistemi içinde bir gezegen olması, kabul edemeyeceğim bu anlamda da

karşı argümanlarla yargıyı askıya almamızı gerektiren durumlar değildir.

Sextus Empiricus'un yukarıdaki pasajda "bilimlerdeki açık olmayan araştırma nesneleri" ile söylemeye çalıştığı, bilimlerde varsayılan, "atom", "kuark", "gen", "kara delik" gibi mantıkçı empiristlerin teorik terim olarak adlandırdıkları ve bir şekilde empirik terimlerle ifade edilebilmesini istedikleri terimlerin işaret ettiği nesnelerdir. Sextus'un bunlara karşı çıkma nedeni, bunların var-olabilen ve görünüş dünyasında yer alan nesneler olmaktan çok, varsayılabilir nesneler olmalarıdır. Varsayılabilir nesne olmanın ne sakıncası vardır? Sextus Empiricus görünüşleri reddetmez; görünüşten anladığı ise, düşünce nesneleri ya da yargılar yerine duyu-verisi nesneleridir. Empiricus'a göre septik kuşku görünüşlere ilişkin değil, görünüşlere ilişkin açıklamalara yöneliktir. Yani balın tatlı olduğunun farkındayken, balın özünde de tatlı olup olmadığı ile ilgili olarak yargı belirtmemiz, şeylerin özüne ilişkin olduğu için askıya alınması gereken bir şeydir ([2], I. Kitap, Bölüm 19). Balın özünde de tatlı olduğunu ileri sürmek görünüşlerin ötesine geçip, görünüşler üzerine yargılar ileri sürmeyi ve açıklamalar yapmayı içerdiği için askıya alınmalıdır. Pironizmin bu anlayışı, görünüşlerin apaçık olduğunu, bu anlamda da açıklama gerektirmediğini içerir.

Sextus Empiricus'un burada yapmaya çalıştığı, ne gündelik yaşamdaki basit olguları reddetmek ne de bilimde yapılan araştırmalara karşı çıkmaktır. Gündelik yaşamdaki olgular zaten gözümüzün önünde apaçık durmaktadır, bu anlamda sorgudan muaftır; bilimdeki önermelere de empirik dünya ile sınırlı kalındığı oranda karşı çıkılmamaktadır. Karşı çıkılan, empirik dünyanın ötesine geçip varsayımlarda bulunmaktır. Varsayımlarda bulunmadan bilimin yapılıp yapılamayacağıysa ayrı bir tartışma konusu; ancak Sextus Empiricus'u eleştiren felsefeciler kendi içlerinde tutarlı değillerdir. Bir taraftan Empiricus'un gündelik yaşamı olduğu gibi kabullendiğini söylerlerken, diğer taraftan her türlü gündelik yaşam ya da sağduyu (*common sense*) dahil her tür bilgiyi reddeden bir septik olduğu için, onu, "global septik" olarak tanımlamaktadırlar. Buna Annas ve Barnes'ın pasajlarından bir örnek verilebilir: "'Bugün perşembe mi?', 'Atina'da mısın?', 'Adın Sextus mu?' gibi sorulara Sextus dürüst bir cevap verebilir. O sadece biz onu bilimsel bilgi konusunda sorguya çektiğimizde inançlarından feragat etmeli, septisizmi bırakmalıdır." ([2], Giriş, xxiii).

Aynı şekilde aşağıdaki pasajda da Sextus Empiricus'un gündelik yaşama ve bizim gündelik yaşamdaki eylemlerimize ilişkin bir problemi olmadığı itiraf edilir:

> Yine çeşitli vesilelerle Sextus bize "gündelik yaşam"da herhangi bir şeye karşı olmadığının garantisini verir (...) herhangi bir günlük inancın diğerinden türetildiği, günlük çıkarımlar septiğin repertuarı içindedir: O sadece bilimsel çıkarımı reddeder. ([2], Giriş, xxiii)

Annas ve Barnes'ın bunları söyledikten sonra Sextus'u "global septik" olarak suçlamaları, kendi içlerinde çelişkiye düşmekten başka bir şey değildir. Annas ve Barnes dışında Landesman da Sextus'un gündelik yaşamda olup bitenleri reddetmediğini kabul eder ([4], 49). Bunu kabul etmesine rağmen Landesman, Sextus'un bir şekilde yaşamı da paranteze almayı gerektiren bir septik tavır takındığını, bu anlamda da global septik olarak değerlendirileceğini ifade eder.

Sextus Empiricus, ne Barnes ve Annas'ın ne de Landesman'ın iddia ettiği gibi tüm bilgi türlerini reddetme anlamında bir "global septik"tir. Sextus, bizim gündelik gözlemlerimize ve tecrübelerimize uygun olarak yaşadığımızı ve bu tecrübelerin dört kısımdan oluştuğunu vurgular. İlki, doğanın önderliği ki bundan anlaşılan bizim doğal olarak algılama ve düşünme yeteneğine sahip olmamızdır. İkincisi, duygularımızın yönlendirmeleri ile aç olduğumuzda yemeğe, susuz olduğumuzda suya yönelmemiz, üçüncüsü, geleneklerin aktarılması ile gündelik yaşam görüşünü kabul etmemiz ve dördüncüsü, uzmanlığın öğretilmesi ile kabul ettiklerimizde aktif olmamız ([2], I. Kitap, Bölüm 23).

Yukarıdaki paragrafta Landesman'ın iddia ettiği gibi, "yaşam paranteze alınmadığı" gibi bizim gündelik yaşamdaki etkinliğimizi engelleyecek hiçbir şeye de taviz verilmemektedir. Bu anlamda da Sextus Empiricus, iddia edildiği gibi global septik değildir, çünkü ileri sürdüğü argümanlar tüm alanlara ve her şeye uygulanabilir argümanlar değildir. En azından bizim gündelik yaşam içindeki bilgimize uygulanamaz.

Sextus'un argümanları, eleştirildiği gibi bilimsel alana karşı argümanlar da değildir. Sextus bilime karşı olduğu için değil, empirik bir çerçevenin dışına çıkıp metafizik varsayımlarda bulunmaya *genel olarak* karşı çıktığı için, bilimlerdeki duyu-verilerimizle algılanamayan nesnelerin varlığına kuşku ile bakar. Önemli farklar olmasına rağmen bu kuşku, mesela mantıkçı empiristlerin empirik bir kaygı ile teorik terimlerin empirik terimlerle açıklanmasını istemelerine benzer bir kaygıdır.

Septisizmi tartışırken Moser, Mulder ve Trout iki tür septisizmden söz ederler: bilgi septisizmi ve doğrulama septisizmi

([6], 149-165). Bilgi ile ilgili septisizm de çeşitli konularda olabilir: dış dünyanın bilgisi ile ilgili, öteki zihinlerin varlığının bilgisi ile ilgili, tümevarımın bilgisine ilişkin ve algılanamayan nesnelerin bilgisine ilişkin septisizm.

Daha önce de tartışıldığı gibi, dış dünyaya ilişkin bilgimizle ilgili olarak Sextus'un söyleyeceği şudur: Biz tabii ki dünya üzerinde yaşıyoruz, bu dünya evrenin bir parçasıdır, dünyanın sınırlı bir ömrü vardır ve bunları zaten kabul ederiz. Bize empirik olarak verilmiş olan bu olguların dışına çıkıp, dünyanın gerçekten var olup olmadığı gibi bir soruyu ise problem edinmek anlamsızdır. Çözümü bir tür metafizik spekülasyonu gerektiren konularda yargıyı askıya almamızı önerir Sextus. Landesman'ın Sextus'a atfettiği *felsefi paranteze alma*, Sextus'un bu tavrını göstermek içindir. Bu anlamda dış dünyaya ilişkin bilgi mümkün müdür gibi bir soruya Sextus hem "evet" hem de "cevaplanamaz" diyecektir. Eğer soru bizim gündelik yaşamda edindiğimiz tecrübelere ilişkin ise, "evet, dış dünyaya ilişkin bilgi mümkündür" diyebiliriz; ama eğer soru gündelik tecrübeyi aşıp dış dünyanın varlığının mantıksal ve empirik olarak ispatlanmasına ilişkin olursa, Sextus'un buna cevabı, böyle bir bilgi apaçık görünene ilişkin bilgi üzerine yargıda bulunmayı gerektiren bir şey olduğu için ve bizim de bu konuda yargıyı askıya almamız gerektiğinden, bu soruya cevap verilemez olacaktır.

Aynı şekilde ötekinin varlığına ilişkin bilgiyi düşündüğümüzde, Sextus Empiricus'un tavrı gene gündelik yaşamda tecrübe ettiğimiz şeylerle sınırlı kalacaktır. Kendi iç dünyamı ancak ben ayrıcalıklı bir şekilde bilebilirim, başkalarının iç dünyasını da aynı tür bir iç gözlem ile gözleyemediğim için bilmem söz konusu değildir; o anlamda da başkalarının acı içinde olup olmadığını ve ne tür duygular yaşadıklarını hiçbir zaman bilemem, gibi bir Kartezyen anlayışı kabul etmeyecektir Sextus. Onun yerine, gündelik yaşamda insanlar duygularını gizlemedikleri takdirde ne tür duygular yaşadıklarını bilmemiz mümkündür, gibi bir tavrı olacaktır. Bu anlamda da bu dünyada benim dışımda başka insanlar gerçekten var mıdır gibi bir soru anlamsız olacaktır. Yani Sextus'un septisizmi solipsist bir anlayışı da devre dışı bırakır.

Sextus Empiricus tümevarıma ilişkin bilgiyi reddeder. Ret nedeni ise evrensel bir genellemenin tikellerden çıkarılmasıdır. Evrensel genellemeyi doğruluyan tikellerin kontrolü, tikeller sonsuz sayıda ve belirsiz olduğu için mümkün olmayacaktır; bu durumda tümevarıma dayalı bilginin sağlamlığından söz edemeyeceğiz ([2], II. Kitap, Bölüm 204).

Sextus'un beş duyumuzla algılanamayan nesnelerin varlığına ilişkin bilgimiz konusundaki kuşkucu tavrına daha önce de işaret etmiştik. Sextus'a göre yalnız gündelik yaşamda değil, bilimde de varsayılan algılanamayan varlıkların bilgisi konusunda septik olmalıyız.

Yukarıdaki tartışmalardan anlaşılacağı üzere, Sextus Empiricus gündelik yaşamımıza ya da sağduyuya (*common sense*'e) ilişkin bilginin olanaklılığını reddetmemektedir. Bu aynı zamanda bilgi-iddialarının (*knowledge claims*) da mümkün olabileceğinin kabulüdür. Burada tartışılması gereken, bu kabulün diğer sağduyu kabullerinden ne şekilde farklı olduğudur. Yani mesela G. E. Moore da "Sağduyunun Savunusu" ("A Defence of Common Sense") adlı makalesinde, bizim gündelik yaşama ilişkin bilgimizin reddedilemeyeceğini söyler. Moore, adımın Aydan olduğu, atalarımın olduğu, dünya üzerinde yaşadığım, dünyanın bir tarihi olduğu gibi gündelik yaşama ilişkin önermelerin *doğru olduğunu bildiğimizi* vurgular ve bunların reddedilemeyeceğini söyler.

Kuşkusuz ki Sextus Empiricus'un tavrı, Moore'un tavrından çok farklıdır. Sextus, gündelik yaşamı onaylarken günlük bilgimizin önermesel bir yapısı olduğunu vurgulamaz. Bu anlamda, Landesman'ın Sextus'a atfettiği yalnız bilimde değil gündelik yaşamda kullanılan *önermelere de* karşı suçlaması ([4], 5), temelsizdir. Önerme doğru ya da yanlış olabilen bir şey olduğu için ve Sextus'a göre de duyu verilerine ilişkin bilginin formüle edildiği cümlelere doğru ya da yanlış diyebilmemiz için, elimizde bir ayırıcı ölçüt bulunması gerektiğinden ve böyle bir ölçütün olanaklılığını Sextus reddettiği için, bu önermelere "doğru" ya da "yanlış" diyemeyiz. Bu da gündelik yaşamımıza ilişkin bilgiyi formüle eden cümleleri önerme olmaktan çıkarır.

Moore bu tür önermelerin doğruluğundan kuşku duymayız derken, bu önermelerin bizim inşa ettiğimiz her tür bilgiye temel oluşturacağını ima eder ve bu anlamda da epistemolojide temellendirimci (*foundationalist*) bir tavır benimser. Oysaki Sextus Empiricus'un oluşturduğu tüm argümanlar, bu tür bir temellendirimci yaklaşımı hedef alır. Bizim gündelik yaşamda kullandığımız cümleler, daha önce de işaret ettiğim gibi, temellendirilmiş doğru inanç (*justified true belief*) olma anlamında bilgi değildirler. Ne de Sextus Empiricus'un dogmatizme karşı ileri sürdüğü argümanların ifade edildiği cümleler önermesel yapıya sahiptir. Bu anlamda da Landesman'ın Sextus Empiricus'a yönelttiği "Pironist septikler de dogmatiktir, çünkü başkalarına yönelttikleri argümanlar kendilerine karşı da yöneltilebilir. Pironcu septi-

sizm tutarlı değildir, çünkü doğru ise kendi argümanları dolayısıyla yanlış olacaktır. Dogmatizme karşı sunduğu argümanlar dogmatizmin örneğidir." ([4], 65) suçlaması doğru değildir; çünkü Sextus Empiricus doğruluk ya da yanlışlık değeri alabilen önermelerle konuşmamaktadır. Buna da doğruluk değeri taşımayan cümlelerle konuşan bir septiği neden dinleyelim gibi bir eleştiri yöneltilebilir; ancak Sextus'un yapmaya çalıştığı, diğer bilgi teorisyenleri gibi yeni bir bilgi teorisi üretmek ya da kurmak değildir. Felsefe içinde kendi misyonunu tanımlarken Sextus, septiğin terapisel bir yöntem izlediğini ve konuşarak tedavi etme eğiliminde olduğunu vurgular ([2], III. Kitap, Bölüm 32). Doğruluk değeri taşıyan önermeler sunma tarzının yerine, bu tür önermeler sunanlara, bunun yapılamayacağını kuvvetli argümanlarla gösterme tavrıdır Sextus'unki. Bu anlamda da diyalektik yanılsamalara karşı kullanılan diyalektik ve açık uçlu bir yöntemdir.

Bununla bağlantılı olarak Sextus Empiricus'a yöneltilen bir diğer eleştiri de yargıyı askıyı alma sonucunda ulaşılan akılsal denge, sükunet ve huzur (*quietude*) ile ilgilidir: Sextus'u eleştirenler bu tür bir sükunet ve huzurun savunulabilir bir yanı olmadığını, çünkü bunun bir şekilde bizi pasifize edeceğini ileri sürerler. Landesman, "[m]odern bireyciliğin meydan okumayı kabul edip bunları başarı ile sonuçlandıran insanlara hayran olduğunu, fakat septiklerin Epikürcüler ve Stoiklerle birlikte problemlerden kaçmayı tercih" ([4], 50) ettiğini söyler.

Sextus Empiricus'ta *quietude* ya da sükunet ve huzur bulmayı, tüm dünyaya karşı pasif bir tavır takınmak olarak yorumlamak yanlıştır. Çünkü *quietude* gündelik yaşamımızda karşımıza çıkan her sorun karşısında pasif bir tavır takınmak ve gündelik yaşamı tüm kuralları, ilkeleri ve kanunları ile hiç eleştirmeksizin kabul etmek anlamına gelmez. Tam tersine Sextus Empiricus'un tavrı, bizim gündelik yaşam içindeki etkinliklerde pasif değil, aktif bir tavır almamızı gerektirir. Yazının başında da vurguladığımız gibi zaten "septik" kelime anlamı itibarıyla "araştıran" demektir; araştırmadan hiçbir şeyi kabul etmeyen kişinin de pasif bir tavır takınacağı söylenemez. Ben, Sextus Empiricus'ta *quietude* kavramını, metafizik sorularla ilgili takınılan tavra ilişkin bir şey olarak algılıyorum. Yani, "Bal *özünde de* tatlı bir şey midir?", "Dış dünya *gerçekten* var mıdır?" gibi sorulara ilişkin olarak olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunmayız ve yargıyı askıya alırız. Bu bize bir tür zihinsel huzur verir. Sextus'un burada huzurdan anladığı, Kant'çı anlamda saf aklın kendi başına çalışıp diyalektik yanılsamalara düşmesi sonucunda oluşan rahat-

sızlığın giderilmesiyle gelen huzura benzer bir şeydir. Ya da Wittgenstein'ın *Tractatus*'un kapanışında söylediği "[k]onuşamadığı yerde, insan susmalıdır." (*Tractatus*, 7) türünden bir suskunluktan söz etmektedir Sextus bize. Yoksa eleştirel tavrın tümüyle terk edilip, yaşamsal faaliyetlerin en az düzeyde karşı çıkmaya indirgenmesi anlamında bir sükunete ve zihin huzuruna işaret etmemektedir.

Sextus'a yöneltilen diğer bir eleştiri de fideizmi kabul etmediği eleştirisidir. Landesman, yargıyı askıya almamızı gerektiren yoldan başka yollar olduğunu, bunun da duyu-verilerinin körinanç ya da Santayana'nın ifadesi ile "hayvansal inanç" diye adlandırılabilecek fideizm ile ifade edilebileceğini, ancak Sextus'un bunu da reddettiğini ifade eder ([4], 64).

Bu eleştiri de haksızdır, çünkü Sextus Empiricus'un fideizmi reddettiğini gösteren hiçbir şey yoktur yazılarında. Duyu-verilerinin oluşturduğu tüm duyum ve duyguları kabul ettiğini ifade eder Sextus. Bu kabul, önermelerle ifade edilebilir cümlelerin kabulünden çok içgüdüsel bir kabuldür; bu anlamda da Sextus fideizmi reddetmez.

Landesman, Sextus Empiricus'un pozisyonunu, gerçekliği pratik paranteze alma mümkün olamayacağı için, felsefi olarak paranteze alıyor; onun için de onun "epistemik nihilist"tir anlayışı Sextus'un gerçek yerini göstermez. Sextus'un, pratik ve gündelik yaşam içinde olup bitenleri tümüyle kabul ettiği için, gerçekliği pratik olarak paranteze alması zaten söz konusu değildir. Landesman'ın gerçekliği felsefi paranteze alma suçlamasına gelince, Sextus'un konumunun, gerçekliği metafizik anlamda paranteze alma olarak tanımlanmasının daha doğru olduğunu düşünüyorum.

Sonuç

Bu yazıda Sextus Empiricus'u "global septik" olarak suçlayan Charles Landesman, Julia Annas ve Jonathan Barnes'ın eleştirilerinde haksız olduklarını göstermeye çalıştım. Sextus'un ileri sürdüğü argümanların her konuya, her zaman uygulanabilir argümanlar olmadığını, dolayısıyla Sextus Empiricus'un tüm bilgi türlerinin olanaklılığını reddetmek anlamında bir global septik olmadığını ifade ettim.

Sextus Empiricus, gündelik yaşamımızda karşılaştığımız ve duyu-verilerine dayanan olguları reddetmez; tam tersine, o, empirik dünyamız içindeki tüm görünüşleri kabul etme eğilimindedir. Onun rahatsız olduğu, bu empirik dünyanın dışına çı-

kıp, varlığından emin olduğumuz pek çok olgunun varlığına ilişkin ekstra kanıtların istenmesidir. Yani mesela "Elma özünde de tatlı mı?" gibi bir soruya olumlu ya da olumsuz anlamda bir cevap verilemez. Buna ilişkin sorgulamalarla ilgili olarak yargıyı askıya almamız gerekir. Bu sebeple de Sextus, Landesman'ın kendisine atfettiği gibi "global septik" ya da gerçekliği felsefi anlamda paranteze alan bir kişi değil, gerçekliğe ilişkin metafizik sorgulamaları paranteze alan bir kişidir ve onun, gündelik yaşam içindeki bilgiyi de kabul ettiği ve her tür bilgi olanaklılığını reddetmediği için, "global septik" olarak tanımlanması uygun değildir.[1]

KAYNAKÇA

[1] Audi, R. (2003) *Epistemology: A Contemporary Introduction*, Routledge, Londra.

[2] Empiricus, S. (2000) *Outlines of Scepticism*, der. J. Annas ve J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge.

[3] Fogelin, R. (2003) *Walking the Tightrope of Reason: The Precarious Life of a Rational Animal*, Oxford University Press, Oxford.

[4] Landesman, C. (2002) *Skepticism: The Central Issues*, Blackwell, Oxford.

[5] Moser, P. K. ve Nat, A. (der.) (1995) *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, Oxford University Press, Oxford.

[6] Moser, P., Mulder, D. ve Trout, J. D. (1998) *The Theory of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.

[1] Bu yazıda ele alınan sorun kapsamındaki daha başka tartışmalar için bkz. [1], [3] ve [5].

Bir Çıkarımın Sonucu Olmayan Gözlemsel Bilgi Üzerine

Aysel Doğan[*]

ON NON-INFERENTIAL OBSERVATIONAL KNOWLEDGE

Abstract. According to Wilfrid Sellars, sense-datum theorists are mistaken in thinking that a person notices kinds by his own senses and through the images of objects. He asserts that the awareness of abstract and particular things is a matter of linguistic practice. In this paper, I argue that although the criticism of Sellars against the notion of "an object as the given to consciousness" of the traditional empiricism is successful with repect to manifesting the role of language in perceiving the epistemologically given, his approach is not satisfactory in that the psychological nominalism, which he proposes as an alternative to the traditional empiricism, renders impossible the distinction between real experiential states from deceptions, and that Sellars's conception of the authority of an observational statement gives rise to scepticism.

Keywords: Sellars, knowledge, perception, sense-datum, empricism.

Özet. Duyu-verisi kuramcıları bir insanın türlerin farkına özel duyumları ve objelerin imgeleri aracılığıyla vardığını düşünmekle hata etmektedirler, Wilfrid Sellars'a göre. O bütün soyut ve tekil şeylerin farkına varmanın dilsel bir pratik sorunu olduğunu ileri sürmektedir. Bu yazıda Sellars'ın geleneksel ampirik yaklaşımın "zihne verilmiş olan obje" kavramına karşı yaptığı eleştiri, dilin epistemolojik olarak bize verilmiş olan obje algılayışındaki rolünü ortaya çıkarması anlamında başarılı olsa bile, geleneksel ampirik yaklaşıma bir alternatif olarak öne sürdüğü

[*] Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

psikolojik adcılığın, gerçek deneyim durumlarını yanıltıcı olan deneyimlerden ayırt etmeyi imkansız kılması ve Sellars'ın bir gözlem bildirgesinin otoritesi anlayışının septisizme yol açması nedeniyle tatmin edici bir başarıya ulaşmadığını tartışacağım.

Anahtar Terimler: Sellars, bilgi, algı, duyu-verisi, ampirizm.

Ampirizm ve Zihin Felsefesi adlı yapıtında Wilfrid Sellars zihne verilmiş olan ve zihne eklenen arasındaki geleneksel ampirist ayrıma saldırır. Duyu-verisi (*sense-datum*) kuramcıları bireyin çeşitlerin farkına özel duyumları ve şeylerin imgeleri aracılığıyla vardığını düşünmekle hata etmektedirler, Sellars'a göre. O bütün soyut ve tekil şeylerin farkına varmanın (*awareness*) dilsel bir pratik sorunu olduğunu ileri sürmektedir. En temel ve bir çıkarımın sonucu olmayan bir cümle olmasına rağmen, "Bu bana şimdi kırmızı görünüyor." cümlesi nesnel bir olguyu değil, basit bir deneyimi ifade eder. Bir gözlem bildirgesinin (*observation report*) otoritesi bir süjenin (*S*) bu bildirgenin ifade edilmesinin standart algı koşulları altında atıfta bulunduğu nesnenin güvenilir bir göstergesi olduğunu bilmesi koşulunun yerine getirilmesine bağlıdır ([1], 23).

Bu yazıda Sellars'ın geleneksel ampirik yaklaşımın "zihne verilmiş olan obje" kavramına karşı yaptığı eleştiri, dilin epistemolojik olarak bize verilmiş olan obje algılayışındaki rolünü ortaya çıkarması anlamında başarılı olsa bile, geleneksel ampirik yaklaşıma bir alternatif olarak öne sürdüğü psikolojik adcılığın şu açılardan tatmin edici bir başarıya ulaşmadığını tartışacağım: 1) Sellars'ın "bilme" kavramı belirsizdir, 2) Sellars'ın süje, duyu-verisi ve fiziksel obje arasındaki ilişkiyi "görünüşler mantığı"na (*the logic of looks*) dayanarak reddetmesi, gerçek deneyim durumlarını yanıltıcı olan deneyimlerden ayırt etmeyi imkansız kılmaktadır, 3) Sellars'ın bir gözlem bildirgesinin otoritesi anlayışı septisizme yol açmaktadır.

Sellars'ın Geleneksel "Verilmiş Olan" Kavramını Eleştirisi

Sellars'ın *verilmiş olan efsanesi*ne (*the myth of givenness*) saldırısı duyu-verisi kuramcılarını eleştirmesiyle başlar. Duyu-verisi kuramcılarına göre, duyumsama (*sensing*) bir farkında olma eylemidir ve duyumsanan tekil bir şeydir ([2], 12). Duyumun bu şekilde kavranışı bir belirsizlik yaratmaktadır; ancak bunun nedeni, Sellars'a göre, bilinen şeyin çıkarımsal olmayan bilgide bile

tekil (*particular*) bir şey değil bir olgu (*fact*) olmasıdır. Dolayısıyla, duyu-verisi kuramcısı tekil şeylerin duyumsandığını ve duyumun bir bilme olmadığını söylemek ile duyumun bir bilme biçimi olduğunu ve tekil şeylerin değil olguların duyumsandığını söylemek arasında bir tercih yapmalıdır ([1], 16). Oysa duyu-verisi kuramcısı hem duyumun bir bilme olduğu, hem de duyumsamanın tikel şeyler olduğu konusunda ısrar etmektedir. Bu da duyu-verisi kuramcısını tutarsız bir konuma düşürmektedir.[1] Eğer duyumsama bir bilme eylemiyse, bu eylem sadece birbirinden ayrı tekil şeylerin duyumundan ibaret olamaz. Diğer bir deyişle, tekil şeyler önceden var olan bir kavramlaştırma süreci olmadan da duyumsanabilir. Fakat o zaman duyumsama bilme sayılmaz ve tekil şeylerin içimizdeki görüngüleri, örneğin kırmızı duyumu, ilgili ampirik bilginin temeli olamaz. Sellars'ın ifadesiyle: "... kırmızı bir üçgenin duyumuna sahip olmayı bilişsel veya epistemik bir olgu olarak kabul etmemiz için bir neden yoktur." ([1], 23).

Duyu-verisi kuramcıları "*x S*'ye kırmızı görünüyor." biçimindeki cümlelerin duyu verileri aracılığıyla analiz edilebileceğini iddia etmektedir ki bu da *S*'nin kırmızı olan bir şeyle bir ilişki içinde olduğunu ima etmektedir ([2], 12-15). Oysa böyle olgular en temel ve başka bir şeye indirgenemez olgulardır çünkü "görünmek" bir ilişki değildir, Sellars'a göre ([1], 35-36). "Bu bana şimdi kırmızı görünüyor." cümlesi minimum nesnel bir olguyu bildirmiyor; ne de bu cümlenin bildirdiği şey duyu-verilerine başvurularak analiz edilebilir. Bu cümle sadece benim deneyimimin, bir deneyim olarak, kırmızı bir şey görme gerçek deneyiminden ayrılamaz olduğu olgusunu bildirmektedir. Yani, "*x t*'de *S*'ye kırmızı görünüyor." demek *S*'nin şöyle bir deneyime sahip olduğunu söyletmektir: Eğer bir kişi bu cümlenin bildirgesel iddiasını kabul ediyorsa, bu kişi bu deneyimi *t*'de *x*'i kırmızı görmek olarak nitelendirebilir ([1], 42).

Sellars'a göre, "kırmızı görünme" kavramı, bir şeyin kırmızı göründüğünü tanıma yetisini, "kırmızı olma" kavramını ve objelere bakarak hangi renklere sahip olduklarını söyleme yetisini varsayar ki bu da bir kişi bir objeye bakarak onun renginin ne olduğunu söylemek istediğinde o objeyi hangi koşullar altında belirleyeceğini bilmesini gerektirir. Örneğin, bir kişi Jale'ye "Niçin bu vazo bana kırmızı görünüyor?" diye sorduğunda, Jale şöy-

[1] Bu noktada duyu-verisi teorilerinin kendi içinde değil, fakat Sellars'ın doğru kabul ettiği bir varsayım açısından tutarsız olduğunu belirtmekte fayda var. Duyu-verisi kuramcısı, tekil şeylerin değil, olguların bilginin temelini oluşturduğu varsayımından hareket edilirse tutarsızlığa düşmektedir.

le bir yanıt verebilir: "Çünkü vazo kırmızı ve biz apaydınlık gün ışığı altındayız ve apaydınlık gün ışığı altında şeyler ne iseler öyle görünürler." Buna göre,

x kırmızıdır = *x* standart koşullarda standart gözlemcilere kırmızı görünür

ifadesi mantıksal açıdan zorunlu olarak doğrudur -bu, sağ taraf sol tarafın tanımı olduğu için böyle değildir, ancak- çünkü "standart koşullar" şeylerin oldukları gibi göründükleri koşullardır ([1], 43).

*Verilmiş olan efsanesi*ni bu şekilde yıktıktan sonra, Sellars psikolojik adcılığı savunmaya girişir.[2] Psikolojik adcılığa göre türlerin, benzerliklerin, olguların, soyut şeylerin ve tekillerin farkında olma dilsel bir sorundur. Psikolojik adcılık duyumsal olguların farkında olmanın yalın durumları olduğu yanılgısına düşmez -farkında olma (*awareness*) duyumla (*sensation*) karıştırılmamalıdır. Ancak psikolojik adcılık "kırmızı" sözcüğü kırmızı niteliğini bildirir ve belli şartlar altında kırmızı nesnelere karşı bir tepki ifadesidir düşüncesiyle desteklenmediği taktirde kabul görme olasılığı çok düşük bir yaklaşımdır. Sellars bu düşünce çizgisini çıkarımsal olmayan bir gözlem bildirgesinin otoritesini veya güvenilirliğini açıklarken vermeye çalışır ([1], 66).

"Bu kırmızıdır." ifadesinin otoritesi standart koşullar altında kırmızı bir objenin varlığında bu ifadenin söylenme eğiliminin göstergesi olarak ele alınırsa açıklanabilir. Ne var ki bu öneri "verilmiş olan" sorunuyla karşı karşıyadır, çünkü bir bildirgenin otoritesi bir şeyin gerçekte o durumda olduğu bilincinin sözel olmayan olgularına dayanır ([1], 73). Bu zorluğun üstesinden gelebilmek için Sellars iki koşul ileri sürmektedir. İlk olarak, "Bu kırmızıdır." cümlesinin otoritesi birisi bu cümleyi ifade ettiğinde kırmızı bir objenin var olduğu sonucunu çıkarmamıza dayanır. "Bir bildirge," demektedir Sellars, "herhangi bir dilsel toplulukta onaylama ve desteklemenin makul olduğu genel bir davranış biçiminin bir örneği olarak doğru olabilir." ([1], 73-74). İkinci olarak, algılayıcı "Bu kırmızıdır." cümlesinin standart koşullarda kırmızı bir objenin varlığının bir belirtisi olduğunu bilmelidir. Bunun nedeni şudur: Eğer söz konusu bildirgenin otoritesi, bu bildirgenin ifade edilmesinden kırmızı bir objenin var olduğu sonucunu çıkarmaya dayanıyorsa, o zaman yalnızca bu çıkarımı yapabilen kişi "Bu kırmızıdır." cümlesinin otoritesini tanıyabil-

[2] Tümellerin birer ad olduğu ve gerçek bir varlıkları olmadığı düşüncesi ile tanımlanan "adcılık"ın Sellars'ın savunduğu "psikolojik adcılık"la ortak yönleri olmasına rağmen, eş anlamlı olmadığını hatırlamakta fayda var.

me olanağına sahiptir. Dolayısıyla, bir kişi diğer pek çok şeyi bilmiyorsa, gözlemsel bilgiye sahip olamaz. "Ve bunu kabul etmek," Sellars için, "gözlemsel bilginin 'kendi ayakları üzerinde durduğu' yolundaki geleneksel ampirist anlayışın terk edilmesini gerektirmektedir." ([1], 75-76).

Sellars özel, ayrıcalıklı olgulara dayalı duyumsal içeriklere karşılık gelen ve kendi ayakları üzerinde duran gözlemsel bildirgelerin olmadığı konusunda ısrar etmekte haklı görünmektedir. Bir gözlem bildirgesi dilsel bir iddiadır ve dilsel-mantıksal bir ilişki içinde yer alan herhangi bir başka olgusal iddiaya temel teşkil eder. Bir insanın sözel olmayan duyumları, objelerin özelliklerini otomatik olarak ayırt eden bir hayvanın fiziksel objeleri algılamasına benzer. Bir insanın aksine, bir hayvan algıya ilişkin standart kapasitesinin ötesindeki şeyleri algılayamaz. Oysa uygun çıkarımsal-kavramsal ilişkilerle bir insan normal koşullarda algılayamadığı şeylerin gözlemsel bilgisine sahip olabilir. Ayrıca, tekil bir şeyin algılanmasının, yeni bir obje deneyim konusu ise, çıkarımsal olduğu söylenebilir. Bir çocuk, örneğin, dilsel pratiği temelinde şeyleri karşılaştırıp gruplayarak yeni objeleri öğrenir ve tanır. Bir insanın fiziksel objeleri algısı alışkanlıkla çıkarımsal-olmayan bir algılama olsa bile, duyumların içeriğinin dille veya kavramlarla olan ilişkisi, üstü örtük bir biçimde olsa da, korunur ([3], 5-20). Kısaca söylemek gerekirse, özel-imtiyazlı sözel olmayan duyumların epistemolojik olarak verili olanı oluşturduğu söylenemez.

Sellars'ın Psikolojik Adcılığının Eleştirisi

Sellars'ın duyu-verisi kuramcılarına yönelik eleştirisinin ardında tekil bir şeyin algılanmasının bir bilincinde olma veya bilme olmadığı düşüncesi yatmaktadır. Sellars "epistemik" ve "biliş" terimlerini birbirlerinin yerine kullanmakta ve algıyı bilmeden veya bilişten kesin olarak ayırt etmektedir. Belli objeler arasındaki basit benzerlik ve faklılıkların bile bilincinde olma, Sellars'a göre, sıradan bir algılama sayılamaz çünkü bu tür bütün bilincinde olma durumları dilsel iken, algılama temel olarak sözsüzdür. Buna karşılık, benzerlik ve farklılıkların bilincinde olmanın dilsel bir altyapı olmadan da mümkün olabileceği ileri sürülebilir. Bir köpeğin çevresinin bilincinde olması buna iyi bir örnek teşkil eder. Dilsiz olmasına rağmen, bir köpek benzer şeyleri farklı planlarından ayırt edebilir. Örneğin, köpek sahibini sahibi olarak, yabancıları ise yabancılar olarak tanır. Dolayısıyla, benzer-

liklerin her bilincinde olma durumu sözel değildir.[3] Kabul edilmelidir ki, köpek örneğindeki gibi bir bilincinde olma epistemik olan bir bilincinde olma olarak görülemez ve Sellars'ın ilgilendiği konu bir *epistemik olay olarak bilincinde olma*dır.[4]

Bilme veya saf bir epistemik durum olarak biliş ile sözel olmayan algılamalar arasında çeşitli basamakların olduğu tartışılabilir. Örneğin bir biyoloğun bilinciyle bir köpeğin bilinci arasında farklılaşan bilme aşamaları vardır. Normal bir yetişkinin bilincinin sözel olması yanında, yetişkin bir insan bahçesindeki gülleri, sözgelimi, gün ışığında niçin kırmızı gördüğüne ilişkin nedenler -örneğin apaydınlık gün ışığında kırmızı şeyler kırmızı görünür gibi- ki bu nedenler uzmanlığı algı ve renklere dayalı bir uzmanın sunacağı nedenler kadar tam ve tatmin edici olmasa da, ortaya koyar. Bir yetişkinin tersine, bir çocuk gülleri niçin kırmızı gördüğüne ilişkin nedenler ortaya koymayabilir, fakat onun bilinci, bir köpeğin bilincinin aksine sözeldir. Eğer şeylerin ne iseler öyle göründükleri koşulları anlatan tam bir gerçek nedenler listesi sunmak bilme sayılacaksa, o zaman ne sıradan bir yetişkinin ne de çocuğun deneyimlerinin epistemolojik olarak bilincinde olduğu söylenebilir. Fakat böyle bir bilme kavramı, bazı açık bilincinde olma durumlarını dışlaması anlamında aşırı güçlü bir kavramdır. Eğer sadece bazı nedenler ortaya koymak bilme sayılacaksa, o zaman bir çocuğun epistemolojik olarak deneyimlerinin farkında olduğu, bir dile sahip olmasına rağmen, söylenemez. Sellars'ın "bilme" kavramının bir uzmanın mı, yoksa normal bir yetişkinin bilmesine mi karşılık geldiği belli değildir. Sellars için bilme şeylerin standart koşullarda niçin öyle göründüklerine ilişkin bazı nedenler ortaya koymayı gerektirdiğinden, sadece sözel bir bilincinde olma durumunun -çocuğun bilincinde olma durumunun- epistemolojik bir bilincinde olma durumu

---

[3] Bu bilincinde olma geniş bir anlamda düşünülürse böyledir. Farklılaşan derecelerde bilinçlilik Sellars'a göre bilincinde olma sayılamaz, çünkü Sellars her bilincinde olma olayının dilsel olduğunu varsayıyor. Eğer bir köpeğin bilincinde olduğu şey dilsel olmadığı için ne yarı ne tam bir bilişsel durum olarak görülebilir ise, onun içinde bulunduğu durum bilişsel olmayan bir durumdur. Ancak, bu şekilde farklı biliş düzeylerini bilişsel olmayan kategorisine sokmak, bizi şu soruyla karşı karşıya getirmektedir: Eğer köpeğin çevreyi algılaması bilişsel değilse, bir köpek ile bir bitki arasında bilişsel açıdan ne fark vardır? Sellars bu konuda bizi yanıtsız bırakıyor.

[4] Sellars için "kırmızı görünme" kavramının -bir şeyin kırmızı göründüğünü tanıma yetisi- "kırmızı olma" kavramını -objelere bakarak hangi renklere sahip olduklarını söyleme yetisi- varsaydığını ve bunun da bir kişi bir objeye bakıp onun renginin ne olduğunu test etmek istediğinde objeyi hangi şartlar altında ele alması gerektiğini bilmesini, yani objelerin ne iseler öyle göründükleri şartları anlatan nedenleri bildirmesini gerektirdiğini bu noktada hatırlamakta fayda var.

için yeterli koşul sayılması pek mümkün görünmemektedir. Eğer Sellars normal bir yetişkinin bilincinde olma durumunun epistemolojik bir olgu olduğunu kabul ederse, o zaman -eksik ve yanlış bile olsalar- sadece bazı nedenler ortaya koymanın bilme için yeterli koşul sayılıp sayılamayacağı sorusuyla karşı karşıya gelir. Bu soruya vereceği yanıtın ne olacağı konusunu bir yana bırakırsak, bu noktada kısaca belirtilmesi gereken, Sellars'ın güçlü bir bilme kavramını mı, yoksa zayıf bir bilme kavramını mı benimsediğinin açık olmadığıdır.

Sellars'ın *verili olan efsanesi*ni reddi onun "görünme" kavramına dayanır. Fiziksel objelerle algı içeriklerinin görüngüsel nitelikleri arasındaki geleneksel ampirist ayrıma karşı, Sellars "görünme"nin ne süje ile fiziksel objeler arasındaki ikili bir ilişki, ne de süje, duyu-verisi ve fiziksel objeler arasındaki üçlü bir ilişki olduğunu belirtir. Çünkü *x*'in *S*'ye kırmızı görünmesi türünden bir olgu en son ve indirgenemez bir olgu olduğundan "kırmızı görünme" kavramı, bir objeyi rengi ile ilgili olarak hangi koşullar içinde görmeyi bilmeyi gerektiren "kırmızı olma" kavramını gerektirdiğinden, "*x* kırmızıdır." ifadesi "*x* standart gözlemcilere standart koşullarda kırmızı görünür." ifadesinden başka bir şey değildir. Bu mantıksal açıdan zorunlu bir doğrudur, çünkü "standart koşullar" şeylerin ne iseler öyle göründükleri koşullardır.

Bertrand Russell gibi bir duyu-verisi kuramcısı "standart koşullar"ın şeylerin ne iseler öyle göründükleri koşullarla özdeşleştirilmesine itiraz edecektir, ancak. *Felsefe Problemleri* adlı eserinde Russell şöyle demektedir: "Başımı çevirerek pencereden binaları, bulutları ve güneşi görebilirim. Güneşin yeryüzünden yaklaşık olarak doksan-üç milyon mil ötede olduğuna; yeryüzünden birkaç kat daha büyük sıcak bir küre olduğuna... inanıyorum." ([2], 7-8). Bu olguları bilmeme rağmen, demektedir Russell, benim dışarıya baktığımda gördüğüm şeylerin algısı bana, güneşin sadece birkaç mil ötede, yazın kışın olduğundan daha sıcak, küçük sarı bir küre olduğu bilgisi gibi farklı bir bilgi vermektedir. Benzer şekilde, dikdörtgen bir masa, Russell'a göre, "... hemen hemen bütün bakış açılarından, iki dar ve iki geniş açıya sahipmiş gibi görünür. Eğer zıt kenarlar paralel ise, bakış noktasından itibaren, sanki bir noktada birleşiyormuş gibi görünürler; eğer eşit uzaklıkta iseler, yakın tarafta olan sanki daha uzunmuş gibi görünür." ([2], 10-11). Bu örnekler, Sellars'ın iddiasının aksine, şeylerin oldukları gibi göründükleri standart koşulların çok nadiren var olduğunu gösterir. Güneşin ne olduğu, dünyadan nasıl göründüğünden radikal olarak farklıdır. Aynı şe-

kilde, bir masa *S* gözlemcesine çeşitli pozisyonlardan farklı şekillerde görünür.

Sellars, eğer algılamanın standart koşulları yoksa, o zaman "intersübjektif bir bakış açısıyla nötr objeler"in var olduğuna inanmak için de bir neden yoktur diyebilir. Ne var ki, bu iddiayı kabul etmek zordur. Bir masanın şeklinin çeşitli perspektiflerden farklı göründüğünü bilmek aslında bir masanın gerçekte olduğu gibi göründüğü standart koşulları bilmektir. Ve bu koşulları bilmek perspektif yasalarını, ışığın yansıması yasalarını bilmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla, şeylerin altında oldukları gibi göründükleri standart koşullar vardır.

Böyle standart koşullar var olsa bile, Russell'ın örnekleri şeylerin altında oldukları gibi görünmedikleri koşulların da var olduğunu gösterir.[3] Bu durum ise *S*, duyu-verisi ve fiziksel objeler arasındaki üçlü ilişkiyi ima eder. Algılama anında hemen bilinen şey bir dizi koşuldan diğerine değiştiğinden ve şeylerin oldukları gibi göründükleri koşullarla oldukları gibi görünmedikleri koşullar farklı olduğundan, *x*'in *S*'ye kırmızı görünmesi türünden olgular duyu-verileri aracılıyla analiz edilebilir. Bu anlamda "görünmek" *S*'nin fiziksel objelerle duyu-verileri aracılıyla olan ilişkisini ifade eder. Güneş'in Dünya'dan bir gözlemciye sıcak, sarı ve dairesel görünmesi olgusu, örneğin, sıcak, sarı ve dairesel duyu-verileri açısından analiz edilebilir ki, bu bir gözlemcinin Güneş'i Jüpiter'den gözlemlendiğinde sahip olduğu duyu-verilerinden farklıdır. Ancak, ne Güneş'in Dünya'dan gözlenmesi ne de Jüpiter'den gözlenmesi gözlemci ile Güneş arasında temel bir *görünme* ilişkisi ifade eder, çünkü ne Dünya'dan yapılan gözlemin koşulları ne de Jüpiter'den yapılan gözlemin koşulları Güneş'in ne ise altında öyle göründüğü standart koşullardır. *S*'nin fiziksel objelere farklı koşullar altında olan ilişkisinde temel olan şey duyu-verileridir, çünkü duyu-verileri fiziksel objelerin *S*'nin standart olmayan koşullarda algıladığından farklı olan gerçek özelliklerine indirgenemez.

Kabul edilmelidir ki Sellars, *S* ve fiziksel objeler arasında böyle bir ilişki olmadığını, "görünme"nin bir ilişki olmadığına dayanarak reddedebilir. Fakat o zaman şeylerin altında ne iseler öyle göründükleri koşullar ile şeylerin altında ne değilseler öyle göründükleri koşullar ayrımına uygun olarak "görünme"nin iki anlamı arasında bir ayrım yapmak zorundadır. Aslında, "görme"yi "görünme"den ayırarak Sellars "görünme"nin bu farklı an-

---

[3] G. E. Moore da duyu-verilerinin şeylerin gerçekte oldukları gibi olmayabileceğini belirtmektedir; bkz. [4], 243-247.

lamlarını yakalama gayreti içerisindedir. "*x* Jale'ye kırmızı görünüyor." ifadesi "Jale *x*'in kırmızı olduğunu görüyor." ifadesinden şu anlamda farklıdır: Sonraki ifade Jale'nin deneyimini bir önerme olarak sunup, bu önermenin doğruluğunu onaylarken, önceki ifade onaylamadan sadece böyle bir iddiayı dile getirmektedir ([1], 40).

Ne yazık ki böyle bir ayrım söz konusu problemin gerçek bir çözümü olmaktan uzaktır, çünkü "*x S*'ye *t*'de kırmızı görünüyor." ifadesi *S*'nin deneyiminin, bir deneyim olarak, *x*'in kırmızı olduğunu görme gerçek deneyiminden ayırt edilemez olduğunu bildirmektedir, Sellars'a göre.[6] İkisi arasındaki tek fark, sonrakinin ilgili kişinin söz konusu gözlem bildirgesini onayladığının bir göstergesi olmasıdır ([1], 42). Fakat varsayalım ki, fırtınalı bir gecede caddede belli bir uzaklıktan Cemal -Jale'nin erkek kardeşi- Jale'ye babası gibi göründü. Cemal'in Jale'ye babası olarak görünme deneyimi, açıktır ki Jale'nin babasını gerçekten görme deneyiminden farklıdır. Jale'nin babasını gerçekten görme durumunda, Jale babasının dış görünüşünün detaylarını net biçimde tanır ve onun fiziksel özelliklerini ona çok benzeyen başka bir insanın özelliklerinden ayırt edebilir. Babasını gerçekten görmediği durumda ise babasının özelliklerinin sınırları belirsizleşir; Jale'nin bu durumda gördüğü, babasının fiziksel özellikleri ile bu özelliklere benzeyen başka özelliklerin karışımıdır. Aslında tam da bu iki deneyim arasındaki fark, Jale'nin fırtınalı gecedeki deneyimini ifade eden önermenin doğruluğunu onaylayıp onaylamayacağını belirler. Jale bu iki deneyim arasındaki farkın bilincinde olduğu sürece, Cemal'i babası sanarak babasını gördüğünü ifade eden önermenin doğru olduğunu onaylamaktan kaçınacaktır. Fakat Jale, ister "Cadde üzerindeki adam babamdır." önermesini onaylasın ister onaylamasın, burada önemli olan nokta Jale'nin gerçekten babasını görmesi ile babasını gördüğünü sanması deneyimleri arasında bir fark olduğudur. Dolayısıyla, Sellars'ın *görme* ile *görünme* arasında yaptığı ayrım *görünme*nin farklı deneyimlere dayalı iki anlamı arasındaki farkı yakalayabilmiş değildir. Onun *görme* ve *görünme mantığı*na başvurarak kuramının karşılaştığı bu çetrefil durumdan kaçınmaya çalışması, fiziksel objelerin gerçek ve gerçek olmayan deneyimleri arasındaki farklılığı ortadan kaldırmaz. Böyle bir farkın olduğunu itiraf etmekse, Sellars'ı bir kez daha "verilmiş olan" kavramını ve

[6] H. H. Price da Verili olanın (*Given*) olduğu gibi Verili olan ile Verili olanın göründüğü şey olan olarak iki farklı Verili olan ayrımı yapmayı reddetmektedir, fakat Price'ın yaklaşımı duyu-verilerini varsayması anlamında realist bir yaklaşımdır; bkz. [5], 1-20.

S, duyu-verisi ve fiziksel objeler arasındaki ilişkinin mümkün olabileceğini kabullenmeye sürükler.

Sellars'a göre, eğer *S* "Bu kırmızıdır." ifadesinin standart koşullarda kırmızı objelerin varlığının güvenilir bir göstergesi olduğunu bilmiyorsa, "Bu kırmızıdır." ifadesi hiçbir şekilde *S*'nin gözlemsel bilgisinin ifadesi olamaz ([1], 77). Gözlemin, otoritesi sözel ve yarı sözel olaylara geçen, kendi ayağı üzerinde duran sözel olmayan olaylardan ibaret olduğu düşüncesi sadece bu olaylar sözel olmayan olaylar olarak düşünüldüğü için değil, fakat onların sözel olmayışına atfedilen anlamın "epistemolojik olarak verilmiş olan anlayışına destek ve güven vermediği" için de yanlıştır. Sellars'ın "verilmiş olan" geleneksel ampirik kavramını reddi onun ampirik bilginin temelsiz olduğunu iddia ettiği anlamına gelmemektedir; ancak "Açıktır ki," demektedir Sellars, "insan bilgisi resminde öyle bir nokta vardır ki, bu düzeydeki önermeler -gözlem bildirgeleri- diğer önermelerin onlara dayandığı biçimde başka önermelere dayanmaz." ([1], 78). Ve bütün olgusal iddiaların yargılandığı en son mahkeme olması için, "Bu kırmızıdır." gibi gözlemsel bir bildirgenin kırmızı objelerin güvenilir bir göstergesi olması ve *S*'nin onun standart koşullarda kırmızı objelerin varlığının güvenilir bir göstergesi olduğunu bilmesi gerekir. Fakat *x*'in standart koşullarda *y*'nin varlığının güvenilir bir göstergesi olduğunu iddia etme otoritesine sahip olmak ne demektir? İlk olarak, *S y*'yi *x*'in ifade edilmesinden mantıken çıkarabilir. Diğer bir deyişle, *S x* sembolü ve *y* objesi arasındaki dilsel ilişkileri dilsel bir topluluktaki geçmiş deneyimine dayanarak bilir. İkinci olarak, *S* şeylerin ne iseler öyle göründükleri standart koşulları bilir.

Bu iddia *y*'nin algılanmasının bazı standart koşulları olduğunu ve *S*'nin bunları bildiğini ima etmektedir. Varsayalım ki, Jale odasındaki sehpanın üstünde duran kırmızı vazoyu işaret ederek "Bu kırmızı bir vazodur." dedi ve o bu ifadenin standart koşullarda kırmızı bir vazonun varlığının güvenilir bir göstergesi olduğunu biliyor. Gene varsayalım ki, onun bu ifadesinin inandırıcı olup olmadığı sorgulandığında, Jale şöyle bir açıklamada bulunuyor: "Bu kırmızı bir vazo çünkü şu anda apaçık bir gün ışığı var ve ben vazoyu net bir biçimde görecek kadar ona yakınım; renk körü değilim ve ne hayal kuruyorum ne halüsinasyon görüyorum ve bu koşullar altında kırmızı bir vazo nasıl ise öyle görünür." Ancak varsayalım ki objelerin renkleri üzerine etkisinin ne olduğunu Jale'nin bilmediği bir x-radyasyon yayılımı aslında sarı olan vazonun kırmızı görünmesine neden olmaktadır. Bu durumda, Jale'nin "Bu kırmızı bir vazodur." bildirgesi yanlış

olmasına rağmen, Sellars'ın analizine göre inandırıcılığı olan bir bildirgedir. Sellars'ın bir gözlem bildirgesinin otoritesini *S*'nin standart algı koşullarını bilmesine dayanarak açıklaması doğal olarak şu septik soruya yol açıyor: Bir gözlem bildirgesinin inandırıcı olması için önerilen standart koşulların şeylerin altında oldukları gibi göründükleri koşullar olduğunu nereden biliyorsunuz? Sellars gözlem bildirgelerinin olgulara ilişkin iddiaların en son temelini oluşturduğunu iddia etmesi anlamında temelcilik (*foundationalism*) ile aynı tarafta yer almaktadır ve bu nedenle söz konusu septik meydan okumayı "verilmiş olan" kavramına başvurmadan yanıtlamak zorundadır. Ne yazık ki Sellars, bize bu septik meydan okumaya karşı duracak bir argüman vermemektedir.

Sonuç

Sellars'ın *verilmiş olan efsanesi*ne saldırısı süjeyle fiziksel objeler arasındaki ilişkinin iki önemli yönünü ortaya çıkarmıştır. İlk olarak, bu ilişki toplumdan yalıtılmış bir bireyin özel bir ilişkisi değildir. Aksine, bu ilişki bireylerin dilsel bir toplulukta objelere karşı gösterdikleri ortak ve düzenli tepkilerle belirlenen dilsel bir ilişkidir. İkinci olarak, bütün olgusal bilginin temelinin sözel olmayan, otoritesini kendisinden alan olaylar olduğu yolundaki ampirist görüş "epistemolojik olarak verilmiş olan" kavramına sağlam bir dayanak oluşturmamaktadır. Geleneksel ampirizmin ana varsayımlarını eleştiren bir girişim olarak başarılı olmasına rağmen, Sellars'ın süje ile fiziksel dünya arasındaki ilişkiye getirdiği alternatif açıklama tatmin edici olmaktan uzaktır. Onun "bilme" kavramı belirsizlik içindedir ve *x*'in *S*'ye kırmızı görünmesi biçimindeki olguların en temel olgular olduğu düşüncesi, gerçekliği yansıtan deneyimlerle yansıtmayan deneyimleri birbirinden ayırt etmek konusunda zorluklarla karşılaşmaktadır. Son olarak, bir gözlem bildirgesinin kredibilitesine yaklaşımı, Sellars'ın bir tür temelciliğe dayanarak reddettiği septisizme zemin hazırlaması anlamında problemlidir.

KAYNAKÇA

[1] Sellars, W. (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge.

[2] Russell, B. (1997) *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Londra.

[3] Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, Prentice-Hall, New Jersey.
[4] Moore, G. E. (1922) *Philosophical Studies*, Routledge, Londra.
[5] Price, H. H. (1950) *Perception*, Methuen, Londra.

Bilgi ve Yanılabilirlik

*Ilhan Inan**

KNOWLEDGE AND FALLIBILISM

Abstract. Various authors working on epistemology and epistemic logic, including Teo Grünberg, endorse two basic theses: the Fallibility of Justification and the Infallibility of Knowledge Assertions. The former states that one could come to know a certain proposition based on evidence that does not logically entail the truth of that proposition, whereas the latter says that one cannot admit that he may be mistaken about what he knows. Though the two theses are logically compatible, there is a tension between them. In this essay by taking open mindedness as an epistemic virtue, I argue that we should reject the Infallibility of Knowledge Assertions.

Keywords: knowledge, fallibilism, epistemic logic, justification, Teo Grünberg.

Özet. Teo Grünberg de dahil epistemoloji ve epistemik mantık üzerine çalışan birçok felsefecinin kabul ettiği iki temel sav bulunur: Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği ve Bilginin Yanılmazlığı. İlk sav bir önermenin doğruluğuna yönelik elimizdeki verilerin o önermenin doğruluğunu mantıksal olarak içermediği durumlarda bile o önermeyi bilebileceğimizi söylerken, ikinci sav ise bildiğimizi iddia ettiğimiz bir önerme konusunda yanılabilir olduğumuzu söyleyemeyeceğimizi savunur. Bu iki sav mantıksal olarak çelişmese bile, aralarında bir gerilim oluşturur. Bu makalede açık fikirli olmanın epistemik bir erdem olduğu görüşünden yola çıkarak Bilginin Yanılmazlığı savını reddetmemiz gerektiğini savunuyorum.

Anahtar Terimler: bilgi, yanılabilirlik, epistemik mantık, gerekçelendirme, Teo Grünberg.

* Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Teo Grünberg, kırk yılı aşkın bir süre içinde yayınladığı makale ve kitaplar, verdiği dersler ve yetiştirdiği öğrencilerle felsefe dünyamızda eşine az rastlanır bir düşünürümüzdür. Mantık, mantık felsefesi, epistemoloji ve bilim felsefesi gibi alanlarda birçok eser vermiş olan Teo Grünberg, çalışma konularından biri olan epistemik mantık alanında, önce *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma* kitabını ([3]) daha sonra da *Sembolik Mantık El Kitabı* çalışmasının ikinci cildindeki "Bilgi Mantığı" bölümünü Türkçe felsefe literatürüne sunarak büyük bir katkı sağlamıştır. Bu yazımda, sevgili hocam Teo Grünberg'in değerinin daha iyi anlaşılmasının en iyi yolunun onun düşüncelerini felsefi tartışmaya açmak olduğu düşüncesinden yola çıkarak, epistemik mantık alanından bir konuyu ayrıntılı olarak ele almak istiyorum.

I

"Epistemoloji" adını verdiğimiz ve bilginin ne olduğunu ve nasıl elde edildiğini tartışan alanda tarih boyunca birçok kurama rastlarız. Bu kuramların doğrululuğunu sınarken başvurduğumuz iki temel norm olduğunu düşünüyorum. Bunlardan birincisi, bilgi edinme sürecinde açık fikirli olmanın kendi içinde bir değer olduğu görüşüdür. Düşüncelerini hiçbir koşulda değiştirmeyeceğini söylemek, inançları konusunda dogmatik olmak, epistemik açıdan erdem sayılamayacağına göre, bir bilgi kuramının da "açık fikirlilik" olarak adlandırdığımız bu değeri bünyesinde barındırabilmesi gerekir. Diğer yandan, bir bilgi kuramı hiçbir şeyi bilemeyeceğimiz ya da yalnızca kendi zihnimize içkin olan şeyleri bilebileceğimizi savlayan kuşkuculuk öğretisi konusunda da tarafsız olmalıdır; kısacası, bir bilgi kuramının kuşkucu olmadan da açık fikirli olmayı olanaklı kılması gerekir.

Dolayısıyla, çağdaş epistemolojide bu beklentiyi sağlayacak bir bilgi kuramına dair çoğu felsefeci tarafından kabul gören temel sav, gerekçelendirmenin doğruluğu içermediği görüşüdür. Öncelikle bu savı daha yalın olarak dile getirelim ("a" bir kişi ve "p" de bir önerme değişkeni ise).

Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği Savı: a'nın p'nin doğruluğu hakkında gerekçelendirilmiş bir kanısının olması, p'nin doğruluğunu mantıksal olarak zorunlu kılmaz.

Özellikle Descartes sonrası epistemolojide Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği Savı neredeyse tüm felsefeciler tarafından kabul görmüştür. Bunun nedeni basittir: Herhangi bir konudaki kanı-

mızın doğruluğuna dair elimizde olabilecek gerekçeler (ya da Teo Grünberg'in yeğlediği deyimle "haklılaştırmamız"), inancımızın doğru olduğunu göstermeye yetmez. Önümde bir masa olduğuna inanıyorum ancak bu inancımı gerekçelendirmemi sağlayan veriler duyu algılarımdan kaynaklanıyor. Eğer bu duyu algılarını bir şeytan ya da bir başka güç beni yanıltmak için yaratmış olsaydı, önümde bir masa olmadan da niteliksel olarak tıpatıp aynı verilere sahip olurdum. Bu tür bir durumu varsaymak beni mantıksal bir çelişkiye götürmeyeceğine göre, elimdeki veriler masanın varlığını mantıksal olarak kanıtlamaya yetmez. Bu tür bir kanıtlamayı bilginin koşulu yaparsak, büyük ihtimalle dış dünya üzerine pek de bir şey bilmediğimizi söylemek zorunda kalırız. Öte yandan, bildiğimizi iddia ettiğimiz her şey konusunda elimizdeki verilerin böylesine güçlü birer kanıt olduğunu söylersek de, dogmatik bir tavır içine girmiş oluruz. Bunlardan dolayı, önermelerin doğruluğu konusundaki verilerimizin yanılabilirliğini savunmak, hem kuşkuculuğa hem de dogmatizme karşı bize bir korunma kalkanı sağlar.

Bu çerçeve içinde şimdi Teo Grünberg'in *Sembolik Mantık El Kitabı*nın ikinci cildindeki "Bilgi Mantığı" bölümüne bakalım. Grünberg "haklılaştırmanın" doğruluk tablosunu şu şekilde veriyor ([4], 241):

p	H_ap
D	D,Y
Y	D,Y

Burada "p" bir önermeye karşılık gelirken, "D" "doğru", "Y" "yanlış", "H_ap" ise "a kişisi p önermesini haklılaştırıyor" anlamına gelir. Bizi ilgilendiren, tablonun sağ alt kutusunda yer alan "D" işaretidir. Görüldüğü üzere, p yanlışken, "a kişisi p önermesini haklılaştırıyor" doğru çıkabilir. Kısacası, Grünberg'e göre yanlış bir önermenin gerekçelendirilmesi olanaklı olduğuna göre, buradan kolaylıkla Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği Savı'nı çıkarabiliriz.

II

Çoğunlukla açıkça dile getirilmemesine karşın, çağdaş epistemolojinin bilgi üzerine kabul ettiği bir başka sav da bilginin kesinliği gerektirdiği görüşüdür. Bunu aşağıdaki şekilde dile getirebiliriz.

Kesinlik Koşulu Savı: Eğer a, p'yi biliyorsa, a, p'nin doğru olduğundan emindir.

Bu savı savunanlar argümanlarını "bilgi" teriminin kullanımına dair dilsel bazı sezgilerimize dayandırırlar. Bu sezgilere göre, birinin herhangi bir p önermesi için, "p'yi biliyorum ama emin değilim" ya da "p'yi biliyorum ama bu bilgim kesin değil" türündeki tümceleri doğru olarak dile getirmesi olanaksızdır. Gerçekten de bu sezgiler o denli güçlüdür ki, bu tür tümcelerin yalnızca yanlış değil, kavramsal olarak çelişikli olduğunu bile söylemek mümkündür. Kısacası, bu sezgilere göre bir önermeyi bildiğimizi iddia etmek için, bir koşul da o önermenin doğruluğu konusunda emin olmamız, ya da inancımızın kesin olmasıdır.[1]

Çağdaş epistemolojinin bu iki temel savı, her ne kadar akla yatkın görünseler de, aralarında bir gerilim oluştururlar. Ancak bu gerilim mantıksal bir tutarsızlığa yol açmaz, yani iki savın doğuluğundan bir çelişki çıkaramayız. Zira bir önermenin doğruluğundan emin olmamız, o önermenin doğruluğuna dair elimizdeki verilerin (gerekçelerimizin) mantıksal olarak o önermenin doğruluğunu içerdiğini göstermez. Örneğin diyelim ki, Su dünya nüfusunun altı milyarın üstünde olduğuna inanıyor ve bundan emin; bu kanısını güvenilir kaynaklardan elde etmiş; kısaca dünya nüfusunun altı milyarın üstünde olduğunu bilmek için gerekli düzeyde gerekçesi var. Bu durumda, eğer gerçekten de dünya nüfusu altı milyarın üstündeyse, Su bunu biliyor demektir. Ancak bu konudaki kanısını gerekçelendiren verileri elde ettiği kaynaklar ne denli güvenilir olursa olsun, bu veriler mantıksal açıdan önermenin doğruluğunu içermez. Dünya nüfus sayımı konusunda yapılan tüm çalışmalarda ciddi bir hata yapılmış olabileceğini varsaymak, bunun olasılığı ne denli düşük olursa olsun, başlı başına bir mantıksal olanaksızlık değildir. Dış dünyaya dair bildiğimiz çoğu şey için aynı durumun geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Dinozorların yok olduğunu biliyorum ve normal koşullarda bu kanımın doğru olduğundan eminim. Öğretmenlerimden duyduklarımdan, okuduğum ansiklopedilerden, seyrettiğim belgesellerden, gezdiğim müzelerden ve konuştuğum kişilerden bana aktarılmış olan veriler, bu kanımı emin kılmaya yetiyor. Bilmek için bundan daha fazlasını şart koşarsak, daha

[1] Örneğin John Austin klasikleşmiş olan "Other Minds" adlı makalesinde ([1]) dış dünya üzerine inançlarımızda yanılabilir olduğumuzu açıkça kabul etmesine karşın, hiçbir durumda "biliyorum ancak yanılıyor olabilirim" diyemeyeceğimizi söyler. Diğer yandan "biliyorum ama emin değilim" türünden bir tümcenin kavramsal olarak bir çelişki barındırdığına dair görüşün ayrıntılı bir savunması için bkz. Unger ([6]).

önce de söylediğim gibi, pek az şeyi bilebileceğimiz sonucuna ulaşırız. Ancak normal koşullarda emin olduğum bu kanımı sorgulamaya kalkarsam, bu emin olma durumumu ortadan kaldırabilirim. Uzaylıların ya da CIA'nın bizim üzerimizde oynadığı bir oyun da olabilir bu; dinozorların gerçekte hiçbir zaman var olmamış olduğunu ve bir gücün bizim bu yanlış kanıya kapılmamız için dikkatlice yanıltıcı kanıtlar bıraktığını düşünmek, kulağa biraz olağandışı gelse de, mantıksal bir çelişki içermez. Bu tür kuşkulara kendimi kaptırdığımda, artık bu kanıma dair emin olma duygumu yavaş yavaş kaybedebilirim. Ve eğer ki emin olmak bilmenin bir koşulu ise, bu durumda bildiğim bir şeyi artık bilmez hale gelebilirim. Kısaca Kesinlik Koşulu Savı ile Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği Savı, mantıksal olarak birbiriyle tutarlıdır.

Kesinlik Koşulu Savı'na çok yakın ve yine çoğu felsefecinin kabul ettiği bir başka sav da, *bilgi* ile *yanılabilme* kavramları arasındaki ilişkiye dairdir.

Yanılamazlık Savı: Eğer a, p'yi biliyorsa, a, p olduğunda yanılamaz.

"P'yi biliyorum ama yanılıyor olabilirim", "p'yi biliyorum ama p yanlış çıkabilir" türündeki tümcelerin hiçbir koşulda doğru olamayacağına dair sezgileri olanlar Yanılamazlık Savı'nı da kavramsal bir doğru olarak kabul ederler.

Kesinlik Koşulu Savı'nı doğrudan ele almasa da, Grünberg'in, "Yanılma Sorunu" adlı bölümde verdiği "yanılma" tanımından yola çıkarak, Yanılamazlık Savı'nı kabul ettiğini görebiliriz. Bu bölümde Grünberg şöyle der:

> a "ben" adılı yerini tuttuğunda
> (1) $K_a p \wedge B_a^* \sim p$
> önermesi
> (2) p olduğu kanısındayım ama yanılabilirim anlamına gelir.
> ([4], 274)

Burada Grünberg'in notasyonuna göre "$K_a p$",

"a, p olduğu kanısında",
"$B_a^* \sim p$" ise,
"a, p'nin doğru olduğunu bilmiyor"

anlamına gelir. Ancak alıntının başında ifade edildiği üzere, "a" yerine "ben" adılını koyarsak, (1) önermesini ("ve" bağlacı yerine bağlama daha uygun olan "ancak" bağlacını yerleştirerek) şu şekilde dile getirebiliriz:

(3) p olduğu kanısındayım ancak p'nin doğru olduğunu bilmiyorum.

Kuşku yok ki (3) türünden önermelerde herhangi bir çelişki bulunmaz. Ancak bizim için önemli olan, alıntının sonunda Grünberg'in dile getirdiği eşanlamlılık savıdır. Buna göre (3) ile

(4) p olduğu kanısındayım ancak yanılabilirim

eşanlamlıdır. İşte bu sav Yanılamazlık Savı'nı mantıksal olarak varsayar. Zira eğer (3) ve (4) eşanlamlıysalar, her iki önermenin başındaki "p olduğu kanısındayım" tümcesini "p olduğunu biliyorum" tümcesiyle değiştirirsek elde edeceğimiz önermeler de eşanlamlı olmak durumundadır:

(5) p olduğunu biliyorum ancak p'nin doğru olduğunu bilmiyorum

(6) p olduğunu biliyorum ancak yanılabilirim.

Dolayısıyla (5) önermesi düpedüz bir çelişki olduğuna göre, bu önermeyle eşanlamlı olan (6) da bir çelişkidir. Aynı şekilde "ben" adılı yerine herhangi bir özel ad koyduğumuzda da ortaya çıkacak tümce çelişkili olacağı için, buradan Yanılamazlık Savı'na varabiliriz. Özetle Teo Grünberg'e göre, "yanılabilmek" ile "bilmemek" eşanlamlı olduğu için Yanılamazlık Savı mantıksal ve analitik bir doğru olarak karşımıza çıkar. Eğer "yanılamaz" yerine "emindir" terimini koyarsak da, Yanılamazlık Savı'ndan Kesinlik Koşulu Savı'nı kolaylıkla çıkarılabiliriz. Bu durumda şu soruyu sormamız gerekir: Bir kanımızın doğruluğu konusunda bir yandan emin olduğumuzu söylerken, diğer yandan yanılabilir olduğumuzu da çelişkiye düşmeden söyleyebilir miyiz? Kısacası, şu türde bir önerme doğru çıkabilir mi?

(7) p olduğundan eminim ama yanılıyor olabilirim.

Sanırım Teo Grünberg dahil birçok felsefeci (7) türünden önermelerin çelişkili olduğunu söyleyecektir. Eğer öyleyse çoğu felse-

feci gibi Grünberg'in de hem Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği Savı'nı, hem de Kesinlik Koşulu Savı'nı kabul ettiğini söyleyebiliriz.

III

Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği ile Yanılamazlık savlarını felsefi açıdan kabul etmemiz için güçlü argümanlar olsa da, pratik yaşama uyguladığımızda sorunlar çıkar. Her iki sava da inanan birini ele alalım. Diyelim ki Su, epistemoloji dersindeki tartışmalardan bu konuda ikna olmuş olsun ve kendisiyle çalışma odasında konuşuyor olalım. Masasının üstünde Platon'un *Devlet*'i duruyor; kitabı karıştırdığımızda birçok satırın altının özenle çizilmiş olduğunu görüyoruz ve 19. sayfanın sağ üst köşesinde bir leke gözümüze çarpıyor. Su kitabı geçen sene aldığını, özenle okuyup önemli gördüğü yerlerin altını çizdiğini söylüyor. Lekeyi sorduğumuzda da bir gece çalışırken yanlışlıkla kahvesini döktüğünü ekliyor. Kitaba işaret ederek "geçen sene aldığın kitap ile bu aynı kitap mı?" diye sorduğumuzda da kendinden emin bir şekilde "evet" diyor. Gerçekten de altı çizili ve kahve lekeli kopyanın geçen sene aldığı kopya ile aynı olduğunu varsayalım. Bu konuda kuşku duyması için hiçbir neden olmadığı için kanısını gerekçelendiren veriler Su'nun masasında duran *Devlet* adlı kitabın geçen sene aldığı kopya ile aynı olduğunu bilmesi için yeterli görünüyor. Ancak Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği Savı'na inandığı için, Su elindeki verilerin kanısının doğruluğunu mantıksal olarak içermediğine de inanıyor olmalıdır. Yani satırların altının çizili olduğunu ve 19. sayfadaki kahve lekesini görmesi, söz konusu kitabın geçen sene aldığı ile aynı olduğunu kanıtlamaya yetmiyor. Örneğin bir arkadaşının kendisinden kitabı ödünç almış olduğunu ve daha sonra okurken kitabın cildi bozulduğu için yeni bir kitap alıp, altını özenle aynı Su'nun çizdiği gibi çizip, 19. sayfaya da kahve döküp, lekeyi aynen elde edip, sonra da bu yeni kopyayı Su'ya geri verdiğini düşünsek mantıksal bir çelişkiye düşmeyiz. Söz konusu senaryoda Su'nun elindeki gerekçeler niteliksel olarak aynı kalmasına karşın, kanısı yanlış olacağından, geçen sene aldığı kitap ile masasının üstünde duran kitabın aynı olduğunu bilmiyor olurdu. Ancak bu yalnızca bir senaryo ve gerçekte olmamış ve her normal insan gibi Su da bu tür bir senaryoyu düşünmemiş olsun. Aklına getirmiş olsaydı belki kanısına yönelik kuşku duymaya başlayabilirdi ve bu süreç sonucunda bildiği şeyi bilmez hale gelebilirdi. Ancak bunların hiçbiri olmamış olsun. Yine de, o anda bunu bilinç düzeyine ge-

tirmese bile, Su Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği Savı'na inanmış biri. Bu durumda isteseydi Su şu şekilde akıl yürütebilirdi:

(8) Önümdeki kitabın geçen sene aldığım ile aynı olduğu kanısındayım.

(9) Bu kanımın gerekçeleri (altı çizili satırları ve kahve lekesini görmem) kanımın doğru olduğunu kanıtlamaz.

(10) Dolayısıyla kanımda yanılıyor olabilirim.

Böyle bir akıl yürütme için Su'nun herhangi bir kuşkuculuğa kendini kaptırmış olması gerekmez. (8) için yalnızca neye inandığı konusuna dikkatini bir an vermesi yeterli olacakken, (9) Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği Savı'ndan doğrudan çıkar ve (10) da (8) ve (9)'un mantıksal bir sonucudur. Eğer bu basit akıl yürütmeyi gerçekleştirmiş olsaydı Su söz konusu önermeyi bildiğini söyleyebilir miydi? Kesinlik Koşulu Savı'na da inanıyorsa, bildiğini söyleyebilmesi için emin olduğunu da söyleyebilmesi gerekir. Bu durumda Su'nun şu garip önermeyi de doğru olarak dile getirebilmesi gerekirdi:

(11) Bu kitabın geçen sene aldığım ile aynı olduğundan eminim ama yanılıyor olabilirim.

Daha önce de belirttiğim üzere, Teo Grünberg de dahil birçok felsefecimize göre böyle bir önerme kavramsal açıdan bir çelişki barındırır. Grünberg'e göre "yanılıyor olabilirim" ile "bilmiyorum" eşanlamlı olduğundan, yukarıdaki önermeyi şu şekilde de dile getirebiliriz:

(12) Bu kitabın geçen sene aldığım ile aynı olduğundan eminim ama bunu bilmiyorum.

Sanırım hiçbir felsefeci (12) türü bir önermenin doğru olarak dile getirilebileceğini kabul etmez.[2] Ancak "yanılıyor olabilirim" ile

[2] Bu durum Moore Paradoksuna benzer. "Yağmurun yağdığına inanıyorum ama yağmur yağmıyor" tümcesini hiçbir koşulda dile getiremem, ancak tabii ki yağmur yağmazken benim yanlış olarak yağmurun yağdığına inanmam mümkündür. Benzer biçimde "yağmurun yağdığından eminim ama bunu bilmiyorum" türünde bir şey söylemem de bir hata içerir. Ancak tabii ki yağmurun yağdığından emin olmam bunu bildiğimi göstermez. Yani "yağmurun yağdığından eminim ama bunu bilmiyorum" doğru olsa bile benim bunu dile getirmem mümkün olmaz.

"bilmiyorum" gerçekten eşanlamlı mıdır? "Emin olma" zihnin psikolojik bir durumunu ifade ederken, "yanılabilir olma" içinde modal bir kavramı barındırır. Olanaklı Dünyalar Semantiğini kullanarak "yanılabilir olma" teriminin bir çözümlemesini belki verebiliriz,[3] ancak bu tür bir çözümleme, içinde modal bir kavram barındırmayan "emin olma" terimi için geçerli olmayacaktır. İki terimin eşanlamlı olmadığını görmek için hiç sorgulamadan yanlış bir şeye inanmış olan dogmatik birini düşünün. Bu kişi inancından emin olabilir, ama tabii ki bu kişinin inancına dair "yanılıyor" olduğunu söyleyebiliriz; "Su, onuncu gezegenin var olduğundan emin ama yanılıyor" türünde bir tümcede hiçbir çelişki yoktur. "Su yanılıyor" tümcesinden "Su yanılıyor olabilir" mantıksal olarak çıkar. (Daha da genelleştirirsek tüm modal mantık sistemlerinin kabul ettiği bir sava varabiliriz: Olan her şey olanaklıdır.) Dolayısıyla "emin olma" ile "yanılabilir olma" eşanlamlı değilse, (12)'nin kavramsal olarak çelişki barındırdığına dair sezgimizden yola çıkarak aynı şeyi (11) için söylemek geçerli olmayacaktır. Ancak yine de (11) kolay yutulur cinsten bir önerme değildir kuşkusuz. Birinin bir yandan kanısından emin olup da diğer yandan yanılabileceğini söyleyebilmesi nasıl bir durumda olanaklı olabilir? Tekrar örneğimize dönecek olursak, diyelim ki, Su önündeki *Devlet* kitabının bir başka kopyayla değiştirilmiş olabileceğini kabul ediyor, ancak bunun gerçekleşmiş olma olasılığının da dikkate alınmayacak kadar küçük olduğuna inanıyor. Bu durumda doğru olarak "yanılıyor olabilirim" diyebilir; ne de olsa kanısının yanlış olabileceğini kabul ediyor. Ancak bu tür bir senaryonun gerçekleşmiş olma olasılığının çok ama çok küçük olduğuna inandığı için yine de kitabın geçen sene aldığı kopya ile aynı olduğundan emin olmaya devam ediyor. Kısaca şöyle diyebiliriz: Bir konudaki inancımızı yanlışlayacak kuşkucu bir senaryonun mantıksal olarak olanaklı olduğunu kabul etmenin bizi her durumda inancımızdan kuşku duymaya götürmesi gerekmez. Eğer bu sonucu kabul edersek, Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği Savı ile Kesinlik Koşulu Savı'nın çelişmediğini de göstermiş oluruz.

---

[3] *Yanılabilirlik* kavramının içinde barındırdığı modalitenin doğru bir çözümlemesi, bildiğim kadarıyla, henüz hiçbir felsefeci tarafından verilememiştir. Bu modalitenin olanaklı dünyalar cinsinden çözümlenmesinde temel sorun şu: "p konusunda yanılıyor olabilirim" dediğimde, p önermesinin bir olanaklı dünyada yanlış olduğunu kabul etmem gerekmez. Zira p önermesi zorunlu olarak doğru olan, örneğin matematiksel bir önerme olabilir. Bu sorunu çözmeseler bile bilginin yanılabilirliği konusunda yeni açılımlar sağlayan çalışmalara örnek olarak bkz. Broyles ([2]) ve Hetherington ([5]).

Ancak buradan yola çıkarak Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği Savı ile Yanılamazlık Savı'nın çelişmediği sonucuna varamayız. Aksi takdirde her iki sava da inanan birinin herhangi bir şeyi bildiğini söyleyebilmesi için (8)-(10) türü bir akıl yürütmeden geçmemiş olması ve bu çok basit çıkarımı yapmamış olması gerektiğini söylemek zorunda kalırız. Bir şeyi bildiğimizi söylemek için, düşüncelerimizin basit mantıksal sonuçlarını görememiş olmamız gerekiyorsa, bence o düşüncelerde bir sorun var demektir. Dolayısıyla iki savımızdan en azından biri yanlış demektir. Gerekçelendirmenin Yanılabilirliği Savı'nı reddetmek bizi dogmatizme götüreceğine göre, Yanılabilirlik Savı'ndan vazgeçmekten başka bir çıkar yol görünmüyor. Diğer bir deyişle, eğer dogmatik değilsek, dış dünyaya yönelik kanılarımızda yanılabilir olduğumuzu kabul etmeliyiz; diğer yandan kuşkucu da değilsek, elimizde bence tek seçenek kalıyor, o da "biliyorum ama yanılıyor olabilirim" demenin bazı durumlarda doğru olabileceğini kabul etmek.

KAYNAKÇA

[1] Austin, J. (1961) "Other Minds", *Philosophical Papers,* ed. J. O. Urmson ve G. J. Warnock, Oxford University Press, Oxford.

[2] Broyles, J. E. (1969) "Knowledge and Mistake", *Mind,* 78, No.310, 198-211.

[3] Grünberg, T. (1971) *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma,* ODTÜ Yayınları, Ankara.

[4] Grünberg, T. (2000) *Sembolik Mantık El Kitabı,* 2. Cilt: Özel Mantık Sistemleri, METU Press, Ankara.

[5] Hetherington, S. (1999) "Knowing Fallibly", *Journal of Philosophy,* 96, No. 11, 565-587.

[6] Unger, P. (1974) "An Argument for Skepticism", *Philosophical Exchange* 1, 131-155.

Deneyimsel Bilginin En Önemli, En İşlevsiz Koşulu

Murat Baç[*]

THE MOST SIGNIFICANT, LEAST FUNCTIONAL CONDITION OF EMPIRICAL KNOWLEDGE

Abstract. Philosophers typically suppose that *nonepistemic* truth is an independent condition of propositional knowledge. Few thinkers have radically questioned though the epistemic consequences of such a philosophical move. In this paper I try to show that the truth condition in the customary definition of knowledge presents a significant problem for the traditional analysis. I maintain that customary epistemic-logical analyses of knowledge and metaknowledge fail because of certain presuppositions they have about the satisfaction of the truth condition. I further suggest that we need a different (to wit, non-externalist) epistemological approach to the first and higher levels of knowledge if we want our philosophical accounts to really enlighten the epistemic states of actual, evidence-bound cognitive agents.

Keywords: evidence, externalism, the KK-thesis, metaknowledge, realism, truth.

Özet. Felsefeciler genel olarak *kanıt-boyutunu-aşkın* doğrunun önermesel bilginin koşulları içinde olduğunu varsayarlar. Böylesi bir felsefi hamlenin epistemolojik sonuçları ise az sayıda düşünür tarafından sorgulanmıştır. Bu yazımda geleneksel bilgi tanımındaki doğruluk koşulunun çözümleme açısından önemli bir soruna neden olduğunu göstermeye çalışıyorum. Konuyla ilgili alışılmış çözümlemelerin, doğruluk koşulunun karşılanmasına ilişkin belli varsayımlar yüzünden başarısız-

[*] Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

lığa uğradığını iddia ediyorum. Buna ek olarak, gerçek (yani, her zaman kanıtla iş gören) öznelerin epistemolojik durumlarını açıklamanın yolunun, "birinci" ve "üst" düzey bilgiye daha farklı (yani, dışsalcı olmayan) bir yaklaşımdan geçtiğini savlıyorum.

Anahtar terimler: BB-tezi, dışsalcılık, doğru, gerçekçilik, kanıt, üst-düzey bilgi.

İlk Söz

Yazımın başında Teo Grünberg Hocamın akademik altyapımda ve kişisel hayatımdaki büyük yerine ilişkin birkaç söz söylemek istiyorum. Mühendislikten lisans diplomamı aldıktan sonra devam ettiğim ODTÜ Felsefe Bölümü lisansüstü programında Teo Bey'den epistemoloji, bilim felsefesi ve mantık dersleri aldım. Master tezimi de epistemoloji konusunda yazmaya karar verdim ve tezin hem hazırlanması hem de yazımı sırasında kendisiyle bilgi sorunsalı üzerine ve diğer alanlarda felsefi irdelemelere girme şansına sahip oldum. Daha sonra doktora çalışmalarım için yurtdışında bulundum ve, o vesileyle, Teo Bey'den edinmiş olduğum bilgilerin ve aldığım eğitimin beni öylesi bir uluslararası akademik deneyime ne kadar güçlü bir şekilde hazırlamış olduğunun farkına vardım. Teo Bey yalnızca bana bilgi kuramını öğretip sevdiren ve bu konuyu sonraları uzmanlık alanlarımdan biri olarak seçmeme neden olan insan değildir. Ben Teo Grünberg Hocamda; akademik bir çalışmayı ciddiyetle yapmanın, bir fikri eleştirirken bile hakkını vermenin, bilgi sahibi olmadan ve alın teri dökmeden fikir sahibi olunamayacağı gerçeğinin ve felsefi irdelemeyi tutkuyla yapmanın en güzel örneklerini gördüm. Genç akademisyenlerin kendilerinde derin izler bırakan hocalarından öğrendiği en temel ve en kritik şey, çeşitli bilgi parçacıkları değil, çoğunlukla farkında olmadan alınan mesajlar ve daha derine işleyen sözsüz öğrenmelerdir: hocanın yapmakta olduğu işe nasıl bir ciddiyetle yaklaştığı, çalışma alanını nasıl sevdiği ve birlikte *akademia*'yı paylaştığı tüm meslektaşlarına (özellikle de yetiştirdiği genç insanlara) ve onların düşüncelerine nasıl samimi bir saygı göstererip kişiliğinde nasıl gerçek bir tevazu taşıdığı... Teo Grünberg Hocamda gördüklerim bunlardı. Teo Bey'in öğrencisi olmak, benim için, yalnızca ondan felsefeyi ve felsefe yapmayı öğrenmek anlamına değil, burada çok kısaca "portresini" çizmeye çalıştığım örnek bir akademisyeni ve eşsiz bir insanı tanıma şansına ve mutluluğuna erişmiş olmak anlamına da geliyor.

Kendisinden öğreneceğimiz şeylerin hiç tükenmeyeceğine inanıyor, Teo Grünberg Hocama içten saygılarımı ve sevgilerimi iletiyorum.

1. Giriş

Bu yazımda deneyimsel bilginin geleneksel (üçlü) çözümlemesine yönelik kökten bir eleştiri getireceğim ve bu konuda bir süredir yaptığım çalışmaların sonuçlarını genel hatlarıyla sergilemeye çalışacağım.[1] Bilindiği gibi epistemolojinin Platon'dan (*Theaitetos*) devralarak günümüze kadar taşıdığı fikirlerden biri, önermesel bilginin üç gerek koşulunun şu şekilde sıralanabileceğidir:

1. Özne bilginin konusu olan önermeye *inanıyor* olmalıdır;
2. Öznenin bilginin konusu olan önermeye inanması için *iyi gerekçeler* olmalıdır;
3. Bilginin konusu olan önerme *doğru* olmalıdır.

Edmund Gettier'in 1963'te *Analysis*'te yayınlanan "Haklılaştırılmış Doğru İnanç Bilgi midir?" makalesinin yayınından sonra, bu konuda çalışan kuramcılar dikkatlerini özellikle bilgi kavramının haklılaştırma unsuru üzerinde yoğunlaştırmışlar ve bu öğeyi daha "rafine" hale getirerek çözümlemeyi savunulabilir kılmayı hedeflemişlerdir. Bunun sonucu olarak bilgisel haklılaştırma konusunda inanılmaz genişlikte ve çeşitlilikte bir literatür oluşmuş, içselcilik-dışsalcılık, bağdaşımcılık-temelcilik eksenlerinde pek çok haklılaştırma kuramı öne sürülmüştür. Bu arada "doğruluk koşulu", çözümleyici felsefecilerin çoğu için sıradan ve ilginçliğini yitirmiş bir klişeye dönüşmüştür.

Doğruluk koşulu bilginin diğer iki koşulundan temel bir nedenden dolayı ayrılır: Haklılaştırma ve inanç koşulları bilişsel/bilgisel boyutta bir şekilde insanların durumları ile ilgili iken, doğruluk koşulu onto-semantik karakterde olup özneleri gündeme hiç getirmemektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir konu, doğruluk koşulunun ifade ettiği düşüncenin, tercihimiz olan ontolojiden bağımsız olarak geçerli olduğudur. Bu anlamda, Immanuel Kant ve George Berkeley gibi "ideacılar" veya Hilary Putnam gibi geleneksel metafizik realist görüşe karşı çıkan çağdaş düşünürler *bile* doğruluk koşulunun haklılaştırma koşulun-

[1] Burada öne sürülen savlar ve betimlenen genel felsefi perspektif daha ayrıntılı olarak [5], [6] ve [7] makalelerimde işlenmiştir.

dan farklı bir işlevi olacağını kabul edebilirler.[2] Bu ayrım çoğu bağlamda gözden kaçırılabildiği için, burada vurgulanmasının yararlı olacağı kanısındayım.

Doğruluk koşulunun etkileyici yanı, öznel iki koşulun tersine, varlık alanına "çapa atmamızı" sağlayan ve nesnel görünüşü ile içimizi rahatlatan bir yönünün olmasıdır. İnanç koşulunun sağlanmasının önemi düşüktür; çünkü bir önermeye inanmamız oldukça öznel bir durumdur. Haklılaştırma koşulunun sağlanması da o kadar da etkileyici değildir; çünkü doğruluktan farklı olarak haklılaştırma gelip geçici olan, nesnelliği ve/veya geçerliği konusunda her zaman şüphe duyabileceğimiz bir öğedir. Doğruluk koşulu ise bunlardan farklıdır. Diğer iki koşuldan farklı olarak doğruluk öznelerin konumlarıyla değil varlık alanında olup bitenlerle ilgilidir. Bu "öznellikten tümüyle arındırılmış olma" durumu, bilginin güvenilirliği konusunda en önemli teminattır.

Ancak bu "öznellikten tümüyle arındırılmış olma" kavramı beklenmedik bir felsefi soruna da neden olur. Eğer bir tümcenin dünyada olanlar nedeniyle doğru değeri kazanması aynı tümcenin haklılaştırılmasından *normatif olarak farklıysa* ve eğer, bu nedenle, doğruluk ile haklılaştırma arasında mantıksal bir kopukluk varsa; bu durumda sonlu ve bilgide-sınırlı (*non-omniscient*) öznelerin haklılaştırmalarının en iyi örneklerinde bile deneyimsel bir tümceye "atfedilen" doğruluk değerinin yeni kanıtlar ışığında değişmeyeceğini söyleyemeyiz. Ve eğer bir tümcenin doğruluk değeri öznelerin haklılaştırma çabalarından -ilkece- bu şekilde kopuksa ve biz yalnızca işin haklılaştırma kanadında olanların doğrudan içinde isek, haklılaştırmadan kavramsal olarak bağımsız bir unsur olarak sunulan "bilginin doğruluk koşulu"nun *sağlanıp sağlanmadığını* tikel durumlarda *nasıl bilebiliriz*?

Bu soruya tipik bir (geleneksel) felsefecinin yanıtı, "Doğal olarak, doğrudan bilemeyiz." olacaktır. Bu geleneksel bilgi kuramcısı sözlerine şöyle devam edecektir: "Burada karşımıza çıkan ve geleneksel bilgi tanımına karşı sunulan itiraz önemli bir noktayı gözden kaçırmaktadır. Bilginin tanımında verilen doğruluk koşulu, tek başına sağlanıp sağlanmadığı onaylanması gereken bir koşul değildir. Diğer iki koşul doğrudan öznelerin durumları ile ilgili iken, doğruluk koşulu nesnel bir koşul olarak varlık alanında sağlanması yeterli bir şart olarak kabul edilir. Bu bağlamda, doğruluk koşulunun *sağlandığının bilinmesi* gibi üst-düzey

[2] Schmitt'e göre Kant, yaygın inanışın aksine, bağdaşımcı bir tümcesel doğruluk görüşünü savunmamıştı ([24], 146). Ayrıca, bkz. [4], 48-49 ve [1], 62.

bir bilgisel koşulun geleneksel koşullara ek olarak öne sürülmesi kabul edilemez ağırlıkta bir felsefi taleptir. Dahası bu tavır, bilgi ile bilgisel kesinlik kavramlarının birbirine karıştırılıyor olduğu izlenimini vermektedir." Bu karşı çıkış anlaşılır olsa da yukarıda dile getirdiğim soruna yanıt oluşturmaktan uzaktır. Çünkü bu sorun aslında kesinlik veya kesin bilgi sorunsalından *bağımsız* bir epistemolojik çıkmaza işaret etmektedir. Doğruluk koşulu gibi "ontolojik" bir şartın sağlandığının bilgisel/eylemsel koşullara gönderme yapmaksızın ve döngüselliğe düşmeden bilgide-sınırlı, sonlu özneler tarafından ileri sürülmesi açıkça olanaksızdır. Sonlu özneler haklılaştırma ve delil boyutlarının bir süreliğine ötesine geçerek deneyimsel önermelerin doğruluklarını dolayımsız olarak ve doğrudan test edemezler. Eğer bu sav doğruysa, *bilgide-sınırlı öznelerin bilişsel eylemleri ve durumları açısından* doğruluk koşulunun *gerçek tikel durumlarda tam olarak neye hizmet ettiğini* anlamak son derece güçtür. Burada dile getirdiğim itiraz, haklılaştırmadan normatif olarak bağımsız bir doğruluk kavramının akıldışı veya savunulamaz olduğu anlamına gelmemektedir.[3] Gösterdiği şey yalnızca, haklılaştırmadan bağımsız olduğu düşünülen bir doğruluk kavramının *deneyimsel bilgiyle olan ilişkisinin*, geleneksel bilgi tanımında kurgulandığı gibi olamayacağıdır. Üçlü tanımda haklılaştırma ve doğruluk koşullarının ayrı olmasının önemli bir gerekçesi vardır: Doğruluk koşulu, tanım gereği, haklılaştırma boyutunda ortaya konanlardan bağımsızdır. Ancak sınırlı bilişsel varlıklar, hiçbir zaman haklılaştırma alanından koparak önermelerin doğruluk değerlerine doğrudan "vâkıf olamazlar". Deneyimsel bilgi, tanım gereği ve kaçamayacağımız bir şekilde, kanıtsal bilgidir. Öyleyse, bilgi dediğimiz durumu yalnızca kanıt gibi "işlevsel" öğelerle yaşayabilen bizim gibi bilişsellikte-sınırlı varlıkların konumlarından bakarsak, haklılaştırmadan veya kanıttan bağımsız bir koşul -"sağlanıyor" olduğu gerçeğinin onaylanması (haklılaştırma adına yaptıklarımızı saymazsak) bizim için olanaksız olduğu için- gerçekte bütünüyle işlevsizdir.[4] Bu anlamda, yukarıda kurguladığım varsayımsal karşı-argüman, benim bu yazımda savladığım itiraza yanıt getirme açısından zayıf ve yetersizdir.

---

[3] Literatürde pek çok bilgi kuramcısı doğruluğun haklılaştırmadan kavramsal olarak bağımsız olması gerektiğini inandırıcı bir biçimde savunmuşlardır; örneğin, bkz. [4], [10], [12], [13], [19], [22], [23] ve [25]. Bu temel epistemolojik fikre benim de katıldığımı burada açıkça belirteyim; bkz. [5].

[4] Elbette haklılaştırılmış inançlarımızın çoğunun doğru olduğunu düşünmek için elimizde iyi -örneğin, doğalcı veya fizikselci- nedenler olabilir. Ancak, bu tartışmada, yanılşlanabilirlik (*fallibilism*) görüşünün tezi şüpheciliğin (*skepticism*) savından dikkatle ayrılmalıdır.

2. BB-Tezine İlişkin Tartışmalar: Bildiğini Bilmek Olanaklı mıdır?

Yukarıdaki irdelemeler üst-bilgi -yani bildiğini bilmek- konusunda önemli tartışmaları gündeme getirmektedir. O yüzden, bu noktada, argümanımı daha ileriye taşıyabilmek için üst-bilgi literatüründeki temel bir argümanı kısaca inceleyip eleştireceğim. Literatürde BB-tezi (orijinal adıyla *the KK-thesis*) olarak geçen argüman özünde şu iddiada bulunur ([15]; [14]):

> BB-tezi: *Z* gibi bir özne *p* gibi bir önermeyi (birinci seviyede) biliyorsa, bu *Z*'nin ikinci, yani bir üst, seviyede *p*'yi bildiğini de bildiği anlamına gelir. Kısaca, bilmek, bildiğini bilmeyi zorunlu olarak beraberinde getirir.

Elbette bu iddianın yalnızca ikinci düzeyle sınırlı olması son derece rastgele bir düşünce olurdu. O yüzden Hilpinen'in savladığı gibi ([14], 126), örneğin, B*p* (yani "*p* önermesini bilmek") ve BBBB*p* (yani "*p* önermesini bildiğini bildiğini bildiğini bilmek") bilginin mantığı açısından aynı ifadelerdir -ancak bunlardan birincisi, anlaşılır nedenlerden dolayı, diğerine tercih edilmektedir.[5] Kısacası, BB-tezini savunanlar genellikle üst-bilgiyi ikinci düzeyin üstü için de savunurlar.[6] Bu bağlamda, doğal olarak, BB-tezine inananlar "doğru"yu bilginin bir gerek koşulu olarak almakta, doğru kavramını geleneksel çözümlemede olduğu gibi bilgisel haklılaştırmadan normatif olarak ayırmakta ve doğrunun zihinden bağımsız dış gerçeklikle ilgili olduğunu savlamaktadırlar. Yazının kalan kısmında bu tezler için "realist varsayımlar" deyimini kullanacağım.

BB-tezinin ilk bakışta belli bir kuramsal çekiciliğe sahip olduğunu görürüz. Eğer bilgi genel olarak ve temel bir yönüyle "dış dünyayla güvenilir bir bağlantı" ise, öznelerin bu bağlantıyı kurmuş olmalarına karşın üst-düzeyde epistemolojik başarılarına dair bütünüyle cahil durumda olmaları felsefi anlamda rahatsız edici bir tablo yaratır. Sezgilerimiz bize, "bilme" statüsüne ulaş-

---

[5] Üst-düzey bilgiye dair tek tavır, sıradan bilginin üst-düzey bilgiyi *zorunlu* olarak meydana getirdiği türünden bir yaklaşım olmak zorunda değildir; örneğin Feldman, konuya dair düşüncesini "üst-düzey bilginin bütünüyle olanaksız olmadığı" şeklinde ifade ederek, daha "yanlışlanabilirci" ve esnek bir yaklaşımda bulunmuştur ([11]). Ancak ben bu yazımda, hedeflerim çerçevesinde, daha yaygın olan BB-tezi üzerinde yoğunlaşacağım.

[6] Ancak BB-tezini savunmak mutlaka tüm üst düzeylerin epistemolojik olarak eşlenik olduklarına inanmak anlamına gelmeyebilir; bkz. [18].

mış bir insanın bu statünün bilişsel anlamda ayırtında olması gerektiğini ve bunun "bilgi" ile ilintilendirdiğimiz özeliklere daha uygun düştüğünü söylemektedir.

Şimdi BB-tezi açısından sıradan bir bilgi parçasının durumunu irdeleyelim. Şöyle bir p_0 önermesini göz önüne alalım:

(1) p_0 Bizim güneş sistemimizde dokuz gezegen bulunur.

p_0 önermesinin Z öznesi tarafından (en temel, birinci düzeyde) bilindiğini varsayalım ve bu bilgi düzeyini alt-rakamla belirtelim. Bu durumda, p_1 gibi yeni bir önerme yazabiliriz:

(2) p_1: Z p_0'ı bilir$_1$.

BB-tezini savunan bir felsefeci için daha üst düzeyde şu geçerlidir:

(3) p_2: Z p_0'ı bildiğini$_1$ bilir$_2$.

Ve genel olarak,

(4) p_i: Z p_0'ı bildiğini$_1$ bildiğini$_2$. . . bildiğini$_{i-1}$ bilir$_i$.

Şimdi (1), (2) ve (3) önermelerini geleneksel realist varsayımları (hem ontolojik hem doğrusal) açıkça vurgulayarak yazalım:[7]

(5) p_0 [Zihinden bağımsız gerçeklik içinde, bizim güneş sistemimizde dokuz gezegen bulunduğu] doğru$_0$ bir önermedir.

(6) p_1: Z [zihinden bağımsız gerçeklik içinde bizim güneş sistemimizde dokuz gezegen bulunduğu] önermesinin doğru$_0$ olduğunu bilir$_1$.

(7) p_2 Z <Znin [zihinden bağımsız gerçeklik içinde bizim güneş sistemimizde dokuz gezegen bulunduğu] önermesinin doğru$_0$ olduğunu bildiği$_1$> önermesinin doğru$_1$ olduğu önermesini bilir$_2$.

Aşağıda açıklayacağım gibi, (7)'nin BB-tezini savunanlar için ciddi bir sorun oluşturacağını düşünüyorum. Hilpinen'e göre, birinci ve üst bilme düzeyleri birbiriyle eşlenik konumda oldukları için, ilk düzeyde nasıl kesin olmayan bir bilme olanaklıysa, daha üst düzeyler de benzer bir epistemolojik durumda bulunurlar ([14], 125-126). Fakat gerçek bilme/bilişsellik alanında bunun doğru olamayacağı açıktır. Eğer bir özne (6)'da ifade edilen türde bir yalın bilgiye sahipse, bu sıradan bir epistemolojik başarı olarak karşımıza çıkar. Ancak (7)'nin doğru olması daha farklı ve daha çarpıcı bir bilgisel duruma işaret eder. (7)'deki özne eğer ikinci seviyeden üst-bilgiye sahipse, sivri parantez içinde bulunan "Znin [Bizim güneş sistemimizde dokuz gezegen bulunduğu] önermesinin doğru$_0$ olduğunu bildiği$_1$" önermesi haklılaştı-

[7] Literatürdeki uygulamadan biraz farklı olarak, farklı düzey önermeleri ayırt edebilmek için aynı cümle içinde değişik parantez işaretleri kullanacağım.

rılmış *doğru* inanç olmak durumundadır. Bu ilk bakışta normal bir epistemolojik durum görüntüsü sergilese de aslında oldukça sıra dışı bir bilişselliği ifade etmektedir. Bunun iyi görülebilmesi için üçüncü düzeye çıkıp, orada sahip olunan "bilgi"yi net hale getirelim. Önce bu bilgiyi ifade eden önermenin şeklini belirtelim:

(8) p_3: Z p_0'ı bildiğini$_1$ bildiğini$_2$ bilir$_3$.

Açık olarak (ve belli basitleştirmelerle),

(9) p_3: Z_3 <(<Z_1'in (zihinden bağımsız gerçeklik içinde bizim güneş sistemimizde dokuz gezegen bulunduğu) önermesinin doğru$_0$ olduğunu bildiği$_1$> önermesinin doğru$_1$ olduğunu Z_2'nin bildiği$_2$) önermesinin doğru$_2$ olduğunu> bilir$_3$.

(Burada Z simgesine eklenen rakamlar aynı öznenin farklı bilişsel (üst) seviyelerini ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır.)

Eğer Z burada belirtildiği gibi üçüncü seviyeden üst-*bilgiye* sahipse, o düzeydeki bilginin içeriği (en azından) *doğru* olmalıdır. Yani, p_0 gibi bir deneyimsel önermeyi *bildiğini* biliyor olduğu *doğru* bir önermedir. Yukarıdaki örnekte, eğer Z'nin gerçekten üst-düzey bilgisi varsa, söz konusu özne "Bizim güneş sistemimizde dokuz gezegen bulunur." önermesinin (BB-tezini savunan düşünürlerin de benimsediği *realist terimlerle konuşursak*) kanıt boyutunun ötesine geçerek ve hiçbir sınırlı insanın yapamayacağı şekilde güneş sistemimizde kaç gezegen olduğunu daha sonra toplayabileceği kanıtlardan bağımsız bir tarzda bilme konumuna gelmiş demektir. (Çünkü, aksi takdirde, yalnızca kanıtlarla destekli -ve doğru da olan- bir inancı olur, ama doğru bir tümceyi bilmekte olduğunu bilemezdi.) Ancak açıktır ki sınırlı bir öznenin sıradan bir deneyimsel önermeyi "*yalnızca bilmesi*" ile onu "*bildiğini bilmesi*" veya "*bildiğini bildiğini bilmesi*" epistemolojik olarak kesinlikle aynı durumlar olamaz. Birinci düzeyde bilen bir insanın haklılaştırılmış inancı doğrudur. Daha üst düzeylerde bilgi sahibi olan bir özne ise (eğer, BB-tezini savunanların da kabul ettiği gibi, realist varsayımlar doğruysa ve bu durum üst-bilgi bağlamlarında da geçerliyse) haklılaştırılmış inancının gerçeklik alanında bir olguya karşılık geldiğini *bilir*. Bu ikinci durum birinciyle karşılaştırılamayacak kadar farklı, aslında her sonlu bilişsel öznenin kesinlikle arzu edebileceği, ancak ne yazık ki bizim gibi varlıklar için olanaklı olmayan bir epistemolojik durumdur. Doğruluk ve haklılaştırma arasındaki normatif bir ayrımı kabul eden bir realist eğer BB-tezini de benimserse ortaya hiç

de akılcı veya savunulabilir olmayan bir sonuç çıkmaktadır. Doğruluk ve haklılaştırma arasındaki ayrımı terk etmek kolay bir seçenek olmadığı için daha doğal ve cazip olan seçim, BB-tezinin reddedilmesidir: Bir önermeyi bilmemiz onu bildiğimizi bildiğimiz anlamına gelmez.

3. Epistemik-Mantıksal Çözümlemeler ve Üst-Bilginin "Anlam"ı Üzerine

Üst-bilginin Hintikka'nın mantıksal çalışmalarına dayanan çözümlemeleri ([15]), epistemoloji literatüründe önemli bir yer tutmuştur. Mantıksal olarak BB-tezinin "B" bilgisi, "z" öznesi ve "p" önermesi için ifadesi $\vdash (Bzp \supset BzBzp)$ şeklindedir ([14], 109). Tahmin edilebileceği gibi, çözümleyici yaklaşım içinde bilginin üç unsuru açılarak BB-tezi farklı bir şekilde ortaya konabilir. Yani (Z terimini göz ardı edersek ve inancı "$\hat{I}$", haklılaştırmayı da "H" ile gösterirsek):

(10) $BBp \leftrightarrow B(\hat{I}p \wedge Hp \wedge p)$

ve buradan,

(11) $BBp \leftrightarrow (\hat{I}\hat{I}p \wedge \hat{I}Hp \wedge \hat{I}p) \wedge (H\hat{I}p \wedge HHp \wedge Hp) \wedge (\hat{I}p \wedge Hp \wedge p)$,

(12) $BBp \leftrightarrow \hat{I}\hat{I}p \wedge \hat{I}Hp \wedge H\hat{I}p \wedge HHp \wedge \hat{I}p \wedge Hp \wedge p$.

$\vdash (Bp \supset BBp)$ ifadesinin iki tarafında yerleştirmeler yaparsak, şu çözümlemeye varırız ([14], 112):

(13) $\vdash ((\hat{I}p \wedge Hp \wedge p) \supset (\hat{I}\hat{I}p \wedge \hat{I}Hp \wedge H\hat{I}p \wedge HHp \wedge \hat{I}p \wedge Hp \wedge p))$,

(14) $\vdash ((\hat{I}p \wedge Hp \wedge p) \supset (\hat{I}\hat{I}p \wedge \hat{I}Hp \wedge H\hat{I}p \wedge HHp))$.

Bu çözümlemenin BB-tezini savunanlar için ifade ettiği düşünce, önermesel bilginin üç temel öğe cinsinden açılımı göz önüne alındığında, "p önermesini bilmek" kavramından "p önermesine inandığına inanmak ve haklılaştırması olduğuna inanmak ve inandığı konusunda haklılaştırması olmak ve haklılaştırması olduğu konusunda haklılaştırması olmak" kavramının mantıksal olarak çıkarılabileceğidir. Ancak bilginin bu mantıksal çözümlemesinin bilginin anlam-kapsamı ile tam olarak örtüşüp örtüşmediği tartışmaya açıktır. Örneğin, R. L. Kirkham felsefi bir terimi tanımlama çabasının tek bir boyutu olmadığını, bir terimin gerek ve yeter koşullarının veya nesne-kapsamının/kaplamının (*extension*) verilmesinin onun *anlamının da* verilmekte olduğu demek olmayabileceğini öne sürmüştür ([17]). Klasik üçlü çözümlemenin zihinsel ve semantik boyutta geçerliliğine ilişkin radikal bir yaklaşım da yakın zamanda T. Williamson'dan gelmiştir ([28]). Williamson'a göre, geleneksel tanımda yer alan inanç unsurunun -inanç aracılığıyla çözümlemesini yapmaya ça-

lıştığımız- bilginin kendisinden daha temel bir kavram olduğu fikri, ciddi bir hatadır. Genellikle felsefeciler inancın tam anlamıyla zihinsel bir durum olduğunu, ancak bilginin inançtan zihinsellik bağlamında daha farklı bir konumda bulunduğunu düşünmüşlerdir. Bunun ana nedeni de bilginin "doğruluk" gibi nesnel ve dünyaya dair bir öğe barındırmasıdır. Williamson buna açıkça karşı çıkar ve bilginin kelimenin tam anlamıyla, ve inançtan daha az olmayacak bir şekilde, *bir zihinsel durum* olduğunu iddia eder. Bilginin inanç gibi "unsurlar"a indirgenerek daha iyi anlaşılabileceği düşüncesi tamamen yanlıştır. Williamson'un burada karşı çıktığı fikir, bilginin olgulara yönelik olduğu ve olgusal bir bağlantısı olduğu değildir. İtiraz ettiği nokta, geçmişte felsefecilerin çoğunun yaptığı gibi, bilginin olgusal ve inançsal yönlerinin olduğu fikrinden hareketle inancı zihinsellikte daha temel alarak, bilgiyi inanç ve haklılaştırma cinsinden çözümlemenin bu kavramı daha iyi anlamamıza hizmet edeceği düşüncesidir. Benzer fikirler Barry Allen ([2]) gibi kendilerini epistemoloji-sonrası bir felsefi döneme ait gören düşünürler tarafından da dile getirilmiştir.

Bilgiyi ve üst-bilgiyi "alt-unsurlar"ına indirgeyerek çözümleme çabasının belli bir değer taşıdığı doğal olarak düşünülebilir. Fakat kanımca bu mantıksal çözümlemeler bize bildiğini bilmenin semantik karşılığını vermekten uzaktır. Özellikle de BB-tezini savunanların iddialarının temelinde yatan, ancak pek sorgulamadıkları varsayımlar ışığında bu tezin tam olarak neye karşılık geldiğinin saptanması, burada göstermeye çalıştığım bazı semantik-epistemolojik irdelemeleri gündeme getirmeyi gerekli kılmaktadır. Kısacası, bildiğini bilmenin anlamı, ancak eldeki sorunsalı daha geniş bir felsefi ufka yerleştirme yoluyla aydınlatılabilir.

Yukarıda sunduğum gerekçeler ışığında, üst-bilginin, yani bir öznenin bildiğini bilmesinin, ifade ettiği genel anlamın şu şekilde ifade edilebileceğini düşünüyorum:

> Önermesel doğru (i) haklılaştırmadan normatif olarak ayrı bir kavram ve (ii) bilginin bir koşulu olarak alındığında, bir öznenin *bildiğini bilmesi* en temel olarak onun "doğruluk koşulu" olarak bilinen koşulun *sağlandığını* diğer koşullar kapsamında yapılanlardan bağımsız olarak onaylayabilmesi ya da epistemolojik olarak ayırtına varabilmesi anlamına gelir.

Örneğin yukarıda verilen (7)'yi alırsak, benim güneş sisteminde dokuz gezegen olduğunu bilmem, benim iyi gerekçelerle doğru-

luğuna inanmış olduğum "Bizim güneş sistemimizde dokuz gezegen bulunur." önermesinin haklılaştırmanın ötesinde *doğru* değeri taşıdığının ayırtında olmamı gerektirir. Fakat bunu "bilen" bir özne bir anlamda bilginin klasik üç koşulundan en kritik olan onto-semantik koşulun yerine getirildiğini, o koşulun sağlandığını biliyor olmalıdır. (Bu sunduğum anlamsal ölçütün sağlamlığını test etmek için kendimize şunu soralım: Bir realist "Masamın üstünde şu an beş kitap olduğunu bildiğimi biliyorum." gibi bir deneyimsel cümle kullandığında kastettiği yalnızca, örneğin, "Masamın üstünde şu an beş kitap olduğuna inanmak için iyi gerekçelerim olduğunu düşünmek yönünde iyi gerekçelerim var." türünden mütevazı bir fikir midir yoksa bu önerme onun için daha büyük -ontolojik- bir iddia mı içermektedir?)

4. Üst-Bilgi Konusunda Dışsalcılık

Yukarıda betimlediğim durum oldukça sorunlu bir tablo yaratır; çünkü eğer benim bu yazımda ileri sürdüğüm argümanlar doğruysa, realist öncüller kabul edildiğinde bilgide-sınırlı bir öznenin bildiğini bilmesi olanaksızdır. Bu epistemolojik iddianın sonuçlarından bazılarını bu son bölümde kısaca irdelemeye çalışacağım.

Önermesel doğru kavramını haklılaştırmadan normatif olarak ayrı tutan bir felsefecinin BB-tezini reddetmesi halinde yönelebileceği doğal bir rota, üst-bilgi konusunda *dışsalcı* ya da *yanrealist* olarak nitelendirilebilecek bir tavırdır. *Üst-bilgide dışsalcılığa göre* doğruluk gerçekten de bilginin koşullarından biridir; ancak üst-düzey bilgi sınırlı varlıklar için olanaklı değildir.[8] Benim bu yazımda savunduğum görüşe göre, onto-epistemik açıdan aşırı bir realizm öneren BB-tezi ne kadar savunulamaz ise, onun üst-bilgi düzeyinde yaratığı sorunlardan kaçınmaya çalışan üst-bilgi dışsalcılığı da o denli kabul edilemez bir perspektiftir. Dışsalcılığın BB-tezine kuramsal üstünlüğü, belli bir bilgisel tevazu ortaya koyması ve bilgide-sınırlı öznelerin epistemolojik durumlarını daha "gerçekçi" bir tarzda yansıtmasıdır. Ancak BB-tezinin sorunlarından çıkarılması gereken dersler, dışsalcılık için de kritik sinyaller vermektedir. Bir yandan BB-tezini reddederken diğer yandan da doğrunun bir bilgi koşulu olduğunu öne sürmek tam olarak ne anlama gelmektedir? Bu felsefi duruş tam bir mantıksal çelişki sergilemese de inandırıcılıktan oldukça

[8] Bu görüş, örneğin, P. Feyerabend tarafından dile getirilmiştir; bkz. [26], 313.

uzak bir sonuca varmaktadır. İlk bölümde de açıklamaya çalıştığım gibi, önermesel doğruluk (birinci düzeyde) önermesel bilginin koşulu yapıldığında, karşımıza beklenmedik büyüklükte bir bilgisel sorun çıkmaktadır.

Bu sorunun çözümü, önermesel doğru kavramının normatif ayrılığından ödün vermeksizin bu kavramın *bilgiyle* olan ilişkisini yeniden düşünmektir. Doğru, yalnızca bizim bilgi çabalarımızın ereği (*telos*) olmakla kalmaz: Doğalcı bir açıdan -ve Wittgenstein-Davidson çizgisinin şüphecilik karşıtı argümanları düşünülürse ([9])- dünyaya dair sıradan inançlarımızın çoğunun doğru olmak zorunda olduğu görülür. Ancak doğrunun ontolojik-epistemik-semantik öneminden bahsetmek ile onu bilginin bir ön koşulu yapmak birbirinden ayrı tutulması gereken tutumlardır.

Bildiğini bilmek -eğer bilgide-sınırlı bireyler için olanaklı bir zihinsel durum ise-ancak haklılaştırma/kanıt boyutunda gerçekleşebilir. Şu an bakmakta olduğum nesnenin bir gemi olduğunu bildiğimi nereden/nasıl bildiğim sorusunu yanıtlarken; algı mekanizmalarımın yapısından, algısal yapı ve süreçlerin geçmişte beni genellikle yanıltmadıklarından, gemiler konusunda sahip olduğum arka-plan dünya bilgisinden ve benzeri noktalardan söz edebilirim. Bunların ötesinde sıçrayabileceğim bir bilgi boyutu yoktur. İlginçtir ki bu yukarıda saydıklarım temel-düzey haklılaştırma ile üst-düzey haklılaştırmanın sınırını çizmenin ne kadar zor olduğunu da göstermektedir. Ve bu aslında genellenebilir bir durumdur: Bizim bilgisel "kaderimiz" temel seviyede ne ise üst düzeyde de öyle olmak durumundadır. Bu "kader" de bilgisel serüvenimizi doğaüstü (yani kanıt-üstü) yetenekler ve bilişsel durumlar olmaksızın sürdürmek ve, şu ana kadar hep yaptığımız gibi, pragmatik/epistemolojik olarak başarılı olmaktır.

Bilgi kaçınılmaz olarak hep doğrusallık (*veridicality*) yönüne çekilir. Alman felsefe geleneğinde sık sık ifade edildiği gibi, biz zaten hep doğrunun "yöresinde" olmak durumundayız. Ancak bilginin üçlü tanımının ana fikri bu genel ifadede görülen tevazuun sınırlarının ötesine geçer. Geleneksel tanım, doğruluk koşulu marifetiyle, bilginin varlık alanına çok sağlam bir ontolojik "çapa atmasını" bekler. Fakat (Neurath'çı bir tarzda dersek) bilgimizin gemisi, ne yazık ki, yapabileceği her neyse onu denizin ortasında sürekli seyir halindeyken yapmak zorundadır.[9]

[9] Bu yazıda ele alınan sorun bağlamıyla ilgili olarak daha başka tartışmalar için, bkz. [3], [8], [16], [20], [21] ve [27].

KAYNAKÇA

[1] Alcoff, L. M. (1996) *Real Knowing: New Versions of the Coherence Theory*, Cornell University Press, Ithaca.

[2] Allen, B. (2004) *Knowledge and Civilization*, Westview Press, Oxford.

[3] Almeder, R. (1992) *Blind Realism*, Rowman and Littlefield Publ. Inc, Lanham.

[4] Alston, W. P. (1996) *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Londra.

[5] Baç, M. (1999) "Propositional Knowledge and the Enigma of Realism", *Philosophia*, Cilt 27, Sayı 1-2, 199-223.

[6] Baç, M. (2004) "Can Realists Know that They Know?", *Acta Analytica*, Cilt 19, Sayı 32, 65-90.

[7] Baç, M. (2005) "The Myth of Nonepistemic Truth as a Necessary Condition of Knowledge", *Philosophical Writings*, Cilt 30, 33-48.

[8] Chisholm, R. M. (1989) *Theory of Knowledge*, Prentice Hall, New Jersey (3. basım).

[9] Davidson, D. (1986) "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", *Truth and Interpretation*, der. E. LePore, Basil Blackwell, Oxford.

[10] Devitt, M. (1991) *Realism and Truth*, Basil Blackwell, Oxford.

[11] Feldman, R. (1996) "Fallibilism and Knowing that One Knows", *On Knowing and the Known*, der. K. G. Lucey, Prometheus Books, New York.

[12] Goldman, A. I. (1986) *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge.

[13] Goldman, A. I. (1999) *Knowledge in a Social World*, Clarendon Press, Oxford.

[14] Hilpinen, R. (1970) "Knowing That One Knows and the Classical Definition of Knowledge", *Synthese*, 21, 109-132.

[15] Hintikka, J. (1962) *Knowledge and Belief*, Cornell University Press, New York.

[16] Hymers, M. (2000) *Philosophy and Its Epistemic Neuroses*, Westview Press, Boulder.

[17] Kirkham, R. L. (1992) *Theories of Truth: A Critical Introduction*, The MIT Press, Cambridge.

[18] Lehrer, K. (1970) "Believing That One Knows", *Synthese*, 21, 133-140.

[19] Lynch, M. P. (1998) *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity*, MIT Press, Cambridge.

[20] Nozick, R. (1981) *Philosophical Explanations*, The Belknap Press, Cambridge.

[21] Popper, K. R. (1975) *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.

[22] Putnam, H. (1987) *The Many Faces of Realism*, Open Court, La-Salle.

[23] Putnam, H. (1994) "Sense, Nonsense, and the Sense: An Inquiry into the Powers of the Human Mind". *Journal of Philosophy*, Cilt XCI, Sayı 9, 445-517.

[24] Schmitt, F. F. (1995) *Truth: A Primer*, Westview Press, Boulder.

[25] Searle, J. (1995) *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York.

[26] Suppe, F. (1989) *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*, University of Illinois Press, Chicago.

[27] Tienson, J. (1996) "On Analyzing Knowledge", *On Knowing and the Known*, der. K. G. Lucey, Prometheus Books, New York.

[28] Williamson, T. (2000) *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, New York.

Bir Haklılandırma Bağlamının Çözümlenmesi Işığında Haklılandırma-Doğruluk İlişkisi

Zekiye Kutlusoy[*]

THE RELATIONSHIP BETWEEN JUSTIFICATION AND TRUTH IN THE LIGHT OF AN ANALYSIS OF A SAMPLE CONTEXT OF JUSTIFICATION

Abstract. In illuminating nature of propositional, empirical knowledge analytic epistemologists analyze it conceptually. Also framework of traditional definition, by such an analysis, clarifies components -necessary and sufficient conditions- of this kind of knowledge as truth, belief, and justification. While among these components truth represents object-side of this framework, the other two components together as belief justification represent subject-side of it. Yet, in some cases, a gap between justification (the subject-side) and truth (the object-side) paves the way for problems. For this reason, in this paper, in order to be able to prevent some difficulties caused by the justification-truth gap, I will attempt to analyze elements of justi cation context and try to clarify which ones of them could construct the bridge between justification and truth.

Keywords: epistemic justification, element of justification (justifying/justificatory element), truth.

Özet. Analitik epistemologlar, doğasını aydınlatma girişimlerinde önermesel empirik bilgiyi kavramsal açıdan çözümlerler. Geleneksel tanım çerçevesi de böyle bir çözümlemeyle söz konusu bilgiyi oluşturan bileşenleri -yeterli ve gerekli koşulları- doğruluk, inanma ve haklılandırma olarak netleştirir. Bu bileşenlerden doğruluk, bu çözümleme çerçevesi-

[*] Maltepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

nin nesnesel yanını oluştururken, diğer iki bileşenin biraradalığının ortaya koyduğu inanç haklılandırması ise öznesel yanını oluşturur. Ancak, bazı durumlarda öznesel haklılandırma ile nesnesel doğruluk arasında ortaya çıkan kopukluk, kimi sorunlara yol açar. Bu yazıda, bu türden bir boşluğun doğuracağı olası güçlüklerin önüne geçilebilmesi yolunda, (epistemik) haklılandırma bağlamının öğelerini ayrıştırmaya girişecek, bunlardan hangileriyle haklılandırma-doğruluk ilişkisinin kurulabileceğini netleştirmeye çalışacağım.

Anahtar Terimler: epistemik haklılandırma, haklılandırma öğesi (haklılandıran/haklılandırıcı öğe), doğru(luk).

Giriş

Epistemik (bilgisel) özne konumundaki insanın empirik (deneyimsel, yaşantısal) olana ilişkin önermesel bilgisinin -yani deneyimine konu olanı dile getiren bir önermeyi bilmesinin- neliğinin aydınlatılmasının çeşitli yolları vardır. Bunlardan biri, özellikle de analitik bilgi kuramcılarınca benimsenen bir yolu, bu tür bir bilginin/bilmenin kavramsal olarak, yapısal açıdan çözümlenip, onu oluşturan bileşenlerin yani onu tanımlamaya yarayan gerekli ve/veya yeterli koşulların saptanmasıdır. Örneğin böylesi bir yaklaşımın sergilendiği geleneksel bilgi/bilme analizinin üçayaklı tanımı kapsamında, üç yapısal bileşeniyle "bilgi (önermesi)", "haklılandırılmış doğru inanç (önermesi)" olarak netleştirilir. "Öznenin (bu önermeyi) bilmesi" de "öznenin, olgusal bir doğru(luk)/gerçek(lik) ile kurmuş olduğu inanma (kabul etme/benimseme) ilişkisindeki -epistemik anlamda- haklı(landırılmış)lığı" olarak belirlenir.[1] (Burada öznenin bu bilişsel ediminin nesnesi konumunda olan ve söz konusu önermeyle dile getirilen olgusal durumun gerçeklik kazanması, önermenin doğru olmasının zorunluluğunu da getirmektedir.) Bu anlayış çerçevesinde tartışmasız bir şekilde görülmektedir ki bu tanım aracılığıyla ortaya konan bilginin/bilmenin doğasına ilişkin resmin tamamının

[1] Analitik (çözümlemeci) epistemologlarca yaygın bir biçimde benimsenmiş olan bu tanımın benzerlerinin, felsefe tarihinin değişik dönemlerinde ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin, Platon'da "bilgi", "sebeplerin düşünceli bilgisiyle ruha bağlanmış doğru sanı" (*Menon*, 98a) ve "*logos*a (kanıta) dayanan doğru sanı" (*Theaitetos*, 201d) olarak tartışılmakta olup, Kant'ta "bilme", "bir şeyin doğru/gerçek olduğunun hem öznel hem de nesnel yeterliliğe sahip olan kabulü" (*Saf Aklın Eleştirisi*, A822/B850) olarak verilmekteyken, B. Russell'da "bilgi", "kesinlikle inandığımız doğru yargı" (*Felsefe Sorunları*, çev. V. Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994/3. Basım, 112) olarak tanımlanmaktadır.

"öznesel" yanını, bu resimde öznenin fiilen yer alarak gerçekleşir kıldığı "inanç/inanma haklılandırması"nın (ya da "haklı olarak inanma" durumunun) bir aradaki "inanma" ve "haklılandırma" ayakları/koşulları oluşturmaktadır. Öte yandan bu resmin "nesnesel" yanı ise öznenin devrede olmayıp ilişkiye girmediğinde bile, gerçekliğin bir parçası durumunda olan "doğruluk" ayağı/koşulu[2] ile sergilenmektedir. Şimdi, bilginin/bilmenin "özne odaklı"lığından ötürü, söz konusu öznesel yanın buradaki asıl işlevsel rolü üstlendiği açıktır. Onun için bu çerçevede bir adım daha atılarak, öznenin epistemik bir sonuç-ürün niteliğindeki haklılandırılmış inancını ortaya çıkaran -bir başka deyişle, öznenin kendisinin, deneyimine konu olan olgusal bir durumu bir tür zihin içeriği haline getirmesine epistemik bir statü kazandırdığı- bağlamın ayrıca çözümlenmesi gerekmektedir. Bu çözümleme böylesi bir sürecin barındırdığı çeşitli öğelerin birbirlerinden ayrıştırılıp aralarındaki ilişkilerin serimlenmesini de olanaklı kılacağı için, hem "epistemik haklılandırma" kavramının bileşenlerinin daha ayrıntılı olarak irdelenmesinin yolunu açmış olacak hem de (öznesel) haklılandırma-(nesnesel) doğruluk ilişkisinin daha da belirtikleşmesini sağlayabilecektir. Tüm bunların sonucunda da (bilebildiği varsayılan, kabul edilen) özne ile (böyle bir özne tarafından bilinebildiği varsayılan, kabul edilen) nesne arasındaki özel ilişki temelinde bilginin/bilmenin gerçekleşebilirliğinin aydınlatılmasına katkıda bulunacaktır. İşte bu nedenle bu yazıda, öncelikle somut, oldukça zengin, üstelik de çetrefil bir örnek olarak ele aldığım paradoksal bir haklılandırma bağlamı olan piyango paradoksunu çözümleyeceğim. Ardından, bu çözümlemenin ışığa çıkaracağı, birbirini izleyen çok sayıdaki haklılandırma halkasının değişik niteliklere sahip haklılandırma bileşenlerini/öğelerini, işlevleri ve aralarındaki ayrımların yanı sıra, birbirleriyle de olan ilişkileriyle birlikte belirginleştirmeye girişeceğim. Bu arada da belli/özel bir duruma ilişkin olan bu belirlemelerden yola çıkıp, bu kez (epistemik) haklılandırmanın bileşenleriyle il-

---

[2] Buradaki hem ont(oloj)ik hem de semantik nitelikte olan doğruluk (koşulu) söz konusu olduğunda, -"ilgili empirik önermenin (sahip olması gereken doğruluk-değeri olarak) doğruluğu" anlamındaki *epistemik doğruluk*tan ayırt edilen- "hakikat" anlamındaki *ontik doğruluk* bağlamında, varlık-gerçeklik ayrımına ve bağlantısına bir kez daha dikkat çekilmesinde yarar olabilir. Buna göre, her gerçeklik aynı zamanda varlık alanında yer alırken her varlığın aynı zamanda gerçekliği olmayabilir. O halde, örneğin belli türden bir varlık olmasına, yani belli bir ontolojik statüye sahip olmasına karşın hiçbir şekilde (olgusal) gerçekliği bulunmayan Zümrüdüanka, pek doğal olarak da onunla ilgili hiçbir şey, empirik bilginin/bilmenin nesnesi/konusu olamaz ([3], 667); bu kapsamda da ele alınan "ontik doğruluk"un "gerçeklik" anlamında kullanıldığı açıktır.

gili, genel olarak yapılabilecek kimi saptamaların da epistemolojideki bazı tartışmalar açısından ne gibi kazanımlara yol açabileceğinin açığa çıkmasına özen göstereceğim.[3] Ancak, bu çalışmayla asıl amaçladığım, epistem(oloj)ik bir çerçevedeki haklılandırma ile bu çerçevenin ont(oloj)ik boyutunu oluşturan doğruluk/gerçeklik arasında -ortaya çıkabilecek bir kopukluktan kaynaklanan kimi sorunların (örneğin Gettier tarafından dikkat çekilen sorunun) da olabildiğince önünün kesilebilmesi için- gereksinilen zorunlu köprünün kurulabilmesinin öncelikli koşulunu araştırmak olacak. Aynı zamanda bu soruşturma, söz konusu köprünün, yani haklılandırma-doğruluk ilişkisinin, bazı durumlarda ise niçin kurulamayacağının (örneğin Gettier örnekleri bağlamında kurulabileceği düşünülürken piyango bağlamında neden kurulamaz olduğunun) aydınlatılmasına da katkıda bulunacak.

Epistemik Haklılandırma Öğeleri

"Epistemik haklılandırma" kavramı, epistemik haklılandırma normlarını, yani öznenin, bilgiye dönüştürme yolundaki inancının -hesabını verebilmesi, temellendirebilmesi anlamına gelen- epistemik nedenlerinin, gerekçelerinin ne olması, bu çerçevede gerçeklik alanına ilişkin olarak neye inanması, inancını nasıl edinmesi gerektiğine dair ölçütleri belirleyen normatif bir kavramdır.[4] Ancak, genelde bilgi kuramcıları her ne kadar bu ölçüt-

---

[3] Tüm bunları yaparken, daha önce "The Significance and Priority of Evidential Basis in Epistemic Justification" başlıklı makalemde ([2]) bu paradoksa çözüm önerisi geliştirirken dile getirdiğim kimi düşüncelerle çözümlemelerden de yararlanacağım. Aslında, buradaki yaklaşımımın ipuçları -her ne kadar o zamandan beri hem paradoksun yapısal açıdan çözümlenmesine hem de çözümüne ilişkin görüşlerimde önemli sayılabilecek kimi değişiklikler olmuş olsa da- Teo Bey'in danışmanlığında yazmış olduğum doktora tezimde (*Towards a Solution to the Lottery Paradox and to the Paradox of the Preface*, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eylül 1994) yakalanabilir. Ayrıca, bkz. [4], 562-563.

[4] Chisholm'un *Bilgi Kuramı* kitabında "ölçüt sorunu" olarak adlandırdığı bu bağlamda, "Bilmenin ölçütü nedir?" sorusu, en genel anlamda da "Nasıl bil(ebil)iriz?" sorusu, epistemik haklılandırmanın ne olması gerektiği sorusuna dönüşmektedir ([1], 6-7). Gerçekten de herhangi bir özneye bir önermeyi nasıl bildiğini sorduğumuzda, aslında ona söz konusu önermeye olan inancının/inanmasının nedenini/dayanaklarını sormakta, bu inanca sahip oluşunda onu neyin haklı çıkardığını anlamaya çalışmaktayızdır. Şimdi, burada ayrıca vurgulanmalıdır ki böyle bir ölçüt anlayışı/arayışı temelinde yürütülen bir "normatif epistemoloji"nin, örneğin W. O. Quine'un savunduğu tarzda, öznenin tümüyle doğal düzenek ve durumlardan oluşmuş bilgi/bilme süreçlerini gözlemsel-deneysel olarak araştırabilecek, empirik psikoloji biliminin bir alt dalı konumundaki betimleyici nitelikli bir "doğal(cı) epistemoloji"den farklı bir epistemolojik duruş sergileyeceği açıktır.

lerin peşindeyseler de herhangi bir epistemik haklılandırma bağlamı yalnızca normatif öğelerden oluşmaz. Epistemik normların uygulandığı, bazı durumlarda oldukça karmaşık bir yapıya da bürünüveren bir haklılandırma bağlamında, çeşitli roller üstlenerek haklılandırma sürecine etkin şekilde katkıda bulunan hem *genel (normatif) öğeler* hem de *özel (betimleyici) öğeler* birlikte/bir arada yer alırlar. "Aracılığıyla" haklılandırmanın yapıldığı bir genel haklılandırma öğesi, ilgili tüm benzer başka durumlar için de geçerli olduğu için onlara da uygulanabilen bir "epistemik kural/ilke"dir. "Temelinde" haklılandırmanın yapıldığı özel bir haklılandırma öğesi ise, öznenin içinde yer aldığı haklılandırma bağlamının ilişkide olduğu (yani ele alınan) belli, özel bir duruma özgü olup, ondan (ona ilişkin geri-plan verilerinden) türetildiği için yalnızca o duruma ilişkin olarak bilgi de veren bir "epistemik kanıt"tır. Ayrıca, daha önceden haklılandırılmış olan -söz konusu özel duruma ilişkin- inançlar da belli türden -yani içselci- haklılandırınalar için epistemik kanıt niteliğindeki öğelerdir. Öte yandan bir haklılandırma bağlamında, haklılandırmanın asıl gerçekleştiricisi konumunda oldukları için *temel/ana (haklılandırıcı) öğeler* olarak da görülebilecek olan tüm genel ve özel öğelerin tersine, kimi mantıksal ya da matematiksel kurallar/ilkeler gibi haklılandırma sürecine bir şekilde katkıda bulunan öğelere de rastlamak olanaklıdır. Aslında bir tür normatif nitelikli, genel öğeler olan bu öğeler, ilişkili oldukları haklılandırma süreçleri boyunca, *yardımcı/ara (bağlayıcı) öğeler* olma yolunda işlevsel roller üstlenirler. O halde kısaca toparlamak gerekirse, burada, öncelikle, herhangi bir haklılandırma bağlamını oluşturan hem temel/ana yani asıl haklılandırıcı bileşenleri hem de yardımcı/ara yani bağlayıcı bileşenleri saptamaktayım. Ancak, aynı zamanda da gerçek haklılandırıcı bileşenlerin göz önüne alındığı epistemik haklılandırma kavramının -oluşturucuları olarak hem kuralsal/ilkesel hem de kanıtsal olmak üzere- asıl iki bileşenini öne çıkarmaktayım.

Şimdi, tüm bu bileşenlerin öğelerini somutlaştırabilmek amacıyla, -sorunlu bir çerçeve barındırdığı için daha tetik ve titiz bir irdelemeyi gerektiren- paradoksal bir epistemik haklılandırma örneğini, bir haklılandırma paradoksu -ya da epistemik bir paradoks- olarak görülen piyango paradoksunu[5] ele alarak çözümle-

[5] Piyango paradoksunu ilk kez H. E. Kyburg, Jr., 1961 yılında yayınlanan *Olasılık ve Akılcı İnancın Mantığı* (*Probability and the Logic of Rational Belief*, Wesleyan University Press, Middletown, 197) kitabında geliştirir. Bu paradoksa ve literatürdeki ona yönelik olarak geliştirilen çözüm önerilerine ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bkz. [4], 560-563.

yeceğim. (Böylesi bir çözümlemenin, bir yandan da bu paradoksal durumun ortaya çıkışındaki gerçek neden(ler)in saptanarak, bu doğrultuda bir çözüm önerisinin geliştirilebilmesine de yardım edeceği açıktır.) Burada ele alınan özel durum olarak söz konusu paradoksa yol açan piyango, "adil bir çekiliş sonucunda bin tane biletten yalnızca rastlantısal olarak çekilecek tek bir biletin, verileceği söylenen ödülü kazanacağı, hilesiz-hurdasız bir piyango"dur (bu ifadeyi, buradaki piyangoyu tanımlayarak ona ilişkin geri-plan bilgisini verdiği için, "*g*" ile sembolleştiriyorum) ve her bir i (i=1, ..., 1000) için, -S'nin bilebilen özne konumunda olması durumunda- "S i numaralı biletin sözü edilen ödülü kaybedeceğine haklı(landırılmış) olarak inanır." (bu önermenin "HİsÖ$_i$" olarak sembolleştirilmesi durumunda, her bir i=1, ..., 1000 için, "i numaralı bilet piyangonun ödülünü kaybedecektir." önermesinin sembolik karşılığı da "Ö$_i$" olmaktadır). Aşağıda adım adım verilen çözümlemesinde de görülebileceği gibi, bin tane ayrı ayrı bireysel haklılandırma için gerekli olan beş adımla/satırla başlayarak, paradoksal bir sonuca doğru giden süreçte çeşitli temel/ana haklılandırıcı öğeler vardır. Bunlardan ilki, bir haklılandırma kuralı olarak -belirli bir empirik durum hakkındaki geri-plan enformasyonu olan G koşul olarak verildiğinde, S'nin bu bağlamdaki bir olguya ilişkin P gibi bir inanç-önermesinin haklılandırılması için, P'nin koşullu olasılığının, haklılandırma eşiği durumundaki oldukça yüksek bir olasılık değeri/derecesi olan 0,9'u aşması gerektiğinin ileri sürüldüğü "Ol(P, G)>0,9 → HİsP ('→' sembolü koşul ekleminin sembolü olup 'ise' anlamındadır)" koşul ifadesini dile getiren olasılıkçı haklılandırma kuralı- *OHK*'dir. Bir diğer öğe, bir haklılandırma ilkesi olarak -"P" ile "Q" empirik önermeler olduğunda, "(HİsP Λ HİsQ) → Hİs(P Λ Q)"nun dile getirildiği haklılandırmada tümel-evetleme ilkesi (burada "Λ" tümel-evetleme ekleminin sembolü olup "ve" anlamındadır)- *HTEİ*'dir. Başka bir öğe -öznenin baştan tanımlanarak verilmiş özel bir duruma ilişkin inancının bu tanım(lama) temelinde haklılandırılmasıyla ilgili olan, tanım gereği inanç haklılandırması kuralı- *TGİH*'tir. -Herhangi bir öznenin bir mantık kuralına inanmasının haklılandırıldığına dair kuralın ifadesi olan epistemik kural- *EK*, -"[HİsP Λ Hİs(P → Q)] → HİsQ" biçimindeki epistemik haklılandırmada kapanma ilkesi- *HKİ* ve de -mantık gereği inanç haklılandırması kuralı- *MGİH*, sürecin ilgili aşamalarında söz konusu piyangoya uygulanmaları sonucunda ilgili haklılandırmaların yapıldığı genel haklılandırıcı öğelerdir. Öte yandan, yine temel/ana haklılandırıcı öğelerden olup, *g*'den olasılık kuramınca türetilen bir haklılandırma öğesi olarak

-"$\forall i(Ol(\dot{O}_i, g)=0,999)$, i=1, 2, ..., 1000" tümel-niceleme/tümel-evetleme savını ifade eden olasılıksal bir haklılandırma kanıtı durumundaki- k_1 ile -yine *g*'den türetilen, "Piyangonun ödülünü yalnızca (tam olarak) tek bir bilet (yani *g*'de dile getirilen tanımlama gereği, ya 1 numaralı bilet ya 2 numaralı bilet ... ya da 1000 numaralı bilet) kaybetmeyecektir (kazanacaktır)." anlamındaki "$\exists i \sim \dot{O}_i$, i=1, 2, ..., 1000" kanıtı olan- k_2 ise, ilgili haklılandırmalar için kanıtsal temeli sağlayan özel haklılandırıcı öğeler durumundadır.

Diğer taraftan, buradaki paradoksal haklılandırma bağlamında önemli işlevsel roller üstlenmiş olan gerçekten haklılandırıcı niteliğe sahip bu öğelerden, haklılandırma süreçlerine bir biçimde katkıda bulundukları için, üstelik kimisinin de düpedüz bir haklılandırma görevi üstlenmiş gibi göründüğü, ancak öyle olmayıp bağlayıcı nitelikteki yardımcı/ara öğeleri ayırt etmek gerekmektedir. İşte, aşağıdaki çözümlemeyle de açıkça belirginleşen tüm bu yardımcı öğeleri iki öbekte toparlamak olanaklıdır. Bunlardan ilki, mantık kurallarını/ilkelerini içeren mantıksal öbektir. Bu kurallar/ilkeler, mantığın en eski çıkarım kurallarından (düşünme kalıplarından) biri olan *modus ponens* kuralı *MMPK*, -gündelik dilde "Ya P ya da Q" şeklinde dile getirilen bağdaşmaz-seçeneklilik ifadesinin, "P veya Q" biçiminde dile dökülen bağdaşır-seçeneklilik (tikel-evetleme) ifadesini içerdiğine/gerektirdiğine ilişkin mantık kuralı- *MSİK*, -mantığın tümel-evetleme kuralı olan- *MTEK* ve -mantıkta bir niceleme değillemesi kuralı olan- *MNDK*'dir. İkinci öbek ise -sırasıyla, sayılar arasındaki büyüklük bağıntısı ve eşitlik bağıntısını dile getiren- aritmetiğin bağıntıları *ABB* ve *AEB*'nin içerildiği matematiksel öbektir.

Şimdi, burada ele alınan piyango bağlamının adım adım çözümlenmesinin ancak bütünüyle tamamlanması sonucunda ilgili paradoksal sürecin iyice netlik kazanacağı açıktır. İşte bu amaçla aşağıda verilen söz konusu sürecin kesintisiz bir biçimde birbirini izleyen tüm çözümleme adımları (ki sırayla numaralandırılan bu adımların gösterimi niteliğindeki her bir satırın sonunda yer alan parantez içindeki eğik ifadeler, o satırın yazılmasının, yani o adımın atılmasının gerekçesidir) şöyledir:

1. $Ol(\dot{O}_1, g)=0,999 \wedge Ol(\dot{O}_2, g)=0,999 \wedge \ldots \wedge Ol(\dot{O}_{1000}, g)=0,999$ *(k_1)*
2. $0,999>0,9$ *(ABB)*
3. $Ol(\dot{O}_1, g)>0,9 \wedge Ol(\dot{O}_2, g)>0,9 \wedge \ldots \wedge Ol(\dot{O}_{1000}, g)>0,9$ *(1, 2, AEB)*

4. $[Ol(\hat{O}_1, g)>0,9 \rightarrow His\hat{O}_1] \wedge [Ol(\hat{O}_2, g)>0,9 \rightarrow His\hat{O}_2] \wedge \ldots \wedge [Ol(\hat{O}_{1000}, g)>0,9 \rightarrow His\hat{O}_{1000}]$ *(OHK)*
5. $His\hat{O}_1 \wedge His\hat{O}_2 \wedge \ldots \wedge His\ \hat{O}_{1000}$ *(3, 4, MMPK)*
6. $(His\hat{O}_1 \wedge His\hat{O}_2 \wedge \ldots \wedge His\hat{O}_{1000}) \rightarrow His(\hat{O}_1 \wedge \hat{O}_2 \wedge \ldots \wedge \hat{O}_{1000})$ *(HTEİ)*
7. $His(\hat{O}_1 \wedge \hat{O}_2 \wedge \ldots \wedge \hat{O}_{1000})$ *(5, 6, MMPK)*
8. $\exists!i{\sim}\hat{O}_i$, i=1, 2, ..., 1000 *(k_2)*
9. $His\exists!i{\sim}\hat{O}_i$, i=1, 2, ..., 1000 *(8, TGİH)*
10. $\exists!i{\sim}\hat{O}_i \rightarrow \exists i{\sim}\hat{O}_i$, i=1, 2, ..., 1000 *(MSİK)*
11. $His(\exists!i{\sim}\hat{O}_i \rightarrow \exists i{\sim}\hat{O}_i)$, i=1, 2, ..., 1000 *(10, EK)*
12. $His\exists!i{\sim}\hat{O}_i \wedge His(\exists!i{\sim}\hat{O}_i \rightarrow \exists i{\sim}\hat{O}_i)$, i=1, 2, ..., 1000 *(9, 11, MTEK)*
13. $[His\exists!i{\sim}\hat{O}_i \wedge His(\exists!i{\sim}\hat{O}_i \rightarrow \exists i{\sim}\hat{O}_i)] \rightarrow His\exists i{\sim}\hat{O}_i$, i=1, 2, ..., 1000 *(HKİ)*
14. $His\exists i{\sim}\hat{O}_i$, i=1, 2, ..., 1000 *(12, 13, MMPK)*
15. $\exists i{\sim}\hat{O}_i \equiv {\sim}\forall i\hat{O}_i$, i=1, 2, ..., 1000 *(MNDK)*
16. $His(\exists i{\sim}\hat{O}_i \equiv {\sim}\forall i\hat{O}_i)$, i=1, 2, ..., 1000 *(15, EK)*
17. $His\exists i{\sim}\hat{O}_i \wedge His(\exists i{\sim}\hat{O}_i \equiv {\sim}\forall i\hat{O}_i)$, i=1, 2, ..., 1000 *(14, 16, MTEK)*
18. $[His\exists i{\sim}\hat{O}_i \wedge His(\exists i{\sim}\hat{O}_i \equiv {\sim}\forall i\hat{O}_i)] \rightarrow His[\exists i{\sim}\hat{O}_i \wedge (\exists i{\sim}\hat{O}_i \equiv {\sim}\forall i\hat{O}_i)]$, i=1, 2, ..., 1000 *(HTEİ)*
19. $His[\exists i{\sim}\hat{O}_i \wedge (\exists i{\sim}\hat{O}_i \equiv {\sim}\forall i\hat{O}_i)]$, i=1, 2, ..., 1000 *(17, 18, MMPK)*
20. $His{\sim}\forall i\hat{O}_i$, i=1, 2, ..., 1000 *(19, MGİH)*
21. $His\forall i\hat{O}_i \wedge His{\sim}\forall i\hat{O}_i$, i=1, 2, ..., 1000 *(7, 20, MTEK)*
22. $(His\forall i\hat{O}_i \wedge His{\sim}\forall i\hat{O}_i) \rightarrow His(\forall i\hat{O}_i \wedge {\sim}\forall i\hat{O}_i)$, i=1, 2, ..., 1000 *(HTEİ)*
23. $His(\forall i\hat{O}_i \wedge {\sim}\forall i\hat{O}_i)$, i=1, 2, ..., 1000 *(21, 22, MMPK)*[6]

Şimdi *MMPK*, bu çözümlemenin ilgili satırlarında sanki gerçek bir haklılandırma kuralıymış gibi haklılandırma önermelerinin ortaya çık(arıl)malarının aracısı olmasına karşın, aslında, gerçek

[6] Burada, tüm bu ana paradoksal süreç boyunca ortaya çıkan bütün farklı haklılandırma işlemlerinin içerildiği alt süreçler (haklılandırma halkaları) ve onların sonuç-ürünü niteliğindeki inanç haklılandırmaları ayrı ayrı göz önüne alınacak olursa, 5. çözümleme adımındaki ürünler için 1.-5. adımlar arasındaki süreç, 7. adımdaki ürün için 5.-7. adımlar arası süreç, 9'daki ürün için 8-9 arası süreç, 11'deki ürün için 10-11 arası süreç, 14'teki ürün için 12-14 arası süreç, 16'daki ürün için 15-16 arası süreç, 19'daki ürün için 17-19 arası süreç, 20'deki ürün için 19-20 arası süreç, 23'teki ürün içinse 21-23 arası süreçten söz etmek ve her birini ayrı ayrı birer haklılandırma süreci/halkası olarak görmek olanaklıdır. Ancak, buradaki süreçsel akışta kendini gösteren eklemlenmeler ve de kesintilere dikkat edilecek olursa, paradoksal sonuca götüren ana gövdenin oluşturucusu konumundaki üç tane alt süreç halkası -1. ve 7., 8. ve 20., 21. ve 23. satırlar arası- hemencecik netlik kazanacaktır.

bir haklılandırma öğesi değildir. Bu kural, söz konusu adımlardaki -zaten başka gerekçelerle gerçekleşmiş bulunan- haklılandırmaların gerçek nedeni olmayıp, yalnızca onların oralarda sergilenen ilgili akıl yürütmelerin mantıksal sonuçları olarak çıkarsanıp, ışığa kavuşturularak görünür kılınmalarının yolunu açmaktadır. *MMPK*'nin bu adımlarda ilgili bağlama uygulanarak kaçınılmaz bir biçimde devreye sokulmasının nedeni ise, açıkça görüldüğü gibi, haklılandırma kuralları/ilkeleri olan *OHK*, *HTEİ* ve *HKİ*'nin hipotetik (koşullu) bir biçime/yapıya sahip olmaları ve bundan ötürü de yalnızca dolaylı -yani koşulsal/çıkarımsal- haklılandırmalara neden olmalarıdır. Oysa *EK*, sergilediği haklılandırmanın yapısı açısından değerlendirilecek olursa, tüm mantık yasalarına/ilkelerine/kurallarına inanmanın kayıtsız-koşulsuz bir biçimde haklılandırıldığını bir kural olarak belirten, doğrudan bir haklılandırma ortaya koymaktadır. *MGİH* için de benzer bir durum söz konusudur: Haklılandırılmış bir inanca mantıksal olarak denk/eşdeğer olan bir başka inanç da, söz konusu haklılandırılmış inanç temelinde, doğrudan doğruya haklılandırılabilmektedir. Buradaki belki de en yalın, en basit dolaysız haklılandırma, yukarıda çözümlenen paradoksal sürecin dokuzuncu adımında -piyangonun tanımına dayanılarak- *TGİH* aracılığıyla doğrudan doğruya gerçekleştirilen haklılandırmadır. Tüm bunların yanı sıra, ilgili haklılandırmalara gerekli kanıtsal zemini sağlamaları sırasında, olasılıksal bir haklılandırma kanıtı niteliğine sahip k_1 g'den dolaylı bir biçimde türetildiği için dolaylı bir kanıtken, k_2 ise doğrudan ele geçirildiği için dolaysız bir kanıttır. Demek ki buradaki tüm kuralların/ilkelerin oluşturduğu genel/kural koyucu -yani "aracılığıyla"- öğeleri ve de kanıtların oluşturduğu özel/betimleyici -yani "temelinde"- öğeleri (kısaca bütün temel/ana -yani haklılandırıcı- öğeleri), *doğrudan haklılandırma öğeleri* ve *dolaylı haklılandırma öğeleri* olarak da gruplandırmak olanaklıdır.

Yukarıdaki ayrımlardan başka, tüm genel/özel haklılandırma öğeleri arasında farklı bir bakış açısı ile yapılabilecek başka bir ayrıma da dikkat çekilebilir. Bu ayrım, *içsel(ci) öğeler-dışsal(cı) öğeler* ayrımıdır. Şimdi, 20. yüzyılın ikinci yarısında geliştirilmeye başlanan (epistemik) haklılandırma kuramları, çeşitli şekillerde sınıflandırılırken bu sınıflandırmalardan birine göreyse içselci ve dışsalcı haklılandırma kuramları olarak ikiye ayrılmışlar; böylelikle içselci türdeki bir haklılandırmanın öğeleriyle dışsalcı türden bir haklılandırmayı belirleyen öğeler arasındaki fark da belirginlik kazanmıştır. Buna göre, öznenin inancının sahip olduğu yüksek olasılık değeri/derecesi ile inancını edinmede bun-

dan ötürü de haklılandırmada kullandığı araç-gerecin güvenilirliği gibi öğeler, öznenin zihnine dışarıdan geldiği için dışsal öğelerken, öznenin inancını haklılandırmada kullandığı kendi zihinsel düzenekleri, bilişsel süreçleri ve bilinç durumları ve içerikleri gibi öğelerse içsel öğelerdir. Örneğin, yukarıda -olasılık kuramı ile dışsalcı bir epistemik haklılandırma kuramının kesiştiği alanda ortaya çıkan- beşinci çözümleme adımındaki ayrı ayrı bin tane bireysel haklılandırma, dışsalcı birer haklılandırmadır. Ancak olasılık kuramını kabul eden bir öznenin inanç haklılandırmasında geçerli olabilecek bu haklılandırmalarda asıl etkin işlevsel rolü, dışsal(cı) haklılandırma öğeleri (dışsalcı bir kanıt olan k_1 ile yine dışsalcı bir haklılandırma kuralı olan *OHK*) oynamaktadır. Oysa yukarıdaki çözümlemenin yedinci satırında/adımında yer alan içselci haklılandırma, söz konusu bireysel haklılandırmaların tersine, S'nin biraz önce ayrı ayrı haklılandırılıp şimdi de içselci bir kanıt rolü üstlenmiş inançları (zihin/biliş/bilinç içerikleri) $Ö_1$, $Ö_2$, ..., $Ö_{1000}$ temelinde ve de içselci bir haklılandırma ilkesi olan *HTEİ* aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Hemen sonrasında (dokuzuncu adımda), bu kez k_1 gibi dışsalcı bir kanıt olan k_2 temelindeki dışsalcı haklılandırma, *TGİH* ile kendini gösterir. Onun ardı sıra devam eden paradoksal süreçteyse *EK*, *HKİ* ve *MGİH*'nin içselci haklılandırmalara aracılık ettiği, hem *EK*'li iki haklılandırmada sırasıyla *MSİK* ve *MNDK*'nin hem de *HKİ*'li ve *MGİH*'li haklılandırmalarda daha önce haklılandırılmış olan ilgili inançların, bu haklılandırmaların içselci kanıt temellerini oluşturduğu açıktır.[7]

Haklılandırma-Doğruluk/Gerçeklik İlişkisi

Haklılandırmaya ilişkin olarak yapılan yukarıdaki gibi kavramsal bir çözümlemeyle bu çerçevenin barındırdığı bileşenlerin ve bu bileşenlerin üstlendikleri görevlerin ayrıştırılıp açığa çıkarılmasının ne denli önemli olduğu, özellikle epistemik nitelikli bir haklılandırma ile doğruluk arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleşe-

[7] Görüldüğü gibi burada, bu ayrımlardan birine göre sınıflandırılan bir öğenin bir diğerine göre de sınıflandırılması olanaklı olmaktadır; buna göre, örneğin, temelinde haklılandırmanın gerçekleştirildiği özel ve de belirleyici bir haklılandırma öğesi olan k_1, aynı zamanda dolaylı bir öğe, dahası dışsal bir öğe olarak da belirlenebilmektedir. Öte yandan, herhangi bir haklılandırma çerçevesinin, olanaklı bütün farklı bakış açıları temelinde yapılabilecek ayrımlara göre sınıflandırılabilecek öğelerin tümünü birden içerip içermediği sorusuna yanıt olarak, tüm bu haklılandırma ikililerinin birlikte, bir arada bulunabileceğini hemencecik söylemek, doğru olmayacaktır. Onun için de her -tekil, bel(ir)li- bir haklılandırma durumu kendi özelinde çözümlenerek içerdiği öğeler ayrı ayrı saptanmalıdır.

bildiğinin (ya da gerçekleşemediğinin) belirlenmesi bağlamında daha da iyi anlaşılır. Çünkü buradaki asıl sorun, bu ilişkinin, (kurulabilir olması durumunda o da) söz konusu bileşenlerden hangileri aracılığıyla, ne şekilde kurulabildiğinin (ya da kurulması gerektiğinin) netleştirilmesi sorunundan başka bir şey değildir.

Şimdi, "bilgi/bilme"nin standart/klasik analizinin hiç de yetkin bir tanımlama, yeterli bir koşul çerçevesi sunamadığını sergileyen Gettier (karşı-)örneklerinin somutlaştırdığı Gettier Sorunu, özünde, öncelikle "inanç haklılandırması" ile "doğruluk/gerçeklik" arasındaki pekâlâ olanaklı olabilecek bir kopukluğu gözler önüne serer.[8] Çünkü Gettier örneklerinde, genel olarak, öznenin herhangi bir empirik olguya ilişkin inancını temellendirdiği haklılandırıcı kanıtlar ("'sözde' haklılandırıcı kanıtlar" demek daha doğru olacak gibi görünüyor), bu olgusal gerçekliğin kendisiyle doğrudan doğruya hiçbir şekilde bağ(lantı)ı olmayan kanıtlardır. Bu kanıtlar, özne tarafından yine onunla hiçbir şekilde ilişkili olmayan, ondan tümüyle bağımsız bir biçimde (çoğunlukla da bambaşka bir olgusal durumdan) ele geçirilmektedirler. Aslında bu, geleneksel tanımın "*öznesel* (haklılandırma)" kısmı ile "*nesnesel* (doğruluk)" kısmı arasında tam bir boşluğun, kopukluğun kaçınılmaz olduğunu, bundan ötürü de bu duruma yol açılabildiğini göstermektedir. Dahası, Gettier örneklerinin sürdürülen kurgusunda, bu yetmezmiş gibi -bardağı taşıran son damla olarak- bir de öznenin haklılandırılmış inancının "*rastlantısal olarak* (*şanssızlık eseri, kazara*) doğru/gerçek" olduğu (yani rastlantı eseri gerçekleşmiş olduğu) -özne tarafından olmamak kaydıyla- anlaşılır.[9] O halde, bu türden örneklere ya da ilgili so-

---

[8] Burada sözü edilen -geleneksel bilgi analizinin ortaya koymuş olduğu bir arada sağlanması gereken üç gerekli ve yeterli koşulun (doğruluk, inanma ve haklılandırmanın), tersine, "bilgi"yi tanımlamada gerekli olsa bile yeterli olamadığını, yani haklılandırılmış doğru inanca sahip olan bir öznenin bilgiye hiç de sahip olamayabileceğini gösteren- örnekler, ilk kez 1963'te "Haklılandırılmış Doğru İnanç Bilgi midir?" ("Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23, 121-123)" başlıklı makalesinde Edmund L. Gettier tarafından geliştirilerek, ilgili soruna dikkat çekilmiştir. "Gettier Sorunu" olarak adlandırılan bu sorunla, haklılandırma koşulu, daha doğrusu epistemik haklılandırma kavramı, yirminci yüzyılın son çeyreğine doğru bilgi felsefesi literatüründeki tartışmalarda öne çıkmaya, -öznenin empirik/olgusal bir önermeye inanmasını epistemik anlamda haklı çıkarmasının ne demek olduğunu sorgulamaya girişen- epistemologlar da bilgi kuramlarından çok haklılandırma kuramlarının peşine düşmeğe başlamışlardır.

[9] İşte, buradaki piyango bağlamında ortaya çıkan 1000 tane bireysel yargıdan ("O_i"den) 999'u da pekâlâ Gettier örneklerine dönüşebilir. Çünkü -kuralıyla/kanıtıyla "olasılıksal haklılandırma"yı genelde benimseyen- öznenin, herhangi bir nedenden dolayı piyangonun çekiliş sonucuyla ilgilen(e)mediği durumda, çekiliş öncesindeki 1000 tane

runa yol açılmaması için, olası bir öznesel-nesnesel kopuklukla birlikte ortaya çıkabilecek rastlantısal bir doğruluğun önünün kesilmesi gerekmektedir. Buna karşın burada öncelikle sorulması gereken soru, haklılandırma ile doğruluk arasında sözü edilen tarzda bir kopukluğa olabildiğince meydan vermeyen epistemik bir köprünün/bağın kurulabilmesinin nasıl olanaklı olduğu, yani haklılandırmanın rastlantısal olmayan bir gerçeklikle (gerçekliğin, olgusal durumun kendisiyle) ilişkilendirilmesinin ne şekilde gerçekleştirilebileceği sorusudur. Söz konusu olası bir kopukluğun olabildiğince giderilmeye çalışılmasının, bir yandan da rastlantısal doğruluk riskinin iyice azaltılması demek olacağı ise açıktır.

Ama daha önce, burada, geleneksel tanımın birbirinden bağımsız, kopuk koşulları olan (haklılandırılmış) inanma ile doğruluk arasındaki ilişkinin, koşulların tümünü birden içeren tanım çerçevesinin bütünü göz önüne alınarak sorgulanmakta olduğuna dikkat çekmekte yarar var. İlginçtir ki, Gettier ve onun gibi düşünenlerin geleneksel analize yöneltikleri -bu çözümlemenin ortaya koyduğu üç koşulun bilgi için yeterli olmadığı yönündeki- itirazdan farklı olarak, bu kez, söz konusu koşulların tümünün birden bilgi için gerekli olmadığı yönündeki görüşleri temelinde, HDİ (haklılandırma-doğruluk-inanma) analizine karşı çıkan düşünürler de vardır. Bu düşünürler, "haklılandırma"nın dile getirilmesi durumunda "doğruluk"un hiç de gerekmediğini, haklılandırılmış bir inancın zaten gerçekleşmiş olduğunun anlaşılmasından ötürü, ayrıca doğruluk gibi bir koşula gerek olmadığını savunurlar. Belki böyle bir yaklaşım çerçevesinde, o da haklılandırmanın "güçlü" bir yorumunun verilebilmesi durumunda, sorun yaratan söz konusu kopukluk kendiliğinden ortadan kalkabilir. Öte yandan, Alan Musgrave'in de vurguladığı gibi, "[a]ncak eğer 'gerekçelendirmek' kavramının yorumu daha zayıf bir şekilde 'bir neden verme' halini alırsa, o zaman sorun böylesine kesin çizgilerde ifade edilemeyecektir: Sonuçta yanlış çıkan önermeler için de sebepler, hatta iyi sebepler, verebiliriz. 'Gerekçelendirmek' kavramının zayıf bir şekilde yo-

haklılandırılmış inancından, çekiliş sonrasında 999 tanesinin hem haklılandırılmış hem de -rastlantısal olarak- doğrulanmış inançlara dönüşecek olmasına karşın, onun bunları bildiği hiçbir şekilde ileri sürülemez. Bundan ötürü, birazdan netleştirileceği gibi, söz konusu piyangonun epistemik bir konu/sorun haline getirilmesine yönelik olarak yapılan itiraz -yani bu konuda septisizme yönelik olarak yapılan çağrı- temelinde geliştirilen çözüm önerisiyle, -yukarıdaki çözümlemenin 5. adımında ortaya çıkan- bu bireysel haklılandırmaların önü kesilmekte, böylece bu türden bir piyango bağlamının Gettier örneği türetme riski de ta en başından bertaraf edilmektedir.

rumlanmasıyla, yanlış önermeler içerisinde gerekçelendirilmiş inançlara sahip olabiliriz. Ancak yanlış önermeler bildiğimizi söylemek istemeyiz. Böylece, söz konusu durumdaki inancın gerekçelenmiş olması kadar doğru olması da gerekmektedir. Gerekçelendirmek koşulunu, daha güçlü olan yorumuna dayanarak ispat edilmiş saymak istemiyoruz; bu durumda doğruluk koşulunu ayrı ifade etmek daha uygun olacaktır." ([5], 24).

Şimdi, daha önce de değinildiği gibi, bilgisel haklılandırmaya odaklanmış epistemologlar, genelde haklılandırma ölçütleri olan epistemik normları, yani benim burada "genel öğeler" olarak adlandırdığım, haklılandırmaların "aracılıklarıyla" yapıldığı kuralları ve ilkeleri belirleme çabası içindedirler. Oysa genel öğelerin yanı sıra haklılandırma süreçlerinde yer alan "özel öğeler", yani haklılandırmaların "temellerinde" yapıldığı kanıtlar, ilişkili oldukları haklılandırmaların gerçekleştirilebilmesi için, son derece önemli rollere (ki bu rollerin kimisi yapıcı iken kimisi de yıkıcıdır) sahiptirler. İşte yukarıda yirmi üçüncü adımdaki paradoksal sonun kaçınılmaz oluşunda da birinci adımdaki k_1 ile sekizinci adımdaki k_2'nin belirleyici olması, onların kilit nitelikteki yıkıcı roller üstlendiklerinin göstergesidir. Burada ele alınan sorun açısından asıl önemli olansa *yalnızca* bu haklılandırma öğelerinin, yani kanıtsal temeli sağlayan özel öğelerin, -öznenin inancının ilişkin olduğu olgusal durumu betimleyen geri-plan verilerinden ele geçirilmelerinden ötürü- geleneksel bilgi tanımının nesnesel kısmı olan doğruluk ayağı -yani bütün bir epistemolojik resmin ontik (varlıksal) yanı- ile kurulmuş olan bağlantıyı sağlıyor olmalarıdır. Yukarıdaki çözümlemeyle, -yirmi üçüncü adımda- son(uç)lanan paradoksal sürece, aslında, başlangıç adımları sırasıyla k_1 ve k_2 olan iki ana haklılandırma sürecinin -sırasıyla, yedinci ve yirminci adımlardaki- sonuç-ürünlerinin neden olduğu açıkça ortaya konmaktadır. Çünkü söz konusu haklılandırmalar, öznenin birbiriyle çelişen iki inancına ilişkindir: Özne S hem $\hat{O}_1 \wedge \hat{O}_2 \wedge \ldots \wedge \hat{O}_{1000}$'e hem de $\sim(\hat{O}_1 \wedge \hat{O}_2 \wedge \ldots \wedge \hat{O}_{1000})$'e olan inancında ayrı ayrı haklılandırılmakta, bundan ötürü bilinç alanı birbirinin çelişiği olan bu iki içeriği de birlikte, bir arada barındırır olmaktadır. O halde, böyle bir duruma yol açan bu özel piyango bağlamının belirli karakteristik özelliklerini, örneğin "kendine kapanan, yıkıcı" yapısını, yansıttıkları için, dolaylı olarak ya da doğrudan doğruya piyangonun tanımından -g'den- elde edilen k_1 ve k_2, birbiriyle *uyumsuz kanıtlar*dır. Ve de bizleri söz konusu piyango durumunun gerçekten epistemolojik bir niteliğe sahip olamadığına dair bilgilendirmektedirler. Ayrıca, yine g'den böyle daha da başka -örneğin k_3:

$Ol(\hat{O}_i, g \wedge \hat{O}_1 \wedge \hat{O}_2 \wedge \ldots \wedge \hat{O}_{i-1} \wedge \hat{O}_{i+1} \wedge \ldots \wedge \hat{O}_{1000}) = 0$ gibi- kanıtlar üretmek olanaklıdır (bkz. [2]; [4], 563). Sonuç olarak, piyango paradoksunun çözümü doğrultusunda benimsenecek en doğru tutum, yukarıdaki sürece daha ilk adımında itiraz edip, $\hat{O}_1$, $\hat{O}_2$, ..., $\hat{O}_{999}$ ve $\hat{O}_{1000}$'e ilişkin yargıların teker teker askıya alındığı "septik" bir tavır takınarak, birbirleriyle uyumsuz kanıtlar üreten bir zemin durumundaki bu piyangonun (*g*'nin) ta en başından bilgi/bilme kapsamında ele alınmasına karşı çıkmaktır.[10] Gerçi ilgili literatüre bakıldığında paradoksun çözümü için genelde farklı görüşlerin geliştirildiği görülmektedir. Örneğin buradaki epistemik ilkelerden/kurallardan olan *OHK*, bu tür bir olasılıkçı haklılandırmaya karşı olan epistemologlar tarafından benimsenmemekte, bu kural aracılığıyla yapılan -yukarıda beşinci adımdaki- bireysel haklılandırmalara itiraz edilerek bu paradoksa çözüm önerilmeye çalışılmaktadır. Aynı şekilde yine literatürde, *HTEİ*'yi ya da hem *OHK* hem de *HTEİ*'yi birlikte reddederek paradoksu çözme girişiminde bulunan bilgi kuramcılarıyla da karşılaşmak olanaklıdır ([4], 563). Ancak, kimi haklılandırma bağlamlarında hem olasılıksal bir dışsal haklılandırmaya hem (içsel) tümel-evetleme haklılandırmalarına gerçekten de işlevsel roller düşebilmektedir. Bundan ötürü söz konusu kurala ve ilkeye dokunulmaksızın çözüm üretme yolunda asıl yapılması gereken, aslında bu paradoksa yol açan -k_1, k_2 ve k_3'ün de aralarında yer aldığı- kanıtsal temellerin (daha genel olarak paradoksu betimleyen bütün bir geri-plan bilgisi *g*'nin) epistemolojik açıdan ikna edici bir zemin sunamadığının bilincine varılmasıdır.

Böylelikle bütün bir empirik bilgi (empirik olarak bilme) bağlamının öznesel yanını oluşturan epistemik haklılandırmanın özel/betimleyici öğeleri, yani epistemik kanıtları arasında yer alan *dışsal(cı) kanıtlar* aracılığıyla ancak, haklılandırmanın olgusal gerçeklikle (bütün bir bilgi/bilme bağlamının nesnesel yanını oluşturan doğrulukla) olan ilişkisinin kurulduğu iyice belirginlik kazanmaktadır. Gerçekten de olgu/gerçeklik alanına ilişkin "deneyimsel (empirik)" bilgi söz konusu olduğunda bu kanıtların, ister doğrudan ister dolaylı olsunlar, ilk aşamadaki epistemik

[10] Burada, Russell'ın berber paradoksunun çözümü için "-kendi kendini traş edemeyenleri traş eden- berberin reddi"nin önerilmesinde olduğu gibi, piyango paradoksunun çözümü için de "piyangonun reddi"yle benzer bir çıkış yolu öneriliyormuş gibi görülse bile, çözümü sağlayacak olan "piyangonun bilgi/bilme konusu yapılmasının yani *bilgisi*nin (varlığının değil) yadsınması anlamında epistem(oloj)ik açıdan reddedilmesi"nin, aslında, "(o şekilde tanımlanan) bir berberin *varlığı*nın yadsınması anlamında ont(oloj)ik açıdan reddedilmesi"nden farklı bir çözüm önerisi olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

kanıt zeminini oluşturmaları açısından ne denli işlevsel bir role sahip oldukları tartışılmazdır. Öyle ki bu kanıtlar, en temelde yer alan, hatta öznenin haklılandırılmış inançları olan içsel(ci) kanıtların bile temelinde yatan kanıt çerçevesini sağlamaktadırlar. O halde "öznesel"in "nesnesel" ile olan bağını kuran haklılandırma-doğruluk ilişkisi, bir ayağıyla öznesel bir ayağıyla da nesnesel olan bir köprüdür ve epistemolojik açıdan oldukça büyük bir öneme ve değere sahip olan "özne-nesne bağlantısı"nı oluşturmaktadır. Ancak, bu ilişkinin kurulabilmesi, daha açıkçası empirik bir durumun (deneyimin konusunun) bir bilgi/bilme nesnesi olabilmesi (olarak onaylanabilmesi) için, ilgili dışsal(cı) kanıtların -piyango paradoksundakilerin tersine- bir aradayken hiçbir çelişki/çatışkı/uyumsuzluk sergilemeyip, sorunsuz bir çerçeve, yetkin, doyurucu bir temel sunuyor olmaları gerekmektedir. İşte son derece önemli bir koşul olarak, haklılandırma ile doğruluk arasında -bilgiyi/bilmeyi olanaklı kılabilecek- bir köprünün/bağın kurulabilmesinin *öncelikli epistemik koşulu* budur.

Şimdi, yukarıdaki gibi bir yaklaşım piyango paradoksunun çözümü için yeterli olmakta; bu doğrultuda, haklılandırma ile doğruluk arasında en başında kurulmaya çalışılan köprüden vazgeçilip, söz konusu piyangoya yönelik olarak dogmatik değil de septik bir tavır takınılmaktadır. Çünkü burada sorun, piyangonun kendisinden (kendine özgü yapısından) kaynaklanmakta olup, bunun aşılması için de özne(sel) ile nesne(sel) arasında genel olarak kurulmaya çalışılan epistemik bağın aslında kurulamaz olduğunun en başından gösterilmesi yönüne gidilmektedir. Öte yandan, Gettier örneklerindeki gibi kendi içlerinde bu türden sorunlu yapılar barındırmayan, öznenin deneyimine açık, olgusal durumlar söz konusu olduğunda, bu kez haklılandırma-doğruluk kopukluğundan kaynaklanan güçlüklerin aşılması için, -ilgili tartışmalarda çoğunlukla yapıldığı gibi- bu bağın, reddedilmesine değil, tersine, kaygı konusu edinilen kopukluğu olabildiğince engelleyecek şekilde kurulmasına yönelinmektedir. O halde, bu yazıda her ne kadar hem piyango paradoksu hem de Gettier Sorunu aynı soruşturma kapsamında, yani haklılandırma-doğruluk ilişkisi çerçevesinde ele alınmaktaysa da bu bağlamda ortaya çıkan farklılığın ilginç bir nokta olarak altı bir kez daha çizilmelidir. Gerçekten de burada gelinen nokta ilginçtir; çünkü piyango paradoksu söz konusu ilişkinin kurulamaması temelinde çözülürken, Gettier Sorunu ise bu ilişkinin kurulması ile aşılabilir görülmektedir. Ancak, bu ilişkinin asıl amaçlandığı şekliyle en genel, en kapsamlı ve kuşatıcı bir biçimde kurulabilmesi için, yukarıda belirginleştirilen öncelikli epistemik koşu-

lun, -paradoksla ilgili olarak bir çözüm önerisi sunuyor olabilse de Gettier Sorunu ile ilgili olarak bir çözüm üretememesinden ötürü- yeterli olamayacağı da anlaşılmalıdır. Bu yetersizliğin giderilebilmesi içinse sürdürülecek kimi irdelemeler doğrultusunda, burada kavramsal açıdan çözümlenen (epistemik) haklılandırmanın doğasıyla ve de haklılandırma-doğruluk kopukluğunu giderebilecek nitelikteki epistemik kanıtlarla ilgili olarak başkaca belirlemelerin de yapılması gereklidir ama bu, başka bir yazının konusu olmak durumundadır.

Sonuç

Aslında görüldüğü gibi yukarıda netleştirilmiş olan köprü/bağ aracılığıyla kurulmaya çalışılan haklılandırma-doğruluk ilişkisi, özünde, bilgi sorunsalının en eski ve ünlü "özne ile nesne arasındaki gerilimli ilişki"sinden pek de farklı bir ilişki değildir. Sanki gelinen noktada, epistemolojinin tarihsel serüvenindeki geleneksel "özne-nesne gerilimi", yine gerilim dozu hayli yüksek olan, günümüzün bilgi tartışmaları bağlamındaki sıkıntılı "haklılandırma-doğruluk ilişkisi"ne dönüşmüş gibidir. Açıkçası bu ilişkinin her yönüyle sorgulanmasının önemi oldukça büyüktür, çünkü bu çerçevede olgusal/deneyimsel bilginin olanaklılığı (sorunu), bu ilişkinin olanaklığının temellendirilmesi (sorunu) ile sıkı bir biçimde ilişkilidir. Ayrıca, bu ilişki ile ilgili olarak yürütülen tartışmaların üzerinden piyango paradoksu ve Gettier Sorunu gibi epistemoloji alanında karşılaşılan güçlükleri aşma girişimleri de bu ilişkinin ne denli önemli olduğunun başka bir kanıtıdır.

Haklılandırma ile doğruluk arasında ortaya çıkarak sorun yaratabilecek olan olası bir boşluk fikrinin ta en başından beri bilgi kuramcılarını rahatsız etmiş olduğu ise açıktır. Örneğin, günümüzün bilgi soruşturmalarının başlatıcısı olarak değerlendirilen Gettier Sorunu ile birlikte haklılandırma kavramının öne çıktığı epistemoloji tartışmalarında, bu kopukluğun önünün kesilebilmesi amacıyla yani öznesel olanla nesnesel olanı uyumlu kılmak için, haklılandırma kuramlarının doğruluk kuramlarıyla kurulan koşutluklar temelinde geliştirildikleri görülmektedir. Bundan başka, bu kopukluk kaygısının bir haklılandırma kuramı geliştirmek yerine, üç koşullu geleneksel tanımı iyileştirmek için, bilginin/bilmenin koşullarını belirlemenin peşine düşmüş kimi tanımlamaları şekillendirdiği de anlaşılmaktadır. Öyle ki bu tanım çerçeveleri, örneğin "öznenin kendi inanmasının haklılandırılmasını sağlayan kanıtının aynı zamanda inancını doğru da

kılan en olanaklı durumun kanıtı olması gerektiği"ni dile getiren dördüncü bir koşulun içerildiği veya "öznenin inanmasının/inancının gerçekliğin (doğruluğun) izini sürmesi zorunluluğu"nun ileri sürüldüğü bir haklılandırma yaklaşımını barındıran çerçevelerdir.

Sonuç olarak, -yukarıdaki gibi bir haklılandırma bağlamının bileşenlerinin/öğelerinin değişik açılardan birbirlerinden ayrıştırılmaları aracılığıyla kesinleştirilen- epistemik haklılandırma kavramının bünyesindeki tüm öğeler ile kurucusu konumundaki bütün bileşenlerin çözümlenmesi, nesneyi bilme ilişkisinde öznesel olanı açığa çıkararak insanın "bilen olarak özneleşme"si durumunu iyice belirgin kılması bakımından büyük öneme sahiptir. Üstüne üstlük böyle bir çözümleme, haklılandırma ile doğruluk arasındaki köprünün -olası bir boşluğun doğurabileceği sorunlara da olabildiğince meydan vermeyecek şekilde- kurulması girişiminde en azından neyin ya da nelerin irdelenmesiyle başlanması gerektiğini de gözler önüne sermektedir. Bu yaklaşım çerçevesinde, eğer geleneksel analizin başlı başına sorunlar barındıran "haklılandırılmış-doğru-inanç"larının aldatmacadan öte bir şey olmadığını, çünkü "haklılandırmanın sonsuz geri gidişi"nden kesinlikle kaçılamayacağı için kuşkuculuktan da kaçınılamayacağını savunan septik bir duruş benimsenmeyecekse (ki bu türden bir duruşun yandaşlarına göre epistemik haklılandırmaya ilişkin genel sorun, temelde, inanç haklılandırmasının nasıl olanaklı olduğunun gösterilmesi gereksiniminin ortaya çıkardığı sorundur), yalnızca -epistemolojik olarak- haklılandırıcı kanıtlar aracılığıyla öznesel-nesnesel bağın kurulabildiği kabul edilir görünmektedir. Olgu alanının ilgili empirik durumuna ilişkin olarak betimleyici bir rol üstlendikleri için inanmanın haklılandırma (kanıtsal) zeminini sağlayan bu özel öğeler, geleneksel tanımın nesnesel kısmı olan doğruluk ayağı -yani bütün bir bilgisel çerçevenin varlıksal yanı- ile bağlantıyı kurmaktadırlar. Bu bağlamda piyango paradoksu gibi sorunlu çerçeveler de, en azından, bu türden kanıtların ne durumda olduklarında (nasıl görünümler sergilediklerinde) reddedilmeleri gerektiğine dair bizleri epistemolojik açıdan uyarmaktadırlar.

KAYNAKÇA

[1] Chisholm, R. M. (1989) *Theory of Knowledge*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey (3. basım).

[2] Kutlusoy, Z. (1998) "The Significance and Priority of Evidential Basis in Epistemic Justification", *www.bu.edu/WCP, The Paideia*

Project On-Line: The Paideia Archive/Theory of Knowledge). [07.08.2012]

[3] Kutlusoy, Z. (2006) "Doğruluk", *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 4, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayınları, Ankara, 666-669.

[4] Kutlusoy, Z. (2007) "Epistemik Paradokslar", *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 5, ed. Ahmet Cevizci, Babil Yayınları, Ankara, 560-567.

[5] Musgrave, A. (1997) *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk-"Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş"*, çev. P. Uzay, Göçebe Yayınları, İstanbul.

Değer Yargıları ve Değerler

Abdullah Kaygı[*]

VALUE JUDGEMENTS AND VALUES

Abstract. The assumption that values are normative seems to be the origin of another assumption that values and value judgments are the same thing, thereby values too, like value judgments, are varying from culture to culture. Ready-made value judgments in the form of "doing *x* is good" or "doing *y* is bad" are expressed in the form of judgment but they are different from ethical values such as love, respect, honesty, courage, and trust which are not judgments. While judgments (or statements, propositions, assertions) about such values convey knowledge and they are descriptive, the ready-made value judgments are normative and don't convey any knowledge. The problem of the derivability of *ought* from *is* should be considered on the basis of this difference.

Keywords: value(s), ready-made value-judgments, descriptive, normative.

Özet. Değer yargıları ile değerlerin aynı sayılması değerlerin normatif olduğu kanısıyla bağlantılı görünüyor. Oysa "*x* yapmak iyidir.", "*y* yapmak kötüdür." formundaki değer yargıları, sevgi, saygı, dürüstlük, cesaret, güven gibi değerlerden çok farklıdırlar, dolayısıyla bunlarla ilgili yapılması gerekenler de farklıdır. Değerler hakkındaki yargılar, ifadeler, saptamalar, önermeler de değer yargılarından farklıdır: Değer yargıları bilgi dile getirmezken, değerler hakkındaki yargılar, değerlerle ilgili bilgi dile getirir, çünkü değerler hakkındaki yargılar onların nesnesi olan değerler hakkındadırlar, onlar olan hakkındadırlar. *Gereke-*

[*] Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

*min olan*dan türetilip türetilemeyeceği konusundaki tartışmalarda da bu karıştırma belirleyici olmaktadır.

Anahtar Terimler: değer(ler), hazır değer yargıları, saptayıcı, kural koyucu.

I

İnsan dünyasında, bir şey hakkında bir bilgimiz varsa ve bu bilgi doğruysa, o zaman bu, o bilginin nesnesi ile bize bu nesne hakkındaki bilgiyi veren yargı arasında bir bağlantının olması demektir. Bu konuda genel bir anlaşma var gibi görünüyor.

Ne var ki, değer ve değerler hakkındaki bilgimiz söz konusu olunca, o durumda, değer ve değerler hakkındaki yargılarımız sahici yargı olarak görülmüyorlar. Bu, çağımızın, değer ve değerler hakkındaki tipik bir önyargısıdır.

Değer yargılarının, yani insanların iyi ve kötüler hakkındaki hazır yargılarının sahici yargı olmadığı doğrudur, çünkü onların epistemolojik anlamda nesneleri yoktur. Fakat "yargılar" (*judgements*), "ifadeler" (*statements*), "saptamalar" (*assertions*) olarak da anılan, değerler hakkındaki bilgi önermeleri (*propositions*), değer yargılarıyla aynı değildirler; yani değerler hakkındaki bilgi de, onu bir yargıyla ortaya koyandan bağımsız olarak varolan ve kendi ontik özellikleri olan bir şey hakkındadır.

Değerler *hakkındaki* yargılar veya önermeler ya da ifadeler bilgidirler yahut bilgi dile getirirler, oysa değer yargıları bilgi değildirler ve bilgi dile getirmezler. Bir şeyin değeri hakkındaki ve değerler hakkındaki bilgiler de yargılar olarak görünürler, fakat bu, bu türden yargılar ile *değer yargıları* denenleri birbirine karıştırmayı haklı kılmaz. Bu konuda bilgi üretebilmek için her şeyden önce terimlerimizi açık hale getirmeliyiz.

II

"Değer" ve "değerler" gibi terimler söz konusu olunca akla ilk gelen şey normatiflik oluyor. Normatiflik değerlerin en başta gelen özelliği olarak görülüyor ve bunun sonucu olarak normlar ile değerler de aynı şeylermiş gibi kabul ediliyorlar.

Öte yandan, değerlerin normatif olduğu kanısı, onların ne doğru ne de yanlış olan bir tür değer yargısı oldukları varsayımına götürüyor. Değer yargıları ile değerleri aynı sayma yanılgısı belki de bu kabulden kaynaklanıyor.

Değerlerin neden normatif sayıldığını açıklayabilmek için, en başta, normun ya da normatifliğin ne olarak kabul edildiklerini incelemek zorunlu görünüyor.

Normlarla ve normatiflikle ilgili yaygın anlayışa göre: "Bir normun, kuralın buyruk benzeri (*imperative*) bir formu vardır, örneğin 'Öldürme!'" ([2], 24). "Norm, olan bir şey hakkında bir yargı dile getirmez: O sadece buyurur ya da bir arzu dile getirir." ([3], 66-67). "Normatif (değerlendirici ya da buyurucu) bir kelime (*term*) bir özelliği ya da bir özellikler demetini adlandırmaz, oysa betimleyici kelime bunu yapar." ([10], 243). "Bir şeye normatif bir yüklem yüklendiğinde (*predicated*), o şey, belirli özelliklere sahip olduğu yönünde betimlenmiş olmuyor." ([10], 243-244). "Buyurucu (*prescriptive*) kelimeler betimleyici (*descriptive*) kelimelerle kesinlikle eşdeğer değildir. Buyurucu kelimeleri ("gereken", "meli/malı", vb.) bir kişiye yapacağı şeyi anlatmak için kullanırız." ([10], 241).

Bu saptamalarda, normatiflik kavramıyla ilgili olarak aykırı bir yön yoktur. "Gereken", "meli/malı", vb. ifadelerin kullanıldığı önermeler normatiftirler.

Problem, insanlar, "değerlerin normatif karakteri"nden ([12], 109) söz edince başlıyor, çünkü normatifliğin, değerlerin ayırıcı özelliği olduğu varsayılmaktadır. Çağımızdaki yaygın bir söyleme (*discourse*) göre, "Bir değer, bir şeyin nasıl olması gerektiği ile ilgili bir tasarımdır (*conception*)." ([4], 42); "Değerler, şeylerin nasıl olması gerektiği ile ilgili tasarımlardır." ([4], 197).

Değerlerin "objektif" olup olmadığı konusundaki tartışmalar da böyle bir değer veya değerler anlayışıyla ilişkilidir. "Objektif değerlerin olmadığı görüşünün özellikle koşulsuz buyurucu bir öğenin objektif olarak geçerliliğinin inkârı [demek] olduğu" ([7], 29) böyle bir bağlamda öne sürülmektedir. Burada değerlerin "buyurucu bir öğe" ile nasıl aynılaştırıldığı görülmektedir. Fakat neyse ki "değeri, olması gerekenle eşitleştirme"nin ([11], 143) çelişkili özelliğini görebilen, az da olsa, bazı düşünürler vardır.

Değerlerin normatif sayılmalarının nedenlerinden birisi, öyle görünüyor ki, bir değer olma ile değerli olma arasındaki farkın göz ardı edilmesidir. "'İyi'nin bir değer sözcüğü olduğu" ([5], 184), "onun seçmeyle ilgili bir düşünce olduğu" ([5], 105), "'gereken'in, 'iyi'nin özelliklerini paylaştığı" ([5], 159) ve "iyi"nin "insanın seçmesi gereken" ([5], 184, 186) şey anlamına geldiği sık sık dile getirilmektedir. Bu şekilde, seçilmesi gereken şey, başka bir şeyden daha değerli ("den *daha iyi*") sayılıyor. Böyle bir bağlamda, R. M. Hare, "'gereken' açısından, bir '[...]den *daha iyi*' olma kavramını tanımlamaya" ([5], 184) çalışır. Benzer bir

değer(ler) kavramıyla Nicolai Hartmann, "iyiliğin, oransal yüksekliklerine göre değerlerin seçilmesinden oluştuğu"nu ([6], 186) öne sürer ve "[daha] aşağı olanın sıradan oluşuyla karşılaştırıldığında, [daha] yüksek değerin açık bir şekilde daha değerli olduğu, daha çok değer olduğu"nu ([6], 187) öne sürmektedir.

Değerli olmak, bu şekilde, bir şeyin, karşılaştırıldığı başka bir şeyden daha *değerli sayılma*sına indirgenmektedir ki bu durumda, onun değerinin derecesi bu öteki şeye bağımlı kılınmaktadır.

Değerler ile değer yargılarının aynı olduğu şeklindeki yaygın iddiaya sürükleyen de aynı karıştırmadır, başka deyişle, değerler, değer yargıları gibi, *değerli sayılan* şeyler olarak görülmekte, ve bu görüşe göre, değerlerin *değerli sayılmak* dışında, birinin kanısından bağımsız bir varlığı olmamaktadır.

Oysa felsefi olarak bakıldığında, sevgi, cesaret, saygı, dürüstlük, güven gibi etik değerler, kendilerinin dışında başka şeylerle karşılaştırılabilir şeyler değildirler, çünkü onlar, Aristoteles'in dediği gibi, "her şeyin üzerindedirler" ve "erdemce sakatlanmış olmayanlarca kendileri uğruna seçilir ya da arzu edilirler." ([1], 1099b/15-20).

III

Değerli kabul edildiği için bir şeyin yapılması gerekli görüldüğü iddiasında sorun yaratacak bir şey yoktur. Sorun, değerli sayılan bir şeyin bu yolla bir değer olacağı kabul edildiğinde başlamaktadır.

Değer yargıları ve benzeri normlar bize "*x* yapmak iyidir." veya "*y* yapmak kötüdür." derler, örneğin, "Doğru söylemek iyidir.", "Yalan söylemek kötüdür." gibi. Carnap'ın dediği gibi, "Değer yargıları, normların ya da buyrukların kılık değiştirmiş biçimleridirler." ([3], 66), onlar "yanıltıcı bir gramer formundaki buyruklardan başka şeyler değildirler." ([2], 24). Bunun sonucu olarak da yapılması gerekenin, bu değer yargılarını taşıyan grup tarafından daha değerli görülmesi şaşılacak bir şey değildir. Fakat zıt değer yargılarının geçerli olduğu başka bir grup söz konusu olunca ne olacaktır? Farklı gruplardaki değer yargıları birbirine ne kadar zıt olursa olsun, toplumsal bir grup erkeklerin kadınlardan daha değerli olduklarına inanıyorsa, o zaman "Kadınların erkeklere itaat etmesi gerekir." ([8], 234) normunun kılık değiştirmiş şekli olan "Kadınların erkeklere itaat etmesi iyidir." değer yargısı, [o grup içinde] kadını değerlendirmede en önemli ölçüt olarak görülecektir.

İnsanlara bir şeyin yapılmasını başka bir şeyin yapılmasından daha değerli gösteren sadece değer yargıları değildir. Değerler de insanların bir şeyi yapılması gereken olarak görmelerini sağlarlar ve bu bazen değer yargılarının, yapılması gerekli olduğunu iddia ettikleri şeyin tersi olabilir.

"Doğru söylemek iyidir." bir değer yargısıdır. Fakat şu ya da bu doğrunun söylenmesiyle birisinin hayatına zarar verilecek*se* o zaman ne olacaktır? "Sözünde durmak iyidir." başka bir değer yargısıdır. Fakat bizim sözümüzü tutmamız yüzünden birisinin hayatına zarar veriliyor*sa* o zaman ne yapacağız? Örnekleri bu şekilde çoğaltmak mümkündür. Burada göz önünde bulundurulması gereken önemli nokta, değer yargılarını ölçüler olarak dile getirme nedenleri ile değer yargılarına uyulduğunda, yukarda anılan, "*... ya .... olursa*" türünden soruların sorulma nedenleri arasındaki farktır. Böylesi hazır değer yargılarının ölçüler olarak kabul edilmelerinin nedeni "bir problemimiz olduğunda, bir değer yargısına, ne yapılması gerektiği konusunda bir ifadeye (*statement*) ihtiyacımız olduğu; o, bize yol gösteren, bize ne yapacağımızı söyleyen değer yargısı olduğu için, değer öne süren (*value claiming*) bir önerme olduğu için, ona ihtiyacımız olduğu" ([4], 53) inancıdır. Fakat "Bizim şu ya da bu doğruyu söylememizle ya birisinin hayatına zarar gelirse?" veya "Bizim sözümüzü tutmamız ya birisinin hayatına zarar verirse?" türünden sorular sorulmasının nedeni, insan hayatına zarar verme tehlikesi konusunda bizi bilinçli kılan, insan fenomenleri ile ilgili bilgi ya da değer bilgisidir. Oysa değer yargıları, daha önce de söylendiği gibi, evrensel değildirler, bazen birbirlerine zıt bile olurlar ve insanlar arasında savaşlara neden olabilirler. Aşağıdaki örnekler farklı kültürlerde birbirinden ne kadar farklı değer yargılarının olduğunu göstermektedir: "Domuz eti yemek kötüdür; sığır eti yemek kötüdür; kocası ölen kadının kocasıyla yakılmaktan (*suttee*) kaçınması kötüdür; cumartesi günleri çalışmak kötüdür; (...)" ([9], 138).

Değerler ile değer yargılarının karıştırılma nedenleri arasında bu gibi noktaların görülmemesi de olsa gerek.

Değerlerin bir şeyi yapılması gereken olarak göstermeleri de değerler ile değer yargılarının veya normların aynı sayılmasını haklı kılmaz, değerlerin normatif olduğu kabulünü doğru kılmaz, çünkü değerler ile değer yargıları arasında çok büyük farklar vardır.

"Normların kılık değiştirmiş şekli" olarak hazır değer yargıları hep kendilerini tekrarlar ve her zaman aynı şeyi -Kant'ın ifadesiyle- buyururlarken, değerler, örneğin, sevgi, dürüstlük veya

saygı, bir durumda yapılması gereken olarak bir şeyi, başka bir durumda ise başka bir şeyi gösterirler, öyle ki bu, değerleri eylem nedenleri olarak göremeyen kimseler tarafından ilk durumdakinin tam tersi olan bir öneri olarak görülebilir.

Örneğin, belirli bir durumda, bir değer uğruna (saygı uğruna sözgelimi) birisine doğruyu söylemek, başka bir durumda ise, aynı değer uğruna birisine doğruyu söylememek gerekebilir. Değerler ile değer yargıları arasındaki farkı göremeyenler, burada anılan türden örnekleri değerlerin "rölatifliği"nin ya da "sübjektifliği"nin kanıtı olarak görürler. Fakat bu ayrımı yapabilenler için, değerlerin değil, hazır değer yargılarının rölatif veya sübjektif olduğu açıktır. Değerler bizi insanlığımız hakkında bilinçlendirirler ve eylemimizin yönelik olduğu öteki kimsenin korunması gereken bir insan olduğunu düşünmemizi ve hissetmemizi sağlarlar; oysa bize birtakım davranış biçimleri empoze eden hazır değer yargıları ait oldukları grubu veya kolektif kimliği sürdürmeyi amaçlarlar.

Değerlerin "kültürden kültüre, dönemden döneme, gruptan gruba, kişiden kişiye değiştikleri" ([10], 108) doğru değildir; bu şekildeki değişkenlik değer yargılarının niteliğidir.

Değerlerin kendine özgü ontik özellikleri vardır ve bazen kendilerinin varlığını kabul etmeyenlerin eylemlerini de belirleyebilirler, tıpkı Turgeniev'in (*Babalar ve Oğullar* romanındaki) Bazarov'u gibi ya da Eagleton'un (*Azizler ve Alimler* romanındaki) Wittgenstein'ı gibi.

Bu durumda, ben değerler hakkındaki bu ifadelerimde ısrar ettiğimde ya da siz benim bu ifadelerimi yanlış bulup onlara itiraz ettiğinizde, benim ifadelerim ya da sizin ifadeleriniz, değerler hakkında oldukları halde, bunlar değer yargıları değil, doğrulanabilir/yanlışlanabilir yargılardırlar.

Değerlerin bilincinde olan insanlar için, belirli bir durumda değerlerin yapılması gereken olarak gösterdiği şeyler, değer yargılarının yapılması gereken olarak gösterdiklerinden, yapmaya çok daha değer görülebilir. Değer yargıları ile değerler arasındaki farkların göz önüne alınması bu iki tür yapılması gereken arasındaki farkları ayırmada yardımcı olabilir.

Bir şeyi yapılması gereken olarak görmenin bu iki farklı tarzı arasındaki farkı açıkça görebilmek için, farklı türden yapılması gerekenlerin arka planlarındaki sayıltıları görmek zorunludur. Bu sayıltılar insan tasarımları ya da mitoslar mıdır? Yoksa bu yapılması gerekenlerin arkasında olan felsefi antropolojik bilgi midir? Örneğin ırkçılığın arka planında ne vardır, insan haklarının arka planında ne vardır?

Yapılması gerekenle ya da değer yargılarıyla ilgili tüm düşünce veya ifadelerin arkasında insan hakkında bazı sayıltılar, bazı öncüller ya da hareket noktaları vardır. Bunlar ya insanın kendine özgü yapısı hakkındaki bilgiye dayanan düşünceler ya da insan hakkındaki bilgiye değil, bir insan tasarımına, bir insan imgesine dayanan yapılması gerekenle ilgili düşünceler olabilirler.

Açık ya da örtük öncülleri bakımından yapılması gerekenin farklı türleri arasındaki bu farklar göz önüne alınmadığı müddetçe, başka deyişle, insan hakkındaki bilgi, birbirine aykırı düşen insan imgeleriyle aynı sayıldığı müddetçe, tüm normların rölatif sayılması kaçınılmazdır. Aynı şekilde, normları insanın kendine özgü yapısı hakkındaki bilgiden türetme olanağı görülemediği müddetçe, *olan* ile yapılması *gereken* arasındaki boşluğa bir köprü kurmak da olanaksızdır.

Aslında sadece, inançlardan kaynaklanan türden yapılması gereken, *olan*dan türetilemez, çünkü bu türden gereken, *olan*a değil, inanılana göndermede bulunur; oysa insanın kendine özgü yapısı hakkındaki bilgiden kaynaklanan etik normların arka planında insan olma bilinci ve etik değerlerin bilgisi vardır.

Normların altında yatan antropolojik sayıltıların epistemolojik farkları görülmediği müddetçe, farklı gruplarda yapılması gereken hakkında egemen olan düşünceler arasındaki mevcut farkları ve çelişkileri açıklamak olanaklı olmayacaktır.

KAYNAKÇA

[1] Aristoteles (1997) *Nikomakhosa Etik*, çev. S. Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara.

[2] Carnap, R. (1996) *Philosophy and Logical Syntax*, Thoemmes Press, Bristol (1935'tekinin yeniden basımı).

[3] Frondizi, R. (1971) *What is Value?*, Open Court Publishing Company, LaSalle (2. basım).

[4] Goldthwait, J. T. (1996) *Values, What They Are and How We Know Them*, Prometheus Books, New York.

[5] Hare, R. M. (1952) *The Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford.

[6] Hartmann, N. (2003) *Moral Values, Volume 2 of Ethics*, Transaction Publishers, New Brunswick.

[7] Mackie, J. L. (1986) *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, New York (ilk basım 1977).

[8] Russell, B. (1961) *Religion and Science*, Oxford University Press, Oxford.

[9] Russell, B. (1954) *Human Society in Ethics and Politics*, George Allen & Unvin, Londra.

[10] Taylor, P. W. (1973) *Normative Discourse*, Greenwood Press Publishers, Westport.

[11] Urban, W. M. (1929) *The Intelligible World, Metaphysics and Value*, Allen and Unwin, Londra.

[12] Weisskopf, W. A. (1959) "Existence and Values", *New Knowledge in Human Values*, der. A. Maslow, Harper & Row Publishers, New York, 107-118.

Teknik, Teknoloji ve İnsan

Sevgi İyi[*]

TECHNIQUE, TECHNOLOGY, AND HUMAN

Abstract. Our world today is a world which is rapidly changing. The main factor for this change is the rapid development in science and technology. No doubt that science and technology are important activities of human being to stay alive. But while the world is increasingly changing some new problems occur. The examples of these problems are the pollution of environment, poverty, ill health, inequality, and violence. Now, although technology seems to threaten human being seriously, this problem, in fact, includes social, economical, political, educational, and juridical contents. Therefore, it is needed more investments in these areas, as well as in the areas of science and technology, for better human conditions and required much more support to philosophy and social/human sciences.

Keywords: technique/technology, human, economy, politics, education.

Özet. Bugün içinde yaşadığımız dünya hızla değişen bir dünyadır. Bu değişime neden olan ana etken bilim ve teknolojideki hızlı gelişmedir. Bilim ve teknoloji insan varlığı ve yaşamı için şüphesiz vazgeçilemez bir etkinlik alanıdır. Ancak, bilim ve teknolojideki gelişmeye bağlı olarak hızla değişen dünyada yeni sorunlar ortaya çıkmaktadır. Çevre, sağlık, yoksulluk, eşitsizlik, şiddet gibi sorunlar bunun örnekleridir. Şimdi, her ne kadar teknoloji bugün insan varlığını ciddî biçimde tehdit eder durumdaysa da bu sorun, aslında, iktisat, siyaset, hukuk ve

[*] Maltepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

eğitim sorunu olarak insan ve yaşamla (toplum düzeniyle) ilgili bir sorundur. Bundan dolayıdır ki insanca yaşama koşullarının oluşabilmesi için bilim ve teknolojiye yapılan yatırım kadar bu alanlara da yatırım yapılması, felsefe ve sosyal bilimlerin/insan bilimlerinin daha çok desteklenmesi gereklidir.

Anahtar Terimler: teknik/teknoloji, insan, iktisat, siyaset, eğitim.

Yaşadığımız yüzyıl, çok çeşitli olayların, olguların hayli karmaşık şekilde etkileşimiyle *insanı*, *yaşamı* ve *dünyayı* çok zorlayan bir yüzyıl oldu ve olmaya da devam etmekte. İçinde bulunduğumuz ekonomik, toplumsal, tarihsel ve siyasal koşulların insana ve yaşama/günlük yaşamımıza etkileri, üzerinde durulmaya ve düşünülmeye değer bir deneyim durumu olarak açık şekilde kendini göstermektedir. Nitekim, düşünürler ve araştırmacılar bu konu(lar)/soru(lar) üzerinde durmakta ve durumun önemini elden geldiğince anlatmaya çalışmaktalar. Dolayısıyla bu yüzyıl, üzerine çok şeyin söylendiği bir varolma, bir yaşama ortamı oldu.

Bu yazıda dünyanın durumuyla ilgili bu geniş kapsamlı çerçeve içinde insanın yüz yüze kaldığı sorunların önemli bir boyutu olması bakımından teknoloji ve insan ilişkisi üzerinde duracağım. Şüphesiz günümüz insanı ve çoğu araştırmacı için doğrudan ya da dolayı şekilde ilgi konusu olan bu boyutu da göz önüne alarak *teknik*, *teknoloji* ve *insanın* ne olduğu konusunda bazı varlıksal belirlemeler ışığında kimi saptamalar yapmaya çalışacağım. İlkin "teknik nedir?" sorusuyla başlamak uygun olacaktır.

"Teknik" sözcüğü *Türkçe Sözlük*'te (TDK, 1983) şu anlamlarla ifade edilmekte: a) Bir sanat, bir bilim, bir meslek dalında kullanılan yöntemlerin tümü, b) Fizik, kimya, matematik gibi bilimlerde elde edilen verileri iş ve yapım alanında uygulamak, c) Yol, beceri, yöntem. Sözcük anlamıyla böyle belirlenen teknik, varlıksal bakımdan ele alındığında konunun kapsamı daha geniş bir açılımı gerektirmekte ve bu sözcüğün/terimin imlediği varolanın yapısal özelliklerini belirleme/belirtme gereği doğmaktadır. İnsanın doğayla ilişkisinde şu ya da bu biçimde ve derecede herhangi bir araç, alet kullanmasıyla birlikte bir beceri geliştirdiği veya bir beceri durumu içinde olduğu noktasından hareketle daha bu noktada bile teknik ile insan arasında ayrılmaz bir yapısal/varlıksal birliktelik, bir aradalık hatta bütünlük olduğu söylenebilir. Yani insan yaşayabilmek için, varolabilmek/varlığını sürdürebilmek için bir bakıma öncelikle uygulamaya dönük bir *beceri* geliştirmek zorundadır. En temel gereksinimlerini gidere-

bilmek için bile uygulama yönü ağır basan bir bilme etkinliği içinde olmak zorundadır. Canlı varlık olarak doğa karşısında çok donanımsızdır. Bu durumundan dolayı, her şeyden önce yaşamın temel gereksinimlerini karşılayabilmek için bir *beceri*, *yol*, *yöntem*, "beyninin uzantısı" olarak alet yapan eli ile *zanaat* ve tüm bunların kapsayıcı ifadesi olarak da bir "ustalık" geliştirmek zorundadır. Bu yüzden insan tekniğin içindedir, teknik de insanın içinde. İnsanın dünyası doğa varlıklarıyla olduğu kadar insanın yaptığı varlıklarla da kuşatılmıştır dört bir yandan. Doğal olarak hiç farkına varmadan günlük yaşamımızda her yanımızda el attığımız, olağan, sıradan şekilde yaptığımız her şeyde dokunduğumuz pek çok şey, bu iç içe olduğumuz tekniğin bir göstergesidir. Öyle ki bizi her yandan kuşatan bu şeylerin (varlıkların) bir an için ortadan kalktığını düşünelim, insan da yok olur gider o vakit. Demek ki teknik her an ve her yerde belki farklı biçimlerde ama mutlaka bizimle ve biz de onunla birlikteyiz. Konunun bu yönünü Nermi Uygur şu şekilde çok açık olarak ortaya koymakta: "görünür yapımız, kişisel karşılaşmamız ne olursa olsun, *tekniğin örüp örgülediği bir dünyada yaşıyoruz hepimiz*" ([6], 14). Şüphesiz her birimiz farklı ilişkilerde, düzeylerde, derecelerde olmakla birlikte "...saçımızda topuğumuzda, dişimizde gözümüzde, kulağımızda kemiğimizde, varlığımız için önemli teknik ürünü bir şeyler taşıyoruz büyük olasılıkla. Evde, işte, sokakta, kentte, kırda, nereye gidersek gidelim, ne yaparsak yapalım *hep* teknikle *birlikteyiz*, *her* yanımız teknik, tekniğin *içindeyiz*, onsuz olamadığımız yer-zaman tasarlamak *olanaksız* bir şey" ([6], 14).

Bugünkü dünyanın durumundan ve özellikle de çevreyle ilgili sorunlardan dolayı son yıllarda üzerinde çokça durulan tekniğin (günümüz koşullarında daha çok teknolojinin) ne olduğu, yapısal, varlıksal niteliği, işlevi ve önemi/anlamı düşünen öznenin ilgi konusu olmuştur hep doğal olarak. Aristoteles, çağının özelliğine göre saptadığı sorunlar bağlamında ele aldığı *politika (yönetim/yönetişim)* konularıyla ilgili *temel* dayanak olarak gördüğü *etik* soruşturmalarında *tekniği* de inceleme konusu yapmıştır. Tekniğin insanın özüne, yapısına ait olması böyle bir soruşturmayı gerekli kılmıştır. Aristoteles, tekniği düşünme erdemleri arasında saymıştır. Düşünme erdemleri, "ruhta" (düşünen yanımızda) bulunan kimi yetilerdir. Sayıca beş tane olan bu yetilerle (τέχνη, επιστήμη, Φρόνησις, σοφία, νους, *NE*, 1139b 15) biz hem kuramsal hem de uygulama alanında doğruyu buluruz. Gerçi burada teknik, "bir şey ortaya koyma", bir şeyi yapabilme yetisidir. Bundan dolayı ne επιστήμη, σοφία ve νους gibi ne teo-

rik düşünme edimiyle ne de Φρόνησις gibi *etikle* doğrudan ilgilidir. Daha çok kendine özgü bir yetidir bir bakıma. Ancak, yine de bir yeti olmak bakımından *düşünme* (*dianoetik*) erdemlerinden biridir. Sonuçta τέχνη, özü bakımından bir şeyi yapabilme/yapma işi ve *becerisi* olarak hem düşünmeyle hem de eylemlerle dolaylı şekilde ilgisi olduğundan yine de etik soruşturmanın kapsamında ele alınır. Böylece *etikle siyaset* etkinliği arasındaki ilişki *tekniği* de dışta bırakmayacak şekilde o günün koşullarında, yani tekniğin henüz bugünkü biçimiyle somutlaşmadığı durumda bile dikkati çekmiştir.

Aslında bu, insanın özüyle (yapıca varlığıyla) ilgili bir saptamadır. İnsan, bu yetileriyle (erdemleriyle) varolan ve *etik dışı* olamayacak/olmaması gereken bir varlıktır. Bu gerekliliğin göz ardı edildiği durumda dünyaya/insana neler olduğuna günümüzde özellikle teknik/teknoloji sorunu bağlamında yeterince tanık oluyoruz. İşte Aristoteles, o günün koşullarında insanın yeti ve becerileriyle gerçekleştirmek durumunda olduğu etkinliklerinin *doğru/amacına uygun* olabilmesinin koşullarını araştırmıştır. Nitekim düşünme erdemlerinden biri olarak önemli bir beceri olan tekniğin etikle ayrılmaz ilgisine N. Uygur da şöyle değinmekte: "...kimimizde tuhaf bir izlenim uyandırsa da *sarmaş dolaş* ahlak ile teknik... Teknikle bağlılığından ötürü ahlak, bir bakıma *devrimsel* bir değişikliğe uğruyor. Teknikten soyutlanmış bir ahlak yaşamı yok insan için. Yalnız yüce değer ve erdemleri değil; maddesi, nesnesi, işlevi, kullanımıyla tekniği de hesaba katmak zorundadır" ([6], 99). Buradaki "devrimsel" değişikliği, yönünü şaşırmış amaçlar yüzünden gereğinden fazla öne çıkmış bir bilim anlayışının ve "bilimsellik" inancının dışta bıraktığı/önemsiz saydığı etiğin vazgeçilemez öneminin, bunu bilen filozofların dışında başka çevrelerce de (artık kemiğe dayanan sorunların) farkına varılmasıyla ortaya çıkan durum olarak anlamak gerekir.

Teknik, insanı insan yapan temel bir *beceri* olduğuna göre burada *beceri* derken bunun üzerinde biraz durmak gerekir. Nermi Uygur, teknik ile insan arasındaki varlıksal bağı, tekniğin Türkçesi dediği *beceri* sözcüğünü anlamca açımlayarak şöyle ortaya koymakta: "...*tekhne*, ya da Türkçesiyle *beceri*, çevremizdeki bazı yalın teknik nesnelerle ilgili olarak söylenebileceği gibi, el becerisi anlamına gelmez. Beceri çoğun el becerisiyle bir tutulsa da, el becerisini tüm insan varlığından koparmak olası bir şey değil. Düşünen, isteyen, karmaşık bir organizmanın bir kesimidir el becerisi; anlam varlığıyla, hiçbir zaman bu organizmadan sıyrılmaz. Buna göre: teknik nesne, insan becerisiyle başlayıp bu

becerinin uzandığı yere dek gider; insansa, becerileriyle birlikte insandır" ([6], 37). Tekniği, durağan ve sırf bir "yapabilme" işiyle sınırlı bir beceri olarak değil, "insanla değişen bir şey" olarak gören Nermi Uygur, Aristoteles'in değindiği önemli noktayı "tarihsel, toplumsal, kültürel oylumuyla" birlikte ele alarak açıklığa kavuşturmaktadır. "Her teknik nesnenin anlamı, *insan*'ı işe karıştırmayı gerektirir" ([6], 36) derken tekniği/teknik nesneyi yalnızca aletler, makineler vb. şeylerden ibaret saymamak gerektiğini, tekniğin insanı çepeçevre kuşatan bir varlık alanı olduğunu, bir bakıma insanın kendini böyle bir varolan olarak kurduğu, gerçekleştirdiği bir varolma biçimi olduğunu ifade etmektedir. Öyle ki her yanımızda, insanın varolmak için mutlaka geliştirmesi ve somutlaştırması gereken bu becerinin ürünleriyle, ortaya koyduklarıyla donanmışız çepeçevre. Bu donanımın/varoluşun dışında olmak olanaksız bir şeydir insan için. "*...teknik gemisindeyiz hepimiz*; yaşamak, bu gemide koşuşturup durmak" ([6], 17).

Teknik, insanın yapısına ait bir şeydir. Tekniğin olmadığı bir dünya düşünmek olanaksızdır. Demek ki teknik, insan varlığının *varolma ortamı*dır, yani insan, teknik *dışında* varolamaz. Teknik, insanın varolma koşuludur ya da yaşamasını sağlayan temel olanağıdır. Tekniğin insanla varlıksal ilgisini/bağını tam kavrayabilmek için ona bütünlüğünde bakmak gerekir, yani onu sırf teknik nesnelerin/"somut nesnelerin" toplamı olarak görmemek gerekir. Nermi Uygur bu noktayı şöyle dile getirmekte: "Teknik nesnelere ilişkin tüm anlam-oylumunun, yalnızca tek tek nesnelere yapışık olduğunu sanmak, çok kez farkına varılmasa da, yanlış bir sanı. Teknik varlığı kavramak için, düpedüz somut nesnelere bağlanmak, güncel yaşam için yetip artsa da, eksik bir teknik bilincine ulaşır insanı" ([6], 41). *İnsan*la ayrılmaz bir yapısal *bağı* olan *teknik*, olağan durumda, günlük yaşamda pek farkına varmadığımız ancak, varlığımızı *tehdit* eden bir durumla karşılaştığımızda soru konusu yaptığımız bir şey. Bu bakımdan insan varlığının/dünyasının oldukça sorunlu bir yanı oluvermekte hemen. Filozofun tekniği mutlaka soru konusu yapması gerektiği düşüncesi içinde N. Uygur bu noktayı şöyle dile getirmekte: "...Hiroşima'da patlayan teknik'le öyle çok şey birden dank etti ki kafamıza: İki yanı keskin, evrence iri bir bıçak teknik: Her şeyi öyle kesip biçiyor ki, kesen eli de kesip biçiyor, aklını başına almazsa insan türünü de" ([6], 18).

Öyleyse şu soruları sormak gerekir: Teknik ne idi, bilim ne idi? İnsan ne idi? Bugün teknik nedir/ne durumdadır, bilim nedir/ne durumdadır? İnsana bugün ne olmuştur? Yapılan çalışma-

lar ve buluşlarla ilgisinde bilimde ve teknikte varılan nokta göz kamaştırıcıdır. Son elli yılda ve özellikle günümüzde bilim ve teknikte görülen yol alma (bu yolun nereye doğru olduğu sorusu, üzerinde durulması gereken önemli bir sorudur) hızının algılanabilmesi ve izlenebilmesi için yeni zihinler ya da zihinlerde dönüşümler gerekmektedir âdeta. Buna ek olarak "bilişim teknolojisi" ve "gen teknolojisi", "biyoteknoloji", insanın dış dünyayla, gerçeklikle ve en temelde de doğayla ve varlıkla bağını bambaşka bir düzleme taşımıştır. Bu *düzlemde* yürütülen teknik/teknolojik çalışmaların -etkinliğin- toplum, çevre ve doğayla ilgili sonuçları hepimizce deneyimlenmekte ve bilinmekte. Doğa kaynaklarının hızla ve sorumsuzca kirletilmesiyle ortaya çıkan dengesizlikten dolayı maruz kalınan şiddet, saldırganlık ve insan hakları ihlâlleri utanç vericidir. Öte yandan sağlığa zararlı çevre koşulları yanında genleriyle oynanmış besin ve gıda ürünleriyle kuşatılmış insanın şimdide bile belirsizlik içindeki durumu kaygı vericidir. Bu belirsizlikle birlikte ortaya çıkan toplum koşulları ve hukuksal sorunların getirdiği yoksunluk ve yoksulluk durumunun psikolojik ve sosyal boyutları ise apayrı bir çıkmaz olarak insanları bunalımlara itmektedir. İnsanlık, yabancılaşmanın ve Heidegger'in deyişiyle "yurtsuzluğun" en acı deneyimlerinden birini yaşmaktadır. *Ekonomi, üretim, refah, tüketim, ihtiyaçlar, kalkınma, gelişme, eşitlik, adalet, demokrasi, özgürlük* ve bütün bunların odak noktası olarak da *insan ve yaşam* gibi dünyayı *kuran* ana kavramlar teknik/teknoloji sorunu bağlamında uygulama bakımından yeniden anlamlandırılıp (düşünürler bunu daha önceden -Platon'a kadar gidilebilir- yapmışlardır ve yapmaktadırlar da) bu anlamlar işlevsel hale getirilmelidir.

Tekniğin durumu hakkında günümüzden geriye bakarak konuşacak olursak, bugünkü dünyada tümüyle başkalaşmış bir yapı içinde olduğumuzu söylemek gerekir. Tekniğin, teknoloji olarak bugünkü varlığıyla insan için her an her yerde taşıyabileceği *tehlikeler* konusunda yeterince bilgi ve deneyime sahibiz artık. Bu tehlikenin temelde tekniğin/teknolojinin kendinden değil bizzat insandan, insanın kendisinden geldiği de yeterince açık olsa gerek. Tekniğin günümüzdeki varolma ve etkime biçimi bugün onu neredeyse tüm kötülüklerin baş sorumlusu konumuna getirmektedir zaman zaman. Dolayısıyla bugün insanlığa sunduğu olağanüstü kolaylıklar yanında dünyanın en öncelikli ve en ürkütücü sorunu olmuştur bir yönüyle teknik. Aslında varlıksal kökü bakımından insanın son derece *anlamlı* ve *önemli* bir becerisi, bir yetisi olan bu kıymetli olanağı, insanı insan yapan bu temel koşul, bugün insana *yabancı* ve ona *karşı* bir konuma gel-

miş gibidir sanki. İnsanı insan yapan koşullardan biri olan teknik, doğru bir yol yordamla "bir şey var etme", "bir şey ortaya koyma" etkinliğiyle ilgili bir düşünme erdemi olarak bugünkü biçimiyle ne yazık ki çoğunlukla kendine, kendi özüne ters yönde etkide bulunmaktadır.

Bu ters yönde gidişin örneklerini hepimiz bilmekteyiz. Bizi çepeçevre saran bugünkü teknik, insanı var-etmek yerine tamamen ters bir yönde giderek onu yok etme durumuna gelmiştir. Burada "yok etme" derken sırf fiziksel anlamda yok etme değil, düşünsel anlamda, insan olma/olamama anlamında, insanın kendine yabancı olması anlamında bir yok etme söz konusudur. Bu durumuyla bugün tekniğin anlamı değişmiştir. Tekniğe artık çoğunlukla teknoloji denmesi yalnızca dilde öylesine bir ifade biçimi olmayıp, günümüz dünyasındaki köklü bir dönüşmüşlüğün anlatımıdır aynı zamanda. Tarihte uzun yıllar boyu doğayla, *insanca* ve *barışçıl* ölçülerle kurulan bir ilişki olarak, bir dünya kurma etkinliği ve *işlevsel* bir dönüştürme işi olarak varolan *teknik*, bugün bambaşka görünümlerde ve çok *tedirgin* edici bir noktada kendini göstermektedir çoğu kez. Artık insan için işlevsel bir etkinlik, anlamlı bir amaç olmaktan çıkmış; buyuran, hükmeden, yaratıcı var-etme etkinliğini engelleyen sınırsız ya da sınırları kontrol edilmesi neredeyse olanaksız görünen bir "güç"le/istemeyle etkin hale gelmiştir. Bugün insanın doğayla, çevreyle hatta bütün evrenle ilişkisi sorunlu haldedir. Bu aslında insanın kendisiyle ilişkisindeki bir sorundur. İnsanın bilme etkinliğinin ve bunun yaşama dönük uygulamasının bir biçimi olarak tekniğin anlamının, daha temelde yaşamın anlamının unutulmasıdır bu. "Varlığın anlamı unutuldu" derken Heidegger'in sorunlaştırdığı durum bundan başka bir şey olmasa gerek.

Oysa önemli bir başarı durumu olarak bugünkü dünyanın belirleyici koşulu olan teknik/teknoloji, kendi halinde bakıldığında insan ve yaşam için çok çeşitli olanaklar sunabilen oldukça yararlı bir başarı alanıdır. İnsanla olan varlıksal/yapısal bağıyla ilgisinde teknik/teknoloji ne iyidir ne de kötüdür. Ne var ki bu bilgi ve olanaklar zenginliğinde insanın acısı artmıştır. Böyle bir bilgi düzeyine rağmen insanca yaşama koşulları bakımından kabul edilemez durumlar -ülkelere, coğrafî bölgelere göre değişen düzeylerde durumlar- yaşanmaktadır. Böyle olmasındaki temel etken ise toplumsal düzenlemelerdeki ve siyaset etkinliğindeki gecikmişlikten, geride kalmışlıktan doğan yetersizliktir. Ne yazık ki insanca yaşama koşullarının oluşabilmesi için yapılan çalışmalar/yatırımlar, teknolojiye yapılan yatırımların çok gerisinde kalmıştır. Nitekim bugün felsefede ve insan bilimlerinde siyaset so-

runlarına ağırlık verilmesi bir rastlantı değildir. Ayrıca, insan bilimleri de felsefî bakışın ve felsefî düşünmenin önemini yeniden bilinçlendirme yönelimi içindedir. Ancak, yine de bugün insanın teknik/teknolojiyle ilişkisinde ortaya çıkan sorunların çözümü konusunda sosyal bilimlere büyük sorumluluk düşmektedir. Son yıllarda özellikle iktisat, sosyoloji ve siyaset bilimlerinde gözlemlenen felsefî ilgi umut verici bir gelişmedir. Çünkü bugün artık sorun teknolojik bir dünyada ortaya çıkan sorunlu durumların belirlenmesi, zararların sayılıp dökülmesi değildir. Bunların neler olduğu artık yeterince ortadadır.[1] Ayrıca teknoloji bugünkü dünyanın gerçekliğidir. Bugün teknoloji sorununa artık bir *iktisat* sorunu, bir *insan hakları* (eşitlik, özgürlük, adalet) sorunu, bir *yönetim/yönetişim (siyaset)* sorunu ve tüm bunların temelinde bir *insan* ve *toplumsal yaşam* sorunu olarak bakmak gerekmektedir.

Sosyal bilimlerde giderek daha çok benimsenmekte olan felsefî tabanlı alanlararası çalışmalarda sorunun bu yönü ele alınmakta ve konuya ilişkin aydınlatıcı düşünceler ortaya konmaktadır. Günümüzde neredeyse tümüyle *teknik* bir dünyada varolan insanın sorunlarına *iktisat* bağlamında eğilen Gürol Irzık ve Ayşe Buğra, geçerlikteki iktisat görüşünde yatan insan anlayışını sorgulayarak "ihtiyaç" kavramını felsefî bir açılımla ve insan haklarıyla örtüşen bir içerikle belirlerken aynı zamanda teknoloji sorunuyla ilgili önemli çözüm önerileri de sunmaktadırlar. Bu belirlemeye göre ihtiyaçlar, "tanımları gereği öznel olan *istek* ve *tercihlerden*" ayrı şeylerdir. Yine ihtiyaçlar, "yerel ve kültürel olanı bütünüyle dışlamaksızın" nesnel şekilde belirlenebilecek şeylerdir. İhtiyaçların, "yerel ve kültürel olanı bütünüyle" dışlamamakla birlikte nesnelliğinin ölçütü, bir toplumun -toplumsal düzenlemenin-, bireylerine (insanlara) kendilerini geliştirme fırsatı verip vermemesidir. Bu noktayı şöyle dile getirmekteler: "Bir toplum, üyelerinin -evrensel nihai amaç doğrultusunda fakat toplumsal olarak belirlenen- çeşitli ihtiyaçlarını ne ölçüde giderebiliyor? Potansiyellerini geliştirmelerine imkân sağlıyor ve böylece onları toplumsal yaşama katabiliyor, kendilerini geliştirme-

[1] Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (Prof. Dr. Betül Çotuksöken) ve Psikoloji Bölümü (Prof. Dr. Mücella Ulug) tarafından 3-4 Haziran 2005 günlerinde "İnsan Bilimleri ve Felsefenin Kavşağında Teknik ve Teknoloji" konulu "İnsan Bilimleri ve Felsefe Sempozyumu" düzenlendi. "Genel Değerlendirme" oturumunda görev aldığım ve tüm konuşmacılardan çok yararlandığım bu sempozyumun "Tehditler" başlıklı oturumunda konuşan Cemal Güzel bu noktayı yurgulamış, "tehditler" konusunda asıl sorumlunun sanıldığı gibi doğa bilimleri olmayıp, öncelikle siyaset ve iktisat olmak üzere insan bilimleri olduğunu belirtmişti.

lerine fırsat veriyor mu? Öyleyse, o *iyi* bir toplumdur ve bunları yapabilen bir toplum yapamayandan *daha iyidir*" ([4], 39). Burada hem Aristoteles'in, kökleri Platon'da bulunan yönetim (siyaset) görüşünün temel dayanağı olarak *yurttaş* ve *tam insan olma/özgür insan olma* ya da toplumsal varlık olarak insanın, felsefî ve etik bilgi temelinde gerçekleşmesi koşulunu hem de insan hakları düşüncesiyle örtüşen bir *nesnel ihtiyaç* kavramını görmekteyiz. Ayrıca bu bağlamda Marks'ın, "gerçek özgürlük alanı" olarak gördüğü "kendi kendisinin ereği olan insansal gücün gelişimi"nden söz ederken ([2], 58; *Capital III*, s. 954) aynı noktaya işaret etmiş olduğu söylenebilir.

Demek ki, tarihsel ve toplumsal koşulların değişkenliğine rağmen, iktisat ve sosyal bilimler açısından da insan dünyasıyla ilgili nesnel belirlemeler yapmak mümkündür. Felsefî bilgiye dayanan, dayanmak isteyen her görüşte veya anlayışta bu olanak gerçekleştirilebilir. Öte yandan yukarıda değinilen iktisat görüşünde benimsenen felsefî bakış, bir yönüyle teknoloji sorunu olarak karşımıza çıkan sorunlara da ışık tutmaktadır. "İnsan ihtiyaçlarını temel alan bir sosyal politika anlayışına doğru" yol almanın önemini vurgulayan G. Irzık ve A. Buğra, ancak *eşitlik* ilkesinin işletildiği bir *toplumsal düzenlemenin yeglenebilecek* bir düzenleme olduğu düşüncesine dayanarak bunun gereğini şöyle örneklendirip somutlaştırmaktadırlar: "Eğer üretim teknolojisinin ulaştığı noktada eğitim olanakları çoğunluğun bu teknolojinin gereklerini kavramasına ve bireyin yetenekleri ve eğilimlerine uygun bir iş seçmesine olanak vermiyorlarsa, bu *iyi bir şey değildir*. Tıp teknolojisinin ulaştığı noktada bazı hastalıklar kolayca tedavi edilebilirken bazı insanlar hâlâ bu hastalıklardan ölmeye devam ediyorlarsa, bu *iyi bir şey değildir*. Eğer konutlar elektrik, su, merkezi ısıtma tesisleriyle donatılabiliyorsa, bazı insanların mum ışığında oturmaları, çeşmeden su taşımaları ve odun taşıyarak ısınmaları onların toplumsal hayata katılamadıklarını gösterir" ([4], 40).

İnsan ihtiyaçlarıyla ilgili örnekler daha da çoğaltılabilir. Burada önemli olan şey şudur. Bugünkü dünyanın ana yapısı olarak teknik/teknolojik koşullarda insana ne olduğudur, yani insanın *kendini gerçekleştirebilmesi* bakımından ne durumda olduğudur. Heidegger tekniği sorgularken, "tekniğin özü ile insan arasındaki bağın henüz aydınlanmamış" olduğundan söz etmişti. Bu bağ aslında etik bir bağdır ve bunun açılımı olarak da iktisat, siyaset ve insan haklarıyla ilişkili bir bağdır. Yani bu ikisi arasında aydınlatılması gereken nokta buradadır. Aristoteles'in, tekniği düşünme erdemleri arasında saymış olduğu bu bağlamda bir kez

daha belirtilebilir. Öte yandan N. Uygur, tekniğin sorgulanması bağlamında demokrasi sorununa da yer vermektedir. Demokrasinin temel niteliklerini[2] göz önüne alarak demokrasi ile teknik arasındaki bağın önemini vurgulamaktadır: "Tekyönlü bir bağ değil demokrasi-teknik bağı. Öyle ya, yalnızca teknik demokrasinin yardımcısı değil; demokrasi de tekniğin en iyi biçimde gelişip serpileceği bir ortam" diyerek ([6], 109), "*çağdaş demokrasilerin tekniksiz tasarlanamayacağını*" belirtmektedir ([6], 110). Ancak, teknik ile "demokrasi" (siyaset etkinliği) arasındaki bağda bugünkü teknoloji sorunuyla ilgili şu önemli noktaya da ayrıca değinmektedir: "*Teknolojik araçlar, belli* bir yönetimin elinde, halka söz ve eylemde özgür kımıldanma olanakları sunarken; başka bir yönetimde, halkı sindirmek, sömürmek için işletilebilir" ([6], 110). Oysa teknik ile "demokrasi" arasındaki bağ, "rastgele bir insan-toplum-araç-gereç bağının ötesinde bir şey"dir ve "teknik ile demokrasi birbirlerinin ne kölesi ne efendisi; her biri öbürünün, en iyi koşullarla en iyi ortamda gerçekleşme eşi"dir ([6], 111). Nitekim Heidegger de tekniğin, özü bakımından "teknik nitelikte bir şey", "makine türü bir şey" olmadığını belirtmiş ve tekniğin özü ile insan arasındaki yapısal bağa Ge-stell (Anaçatı/İskelet) kavramıyla işaret etmiştir ([3], 23-24).[3]

Heidegger'in, tekniğin özü ile insan arasında henüz aydınlanmamış olarak düşündüğü bağın ne nitelikte olduğuna N. Uygur, yönetim/siyaset sorunu bağlamında önemli bir açıklık getirmektedir. İşte sorunun özü tam burada kendini göstermektedir. İnsanların neyi istedikleri, neleri amaç edindikleri ve ne şekilde kararlar alarak neyi gerçekleştirdikleriyle ilgilidir bütün sorun. Bütün bunlar, başta teknoloji olmak üzere pek çok dünya sorununun temelde *insan* ve *iyi yaşama, huzurlu, sağlıklı, mutlu yaşama* (*euthymia*: ruhun iyi durumda olması) sorunu olduğunun ifadeleridir. Teknolojinin, genel olarak etkime biçimleri göz önüne alındığında iyi yaşamaya, mutlu, sağlıklı, huzurlu yaşamaya olan katkısı çok tartışmalı görünmektedir. Ancak, bunun da temeline gidildiğinde burada yine *toplumsal/hukuksal düzen-*

---

[2] N. Uygur, demokrasinin temel niteliklerini şöyle belirtmektedir: "*halkın olabildiğince* tümüne, toplum-devlet katında *kendi kendini yönetme şansı tanır*, tanımalıdır... tüm halkın gereksinimlerini hesaba katar; *halka hizmeti toplumun her yerine*, her kesime götürür, götürmelidir... halkın yönetimiyle ilgili her işlem, etkenlik ve eylemi, *tüm halkın yararına çıkarılan yasalar* ve çeşitli yönergelerle *ülkenin her yerinde uygular*, uygulamalıdır" ([6], 108). Bu belirlemeler, teknoloji sorununun neden öncelikle bir yönetim (siyaset) sorunu olduğunu daha da anlaşılır kılmaktadır.

[3] Burada Heidegger'in Ge-stell (Anaçatı/Anayapı/İskelet) dediği şeyi Herakleitos'un *logos* kavramı gibi de anlamak mümkündür. Bu, insanın böyle "olagelen" varolma ortamıdır.

lemelerle, yönetim/siyaset etkinliğiyle bir *yaşama tarzı* olarak *demokrasi*nin işleyip işlememesiyle ilgili bir sorun olduğu görülebilir. *İyi yaşamak* (ruhun iyi durumda olması anlamında), "mutlu olmak" deyince N. Uygur'un anladığı şey, *mutluluğun toplumsal, hukuksal* ve *siyasal* boyutuna ilişkin açıklayıcı bir fikir vermekte ve *teknoloji* ile *mutluluk-mutsuzluk* ilişkisinin özünde *etik* ve *insan hakları*yla ilgili bir sorun olduğu düşüncesini desteklemektedir: "Mutluluk deyince, insanın, kendini özgürce gerçekleştirmesini anlıyorum... Bu bağlamda dikkatleri mutluluk-teknik ilişkisine yoğunlaştırdığımızda, insanın, kendi seçtiği yolda özünü gerçekleştirmesine engel olan her teknik nesne, her teknik işlem, her teknik uygulama, mutluluğa zararlı bir rol oynar" demekte ve şunları eklemekte: "Kendini tekniğe köle eden, köle edilen insan, nasıl gerçekleştirsin kendini. Üretse de tüketse de kendine yabancı düşmüştür. Kendi dışına uğramış insan, mutluluğun uzağındadır. Buna göre, önemli olan: tekniğin teknik olarak başarılı olması değil, *insan yaşamı* için başarılı olmasıdır; çünkü ancak bu nitelikteki bir teknik ortamda *mutluluk* şansı var insan için" ([6], 115).

Burada mutluluğu yalnızca haz ilkesine bağlı şekilde tek yönlü ve kişinin tekil varlığıyla değil, onun kendini tek gerçekleştirebilme ortamı olarak toplumsal varlığıyla ilgisinde düşünmek gereklidir. Bu, ben'in ancak başkasıyla -"başka ben'le", "ben olmayanla"- olan varlıksal ilgide varolabildiğinin ifadesidir aynı zamanda. Dolayısıyla, insanla ilgili pek çok sorunun düğümlendiği yer ve çözüm için çıkış noktası burasıdır bir bakıma. Bunun içindir ki Platon ve Aristoteles *âdil, iyi* ve *mutlu* bir *site*nin gerçekleşme koşullarını enine boyuna soruşturmuşlardır. İnsanın (kişilerin/bireylerin) *varlıksal/ontolojik* yapısı insan ve toplumla ilgili her *bilgi* alanının dayanağıdır bir bakıma. Endüstri ve teknoloji çağına bağlı olarak bilgi alanları arasında ortaya çıkan kopmanın getirdiği sonuçlar ve bunlara ilişkin deneyimler sonunda bugün yeniden bilgiler arasında bağ kurulmaya çalışılmakta. *Teknoloji sorunu* dendiğinde bunun altında *iktisadın, siyasetin, toplum bilimlerinin* ve *felsefenin* bir araya gelişi, gelmek zorunda oluşu bu *varlıksal* tabandan dolayıdır. Nitekim, İlhan Tekeli alanlararası bu ilişkinin sürdürülmesinin önemine değinerek bu gereksinimin nedenlerini şöyle belirtmektedir: "Bunlardan birincisi dünyada yaşanmakta olan bilimsel ve teknolojik gelişmelerdir. Bu gelişmeler insanı değiştirmekte ve sınırlarını yeniden tanımlamaktadır... İkincisi toplumsal gelişmeyle birlikte toplumun sürekli olarak farklılaşması ve karmaşıklaşması, yeni sorunların ortaya çıkması, yeni gereksinmelerin ortaya çıkması

sonucu sürekli olarak yeni disiplinlerarası alanların doğmakta olmasıdır. Üçüncüsü insanlığın sürekli olarak daha özgür ve eşitlikçi bir dünya arayışı içinde bulunması ve sürekli olarak yeni çok paradigmalı bir toplum bilimleri gelişmesinin yaşanmakta olmasıdır" ([5], 28).

Ayrıca teknik/teknoloji sorununu, özellikle 20. yüzyıl "kapitalizmiyle" birlikte derinleşen ve bugün hayli kök salmış bir olgu olarak varlık gösteren *yabancılaşma* -Heidegger'in deyişiyle *yurtsuzluk*- sorunu olarak da dile getirmek mümkündür. 19. yüzyılda Marks'ın iktisadî ve toplumsal çözümlemeler kapsamında değindiği yabancılaşma sorunu, günümüz tüketim toplumunun, yalnızca tüketmekle varolan, kendini yitirmiş, "yurtsuz" ve yabancı insanın gelmekte olduğunun belirtilerinin önceden saptanışıdır. Aynı soruna nihilizm bağlamında Nietzsche de işaret etmiştir bir bakıma. Marks'ın o zamandan görüp saptadığı durum bugün teknolojiyle birlikte daha derileşmiş, içinden çıkılması daha güç bir hal almıştır. Üretmek ve tüketmek döngüsü içinde "yabancılaşmış gereksinmelere" tutsak olmuş insan, insan olma niteliğini yitirmiş, "bilinçli ve kendi kendine işleyen bir robot, bir eşya" olmuştur ([2], 61). İnsanın, günümüzde de "nesneleşme", "araçlaşma", "şeyleşme" olarak sıkça dile getirilen, Heidegger'in belirlemesiyle söylenirse, "Varlığın düşünmesi" eksikliğinden/yoksunluğundan gelen "Varlığın unutulmuşluğunda" varolanlar arasında bir varolan olma durumudur bu.

Bu noktada insanın yapıca varlığına yeniden dönüp bakacak olursak, bilen (düşünen) ve eylemde bulunan bu varlığın *isteyen* yanına biraz daha dikkatle bakmak gerekli görünüyor. Eskiçağda "iyi ve mutlu" bir yaşamın (ister toplumda ister tek kişide) nasıl olabileceğini araştıran düşünürlerin değindiği bu nokta, 18. yüzyılda Aydınlanma döneminde ve ardından 19. yüzyılda üzerinde durulan bir konu olmuştur. İnsanda *bilgi* ile *istemenin* ilişkisi, bu ilişkinin ne şekilde kurulduğu ve dolayısıyla ne şekilde eylemde bulunulduğu, insan olmanın/olamamanın belirleyicisidir. Bu temel yapı, dünyanın ve tarihin oluşum şeklini de belirlemektedir. Bundan dolayı teknoloji sorununa, aynı zamanda insanın eğitilmesi sorunu olarak da bakmakta yarar vardır. Şüphesiz burada *amaçların* ve *değerlerin* sürekli gözden geçirilmesi koşulunu hiç unutmamak gerekir.

Bu düşüncelerin birbirleriyle olan ilgileri ve bugün yüz yüze geldiğimiz olgular karşısında edindiğimiz deneyimler göz önüne alınarak şu sonuca varmak mümkündür: Teknoloji sorunuyla ilgili asıl sorun tekniğin kendisinden çok, bugünkü toplumsal ve hukuksal düzenlemeleri ve yürütülen siyaseti etkili kılan *iktisat*

görüşünün (üretim-tüketim biçiminin) ve bununla bütünleşen sosyal bilimlerin ve felsefî düşüncelerin dayandığı *insan anlayışı*ndadır. Bu durumda doğru bir çıkış noktasından hareketle sağlam bir düşünsel (felsefî) tabana dayanarak insan üzerine yeniden düşünülmesi; ortaya konan düşünce ve bilginin uygulama alanında da etkin kılınabilmesi başta iktisat olmak üzere sosyal bilimlerin/insan bilimlerinin, başta mühendislik olmak de üzere uygulamalı bilimlerin öncelikli bir ödevi olarak belirmektedir. İ. Melih Baş, sosyal bilimlerin yeniden gözden geçirilmesi çalışmaları içinde mühendislik bilimlerinin de bu kapsama alınması gerektiğini haklı olarak vurgulamaktadır ([1], 210). *İktisat, siyaset, hukuk* ve *eğitim* sorunları olarak *teknik/teknoloji* (*insan*) sorunlarına etkili çözümler üretebilmek için felsefe ve sosyal bilimler ile mühendislik bilimleri arasındaki etkileşimin ve bilgi paylaşımının daha güçlendirilmesi artık göz ardı edilemez bir gereklilik olarak kendini göstermektedir.

KAYNAKÇA

[1] Baş, İ. M. (1998) "Sosyal Bilimler ve Ekoloji", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Sempozyum Bildirileri, Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu, yay. haz. T. Bora, S. Sökmen, K. Şahin, Metis Yayınları, İstanbul.

[2] Fromm, E. (1991) *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev. N. Arat, Say Yayınları, İstanbul.

[3] Heidegger, M. (1967) *Vortraege und Aufsaetze*, Verlag Günther, Neske (3. Aufl.).

[4] Irzık, G. ve Buğra, A. (1998) "İnsan Doğası, İnsan İhtiyaçları ve İktisat", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Sempozyum Bildirileri, Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu, yay. haz. T. Bora, S. Sökmen, K. Şahin, Metis Yayınları, İstanbul.

[5] Tekeli, İ. (1998) "Toplum Bilimlerinin Önünü Açmaya İnsan Modellerini Tartışarak Başlamak", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Sempozyum Bildirileri, Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu, yay. haz. T. Bora, S. Sökmen, K. Şahin, Metis Yayınları, İstanbul.

[6] Uygur, N. (1989) *Çağdaş Ortamda Teknik*, Ara Yayıncılık, İstanbul.

Ayrımcılık Olgusu ve Teknoloji[1]

Betül Çotuksöken[*]

THE FACT OF DISCRIMINATION AND TECHNOLOGY

Abstract. The relationship between the singular and universal which emerges as a tension, takes different forms related to the adopted conception of the entity or being. As it is well known, the difference is the essential distinctive factor for dividing the singulars from each other. The question that, if the differences exist by themselves, is an important philosophical one. The studies which are accomplished in this context, can be collected under the title of the conceptual realism and nominalism. In this study, the concept of difference or the universal of difference will be examined in its special and general meanings; and it will be related to the fact of discrimination and technology. Discrimination originates from the essential thesis, according to which, each of the differences of the individual nature is existing in utmost degree in all beings. The basis of discrimination is that the accident is perceived as the essence. As the technology of today can change the accidents, at the same time, can cause the accident to be perceived as the essence. Therefore, technology can serve the discrimination according to its intention or objective.

Keywords: singular, universal, essence, accident, difference, discrimination, technology.

---

[1] Türkiye Felsefe Kurumunun düzenlediği "Felsefe Açısından Teknoloji-İnsan İlişkisi" konulu seminerde sunulan bildiri (01-02 Aralık 2000, Tarık Zafer Tunaya Kültür Merkezi, İstanbul).

[*] Maltepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Özet. Bir gerilim olarak ortaya çıkan tekil ile tümel arasındaki ilişki, benimsenen varlık kavrayışına göre, farklı biçimler alır. Bilindiği gibi, ayrım, tekilleri birbirinden ayıran temel ayırt edici etmendir. Ayrımların kendi başına varolup olmadığı sorusu, önemli bir felsefe sorusudur. Bu bağlamda yapılan çalışmalar, kavramsal gerçekçilik ve adcılık başlığı altında toplanabilir. Bu çalışmada ayrım kavramı ya da tümeli genel ve özel anlamında ele alınacak, ayırımcılık olgusuyla ve bu olgu da teknolojiyle ilişkilendirilecektir. Ayırımcılık bireysel yapıda varolan ayrımlardan her birinin varolanlarca en üst derecede taşındığı temel savından hareket eder. Ayırımcılığın temeli, ilineğin öz olarak algılanmasıdır. Günümüzün teknolojisi, ilinekleri değiştirebildiği gibi, onların öz olarak algılanmasına da yol açabilir. Öyleyse, teknoloji, niyete ya da amaca göre, ayırımcılığa hizmet edebilir.

Anahtar Terimler: tekil, tümel, öz, ilinek, ayrım, ayırımcılık, teknoloji.

"Kimi nesneler tümel, kimi nesneler tekil olduğundan -doğal olarak çoğulluğa yüklenene tümel, çoğulluğa yüklenemeyene tekil diyorum; örneğin 'insan' tümellerden, 'Kallias' tekillerdendir- bir şeyin olup olmadığının öne sürülmesinin kimi kez bir tümele, kimi kez bir tekile ilişkin olması bir zorunluluktur" ([1], 17a-17b). Aristoteles'in *Peri Hermeneias* adlı yapıtında yer alan bu düşünceler, hem dışdünyada varolanı (: tekiller, örneğin Kallias), hem düşünmede varolanı (: tümeller, insan),[2] hem de dilde varolanı (: buradaki örnekte olduğu gibi "öne sürme") imlemektedir.

Bir gerginlik biçiminde kendini gösteren tekil-tümel ilişkisi, benimsenen varlık/varolan tasarımına, kavrayışına göre farklı biçim alacaktır. Eğer "tümelin de tekil varolan kadar dışdünyada belli bir imlemi ya da gerçekliği vardır" anlayışı benimseniyorsa varılacak sonuç da farklı olacakur; tümelin salt düşünmede ya da dilde varolduğu anlayışı benimsendiğinde de yine varılacak sonuç başka bir nitelik taşıyacaktır. Varolma düzleminin bilme düzlemi açısından ele alınması sırasında benimsenecek olan ontolojinin niteliği, varılacak sonuçları tümüyle belirlemektedir. Burada dile getirilenleri daha açık ya da bilinen terimlerle ortaya koyacak olursak, felsefe tarihinin, üzerinde en çok gürültü koparılan terimlerine ya da bakış açılarına ulaşmış oluruz. Bunlar da kavram gerçekçiliği (realizm) ve adcılıktır (nominalizm). Her ikisinin de ontolojisi varolana ilişkin tümüyle farklı nitelikler taşımaktadır.

[2] Ancak Aristoteles'teki belirlemenin bu deyişle tam da örtüştüğü ileri sürülemez.

Tümel Aristoteles'in bu örneğinde, bir şeyden tümüyle farklı, ayrı olan, mantığın terimleri kullanılacak olursa, farklı ayrımları olan bir şeyi imlemektedir. Ancak, dışdünyadaki belli oluşumlara karşılık gelmekle birlikte bir zihin nesnesi -kavram- olarak ayrım nedir? Bir şeyi bir başka şeyden sahip olduğu birçok özellik, nitelik -ya da daha teknik bir terimle ilinek- ayırmakta, ayrı kılmaktadır. Ama "ayrım" dendiğinde sadece bu anlaşılabilir mi? Bu konuda Porphyrios bize oldukça ayrıntılı bilgiler vermektedir. Ona göre, ayrım bir tümeldir ve tekil varolanın kendisiyle aynı düzlemde olanla olmayanlar bağlamında birçok farklı anlam taşımaktadır. Tekil varolan burada hem kendisiyle hem de kendisi olmayanla, bir başkasıyla ya da hem kendisinin hem de bir başkasının içinde yer aldığı ortak oluşum içinde ele alınmaktadır. *Isagoge*'de şöyle deniyor: "Ayrının bir genel anlamı, bir özel anlamı ve bir de çok özel bir anlamı vardır. Genel anlamda, bir şey, ister kendine göre, ister bir başka şeye göre herhangi bir başkalık ile ayrı olduğu zaman, bir başka şeyden ayrıdır, denilir: Sokrates, Platon'dan ayrıdır; çünkü o, başkadır; kendisinden çocuk olmasıyla, sonra adam olmasıyla, eylem ya da hareketsizlik durumunda olmasıyla ve varolma biçimi bakımından başka olduğu tüm durumlarda ayrıdır. Özel anlamda, bir şey başka bir şeyden, kendinden ayrılamayan bir ilinekle başkasından ayrı olduğu zaman ayrıdır denilir: bu ayrılamaz ilinek, örneğin gözlerin yeşil rengi, burnun gaga biçimi, bir yaranın bıraktığı silinmez izdir. Son olarak çok özel anlamda, bir şey bir başkasından, özgül bir ayrımla, yani akıllı olma niteliğiyle attan ayrıdır. Genel bir biçimde bir varlığa eklenen her ayrım, onu değiştirir; ama genel ya da özel ayrımlar onu nitelik yönünden değiştirir; oysa en özel ayrımlar onu tümüyle başka yaparlar, [çünkü, ayrımlar arasında kimileri varlığı başka yaparlar]. Onu başka yapan ayrımlara özgül ayrım denir; onu başka bir nitelikte yapanlara ise yalnızca ayrım adı verilir." ([4], 8). Bu açıklama, Aristoteles'in yukarıda yer alan örneğinde ayrımı çok özel anlamında kullandığını göstermektedir. Oysa Porphyrios konuyu ayrıntılandırmıştır. Çünkü bir şeyi bilmek, anlamak, o şeyi varlıksal ayrımlarıyla hem farklı zamanlar bağlamında kendisiyle hem de kendisi olmayanla ilişkilendirmekle mümkündür.

Isagoge'den yapılan bu uzun alıntıdan da anlaşıldığı gibi ayrım genel olarak, bir şeyi öteki şeyden ayrı kılan, hatta içinde bulunduğu durum bakımından kendinden farklı kılan ya da farklı olduğunu sağlayan bir yapıdır. Dikkat edilecek olursa burada, bir şeyin kendisi ile o şeyi diğer şeylerden ayıran, farklı kılan kimi özelliklerin, niteliklerin söz konusu olduğu görülmektedir. Yapı-

lan belirlemeler de sadece "şimdi ve burada" olana ilişkin değildir. Sokrates'in Platon'dan ayrı, başka olması bir süreç içinde hep olan bir şeydir. Ayrılık, başkalık iki farklı varolan arasındaki bir oluşumu imlemektedir burada. Ama ayrım bir şeyin kendisinin geçirdiği evreleri de aynı zamanda imlediğine göre demek ki bir şeyin a) kendisi, b) bir de kendisini hep ayrı, farklı, başka kılan nitelikleri ya da nitelikler toplamı vardır. Sorun öteki yüzüyle "özdeşlik", "aynılık" kavramını da ilgilendirmektedir. Tüm değişimlere karşın aynı kalan bir şey var mıdır?

Bu çalışmada ayrım genel kavramı ya da tümeli genel ve özel anlamında daha çok ele alınarak, ayırımcılık olgusuyla ve bu olgu da teknolojiyle ilişkilendirilecektir. Ayrım tümeli teknikle/teknolojiyle ilintili kılınabilir. Çünkü yapma, üretme edimlerinin toplamı olarak "tekhne" belli bir ayrımsal niteliğin şu ya da bu duruma sokulmasını sağlayabilir. Teknolojinin konusu olabilen bir ilinek ya da teknolojinin etkisiyle, değiştirme gücüyle herhangi bir ilinek, tekil bir varolanı olduğundan farklı bir duruma getirebilir. Ayrılamaz ilineklerle bir şey başka bir şeyden ayrı, farklı olduğuna göre, bugün artık ayrılamazmış gibi görünen ilineklere de müdahale edildiğine göre, herhangi bir varolan hem kendinden hem de diğer her şeyden farklı kılınabilir. Günümüzde bu farklı, ayrı kılma çabaları, somut gerçeklik alanına tümüyle aktarılamasa bile sanal gerçeklik bağlamında tasarımlanabilmektedir. Sanal gerçeklik ortamındaki değişiklikler doğrudan ayrımlara yönelmektedir. Özellikle ayrılamaz ilinek olarak algılanan özellikler ve bunlara bağlı olarak beliren ayrımsal oluşumlar teknolojiyle bağlantısı içinde, olduğundan farklı kılınabilmektedir. Teknolojiyle ayrım arasındaki ilişki özellikle biyolojide olanca ağırlığıyla karşımıza çıkmaktadır. Bir başkasından ayrı, başka, farklı olan insan; ontolojik bakımdan tekil bir varlık olan insan, teknoloji aracılığıyla kendisinden -olduğu durumdan- farklı bir duruma getirilebilmektedir; gelebilmektedir. Hatta olağan kimliksel özellikler teknolojiyle, kolay bir biçimde farklı duruma sokulabilmektedir. Şimdilik daha yüzeysel gibi görünen değiştirme, farklı kılma çabaları, genlerle ilgili çalışmalar dikkate alındığında hiç kuşkusuz çok daha farklı nitelik kazanacaktır.[3]

Bir kimseyi ötekinden farklı kılan, ayrılamaz olduğu sanılan, ancak teknolojinin bu denli gelişmesi sonucunda artık büyük ölçüde ayrılabilir duruma gelen ilineklerin her birine ya da bütününe yüklenen anlamlar, "biçilen" ya da "atfedilen değerler",[4]

[3] Bu noktada en büyük sorun nesnelerin ve insanın özdeşliği, insanın kimliği sorunu olacaktır.

[4] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ioanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998.

"ayırımcılık" adı verilen bir olguya yol açmaktadır. Ayırımcılığın mantıksal temeli nasıl ortaya konulabilir? Daha açık bir anlatımla ayırımcılığın mantığı nasıl açığa çıkarılabilir? Her bir şeyi başka bir şeyden farklı kılan birçok ilinek vardır; ancak bu ilinekler çoğun olumlu ya da olumsuz belirlemelerin, yargılamaların konusu olabilir. Örneğin, kimi toplulukların kendilerini seçkin ya da seçilmiş saymalarında olduğu gibi. Hiç kuşkusuz bu belirleme kendini "seçkin" sayanlar için olumlu anlamlar içerir. Fakat böyle bir ayırt etme biçimi, kendilerinin dışında olanları, kendileri gibi olmayanları da örtük ya da açık olarak dışlamayı içerir.

Ayırımcılık, bireysel yapıda varolan ayrımlardan -biyolojik, sosyolojik vb. nitelikli ayrımlardan- her birinin varolanlarca en üst düzeyde taşındığı temel savından hareket eder. Öyleyse her türlü ayırımcılık, aslında, ne ölçüde sahip olunduğu hiçbir zaman tam olarak bilinemeyen herhangi bir ayrıma değer yüklemekle ve/veya değer biçmekle ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, her türlü ayırımcılık, ne ölçüde taşındığı, taşıyanınca da bilinmeyen[5] ilineklerin tümüne, bir bölümüne ya da her birine değişmezlik, kalıcılık yüklendiği zaman oluşur. Böyle bir yaklaşımda sahip olunan niteliğin sanki bir "idea" gibi değişmez bir dayanağı vardır ve tekil varolan o ideadan, değişmez yapıdan pay almaktadır. Hatta çoğun, varolduğu "sanılan" bir özelliğe kutsallık ya da tam tersi bir nitelik yüklenmektedir. Hatta bu noktadan itibaren olsa olsa tekil bir varolanı konumlandırmada belli bir tutamak noktası olabilecek bir oluşum, her şeyin belirleyicisi durumuna gelir ya da getirilir. Bu tutamak noktası, ırklara, cinsiyetlere, inançlara, toplumsal konumlara -statülere- ilişkin olabilir. Bu bağlamda herhangi bir tutamak noktası, düşünme dünyasında yaratılan bir imgeyle, tasarımla bir şeyi ötekinden yalın bir biçimde ayrı kılmanın ötesine geçerek, o şeyi belirlemenin, konumlandırmanın tek ölçütü durumuna gelir. Değer yaratan bir özne örneğin, sadece cinsiyetiyle, sadece ırkıyla, sadece inançlarıyla, sadece toplumsal statüsüyle belirlenir; değer atfetme ve/veya değer biçme ölçütü olarak bunları dikkate almak üzere değerli bulunur ya da bulunmaz.

Bu durumda her bir ilinek, her bir ayrımsal belirleme aracı, ortamı, artık düzanlamının dışına çıkar. Tam da bu noktada bir bakıma insan dünyasını diğer varolanların, canlıların dünyasından farklı, ayrı kılan çokanlamlılıkların dünyasına girilmiş olur.

[5] Hangi özelliğin ne ölçüde taşındığı konusunda bir ölçüt geliştirmek mümkün değildir. Bu konuda Platon'un nesnel idealizmi oldukça köktenci bir yol olarak görünmektedir. Daha sonra Ortaçağda Anselmus'un görüşüyle yeni bir kılığa bürünen bu kavrayışların geçerszliği felsefi düşünmeyle, felsefi bilgiyle ortaya konmuştur.

İnsanın varlık yapısının bir özgül ayrımı olan, başka bir deyişle onu tüm öteki canlılardan ayrı kılan "ideleştirme", "simgeleştirme"[6] artık iş başındadır. Gelip geçicilikler, değişmezlik olarak algılanmaya başlanır ve bu bağlamda yapılıp edilene farklı düzeylerde eşlik eden teknik en yalınından en karmaşık sunuş biçimlerine kadar insanların hizmetinde yer alır. Aslında teknik başarılar, değerler insan yaşamında baştan beri yer alan, varlıkça ondan ayrılamayan oluşumlardır.[7]

"Ayrım" ve "ayırımcılık" terimlerine biraz daha yakından bakmak bize kimi şeyleri daha iyi gösterebilir. "Ayrım" sözcüğünün kendisinden türediği Latince "differre", geçişli bir eylem olarak dağıtmak, ayırmak, açığa çıkarmak, ifşa etmek, şaşırtmak, rahatsız etmek, endişe vermek, ertelemek, geciktirmek anlamlarına; geçişsiz bir eylem olarak da başka olmak, farklı olmak, benzememek, seçkin olmak anlamlarına geliyor. "Differentia" ise ayrılık, fark, çeşitlilik demek. "Discrimination" (ayırımcılık) ise Latince "discriminare"den türüyor ve bu da bölmek, ayırmak demek ([2], 174, 180). "Dis-" öneki ise daha baştan bir olumsuzluğu imlemektedir. Aslında olmamakla birlikte değer atfetmelerle, değer biçmelerle yeni bir anlam yaratılmakta, oluşturulmakta ya da olan bir durum, kutsallaştırılmakta ya da tam tersi yapılmaktadır. Ayırımcılığın mantığı şöyle işlemektedir: Olağan bir durum, yalın olarak varolan bir durum öz vb. olarak algılanmakta, kavram gerçekçiliği noktasından hareket edilerek ideleştirilmekte, yüceltilmekte ya da tam tersi yapılmaktadır. Şimdiye kadar yapılan belirlemeler kavram gerçekçiliğinin bizi vardıracağı sonuçlardır. Başka bir düşünme yolu yok mu? Varolan-düşünme ilişkisi sadece kavram gerçekçiliği yoluyla mı kurulmaktadır?

Tümel olana sadece düşünme ve dil bağlamında yer ayıran, her tekil, gerçek varolanı ayrılabilir, ayrılamaz ilineklerin toplamı olarak gören, ayrımları öz olarak algılamayan mantıksal, düşünsel tutum yeni bir ontolojinin yolunu açabilir. Böyle bir ontoloji çokanlamlılıkları beslemekle birlikte, varolana, örneğin kutsallık, üstünlük yükleme (değer atfetme/değer biçme) gibi bir edimi benimsemez. Bu, aslında, ayrımların hiç dikkate alınmayacağı anlamına gelmez; bu bağlamda ayrımlar şu ya da bu biçimde bir bütünün parçaları olacak şekilde vardır. Ancak bunların her birinin türün her temsilcisinde aynı biçimde varolduğu ileri sürülebilir mi?

---

[6] E. Cassirer'in ve T. Mengüşoğlu'nun felsefi söylemi bu konuda önemli ölçüde ipuçları vermektedir.

[7] Ayrıntılı bilgi için bkz. Nermi Uygur, *Çağdaş Ortamda Teknik*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Kavram gerçekçiliğinde tam bir belirlenimcilik söz konusuyken burada herhangi bir belirlenimciliğe yer yoktur. Çünkü adcılığın içerdiği ontolojide herhangi bir ayrımın yüceltilmesi söz konusu değildir. İnsan burada somut bütünlüğü içinde ele alınmaktadır. Oysa özcü bir ontolojiden yana olan kavram gerçekçiliği çerçevesinde öne çıkarılan öz maddesel olabileceği gibi (: biyolojik nitelikli öz, örneğin genler), tinsel nitelikli de olabilir. Tam da bu noktada kaba bir maddecilikle, özdekçilikle idealizm neredeyse bir ve aynı şey olur. Böyle bir ayırımcılığın, biyopsikolojik, biyososyolojik yansımaları olabileceğini kestirmek hiç de zor değildir. İnsan, bir gen topluluğuna, hastalığa, herhangi bir ekonomik bir kategoriye (: tüketici), toplumsal bir statüye (: cemaat üyesi) indirgeniverir. Bu durumda her tek insan yaşamın bütününü kuşatan uygun teknolojinin ya da ideleştirmenin belirlemesiyle, bütünselliği göz ardı edilebilen herhangi bir "şey" haline gelecektir.

Teknolojinin ayırımcılıkların çeşitlenmesine yol açtığı açıkça görülmektedir. Bu görmeyi sağlayacak olan da bilimle, teknolojiyle hiçbir zaman aynı düzlemde yer almayan felsefedir. Ayırımcılık bir "dünya sorunu"dur ([3], 10) ve felsefe varlığın mantığını öne çıkarmaya yönelik şimdiki yapısıyla, bütün biriklmiyle ayırımcılık sorunuyla uğraşmalıdır, uğraşmak zorundadır. Felsefe araştırmacıyı özellikle şu noktada uyarmalıdır: araştırmacı, biliminsanı nasıl bir ontolojiden yanadır; epistemolojisi nedir? Öyleyse biliminsanları yaptıkları işin felsefi temelleri üzerinde düşünmek zorundadırlar. Bu bağlamda felsefe etkisöz edimi olarak da gücünü göstermelidir. Bu da onun bir bakıma, "uygun bir teknoloji"yi kullanmasıyla mümkündür.

KAYNAKÇA

[1] Aristoteles (1996) *Yorum Üzerine*, çev. S. Babür, İmge Kitabevi, Ankara.

[2] Kabaağaç, Dr. S. ve Alova, E. (1995) *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

[3] Kuçuradi, İ. (1987) "Dünya Problemleri Karşısında Felsefe Semineri"ni Açış Konuşması, *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe*, yay. haz. İ. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

[4] Porphyrios (1986) *Isagoge*, çev. B. Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Dünyanın Varlığına Şaşırmak

Halil Turan[*]

WONDERING AT THE EXISTENCE OF THE WORLD

Abstract. Ludwig Wittgenstein seems to have thought that good and evil, like artistic experience, are understood through "wonder". On the other hand, he says that there can be no ethical propositions, that ethics is *inexpressible* and transcendental. Seeing how difficult it is to express one's unusual sensations, how the means of expression remain inadequate to this end, one would agree with Wittgenstein. Yet, communication is not impossible. The example that Wittgenstein offers to explain experience of value, namely the sensation one has "when taking a walk on a fine summer's day" seems to constitute for him a typical image of experience of pleasure. One can argue that even simple expressions like "... a fine summer's day", "wonder at the existence of the world" have aesthetic values. Outstanding artists succeed in expressing "wonder" by putting ordinary signs from the sphere of human existence in a peculiar order, and hence they expand the boundaries of the world. It would certainly be unjust to call even the statement "the sensation when taking a walk on a fine summer's day" a poor expression. On the contrary, the fact these words clarify the claim concerning the inexpressibility of ethics and aesthetics in their context renders them "valuable". Wittgenstein, who stood so close to art as to define the true style of philosophy as poetry, therefore remains without justification in his thesis that ethics and aesthetics are inexpressible.

Keywords: ethics, aesthetics, inexpressible, transcendental, limits of the world, art.

[*] ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Özet. Ludwig Wittgenstein, iyinin ve kötünün sanat deneyimi gibi "şaşırma" gibi bir duyum yoluyla anlaşıldığını düşünüyor gibidir. Öte yandan, etik önerme olamayacağını, etiğin *dile getirilemez* ve aşkın olduğunu söyler. Olağanüstü duygulanımlardan söz etmenin ne kadar güç olduğunu, ifade araçlarının ne denli yetersiz kaldığını düşündüğümüzde Wittgenstein'a hak vermek gerekir. Yine de, iletişim olanaksız değildir. Değer içeren bir deneyimi anlatmak için verdiği örnek, güzel bir yaz günü yaptığı bir yürüyüşteki duyumu ya da duygulanımları, herhalde Wittgenstein için hazzın tipik bir imgesiydi. "Güzel bir yaz günü...", "dünyanın varlığına şaşırmak" gibi yalın sözlerin estetik bir değer taşıdıklarını düşünebiliriz. Seçkin sanatçılar "şaşırma"yı insan varoluşunun sıradan imgelerini birbirine özel bir biçimde bağlayarak anlatmayı başarmakla dünyanın sınırlarını genişletirler. "Güzel bir yaz günü yapılan bir gezintideki duyum" deyişini bile ifade bakımından değersiz saymak kesinlikle haksızlık olur. Tersine, bu sözlerin bağlamlarında estetiğin ya da etiğin dile getirilebilmesinin olanaksızlığına ilişkin savı belirginleştirmeleri onları "değerli" kılar. Doğru felsefe yapma biçemini şiir olarak tanımlayacak kadar sanata yakın duran Wittgenstein'ın etik ve estetik üzerine konuşulamayacağı savı böylece temelsiz kalmaktadır.

Anahtar Terimler: etik, estetik, dile getirilmez, aşkın, şaşırma, dünyanın sınırları, sanat.

I

Ludwig Wittgenstein belki de olgularla değerler arasında hiçbir bağlantı olmadığını savunan görüşün en katı taraftarlarından biridir. Bu görüşün pek çok temsilcisi olduğu bilinir; ancak, bu gelenekte Wittgenstein'ın tartışmasını çarpıcı kılan, onun adeta çocuksu bir saflıkla ve bizce felsefi sorumluluklarını da bir ölçüde ihmal ederek, ahlakı felsefenin ussal tartışma alanının dışına taşımak istemesidir. Wittgenstein etiğe (ve estetiğe)[1] "aşkın" ([6], 79; [7], 182-3: 6.421) diyordu. "Aşkın", çok genel olarak ussal araştırmalara geçit vermeyen bir alanı tanımlamak için kullanılan bir belirteçtir. Etiğin ya da ahlak değerlerinin taşıyıcısı özne Wittgenstein'a göre dünyanın, yani olguların "sınırında"dır, o halde "içinde" değildir ([6], 79; [7], 150: 5.632). Olgular değil, yalnızca istenç ya da isteme iyi ya da kötü olabilir, oysa istenç

[1] Wittgenstein etik ve estetiğin bir ve aynı şey olduğunu özellikle vurguluyordu: "Ethik und Aesthetik sind Eins." ([7], 182-183: 6.421; [6], 77); ayrıca bkz. [5], 4 ve [4], 3.

dünyada değildir, dünyanın sınırındaki öznededir. İstenç dünyayı değiştirecekse, ancak sınırlarını değiştirebilir, dünyanın kendisini değil. Aslında Wittgenstein bu değişikliğin dünyanın bu sınırlardan nasıl görüneceğine ilişkin bir değişime yol açtığını kabul ediyordu. Ancak bu, "dünyadaki" bir değişiklik değildir, onu güzel ya da çirkin, iyi ya da kötü gördüğümüze ilişkin bir değişikliktir. Dünya, başkalaşacak, adeta (Ay gibi) "tümden büyüyecek ya da küçülecektir"([6], 73; [7], 184: 6.43). Ne demektir bu büyüme ya da küçülme? Bu sözcüklerle hangi deneyimimi anlatırım?

Etik tıpkı estetik gibi duygulanımlara ilişkin değerlendirmeler içerir. Ancak, Wittgenstein'a göre dünyanın başkalaşacak, tümden büyüyecek ya da küçülecek olması tam anlamıyla duygulanımlara ilişkin bir şey değildir. Daha doğrusu, dünyanın büyümesine ya da küçülmesine yol açan şeyler haz ya da acı duygulanımları değildir. 1914-1916 yılları arasında (ve *Tractatus*'ta) yazdığı notlarda Wittgenstein istencin ya da istemenin olanaklı tek etkisinin mutlu bir yaşam sürmek olduğunu; mutluluğunsa "şimdiki zamanda" korku duymaksızın ([6], 74-76) dünyanın yoksunluklarına karşın, yazgının lütuflarına aldırmaksızın, hatta onlara sırt çevirerek bir "bilgi" yaşamı sürmek olduğunu söylüyordu ([6], 81). Yine, vicdan denen şeyin, Tanrı'nın sesi olduğunu; mutlu yaşamın dünyayla uyum içinde, şimdide bengiliği yaşamak olduğunu ([6], 75; [7], 184: 6.4311), vicdanının sesini dinleyerek dengeli ve mutlu bir yaşamın olanaklı olduğunu söylüyor; vicdanının sesine kulak vermekten de Tanrı'nın sesine kulak vermeyi anlıyordu ([6], 75). "Sanatsal tansık, bu dünyanın varolmasıdır. Varolanın varolmasıdır" ([6], 86)[2] diyor, yine aynı yerde estetik ya da sanatsal deneyimi dünyaya mutlu bir gözle bakmak, güzeli de mutlu kılan şey olarak tanımlıyor, mutlu yaşamla mutlu insanların dünyasının mutsuzlarınkinden farklı olduğunu yazıyordu ([6], 78; [7], 184: 6.43).

Etikle estetiğin bir olduğunu söyleyen Wittgenstein, iyinin ve kötünün bir sanat deneyimi gibi "şaşırma"ya, esrimeye benzer bir duyum yoluyla anlaşıldığını düşünüyor gibidir. Dünyanın var olmasının, her şeyin olduğu gibi olmasının, bu varoluşun nedenlerinin bilinemeyeceğinin farkına varmanın baş döndürücü etkisi... Gerçekten de bu, estetik deneyime örnektir. Bu, duyusal izlenimlerime eşlik etmiş bir duygulanım olmalıdır; yaşıyor olma-

[2] "Das künstlerische Wunder ist, daß es die Welt gibt. Daß es gibt was es gibt." Yine *Tractatus*'ta: "Nicht wie der Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist" ([7], 186: 6.44). Öte yandan, Wittgenstein, "Etik Üzerine Bir Konuşma"da bu tansığa ilişkin deyişleri "anlamsız" olarak niteler ([5], 10; [4], 7).

nın ve bunun ne kadar şaşılası, açıklanamaz bir şey olduğunun farkına varışta bir esrime olmalıdır. Ender yaşanan bir heyecan insana belki de varoluşa ilişkin bir açıklamanın olanaklı olabileceğini düşündürtecek, hatta böyle bir açıklamaya kışkırtacaktır. Doğrusu böyle bir heyecan, sıradan, küçük amaçlarla belirlenen, görüşümü daraltan dikkat yoğunlaşmalarıyla dolu günlük olgular dünyasından kurtulduğumu duyumsatmalıdır; bu, belki de, insanın sürüklendiği yoksunluklar dünyasının kaygılarıyla yaşamayı sürdürmeye çalışırken işe koştuğu olağan dil ya da düşünce kalıplarının içine sığmayacak, anlatılamayacak bir deneyim olmalıdır. Bu olağandışı durumda, belki de var olmanın ne kadar anlaşılmaz olduğuna ilişkin bir sezgiyle birlikte var olmanın anlamı da ortaya çıkmakta; ya da var olmanın anlamının kavranamayacağı fark edildiğinde karşılaşılan sınırlılık duygusu karşıtına dönüşmektedir. Bu, belki de bilginin umudu ya da bilginin ta kendisidir.

Ancak, böyle konuşmaya hakkımız olabilir mi? Sanatsal bakışın güzele duyarlı olduğunu, sanatsal deneyimin, dünyanın var olmasına şaşırma olduğunu söylerken Wittgenstein bunları mı kastediyordu? Doğrusu sözleri bu düşünceleri esinliyor olsa da, böyle bir şey söylemediğini açıkça belirtir: Etik önerme olamaz, etik *dile getirilemez* ve aşkındır. Aynı değerlendirme, etikle bir ve aynı şey olan estetik ya da sanatsal için de geçerli olmalıdır.

II

Olağanüstü, "mutlu" duygulanımlardan söz etmenin ne kadar güç olduğunu, araçların, imlerin ne denli yetersiz kaldığını; duygulanımlarımızla eşleyemediğimiz betimlemelerin sıklıkla yavan, basmakalıp ya da çirkin göründüklerini düşündüğümüzde Wittgenstein'a hak vermek gerekir. Örneğin, başkalarına geçmişlerini anımsatan ve değerli saydıkları nesnelerin, hele bunlar genel bir değerlendirmeye göre iyice sıradan nesnelerse, olağandışı bir deneyime eşlik etmiş olabileceklerini imgelemek güçtür. Böyle örnekler mutlu kılıcı deneyimleri değil de, birçok başka şeyi, örneğin başkalarının düşünsel özelliklerine, kimi durumlarda da, ister istemez bu kişilerin beğeni ve diğer yoksunluklarına ve bunların olası nedenlerine ilişkin değerlendirmeleri çağrıştırır. Söz için de durum böyledir. Dil kullanımında özel bir becerisi olmayanların deneyimlerini betimlemek için seçtikleri sözcüklerin, bunların diziliminin, oluşturdukları bileşimin etik ya da estetik açıdan değerli olması çok ender rastlanan bir şeydir. Zihnimin sahnesinde özel bir deneyimimi canlandırmama, olağandışı bir

duygulanımımı anımsamama, böyle bir duygulanıma ilgiyle yönelmeme neden olmayan böylesi imler en azından etkisizdirler.

Özel duygulanımlarını anımsamak demek, belli durumları, belli bir süreci, belli bir yeri, belli nesneleri de anımsamak demektir. Elbette duygulanım tam anlamıyla bu şeylerin toplamı değildir, ancak duygulanımın kendisi bütün bu şeylerden bağımsız olarak, kendi başına anımsanamaz. Duygulanımların adları ve betimleri vardır; ancak adlar ve betimlemeler çok genel imlerden oluşmak zorundadır. Örneğin, "coşku", "sevinç" ya da "hüzün" gibi genel imler belli duygulanımlarımın deneyimleriyle aşağı yukarı eşleşmişlerdir. Bu imlerin başkaları için anlamlarını, başkalarına hangi deneyimleri çağrıştırdıklarını, onların hangi deneyimleriyle eşlendiklerini, kendi durumumda *apaçık* bildiğim gibi bilemem. Herhangi birisinin bana bir yeri göstererek heyecanlandığını söylemesi aslında pek de etkileyici değildir. İşte, sözel ya da başka türden imler kullanmakta ustalığı olmayan ve tanımadığım kimselerin deneyimlerini anlatmak için kullandıkları betimlemeler böylece anlamsızlaşacak, değersizleşecektir. Oysa, örneğin, bir yakınım bana "şu karşıdaki bahçe duvarı, bu hava, bu gökyüzü, bu bulutlar, bu güneş ışığı bana uzun yıllar öncesini, ...'daki güzel günleri hatırlattı" gibi bir söz söylediğinde, gösterdiği yere baktığımda duygulanırım. Bu sözcükler, bu gösterme, ışığın karşımda duran bahçe duvarına, ağaçlara, çalılara verdiği gölgeler ve renkler, rüzgar, kokular ve dinlediğim kişi hakkındaki tüm bildiklerim, eskiden birlikte bulunduğumuz o yeri ve o yerdeki duygulanımlarımı çağrıştırmaktadır. Bu sözcükler tek başlarına ele alındıklarında geneldirler; ancak, bana belirli bir duygulanımı, geçmişteki bir duygulanımı anıştırırlar. O bahçe duvarına ve ağaçlara vuran ışığın oluşturduğu resimde, havadaki o kokuda yakınımın duygulanımlarını arar, belleğimde geçmişinin gözünde canlanmasını temsil edecek örnekler bulmaya çalışırım. Bu örnekler, bu kişiye ilişkin bildiklerimle, örneğin geçmişte birlikte bulunduğumuz yerlerin özellikleriyle, o zaman ve o yerdeki duyum ve duygulanımlarımla, kendi geçmişe özlem deneyimlerimin harmanlanması sonucunda oluşan duyum ve duygulanım imgelerinden başka şeyler değildir. Böylece başkasının duygulanımını, bildiğim öğelerle yeniden kurarım. Yakınlık, sıradan imlerle, belki de yalnızca göstermeyle olanaklı en açık temsil ve estetik iletişim olanağını vermektedir.

Hiçbir yakınlığım olmayan birisinin bana böyle imlerle ya da gösterme yoluyla, yukarıdaki örnekteki gibi, belli duygulanımları kesin bir biçimde anlatmasıysa, olanaksız olmasa bile, çok ender karşılaşacağım bir durumdur. Doğrusu, ister hiçbir yakınlığımın

bulunmadığı bir kişi olsun, ister çok yakın olduğum bir kimse olsun, bir başkasının kullandığı imlerle duygulanımları arasında kurduğu bağıntıların, bu imlerle kendiminkiler arasında kurduğum bağıntılarla örtüşüp örtüşmediğini eksiksizce bilemem. Her ikisinin duygulanımlarını da yalnızca kendi duygulanımlarımdan kurduğum örneklere benzeterek, belli varsayımlarla kurgulamaktan başka bir şey yapamam. Yabancı, imgelemimi belki daha çok uğraştıracaktır; çünkü ortak hiçbir deneyimimiz olmayan birinin duygulanımlarını anlatmak için kullandığı imler yakınımınkiler kadar tanıdık ve belirgin örnekleri çağrıştırmayabilir. Bu yabancının kullandığı imleri onun nasıl biri olabileceğine ilişkin belli sınamalar ve ölçüştürmeler yaparak, benzer saydığım çeşitli deneyimleri zihnimde canlandırarak anlamaya çalışırım. Bu denemelerin sonucunda ortaya bu insanın bir resmi de çıkar: Neye hangi değeri verdiği, hangi hazları ve acıları tatmış ya da hangilerine yatkın olduğu gibi "bilgiler"i betimlemelerinden, anlatımında kurduğu sahnelerden öğrenirim. Yine, bu yabancının bende oluşan kavramı, bana ondan neler beklenmesi gerektiğini de öğretecektir. Bu kavramın sağlamlığını yeterince iyi sınadığıma inanıyorsam artık bu kişiyi kendi deneyimlerimden örneklerle canlandırır, bir başkasının kılığına bürünmüş kendim gibi, adeta oynayarak yaşatırım. Yabancı böylece bir ölçüde yakınlaşır. Başkasının deneyimini anlamak onun kılığına bürünmek demektir; onun kılığında, onun yaptıklarının en azından bir bölümünün bende nasıl etkiler ortaya çıkarabileceğini, bunları hangi amaçlarla yapabileceğimi, nesnelerin ve olayların bütün bunları nasıl çevreleyebileceğini zihnimde canlandırmaya çalışırım, yapabileceğim başka bir şey yoktur. Yine de, yakınımla olsun, yabancıyla olsun iletişim olanaksız değildir, yalnızca sınırları bellidir: Bir şeyi ancak zihnimdeki örneklere benzeterek anlayabilirim.

Wittgenstein 1929 tarihli "Etik Üzerine Bir Konuşma"da şunları söylüyor:

> Benim gibi "mutlak iyi," "mutlak değer," vb. ifadeleri kullanmaya eğilimli olan hepimizin zihnindeki şey nedir, neyi dile getirmeye çalışıyoruz? ... bu ifadeleri kesin bir biçimde kullanacağım durumları aklıma getirmek zorunda olmam doğaldır... örneğin size hazzın psikolojisi konulu bir konuşma yapsaydım sizin bulunacağınız durumda olurdum. Bu durumda yapacağınız şey her zaman haz duyduğunuz bazı tipik durumları anımsamaya çalışmak olacaktır. Çünkü, bu durumu akılda tutmak, size söyleyeceğim her şeyi somutlaştıracak, bunları adeta denetlenebilir kılacaktır. Birisi belki

> de, hazır örneği olarak, güzel bir yaz gününde yürüyüşe çıktığındaki duyumu seçebilecektir. ... Burada, benim durumumda, her zaman belli bir deneyimin düşüncesi bana kendini sunuyor, bu nedenle de, bir anlamda, bu benim *par excellence* deneyimim. ... *dünyanın varlığına şaşırdığımı* söylemenin söz konusu şeyi betimlemenin en iyi yolu olduğuna inanıyorum. Bu durumda, "[Herhangi bir] şeyin varolması ne kadar olağanüstü" gibi tümceleri kullanmaya eğilimliyimdir ([4], 5; [5], 8).

Güzel bir yaz günü yaptığı bir yürüyüşteki duyumu ya da duygulanımları herhalde Wittgenstein için haz deneyiminin tipik bir imgesini oluşturuyordu. Bu sözler, bu sözcükleri bu biçimde dizen kişinin belli bir durumu belleğinde canlandırmak için kullandığı imler olmalıdır; bu bütün bir bakıma özel adlara benzer, biricik, olağanüstü bir duygulanımı imlemektedir: Bu insan belli bir gün, güzel bir yaz günü yaptığı yürüyüşte "dünyanın varlığı"na şaşırmaktadır. Öte yandan, güzel bir yaz gününde yapılan bir yürüyüşü imleyen bu sözler, herkese bir şeyler anlatabileceği için çok da geneldir: Güzel yaz günlerinin nasıl günler oldukları bellidir; güzel bir yaz gününden söz eden birisi, söz ettiği zamanda, o yerde sağlıklı ve mutlu olmalıdır, vb. "Güzel bir yaz günü..." gibi sözler, örneğin, yine kullanılan dili bilen birine pekâlâ bir şeyler çağrıştırabilecek "iyi", "güzel", "güvenli" gibi sözcüklerden farklı olarak, zihnimde daha parlak ve belirgin imgeler uyandırırlar. "*Güzel* bir yaz günü" karabasanları değil, "esenlik" sözcüğünden anladığım şeyleri çağrıştıracaktır. Başkalarına da aynı şeyleri çağrıştıracağını düşünürüm, çünkü başkalarının değerli bulabilecekleri şeyleri de kendi örneklerime göre tasarlarım. Ancak, güzel bir yaz günü yapılan bir yürüyüşle dünyanın varlığına şaşırma duyumu arasında kurulan bağıntı, gerçekten de bunları söyleyene özgüdür; başka birisi, diyelim karların eridiği bir kış günü, bir başkası da bir ilkbahar günü yaptığı bir gezintideki duyumlarını "dünyanın varlığına şaşırma" deneyimini anımsamak ve anlatmak için kullanabilecektir.

"Güzel bir yaz günü..." gibi yalın sözlerin bile, örneğin, mutluluk ya da esenlik dediğim durumu bir ölçüde anlattığını, bu açıdan estetik bir değer taşıdığını düşünebilirim. Wittgenstein'ın kişisel örneğinde bu sözlerin kendisine çağrıştırdığını söylediği *duyum* -buna aslında duygulanım demek daha doğru olacaktır- dünyanın varoluşuna şaşırmadır. Ancak, Wittgenstein'a göre, "dünyanın varlığına şaşırmak", dilin meşru kullanım sınırları aşıldığı için "anlamsız"dır: Burada "şaşırma" olağan durumlarda

kullanıldığı gibi kullanılmamıştır; dünyanın varoluşuna şaşırmak, örneğin "bir köpeğin büyüklüğü"ne şaşırmak gibi bir şey değildir ([4], 6; [5], 8-9).

Oysa böyle olağandışı bir şaşırmanın sanatın kaynağı olduğu pekâlâ savunulabilir - Wittgenstein da, daha önceki yıllardaki yazılarında, *Tractatus*'ta ve 1914-16 arasında aldığı notlarda böyle düşünmüşe benziyor. Söz konusu "şaşırma" ya da "tansık" için, her şeyin olduğu gibi olmuş olmasına, şimdiye dek olanların hiçbir zaman değişmeyeceğine şaşırmak belki daha tanıdık bir örnek olabilirdi. Böyle bir şaşırma da, Wittgenstein'ın anlamsız bulduğu bir şaşırma, tıpkı göğe şaşırmakta, "göğe, *nasıl olursa olsun*" ([4], 6; [5], 9) şaşırmakta olduğu gibi, başka türlü olamayacak bir şeye şaşırmaktır. Böyle bir duygulanımı anlatmak çok güç, belki de imlerle arasında hiçbir benzerlik olmadığı için olanaksız denebilecek bir şey olsa da, betimlemeyi denemek her zaman olanaklı olmalıdır. Buna rahatlıkla gerçek bir duygulanım diyebilirim, çünkü "var olanın var olmasına", "dünyanın olmasına", "her şeyin olmasına şaşırma" gibi sözlerle anlatılmak istenenin, gerçek bir deneyim olabileceğini düşünmeme engel olacak bir şey yoktur. Bende, dünyanın sınırlarında bir değişiklik olmaktadır: Dünya büyümekte ya da küçülmektedir. "Bir yaz günü gezinti yapmak" sözü pekâlâ sıradan bir deneyimi imleyebilir, ancak yine de dünyanın sınırlarındaki bir değişikliği çağrıştırmaktadır. "Güzel bir yaz günü..." gibi herkesin kullanabileceği deyişlerden daha ender rastlanan sanatsal anlatımlar, bu büyüme ya da küçülme duygulanımını daha iyi örnekleyecektir:

[KRAPP teybi kapatır, geriye sarar, yeniden açar]

-gölün yukarı kısmı, sandalla çıktık, nehir kıyısına yakın yüzdük, sandalı açığa doğru itip suyun akışıyla sürüklenmeye bıraktık. Uzandı, sandalın içine yattı, elleri başının altına kenetli, gözleri kapalı. Güneş cayır cayır yakıyor, arada sırada bir esinti, su güzel ve çırpıntılı. Kalçasında bir çizik gördüm, bu nasıl oldu diye sordum. Bektaşiüzümü toplarken, dedi. Bence ümitsiz, sürdürmenin anlamı yok dedim yeniden, beni onayladı, gözlerini açmadan. [*Durur*] Yüzüme bakmasını istedim, bir iki saniye sonra -[*durur*]- bir iki saniye sonra baktı, ama gözleri sadece birer çizgiydi, parlak ışıktan ötürü. Onları gölgeye getirmek üzere eğildim, açıldı gözleri. [*Durur, alçak sesle*] Al beni içine. [*Durur*] Sazların arasına dalıp kuma oturduk. Nasıl da eğildiler birer birer, iç çekerek, sandalın burnu önünde! Üzerine yattım, yüzüm göğüslerinde, elim teninde. Öyle hiç kıpırdamadan yattık olduğumuz yerde, oysa alt-

mızdaki her şey kımıldıyordu ve bizi de kımıldatıyordu, usulca, aşağı-yukarı, sağa-sola. ... ([1], 22-23)[3]

Samuel Beckett'in yukarıdaki sözcükleri gibi bir insanın yaşamındaki önemli bir anıyı anlatan çarpıcı im düzenlerinin, genel olarak seçkin sanat yapıtlarının ortak özelliği, Wittgenstein'ın verdiği örneklerden farklı olarak, "şaşırma"yı insan varoluşunun sıradan imgelerini birbirine özel bir biçimde bağlayarak anlatmayı başarabilmeleridir: Böyle im düzenleri -belki gösterilebilecek değişim yalnızca kan akışı gibi bir şey olsa da- dünyanın sınırlarını değiştirebilirler. Tıpkı yakınların birbirlerine sınırlı sayıda sözcükle ya da belli başka imlerle kolayca pek çok şey anlatabilecekleri gibi, usta sanatçı da ister belli bir deneyiminin imgesini, ister benzeşim ve bileşimlerle türetebileceği imgeleri, sınırlı sayıda imle etkili bir biçimde anlatmayı başarır, onu işitenlerin zihinlerinde duyum ve duygulanım imgeleri uyandırır. Sanatçı, örneğin "aşk", "pişmanlık" gibi kaplamı çok geniş sözcüklerle imlendiğinde belirsiz olacak tikel bir durumu, bir yaz günü gölde yapılan bir gezintide doğaya ve insan bedenine ilişkin imgeler ve duygulanımlarla belirginleştirebildiği için, adeta "yakınım" gibidir; o kadar ki, onu dinlerken duyumlarında, duygulanımlarında bir başka bene eşlik etmiş olduğumu sanabilirim; bu ben geçmişe şaşırmakta ve dünyanın sınırları değişmektedir.

Betimlemeler iyi ya da kötü, eksik ya da tam, güzel ya da çirkin olabilirler. Beckett'in Krapp'ı gibi kuytusunda, biriktirdiği geçmişini anarak yaşayan pek çok insan tasarlayabilirim; ancak, bu insanların deneyimlerini -böyle bir oyunun bütünündeki gibi- böylesi bir ustalıkla dile getirebileceklerini düşünmek güçtür. Anlatım yetileri sınırlı insanlar, belki söyleyene ve yakınlarına belli şeyler çağrıştırdıkları düşünülebilecek, ancak güzel, yani "değerli" olmayan ve bu yüzden değere ilişkin bir şey anlatabilmeleri olanaksız deyişler sunacaklardır. Wittgenstein'ın verdiği esinle, böyle sıradan anlatımları yavan ya da çirkin olarak değerlendirebilmemi, böyle bir hakka sahip olmamı, bunların bende ya hiçbir büyüme ya da küçülme deneyimine yol açmaması veya güzelin deneyiminde de -tıpkı güzel bir ezgideki güzel anlatımda küçülme duygulanımının büyüme duygulanımıyla ardışık olabileceği gibi- bir küçülmeden söz edilebilecekse, çirkinle karşılaştığımda dünyanın hiçbir büyüme olmaksızın küçülmesi, dünya-

[3] Samuel Beckett'in tek kişilik oyununda Krapp, yazarın "Krapp'ın ini" dediği yerde, evinde, çeşitli dönemlerde konuşmalarını kaydettiği sayısız bant arasından bir kayıt seçmiş ve dinlemektedir. Başka konuşmaları da dinler, ancak dönüp dolaşıp teybi sararak yıllar önce yaptığı anlaşılan bir kaydı, yukarıdaki konuşmanın kaydedildiği bandı, anlaşılan duygulanarak, belli bir pişmanlıkla dinlemektedir.

nın sınırlarının mutlak olarak daralması gibi bir duygulanıma dayanarak açıklamaya çalışabilirim.

"Güzel bir yaz günü yapılan bir gezintideki duyum" deyişini değersiz imlere örnek göstermek, doğrusu haksızlık olurdu. Tersine, bu sözlerin, estetiğin ya da etiğin dile getirilebilmesinin olanaksızlığına ilişkin savı belirginleştirmekte etkili oldukları, bu nedenle değere ilişkin ve "değerli" oldukları düşünülebilir. Wittgenstein gibi bir söz ustasının bu yaratısı, sıradan bir deyiş gibi görünse de, değildir: Her şey bir yana, temsil gücüyle düşünceyi yönlendirebildiği için değerli sayılmalıdır. Bir şeyin estetik ya da etik değerinin düşünce ve duygulanımın daha iyi ve daha etkin kılınmasıyla da ölçüldüğü neden düşünülmesin?

"Dünyanın varlığına şaşırma" deyişinin sanatsal deneyimi çok daha etkili bir biçimde anlattığı söylenebilir. Oysa Wittgenstein bu deyişin, içindeki "şaşırma" sözcüğü yanlış kullanıldığı için, anlamlı olmadığını söylüyordu: Etik (ve estetik) dile getirilemezdir, aşkındır. Değeri sırf konum ve zaman bakımından betimleyemeyebilirim. Örneğin bir cinayeti, taşın düşmesi gibi geometri ve aritmetik çözümleme yöntemleriyle açıklayamam. Ancak bu, etiğin ya da estetiğin kapsamına giren bir "olgu" olmadığını ya da bu kapsamdaki şeylerin betimlenemez olduğunu değil, olsa olsa böyle bir yöntemle betimlenemeyeceklerini gösterecektir. Olağanüstü bir deneyim ya da duygulanımın anlatılabileceğini kuşku duyulamayacak bir biçimde göstermek olanaklı değilse bile, bu, anlatmayı denemeyi anlamsız bir uğraş saymaya yetmeyecektir. İmleri baş döndürücü imgelere dönüştürmenin olanaklı olduğu açıktır, çünkü sanat dediğim ve duygulandırıcı bir etkinlik türü vardır ve gerçek sanatın anlatımları, her şeyin olduğu gibi olmasına, dünyanın varlığına şaşırma gibi olağanüstü duygulanımları çağrıştırdığı ölçüde güzel ve gerçektir:

> Havanın her zerresinde Korkunç'un varlığı. Korkunç'u sen Saydam'la teneffüs ediyorsun; Korkunç, senin içinde tortulanıyor, katılaşıyor, organlarının arasında sivri geometrik şekiller alıyor; çünkü idam yerlerinde, işkence odalarında, tımarhanelerde, ameliyat salonlarında, sonbahar sonraları köprü altlarında geçmiş olan bütün eza ve dehşetler, çetin bir direnme gösterirler; bütün realiteleri kuskanarak korkunç hakikatlerine sarılırlar... Çevreyi oyuklaştıran ışıktan sakın; arkana bakma, yatakta doğrul, gerinde bir gölgenin efendin gibi dikilmediğini nerden biliyorsun? Karanlıkta kalsaydın, hudut tanımayan kalbin, bütün bu seçilemeyen şeylerin üzüntüsünü emmeye çalışsaydı daha iyiydi. Şimdi kendi içine çekildin, varlığının hududunu önünde, ellerinde görüyorsun, zaman zaman belirsiz bir

hareketle yüzünün çizgilerini süzeliyorsun. Ve içinde hemen hemen yer kalmamıştır; ve bu darlıkta çok büyük bir şeyin barınmasının olanaksız oluşu ve Müthiş'in de buraya sığmak için kendini şartlara göre küçültmesi lüzumu, sana adeta ferahlık verir. Ama dışarıda ne hudut var ne sınır; dışarıdaki çoğalırsa senin için dahi dolar, kısmen iradene bağlı damarlarda, yahut daha kayıtsız organların lenfasında değil, kılcal damarlarda büyür; sayısız dallara ayrılmış varlığının en son ayrımlarına kadar borulara bölünerek yukarı emilir. Orada yükselir, orada seni aşar, son barınak gibi çıkıp sığındığın nefesini de geçer. Ah şimdi nereye kaçacaksın, nereye kaçacaksın? Kalbin, seni içinden dışarı atmakta, kalbin peşinden gelmektedir senin, ve sen adeta kendinden dışarıdasın, geri dönmen kabil değil. Çiğnenen bir böcek gibi içinden dışarı taşarsın, üstündeki azıcık sertlik ve uymanın anlamı kalmamıştır ([2], 59-61).

III

Eksiksiz, bir duygulanımı tam olarak betimleyen, biricik bir im dizisi olamaz. Öte yandan, hiçbir betim eksiksiz de olamaz. Yine, hiçbir betimin tam olarak anlaşılmasından da söz edilemeyecektir. Başka zihinlerin varlığına ve niteliklerine ilişkin derin sorunları bir yana bırakıp varsayımlarla ilerlemeye çalışsam da, karşımdakinin belleğinde anlatımımın temel öğeleri olan betimlemelerime eşlediğim deneyimlerime ve duygulanımlarıma benzer örnekler olup olmadığını, böyle şeyler olsa bile kullandığım imleri onlara aynı biçimde eşleyip eşlemediğini bilemem. Biçimsel olarak kurgulanabilecek, deyim yerindeyse benzer bir sahneye yerleştirilebilecek olduklarını varsayabilecek olsam da, başkasının zihninde benzer deneyim imgelerinin benzer duygulanımlara karşılık gelip gelmediğinden, kısaca karşımdakinin ona anlatmaya çalıştığımı anladığından hiçbir zaman emin olamam. Ancak bu, etiğin ve estetiğin kapsamına giren deyişler için olduğu gibi, bütün deyişler için de geçerli olmalıdır: Genel olarak durum bildiren-betimleyen bütün sözlerimin zihnimdeki imgeleri başkalarına anlattığından, aynı durum imgesini canlandırıp canlandırmadığımdan kuşku duyabilirim. Bu kadar ileri gidilmese bile, estetik ve etik gibi özellikle duygulanımlara ilişkin söylem ve iletişim alanlarında anlatımın ne kadar başarılı olabildiğine ilişkin kanıtların gitgide belirsizleştiği açıktır. Wittgenstein güzelliğe ve iyiliğe ilişkin olağandışı bir duygulanımı anlatmak için kullanılabilecek sözlerin, "dünyanın varlığına şaşırma", "her şeyin var olması ne kadar olağanüstü" deyişlerinde olduğu gibi, anlamsız olacağını söylüyordu. Oysa bu sözler hiç de anlamsız değildir.

Belki "olanın olduğu gibi olmasına şaşırmak" ve yukarıdaki benzer deyişler, kendi başlarına estetik bir değer taşımazlar, sanat yapıtlarındaki güzel betimlemeler gibi *güzel* değildirler. Ancak, söz konusu şaşırmanın değere ilişkin, hatta onu belirleyen şey olduğunu, yazın tarihindeki sayısız güzel bileşimin, sanat tarihinde karşılaşılacak tüm güzel yapıtların kaynağının böyle olağandışı duygulanımlar olduğunu anlatmakta, bu yoldaki düşünceleri ve anıları canlandırmakta önemli ölçüde işlevseldirler. Felsefenin şiir kadar etkili bir söylem kullanması beklenen bir şey değildir. Ancak, doğru felsefe yapma biçemini şiir olarak tanımlayacak kadar kendisini sanata yakın gören Wittgenstein,[4] belki de nükteci bir tavırla, belki de büyük bir alçakgönüllülükle, kullandığı deyişlerin zengin çağrışımları olmadığını değil, yalnızca değeri "belirlemek"te etkili olmadıklarını söylüyordu. Oysa "dünyanın varlığına şaşırmak" gibi deyişler, insan varoluşunda olağanüstü duygulanımlar olduğunu ve bu duygulanımların felsefenin ve sanatın kaynağında bulunduğunu sezinletmekle değeri belirlemiş olmuyor mu?

Etik ve estetik üzerine konuşulamayacağı savı, güzelliği, adaleti, insafı, kısaca değerli olan şeyleri kavramanın ve yaratmanın olanaklı olduğu görüldüğünde kendiliğinden temelsiz kalır. Konuşabiliyorsak, konuşmayı meşru saymalı ve anlatmayı, yaratmayı, dünyayı büyütmeyi denemelidir.

KAYNAKÇA

[1] Beckett, S. (1993) "Son Bant", *Son Band/Radyo Skeci*, çev. F. Özgüven, A. Soysal, İletişim Yayınları, İstanbul.

[2] Rilke, R. M. (1966) *Malte Laurids Brigge'nin Notları*, çev. B. Necatigil, De Yayınevi, İstanbul.

[3] Wittgenstein, L. (1980) *Vermischte Bemerkungen-Culture and Value*, yay. haz. G. H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford.

[4] Wittgenstein, L. (2006) "Etik Üzerine Bir Konuşma", çev. E. Barcadurmuş, *Felsefe Yazın 7*, 2-7.

[5] Wittgenstein, L. (1965) "Lecture on Ethics", *The Philosophical Review*, 74(1), 3-12.

[6] Wittgenstein, L. (1979) *Notebooks 1914-1916*, yay. haz. G. H. von Wright, G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford.

[7] Wittgenstein, L. (1981) *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, Londra.

[4] Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefaßt zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*. ([3], 24; 1933-34).

Filozof Kimdir?

Yasin Ceylan[*]

WHO IS A PHILOSOPHER?

Abstract. A student of philosophy is usually concerned about the thoughts of a philosopher rather than his lifestyle or biography. This way of treating philosophy separates philosophic ideas from a living human case. It may also give the impression that philosophy has nothing to do with actual facts of life. However, there should be a correlation between a certain philosophy and the personality of the one who produces it. If philosophic thought has any effect on human experience, it should first be found on the behaviors of the philosopher himself. An analysis of a philosophic theory in conjunction with the character and the moments of the life of the author of that theory may have a better chance of evaluation than if nothing is known about him. This new approach may lead us also to the study of mental and physical traits of a philosopher. In this concise article, rational and irrational aspects of an ideal philosopher are put under scrutiny in such a way that the optimum state of mind for any sensible philosophic thought is implicitly brought about. Another outcome of this study is to point to some psychological dispositions that are detrimental to rightful flow of philosophic ideas.

Keywords: complexes, ideologies, dogmas, rationality, irrationality.

Özet. Bir felsefe öğrencisi genellikle bir filozofun yaşam biçiminden veya yaşam öyküsünden çok onun düşünceleriyle ilgilenir. Felsefenin bu şekilde konu edinilmesi, felsefi fikirleri yaşayan insana ait durumlardan

[*] ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

koparır. Bu, felsefenin gerçek yaşam olgularıyla hiçbir ilişkisinin olmadığı izlenimini de verebilir. Oysa belli bir felsefe ile onu yapanın kişiliği arasında bir etkileşimin olması gerekir. Eğer felsefi düşünce insan deneyimi üzerinde bir etki yaratıyorsa, o etki öncelikle filozofun kendi davranışlarında görülmelidir. Felsefi bir kuramın, onu ortaya koyan kuramcının karakteri ve yaşam öyküsüyle birlikte çözümlenmesi, bu kuramcı hakkında hiçbir şey bilinmemesinden daha iyi bir değerlendirme şansı sunabilir. Bu yeni yaklaşım, bizi bir filozofun zihinsel ve fiziksel özelliklerini incelemeye doğru da götürebilir. İşte bu öz makale, ideal bir filozofun ussal ve usdışı yanlarını, makul bir felsefi düşünceye ilişkin optimum zihin durumunun ima edilerek oluşturulduğu bir şekilde dikkatli bir incelemeye tabi tutmaktadır. Bu çalışmanın diğer bir sonucu, felsefi fikirlerin doğru biçimde akışına zarar veren kimi psikolojik yatkınlıklara yönelmektir.

Anahtar Terimler: kompleksler, ideolojiler, dogmalar, ussallık, usdışılık.

Felsefenin ne olduğu, hangi konuları işlediği hususunda yazılmış makale ve kitaba rastlamak mümkün olmasına karşın, "Filozof kimdir?" sorusuna cevap veren pek az literatür mevcuttur. Bu farklılığın bir nedeni, filozofun, felsefe yapan fonksiyonu yanında, yaşayan bir insan olarak diğer aktivitelerinin de hesaba katılmasıdır. Çünkü filozof, sadece düşüncelerinden ibaret değildir. Felsefi düşünce, filozofun yaşamakta olduğu yaşantıyı yansıtmaktan çok, ideal bir yaşamı resmedebilir. Her felsefi düşünce, düşünürün yaşadığı dönemdeki büyük hadiselere karşı tepkisini de içermeyebilir. Çünkü düşünür, etrafında olup-bitenden kendisini tecrit edip, yalnız kendisinin kurguladığı bir dünyanın sorunlarıyla cebelleşebilir de. Kimi filozof, kendi tutku ve kompleksleriyle yaptığı mücadeleyi kaybettiği halde yazılarında, mükemmel bir şahsiyetin profilini yansıtabilir. Bu yüzden bir filozofun zihinsel ürünlerine müptela olan bir okuyucu, o kişinin gerçek hayattaki siciline baktığında düş kırıklığı yaşayabilir. Yazdıklarının veya okurlarına önerdiklerinin tersini yapan bir düşünürün düşüncelerinin değeri nedir? Yoksa bir düşünceyi ele alırken, düşünürün yaşam biçimini de mi hesaba katalım?

Bazı düşünce ve teori türlerinin düşünürün yaşantısıyla pek ilgisi olmayabilir. Doğa bilimleri alanında teori üreten bir bilim adamının günlük yaşamını, politik eğilimlerini ve insan olarak zaaflarını, ürettiği teorinin sonuçlarıyla ilişkilendirmek anlamlı olmayabilir. Bu alandaki teorilerin geçerliliği o alanla ilgili kriter-

lerle olur. Ancak özellikle teknolojiye dönüşecek bilimsel teorilerde bilim adamının niyeti ve amacı, onun insan olarak değerlendirilmesinde bir veri olarak kullanılabilir.

Halbuki filozofun hareket alanı sadece bilim ve sanat gibi sınırlı konular olmadığından, bu aktivitelere bile insanın bütünlüğü açısından baktığından, onun, insanlığın geldiği nokta ve gitmekte olduğu yön konularında ortaya attığı görüşler farklı bir değerlendirmeye tabidir. Bu görüşlerin tutarlılık derecesi, bilimsel teorilerinkinde olduğu gibi ne laboratuvarda ne de coşkulu bir hitabete teslim olan kalabalıkların tezahüratı ile anlaşılır. Bu sebeple, çok farklı bir durum arz eden felsefi düşüncenin, insan mutluluğuna katkısının tespiti gayet zordur. Ortaçağda, felsefe mahfillerinde revaç bulan ve müzakere edilen birçok felsefe teorisinin, insanın mükemmele doğru gitme misyonuna katkıda bulunmadığı ve hatta sekte vurduğu, çağdaş filozofların ortak kanaatidir. Ortaçağ düşünürü, tanrı, akıl üstü bilgi ve ölüm sonrası hayat gibi konulara zihinsel enerjilerini tüketerek insanın gerçek yaşamından uzaklaştılar ve ona mutluluk yerine sanal varlık alanları sundular. Günümüzün felsefi akımlarının bir kısmında da insan yaşamından uzak, doğruluğu veya yanlışlığı insan mutluluğu yönünden bir önem taşımayan konuları tartışan kitap ve makaleler yayınlanmaktadır. Hatta bazı ihdas edilmiş felsefi sorunsalın, dünyada, ancak birkaç felsefe profesörünü ilgilendirmekte, başka okuyucusu bulunmamaktadır. Diğer taraftan, klasik felsefe konuları, zaman içinde, bağımsız farklı disiplinler olarak ortaya çıkmaktadır. Mesela, dil felsefesi ve siyaset felsefesi, son zamanlarda dilbilim ve siyaset bilimi alanları haline gelip, felsefe konusu olmaktan çıkma eğilimi göstermiştir. Bu yüzden, metafiziğin cazibesini yitirdiği günümüzde "Filozof hangi konularla uğraşır?" diye sorulursa, buna kolayca cevap vermek mümkün değildir.

Filozofun uğraş alanı ve bilim adamları arasındaki yeri ile ilgili bu belirsizliğe rağmen, bu kelimenin taşıdığı tarihsel kimlik, onun en azından ne olmadığını bize az çok göstermektedir. Mesela büyük filozofların hemen hepsinin ortak bir vasfı, insan olma sınırını zorlamamaları ve insanüstü bilgiye yeltenmemeleridir. Halbuki insan olmanın temel sorunlarıyla uğraşan başka kategorideki kimseler, çoğu zaman insanüstü bir kaynaktan bilgi aldıklarını ileri sürmüşlerdir: Din kurucusu peygamberler ve bazı devlet adamları gibi.

Günümüzde, insanlar ve kültürlerarası ilişkilerin çok yoğun olduğu bir dönemde, bir filozofun, sağlıklı düşünmek adına kendisini toplumdan uzaklaştırıp münzevi bir hayatı seçmesi ve böy-

le şartlarda insanlar için faydalı fikirler üretmesi nasıl kuşku götürürse, kendisini günlük olayların seyrine bırakıp bilincini dağıtan, olaylara ve insanların bu olaylardaki rollerine biraz uzaktan bakıp gözlemleme şansını bulamayan bir düşünürün düşünceleri de bütünsellikten yoksundur.

Bir tabibin insan sağlığına yapacağı katkının birincil şartı, sağlıklı insanın ne demek olduğunu bilmesidir. Sağlıklı insan tarifinde, bir eksikliği kabullenmesi veya bir sağlık ilkesinden taviz vermesi, onun, insan sağlığına katkısını şüpheli hale getirir. Bunun gibi, sağlıklı ve dengeli düşünmeyi denememiş ve bunun önündeki psikolojik engelleri yıkamamış bir insanın, düşüncelerini "doğru" ve "geçerli" reçeteler olarak sunması insanlık kültürünün evrilmesine engeldir. Bu nedenle "Her fikir kutsaldır." iddiasına katılmıyorum. Ama "Her fikir söylenmelidir." tezine bir şartla katılmak mümkündür. O şart şudur: Doğruluk ve erdemliliğin egemen olduğu, bir toplumdaki aktif zihinlerin şu veya bu şekilde eğilip bükülmediği bir ortamda her türlü düşünce söylenebilmelidir. Çünkü böyle bir zeminde yanlış ve zararlı zihinsel ürünler yer bulamayacak, sadece mevcut doğruların daha da güçlenmesi sağlanacaktır, bağışıklığı sağlam olan bir bedene mikropların kolay kolay zarar veremeyeceği gibi. Teorik doğruların tam yerleşmediği ve zihinlerin daha çok dogmalarla hareket ettiği ve etik erdemlerin hedef edilmediği bir dünya görüşünde, bir entelektüelin ilk misyonu bu temel yanlışları düzeltmeye çalışmaktır. Onun bir sofist gibi ve sanki başka bir kültürde yaşıyormuş gibi doğrularla oynamaya, soyut kavramları keyfi kullanarak zihinleri bulandırmaya ve sırf malumat stokunu teşhir etmek aşkı uğruna etik erdemleri sorgulamaya hakkı yoktur. Böyle patolojik bir beynin söz ve yazıları sadece zarar verir. Çünkü her şeyden önce, bu beyinden çıkan yanlışların çarpıp yıkılacağı ortak bir doğruluk ağacı henüz güçlenmemiştir. Doğruların ve erdemlerin kök salmadığı kültürlerde, inançlara ve karizmatik kişiliklere bağlılığın yoğun olduğu bir "dünyaya bakışta" doğası bükülmemiş, düşünmek isteyen bir bireyin önünde dağ gibi duran görev, önce bu yanlışı düzeltmek ve eksikliği telafi etmektir.

Siyasetçi-kitle ilişkisi veya aydın-halk ilişkisinden farklı olarak filozof-yurttaş ilişkisi doğrudan değildir. Filozofun eleştirel analizleri, sokaktaki insan için kolay anlaşılır olmadığından bu analizler, yeni bir dil kullanılarak aydın ve entelektüeller aracılığıyla kitlelere ulaştırılır. Bu sebeple, halk yığınlarına doğrudan hitap etmeye yeltenen bir filozof, ya yanlış anlaşılmaya mahkum olmak durumundadır ya da düşüncelerini ifade etme çabasından

ziyade şahsını öne çıkarma ve tımar edilmemiş komplekslerini doyurma çabasındadır.

Felsefi düşünceler tarihinde, sistem üreten ve yeni bir dünya görüşü ortaya atan filozoflarda gözlenen ortak bir özellik, düşüncelerini, insanlığı kurtarma amacıyla ifade etmemeleridir. Çünkü, bilim ve teknoloji alanlarından farklı olarak, sosyal disiplinlerde ileri sürülen teorilerde, insanlara hizmet ve mutluluk getirme iddialarının kanıtlanması gayet zordur. Bu sebeple filozof, görüşlerinde pek ısrarlı değildir. Bir ısrar görünse bile bu, sübjektif bir görüşü ifade etme meşruiyetini geçemez. Bu sebepledir ki bir filozofun kendi çağdaşı olan veya bir nesil sonraki okuyucuları, çoğu zaman o filozofun düşüncelerine filozoftan daha fazla inanırlar ve ürettikleri yeni gerekçelerle onları savunurlar. Diğer taraftan, düşünceleriyle mevcut zihniyette devrim yaratan ve kendilerinden sonraki nesilleri uzun zaman etkileyen filozoflar, bir taraftan köklü düşünceleri nedeniyle bağımlıları nezdinde büyürken, diğer taraftan, düşüncelerindeki yüksek cazibeden ötürü yeni ve farklı felsefelerin doğmalarını engellerler. Aristoteles ve Kant bu türden filozoflardır.

Filozofu düşünce üretmeye, çağdaşlarıyla yollarını ayırmaya sevk eden dürtünün insanlığa hizmet aşkı olmadığını söylemiştik. Ancak böyle bir hizmet vaki olmuşsa bundan mutlu olacağı da doğaldır. Çünkü herhangi bir filozofun kötü niyetle düşünce üretmesi mümkün değildir. İyi niyetinden son derece emin olan bir filozof, ortaya koyduğu teorilerin mutlaka insanların yararına olacağından emin değildir. Bundan emin olanlar, din kurucuları ve ideologlardır. Bu kimseler iyi niyetlerine güvenerek ileri sürdükleri dünya görüşlerini de tavizsiz savunmuşlardır. Bu dünya görüşleri, sağladıkları birkaç fayda karşılığında kendilerinden sonra, acımasız fanatiklerin elinde çeşitli zorbalıkların ve despotizmin zeminini oluşturmuşlardır.

Filozofun kendisi için biçtiği misyon, doğru, iyi ve güzel olarak bir kültürde mevcut olan kavramları sorgulamak ve bu alanda yeni açılımlar sağlamaktır. Onu, düşüncelerini yazmaya ve açıklamaya sevk eden şey, bu alanlarda düşündüklerinin daha faklı ve yeni şeyler olduğunun farkındalığıdır. Tanınmış olmak ve şöhret, bu ana misyonun sadece bir yan ürünüdür.

Filozof, insanlığın tarihsel seyrinde, çeşitli aktiviteler ortaya koyarak kendi doğasından kopup yabancılaşması durumunda bu yabancılaşmayı tespit ve teşhis eden kişidir. Bu bakımdan, insan bütünlüğünün temsilcisidir. Çetin dönemlerde, değerler çatışmasının yarattığı krizlerde yegâne hakemdir.

Bu hakemlik statüsü, dünya kültürlerinin birbirine yaklaştığı, kıtalararası ulaşımda, zaman ve mekânın kısaldığı çağımızda yeni bir boyut kazanmıştır. Daha önceleri bir kültürün terbiyesiyle yetişen bir filozofun düşünceleri yetiştiği kültürün referansıyla önem kazanırken, geleceğin filozofunun referansı evrensel bir kültür olacaktır.

Carnap ve Kuhn: Baş Düşmanlar mı, Sıkı Müttefikler mi?

Gürol Irzık ve Teo Grünberg

"Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?"
The British Journal for the Philosophy of Science,
Cilt 46 (1995), 285-307

Çev. Ümit Öztürk[*]

* Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

Carnap ve Kuhn: Baş Düşmanlar mı, Sıkı Müttefikler mi?

Gürol Irzık ve Teo Grünberg

ÖZET

Bu yazıda Carnap ve Kuhn'un bilim hakkındaki görüşlerini karşılaştırıyoruz. Aralarında önemli farklılıklar olmasına karşın, benzerlikler de son derece çarpıcıdır. Bu benzerliklerin temelinde yatan, pragmatik olarak yönlendirilen, semantik uzlaşımcı bir bilim tasarımıdır ki, bu ise, post-pozitivist bilim felsefesinin mantıkçı pozitivizmle ilginç hiçbir yakınlığı bulunmayan kökten bir devrim gerçekleştirdiğine dair görüşün, ciddi bir biçimde hatalı olması gerektiği fikrini karşımıza getirir.

1 *Giriş*
2 *Dilsel Çerçeveler ve Bilimsel Kuramlar*
3 *Carnap'ta Semantik Bütüncülük*
4 *Carnap'ta Semantik Eş-Ölçülemezlik*
5 *Carnap'a Göre Bilimsel Devrimler*
6 *Paradigmalar, Bağ-Kurucular (Lexicons) ve Bilimsel Devrimler*
  6.1 *Paradigmalar*
  6.2 *Bağ-Kurucular*
  6.3 *Bilimsel Devrimler*
7 *Dil ve Kuram Değişiminin Statüsü*
8 *Üst-Bakışaçısı Olarak mı Mantıksal Sentaks?*
9 *Sonuçlandırıcı Değiniler*

Her ne kadar yaygın söylence kapsamında Rudolf Carnap ve Thomas Kuhn felsefece baş düşmanlar olarak sunuluyor olsalar da, gerçekte onların sıkı müttefikler oldukları giderek daha da açıklık kazanmaktadır. Carnap'ın *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'na yönelik olumlu tutumu, aynı zamanda Kuhn'un olağan biliminin Carnap'çı bilimsel dil içerisinde gerçekleştirilen etkinliğe karşılık geldiğini ve Kuhn'cu bir paradigma değişimi olarak bilimsel devrimlerin de Carnap'çı bir bilimsel dilden bir diğerine geçişe benzer olduğunu belirten Reisch [1991] tarafından belgelenmektedir. Friedman [1991, 1992, 1993], Carnap'ın ve mantıkçı pozitivistlerin felsefe anlayışının, bilimlerdeki tarihsel gelişmelere kör, naif bir temelci deneyimcilik (*foundationalist empiricism*) biçimi olduğu yolundaki görüşe, ikna edici bir tartışma ile karşı çıkmaktadır. Earman [1993] ise, Carnap ve Kuhn arasındaki hem kimi çarpıcı benzerliklere hem de önemli farklılıklara dikkat çekmektedir. Buna göre benzerlikler, çevrilemezlik anlamında eş-ölçülemezlik (*incommensurability*) savını ve dilden-bağımsız, yansız olguların reddini içerir. Earman'ın sözünü ettiği farklılıklar da, Carnap'ın hiçbir yazısında rastlanamayacak bir semantik bütüncülük (*semantic holism*) biçimine olan Kuhn'un bağlılığı, Kuhn'un kuram-seçimi ölçütleri arasında belgeleme derecesinin (*degree of confirmation*) göze çarpan yokluğu ve Carnap'ın bilimsel kuramların seçilmeyip veya kabul edilmeyip yalnızca olası kılındığı yönündeki görüşüdür.

Son zamanlarda, Kuhn'un kendisi de, Carnap'ınkiyle kendi yaklaşımı arasındaki "derin farklılığı" vurgulayarak bu tartışmaya katkıda bulunmuştur. Kuhn, Carnap'ın çevrilemezlik tezini yorumlayarak, şöyle yazmaktadır:

> Ancak, eğer Carnap'ın meramını doğru anlıyorsam, dil değişiminin bilişsel (*cognitive*) önemi onun için sadece pragmatiktir. [1] Bir dil, bir diğerine çevrilemeyecek bildirimlere (*statement*) olanak tanıyabilir, fakat hakkıyla bilimsel bilgi olarak sınıflandırılabilecek herhangi bir şey, aynı yöntemi kullanan ve aynı sonucu elde eden, her iki dilde de hem ifade edilebilir hem de irdelenebilir ... [2] Dil değişimi, Carnap için değilken, benim için *bilişsel* olarak anlamlıdır (Kuhn [1993b], s. 313-14).

Bu yazıda, Carnap ve Kuhn'un görüşlerinin, gerçi hiçbir şekilde tüketici olmasa da, sistematik bir karşılaştırmasını yapacağız. Bir yandan benzerliklerin zaten işaret edilmiş olanların çok ötesine

geçtiğine, öte yandan dikkat çekilmemiş başka farklılıkların da bulunduğuna güçlü bir şekilde inanmaktayız. Reisch'ın analojisi, kuramları diller veya dilsel çerçeveler (*linguistic frameworks*) olarak ele almaya dayanmaktadır. Oysa Carnap'ın yaklaşımında, her bilimsel kuramın elbette kendi dilsel çerçevesi bulunsa da, bilimsel kuramlar dilsel çerçeveler ile özdeş değildir. Biz burada, (i) Carnap'ın dilsel çerçevelerinin Kuhn'un bağlayıcı yapıları (*lexical structures*) gibi bir işleve sahip olduğunu, (ii) Carnap'ın bilimsel kuramlarının, hem şaşırtıcı bir biçimde Kuhn'un paradigmalarına benzediğini hem de aynı zamanda belirli açılardan onlardan ayrıldığını ve (iii) ilk iki açıdan sunulan benzerlikler ışığında da, Carnap'ın ve Kuhn'un bilimsel devrimlere ilişkin tanımlamalarının hemen hemen özdeş olduğunu tartışacağız. **2.**, **5.** ve **6.** bölümler bu konulara ayrılmıştır.

Carnap'ın *Aufbau*-sonrası yazılarında bütüncü bir anlam yaklaşımının izlerinin sürülebilmesi bakımından Earman'a katılmamaktayız. Elbette, Earman'ın işaret ettiği gibi Carnap semantik eş-ölçülemezlik tezini savunmaktadır, ancak bu tez, yalnızca onun semantik bütüncülüğü ile birleştirildiği taktirde bir anlam kazanır ve Carnap'ın felsefesinin bütünleyici bir parçası haline gelir. Bunun yanında, Carnap'ın yazılarında gözlem terimlerinin anlamlarının kısmen kuram-yüklü (*theory-laden*) olduğu görüşünün bulunabildiğini de göstereceğiz. Kuram-yüklülük, Carnap'ın eş-ölçülemezlik tezini ayrıca güçlendirmektedir. Bu savlarımızı **3.** ve **4.** bölümlerde savunacağız.

Carnap ve kendisi arasındaki benzerlikler ve farklılıklara dair değerlendirmesine gelince, Kuhn'un, Carnap'ın çevrilemezlik tezine ilişkin yorumunda ([1]'deki savı) yanıldığını tartışmaktayız. Bilişsel/epistemik anlam konusu açısından, Kuhn'un terimi çeşitli anlamlarda kullandığına dikkat çekmekteyiz. Terimin olağan anlamında Carnap ve Kuhn uzlaşırlar: dil değişimi, doğruluk veya olasılık atfı gerektirmediği için pragmatik niteliktedir. Fakat Kuhn, kendi yapılandırılmış bağ-kurucu (*structured lexicon*) fikrini, birbiriyle ilişkili olan başka iki anlamda kullanır: olanaklı deneyimin kurucusu ve bilim ile bilimsel akılcılığın kurucusu. Bu anlamlar bağlamında Kuhn, dil değişimi kadar onu değerlendirme ölçütlerinin de bilişsel olarak anlamlı olduğu yönündeki görüşü onaylar. Göreceğimiz üzere, bu açıdan Carnap ve Kuhn arasındaki uyuşmazlık kısmen gerçek, kısmen de semantik niteliktedir. Bu noktaları **7.** ve **8.** bölümlerde tartışacağız.

Carnap'a göre, dilsel bir çerçeve veya bir dil formu L, sentaktik ve semantik kurallarla tanımlanır (bkz. [1958b] ve [1963b], s. 900–1 & 923). En önemli sentaktik kurallar, L'nin bir tümcesi olmanın ne demek olduğunu tanımlayan kurma kurallarıyla, L'deki diğer bir tümcenin bir sonucu olmanın ne demek olduğunu tanımlayan dönüştürme kurallarıdır. Diğer taraftan semantik kurallar, L'nin tümcelerinin doğruluk-koşullarına ilişkin kuralları, L'nin terimleri ile onların gösterdikleri şeyler (*designata*) arasındaki ilişkileri özelleştiren gösterme kurallarını ve L'nin ilkel betimleyici terimlerinin anlamları arasındaki mantıksal anlam bağlantılarını ifade eden anlam postulatlarını içerir. Temel bir ayrım ve ilgili bir ilke ise, Carnap'ın dil formlarına yönelik felsefi tavrını çepeçevre kuşatır. Carnap, gerçeklik ve varoluş sorularını, dilsel bir çerçeveye dair *içsel* (*internal*) ve *dışsal* (*external*) soruları birbirinden keskince ayırt eder. İçsel sorular, çerçevenin kuralları esas alınarak haklılandırılabilecek kuramsal yanıtları olan sorulardır. Öte yandan dışsal sorular, herhangi bir dilsel çerçeve kabulüne öncelikli olarak, kendiliklerin (*entities*) gerçekliği problemini doğurur. Dışsal sorular (veya yanıtlar), yalnızca, dilsel bir çerçevenin bir bütün olarak benimsenmesi veya reddedilmesiyle ilgili sorular (veya öneriler) olarak kuruldukları ve Carnap'ın hoşgörü ilkesinin (*principle of tolerance*) kapsamında kaldıkları sürece bir anlam taşırlar: "Dil formları bağlamında her açıdan tam bir özgürlüğümüz vardır" ([1934/1937], s. xv) ve "Her bir kişi kendi dil kurallarını ve dolayısıyla dilediği mantığı herhangi bir yolla seçmekte serbesttir" ([1963a], s. 55). Örneğin, şey dilini (*the thing language*) kullanma kararı bilişsel değil, basitlik, etkililik ve verimlilik gibi *kuramsal* etmenlerle güdülenen sadece *pratik* bir karardır. Bu etmenler, işin aslında, şey dilinin örneğin fenomenalist dilden daha yalın veya daha etkili olup olmadığı sorusuna ilişkin deneyimlerimizle kararlaştırılabilir olmaları anlamında kavramsaldırlar. Yine de bu veya şu dili kullanma kararı bilişsel değildir, çünkü söz konusu etmenler, şeyler dünyasının gerçekliği için belgeleyici bir kanıt (*confirming evidence*) oluşturmadıkları gibi, gerçeklik savlarına doğruluk atfetmeye de izin vermezler (bkz. Carnap [1958b], s. 208). Kısacası, dışsal sorulara yalnızca pragmatik olarak (ya da Carnap'ın terminolojisiyle, pratik olarak) haklılandırılabilecek uzlaşımsal yanıtlar verilebilir. Bu, Carnap'ın pragmatik düzlemde yönlendirilen semantik uzlaşımcılığının özüdür. Yanıtların uzlaşımsallığı konusu, bir dilsel çerçeve seçimi hakkında olduğun-

dan anlam-teorisiyle ilgili olup, yanıtlar yalnızca yukarıda imlenen –çerçevenin sözünü ettiği kendiliklerin gerçekliği/varlığı hakkında destekleyici bir kanıt (*confirming evidence*) sağlamayan– düşünceler vasıtasıyla haklılandırılabildiğinden, pragmatik düzlemde yönlendirilmiştir. Bu ise, kurala-uygun tek bir dilsel çerçeve olmadığına, dolayısıyla dilsel çerçeveler arasındaki seçimin bilgisel değil, pragmatik olduğuna işaret eder.

Şimdi gelin, Carnap'ın bilimsel kuramları nasıl vasıflandırdığına bakalım. İyi bilindiği gibi Carnap, bir bilimsel kuramın dilini gözlem-dili ve kuram-dili olmak üzere iki kısma böler ve bir kuramı, kuramsal postulatlar –T– ile denklik kuralları (*correspondence rules*) –C– bileşimi –kısaca, TC– olarak ele alır. Kuramsal postulatlar, belirli bir fenomen alanı hakkındaki temel yasaları ifade eder ve betimleyici terim olarak, kuramsal dile ait yalnızca kuramsal terimleri içerirler. Diğer taraftan, denklik kuralları, gözlem dilinden gelen en az bir gözlem terimi, ve bir kuramsal terim içeren "karışık-tümceler"dir. Bunlar, kuramsal postulatlarla bağlantılı olarak, kuramın kuramsal terimlerini kısmen yorumlarlar ve gözlem terimleri türetimine olanak tanıyarak kuramsal terimlerin fenomenlere uygulanabilmesini sağlarlar.

Carnap'ın bilimsel kuramlar ve dilsel çerçeveler kavrayışını ayrı ayrı kısaca özetledikten sonra, şimdi her ikisi arasındaki ilişkiyi dikkate alacağız. Açıktır ki, bilimsel kuramlar bazı dilsel çerçeveler içerisinde biçimlendirilmektedir. Carnap, kuramsal ve gözlemsel dilleri birbirinden ayırtetmeyi ve dolayısıyla buna göre bir kuramın betimleyici terimlerini iki sınıfa dağıtmayı olmazsa olmaz bulduğundan, kuramın dilsel çerçevesi bu dağıtımın sınırlandırması kapsamında yapılandırılmalıdır. Bu noktada, mantıksal ve matematiksel çıkarımları gerçekleştirmek için zorunlu olan bilindik formel düzeneği kabul etmenin yanında, hem gözlemsel hem de kuramsal ilkel betimleyici terimlere ilişkin sentaktik ve semantik kuralların belirlenmesine gereksinim duyulur. Amacımız için özsel olmadığından, sentaktik kuralları bir yana bırakabiliriz. Gözlem terimlerini, şeylerin gözlemlenebilir özelliklerine ya da şeyler arasındaki gözlemlenebilir ilişkilere doğrudan gönderimle (*reference*) yorumlayan kurallarla, hem gözlemsel hem de kuramsal-terimler için anlam postulatları ifade eden kurallar, en önemli iki semantik kuraldır. Böylece, "kırmızı" terimi anlamının bir kısmını "Yeşil ve kırmızı renkleri eşzamanlı olarak aynı yerde bulunamazlar" gibi anlam postulatlarından, "sıcak" terimi de "Herhangi bir x ve y için, x y'den daha sıcaksa, y x'den saha sıcak olamaz" gibi postulatlardan alır. Diğer taraftan, kuramsal terimler için anlam postulatları oluşturma çok

daha karmaşıktır ki, Carnap sonunda –^{R}TC'nin, TC'nin Ramsey-tümcesi olduğu– ^{R}TC ⊃ TC koşullu tümcesine başvurma yoluna gitmiştir[1] (bkz. [1963b], s. 963–66 ve [1966], Böl. 28).

Sentaktik ve semantik kurallara ek olarak bir kuramın dilsel çerçevesi aynı zamanda, kuram kapsamındaki hipotezlerin hangi koşullar altında denetlenebileceğini, belgelenebileceğini veya yadsınabileceğini belirleyen metodolojik kurallar içermelidir. Tümevarım mantığı hakkındaki çalışmaları, Carnap'ın bu tür kuralların tesis edilmesine gösterdiği muazzam önemi gözler önüne serer. Böylece, metodolojik kuralların belirlenmesiyle birlikte bir kuramın dilsel çerçevesinin yapılandırılması tamamlanmış olur.

3 Carnap'ta Semantik Bütüncülük

Semantik bütüncülük derken, bir kuramın kuramsal postulatlarının, kuşattıkları kuramsal terimlerin anlamlarına katkıda bulunduğunu ve kuramsal postulatlardaki bir değişimin anlam değişimiyle sonuçlandığını bildiren öğretiyi kastediyoruz. Earman'ın düşüncesinin aksine, Carnap'ın bu anlamda semantik bir bütüncülüğü kabul ettiğini iddia ediyoruz. Klasik elektro-magnetizm ve kuantum mekaniği gibi kuramların postulatlarından söz ederken Carnap, 'Bu tür bir kuram bağlamında, empirik genellemelerin aksine, *kuramsal terimlerin ilkesel anlamı postulatlara bağlıdır*' ([1968], s. 148; vurgu bizim) demektedir. Carnap'ın kısmi yorumlama kavramı onun (ve bizim) savı(mız) için açık ve keskin bir kanıt sunmaktadır. Carnap'a göre, bir kurama ait kuramsal terimler, kısmi anlamlarını veya yorumlanmalarını başka bir şeyden değil, T ve C ile bağdan alır.

> Aksine, V_t'nin kuramsal terimlerinin anlamı genellikle doğrudan gözlemlenebilmenin ötesine geçer. Buna rağmen, L'nin kuramsal terimlerinin ve tümcelerinin kısmi bir yorumlanması, şu iki tür postulat sağlandığı taktirde onları içermektedir: kuramsal postulatlar ... ve denklik kuralları (Carnap [1963b], s. 959).
>
> Daha sonra, önceden beri bilimde, özellikle kuramsal fizikte kullanılan bir metot, yani, *kuramsal postulatlar* ve denklik kurallarını *aracılığıyla "kuramsal kavramlar" takdim etme* metodu hakkında düşündüm ve bu kavramların mantıksal ve metodolojik vasıflarını araştırdım (Carnap [1928/1969], s. viii-ix; vurgu bizim).

[1] $T_1,...,t_n$ kuram TC'nin kuram terimleri olsun. O zaman TC, $TC(t_1,...,t_n)$ biçiminde bir kuramdır. TC'nin Ramsey tümcesi, $-x_1,...,x_n$'nin sırasıyla $t_1,...,t_n$, ile aynı tipte değişkenler olduğu- $\exists x_1...x_n TC(x_1,...,x_n)$ tümcesidir ve de $TC(x_1,...,x_n)$, $x_1,...,x_n$ değişkenlerinin sırasıyla $TC(t_1,...,t_n)$'deki $t_1,...,t_n$ terimlerinin yerine geçmesi sonucunda elde edilir.

Kuramsal postulatlarla iki farklı şekilde iş görülür. Bu kurallar bir taraftan, kendilerini gözlem terimlerine bağlayan denklik kuralları yoluyla belirli bir dereceye kadar yorumlanırlar, böylece olgusal ilişki savlarına yönelik kullanılırlar; fakat aynı zamanda da, yeni kuramsal terim takdim etmenin araçlarıdırlar ve kısmen kuramsal terimleri yorumlarlar. Carnap bu ikili işlevi belirgin bir biçimde kabul etmektedir:

> O-terimlerinin aksine, T-terimleri tüketici olarak yorumlanmazlar. Onlar yalnızca, kendilerine TC postulatı yoluyla yüklendiği kadarıyla yoruma tabi tutulurlar, fakat bu postulatlar ikili bir işlev görmektedir. Onlar yalnızca T-terimlerinin anlamlarının belirlenmesine katkı yapmakla kalmazlar, fakat kuramın olgusal içeriğini de ortaya çıkarırlar (Carnap [1958/1975], s. 82).

Denklik kurallarının yerine getirdiği ikili işlev iyi bilinmektedir: bu kurallar, kuramsal terimleri gözlem terimlerine bağlayarak, hem gözlem tümceleri türetimine yarım ederler (dolayısıyla olgusal bir işlev görürler) hem de kısmen kuramsal terimlerin anlamlarını belirlerler (böylece de semantik bir işlev sunarlar). Lâkin pekiyi bilinmeyen konu, kuramsal postulatların da aynı ikili görevi yerine getirdiğidir. Hiç kimse bunların olgusal işlevini yadsıyamaz. Bu noktada sorun, onların da aynı şekilde semantik bir işlev görüp görmediğidir. Carnap [1956]'sında, her kuramsal terimin bir denklik kuralına sahip olması gerekmediğini berraklaştırmaktadır. O halde, bazı kuramsal terimler, denklik kuralları aracılığıyla doğrudan bir biçimde yorumlanmadan bırakılmaktadır. Pekiyi o zaman, bu tür terimler nasıl anlam kazanmaktadır? Yanıt, bunların, denklik kuralları aracılığıyla yorumlanan diğer kuramsal terimlerle ilişkisini kuran kuramsal postulatlar yoluyla anlam kazandığıdır. İşte bu, kuramsal postulatların semantik işlevidir (bkz. Carnap [1956], s. 48).

Okurlarını Carnap'ın yapıtlarındaki semantik bütüncülük öğretisini fark etmekten alıkoyan neden, Carnap'ın analitik-sentetik ayrımına sıkı bağlılığı gibi görünmektedir. Anlamlı her tümce ya analitik ya da sentetik olacağından, kuramsal postulatların aynı anda hem semantik hem de olgusal bir işlev göremeyeceği düşünülebilir. Bu postulatların olgusal işlevi açıkça belirgin olduğundan, onların aynı zamanda semantik bir işlevi de bulunduğunu yadsımak doğal görünmektedir. Fakat asıl mesele, kuramsal postulatların sentetik de olabileceği ve ikili bir işlev yerine getirebileceğidir. Bunun gerekçesini şu şekilde vermek mümkündür: ^{R}TC kuramın gözlemsel içeriğini ve $^{R}TC \supset TC$ de ku-

ramsal postulatları temsil edecek şekilde, Carnap bir TC kuramını, $^{RC}TC \supset TC$ ve ^{R}TC şeklinde iki bileşene ayırmayı önermektedir. Eğer bu öneriyle hemfikir olursak, T fiziksel postulat(lar)ı açıkça sentetiktir, çünkü $^{R}TC \supset TC$ anlam postulatı tarafından kapsanmasa da, yine de TC'ye eşdeğer olan ($^{R}TC \supset TC$). ^{R}TC bağı yoluyla kapsanır. Bu ise, T'nin hem semantik hem de olgusal bir işlevi olduğu anlamına gelir ki, önceki ilk bileşen (*conjunct*), sonraki de ikinci bileşen yoluyla ifade edilir.

Böylece semantik bütüncülük olmaksızın, ne Carnap'ın bilimsel devrimler hakkındaki görüşlerini bütünlüklü olarak kavranabilir ne de onun semantik eş-ölçülemezlik tezine bir anlam kazandırabiliriz.

4 Carnap'ta Semantik Eş-Ölçülemezlik

Carnap'ın semantik eş-ölçülemezlik tezini savunması birçok okuru şaşırtabilir. Her şey bir yana, bu tez post-pozitivist bilim felsefesinin ayırt edici özelliklerinden biri olarak görülür. Yine de Carnap'ın bu tezi kabul ettiği kuşku götürmez:

> Bir dili bir diğerine çevirirken, deneyimsel bir bildirimin olgusal içeriği değiştirilmeksizin genellikle korunamaz. Bu değişimler, eğer iki dilin yapıları temel açılardan farklı ise kaçınılmazdır. Örneğin, *modern fiziğin birçok bildirimi klasik fiziğin bildirimlerine tamamen çevrilebilirken, diğer bildirimler için ne eksiksiz bir çeviri, ne de hatta bir çeviri mümkündür.* Bu son durum basitçe, söz konusu bildirim klasik fizikte bulunmayan (örneğin, "dalga-işlevi" veya "niceliklendirme (*quantization*)" gibi) kavramlar içerdiğinde doğar. *Buradaki esas mesele, sözü edilen kavramların farklı bir dil formu gerektirmelerinden dolayı sonrakince kapsanamamalarıdır* (Carnap [1936/1949], s. 126; vurgu bizim).

Bu pasajda çevrilemezlik olarak ifade edilen semantik eş-ölçülemezlik, bize göre Kuhn'un sonraki yazılarında "yerel anlam eş-ölçülemezliği (*local meaning incommensurability*)" üzerindeki vurgusunu öncelemektedir: "İki kuramın eş-ölçülemez olduğu iddiası, o halde, tümceler dizisi olarak her iki kuramın da, ister yansız ister başka türlü, anlam kaybı yaşanmaksızın çevrilebileceği bir dilin olmadığı iddiasıdır" (Kuhn [1983a], s. 670).

Semantik eş-ölçülemezlik tezi Carnap'ın semantik bütüncülüğünün doğrudan bir sonucudur. Çünkü, eğer belirli kuramsal terimlerin anlamları (ne kadar kısmi olursa olsun) kendilerini kuşatan kuramsal postulatlarla belirleniyorsa, postulatların de-

gişmesi zorunlu olarak terimlerin anlamlarını da değiştirecek, böylece de bu tür terimler içeren tümceleri kayıp olmaksızın bir kuramdan diğerine çevirmek olanaksızlaşacaktır. Sonuç olarak, örneğin Newton'ın ve Einstein'ın kuramlarının kuramsal postulatları farklılaştığı ölçüde, 'kütle' gibi terimler aynı anlamı taşımayacaktır. Söylemeye bile gerek yok ki, bu tam da Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'ndaki duruş noktasıdır (karş. Kuhn [1970], s. 101-2).

Bu noktada, Carnap'ın eş-ölçülemezlik tezini kuramsal tümceler bakımından ciddiye alsak bile, bunun gözlemsel tümcelere uygulanamayacağı, çünkü bu sonuncuların anlamının ilk gruptakilerden bağımsız olarak saptandığı yolunda bir itiraz yükseltilebilir. Bu itiraz, Carnap'ın bir empirist olarak, kuramın belirleyiciliğinden bağımsız bir şekilde gözlem tümcelerinin anlamını doğrudan doğruya salt gözlemden kazandığına inandığı şeklinde devam edebilir. Ancak eğer durum buysa, gözlem terimlerinin ve *a fortiori* gözlem tümcelerinin anlamı bir kuramdan diğerine değişmez. Böylece, yansız bir gözlem dili, ciddi bir semantik eş-ölçülemezliğe açık kapı bırakmaz.

Şimdi, eğer Carnap gözlem terimlerinin anlamı hakkında kendisine atfedilen bu tür bir görüşü gerçekten kabul etmiş olsaydı, bu itiraz geçerli olabilirdi. Fakat gerçekte Carnap bu terimlerin kısmi olarak kuram-yüklü olduğunu düşünmektedir. İlkin, Carnap gözlem terimlerinin *nihai* anlamının duyu-deneyimi veya gözlem yoluyla gösterimsel (*ostensively*) bir şekilde verildiğini hiçbir yerde söylememiştir. Bu tür bir anlayış, ona ait olmaktan çok Hume'cu bir tutumun göstergesidir. Carnap'ın gerçekten söylediği şey, (i) bir dilin gözlemsel tümcelerinin, o dilin kullanıcıları tarafından ortak bir tavırla *tamamen kavranılırmışçasına* tasarlanarak kabul edildiği, ve (ii) gözlem terimlerinin, şeylerin gözlemlenebilir özelliklerine veya şeyler arasındaki ilişkilere *gönderimle* (*refer*) yorumlandıklarıdır (Carnap [1959], s. 40-1; [1963a], s. 78). Burada, fiili bir durum olmaktan çok, (i)'in gözlem dilinin yapılandırılmasına yönelik yalnızca bir öneri olduğu anlaşılmaktadır. Böylece (i) sadece, gözlem tümcelerinin anlamlarının dil topluluğu için sorun teşkil etmediğini varsayalım, demekten ibarettir. Tabii ki böyle bir öneri, bu tür tümcelerin kuramsal olanlara göre çok daha çabuk karara tâbi olduğu durumuyla pekiştirilmelidir; yine de, bu nokta bizim buradaki bakış açımızı etkilemez (karş. Carnap [1936/1953], s. 63-4). (ii) ise, "kırmızı", "ısı", "daha sıcak" ve benzeri terimlerin göndermelerine işaret eden semantik bir kuraldır. Şu halde bu kural, içlemden (*intension*) çok kaplamı (*extension*) sabitlediğinden,

anlamı kesin olarak belirlemek için yeterli değildir (Carnap [1958a], Bölüm 4 ve 45).

Bir gözlem teriminin tüm anlamının gözlem yoluyla edinilmediği konusu, anlam postulatlarının bir terimin anlamına yaptığı katkıdan açıkça bellidir. Bu yüzden, gördüğümüz gibi, "kırmızı" terimi anlamını kısmen "Kırmızı bir renktir" ve "Tamamıyla kırmızı olan yeşil değildir" gibi postulatlardan alır. Çok daha önemlisi, kuramlar da aynı zamanda bu tür terimlerin anlamlarından kısmen sorumludur. Bu konunun nasıl olup da böyle olduğu şu şekilde gösterilebilir. Carnap'ın fizikselciliği, bir deneyim içeriği ifade eden her protokol tümcesinin, iki tümcenin aynı anlama geldiği yönündeki belirli kurallar yardımıyla fiziksel dile çevrilebileceğini belirtir (Carnap [1932/1934], s. 93; [1935], s. 95). Bu yüzden, bir dildeki "şöyle şöyle bir uğultu ve yoğunluk kaydı", bir diğer dildeki "şöyle şöyle sıklık ve genişliğe sahip maddi salınımlar" olur. Benzer olarak "kırmızı", belirli etkilere karşı gösterilen zihinsel bir davranış-yatkınlığı (*mental disposition*) değil, fakat bir nesnenin –belirli bir dalga boyundaki ışığın kırınımıyla belirlenen– fiziksel bir özelliğidir. Bu noktada, birini diğerinden çıkarsamak için, sözü edilen fizikselciliği iki tümcenin ortak içeriği bulunduğu görüşüyle birleştirmek yeterlidir (Carnap [1932/1934], s. 91; [1935], s. 57-8). Bu tür çıkarımların kabul edilmiş kuramları varsaydıkları ölçüde elde edeceğimiz şey, gözlem terimlerinin anlamlarının kuram-yüklü olmaktan başka olamayacağıdır.[2] (Aynı zamanda bkz. Oberdan [1990], özellikle s. 27 ve 34.)

Bu şekilde, özellikle post-pozitivistlere mâledilen semantik eş-ölçülemezlik, semantik bütüncülük ve gözlem terimlerinin anlamlarının kuram-yüklü olduğu gibi üç hayati tezin, Carnap tarafından gerçekten savunulduğunu ve onun olgunluk dönemi felsefesi itibariyle tutarlı bir birlik oluşturduğunu görmüş olduk. Semantik bütüncülük olmaksızın semantik eş-ölçülemezlik temelsiz kalırken, kuram-yüklülük olmaksızın da bu tez ayrı ayrı kuramsal terimlerle sınırlandırılmış olurdu.

Şimdi, burası Carnap'ın olgunluk çağının ayrıntılı olarak izinin sürüleceği bir yer olmasa da, bu durumun, *yaklaşık* 1930'lar-

[2] Carnap, her gözlem teriminin anlamının kuram tarafından etkilenmesi ve her gözlemin kuramsa düşünümler yoluyla gözden geçirilebilir olması anlamında (göreceğimiz üzere, sonraki Carnap'ın mutlak/yanılmaz protokol-tümcelerini reddetmesinden doğar), gözlemin kuram-yüklü olduğunu onaylarken, Kuhn dâhil birçok post-pozitivistin sıklıkla kullandığı üçüncü bir bağlamda psikolojik bir anlayış daha bulunmaktadır. Gözlem aynı zamanda, retina imajlarının görsel deneyimlerimizi tamamen belirlememesi anlamında kuram-yüklüdür. Carnap'ın böyle bir görüşü savunup savunmadığını bilmiyoruz.

da başlayan "liberalleşme süreci"nin doğal bir sonucu olduğu belirtilmeye değerdir. Süreç, en genel hatlarında şu şekilde gelişmiştir. İlk olarak, doğrulama, daima bir derece meselesi olan belgeleme (*confirmation*) ile değiştirilmiştir. Bu yüzden, nihai doğrulama veya eksiksiz belgeleme bulunmamaktadır. İkinci olarak, her ne kadar Carnap *The Unity of Science*'ta mutlak/yanılmaz (*infallible*) protokol-tümceleri olabileceği fikrini göz önüne alsa da, kısa bir süre sonra bu görüşü, belgeleyici gözlemlerin sayısı ne kadar fazla olursa olsun, bir gözlem tümcesinin belgelenmesinin bile –bu tümcenin yanlış çıkabileceği anlamında– hiçbir zaman tamamlanmış olmayacağı düşüncesini göz önüne alarak bırakmıştır. Gözlem tümceleri yanılabilir olduğundan doğal olarak gözden geçirilip düzeltilebilirler; kimi zaman bu düzeltme, kuramsal düşünümlerin etkisiyle de gerçekleşebilir. Bu nedenle, kuram yoluyla değiştirilip düzeltilebilmeleri anlamında tüm gözlem tümceleri kuram-yüklüdür. Bu da, Carnap'ın olgunluk dönemi felsefesinde, sarsılmaz temellere dayanan bir bilim anlayışının, gözlemin veya duyu-deneyiminin kesin dayanakları olduğu görüşünün reddedildiği anlamına gelir. Son olarak ise, bir yasa gibi iş gören kuramsal bir bildirim diğer bildirimlerden yalıtılmış olarak denetlenemez, çünkü bir yasa, bu tür ve diğer teorik tümcelerle birleştirilmezse kendisinden hiçbir tekil gözlem tümcesinin türetilemeyeceği genel bir bildirimdir. Denetleme bütüncül bir olgudur (günümüzde Duhem-Quine tezi olarak bilinir) ve deneyimle ilgili bir uyuşmazlık meydana geldiğinde, bundan yasanın mı yoksa yardımcı varsayımların mı suçlu olduğu konusunda bir karara varmak gerekir: "Bu yüzden, denetleme, esasında tekil bir hipoteze değil, fakat bir hipotezler sistemi olarak bütün fiziğe uygulanır (Duhem, Poincare)" (Carnap [1934/1937], s. 318).[3] Neticede, gözlemin yanılmazlığı bir kez reddedildiğinde, nihai bir çürütme fırsatı da kaçırılmış olur. Dikkat ediniz ki, burada özetlediğimiz görüşler henüz 1930'lar kadar erken bir dönemde Carnap tarafından savunulsa da, genellikle "post-pozitivist" nitelemesiyle anılır.

Bu noktada, Carnap'ın semantik eş-ölçülemezlik tezi ve gözlem terimlerinin anlamlarının kuram-yüklü olduğu tezinin onun gözlemsel-kuramsal terimler ikiliği ile uyuşmadığı düşünülebilir. Tabii ki, bu tür bir ikiliğin hatalı olduğu ortaya çıkmıştır ve bu Carnap'ın felsefesinin de sıklıkla en çok eleştirilen boyutudur. Eleştirmenleri haklı olarak bu tür bir ayrımın keyfe keder olma-

[3] Daha sonra Carnap iyi bilinen belgeleme derecesi işlem-aracını geliştirmiştir. Buna rağmen bu işlem-aracı kurama değil, kuram çerçevesinde formüle edilen hipotezlere uygulanır.

yan bir tarzda savunulamayacağına işaret etmişlerdir. Fakat son derece ilginç bir biçimde, Carnap'ın kendisi bunu çok önceleri kabul etmektedir. Bu noktayla ilgili uzun bir alıntı yapmaya değer:

> Bir L dilinin bir "P" yüklemi, N gibi bir canlı (sözgelimi bir insan) için, eğer "b" gibi uygun kanıtlar varsa, örneğin "P(b)" gibi tam bir tümce hakkında N uygun koşullar altında kimi gözlemler yoluyla bir karara varabiliyorsa, yani "P(b)"nin kabulüne veya reddine götüren ya "P(b)" ya da "~P(b)"nin desteklenmesine varıyorsa, gözlemlenebilir olarak adlandırılır.
>
> Bu açıklama zorunlu olarak muğlaktır. *Gözlemlenebilir-olan ve gözlemlenebilir-olmayan yüklemler arasında keskin bir ayrım çizgisi yoktur*... Sırf kolaylık olsun diye, burada gözlemlenebilir-olan ve gözlemlenebilir-olmayan yüklemler arasında keskin bir ayrım hattı sunacağız. Bu şekilde, *sürekli bir gözlemlenebilirlik derecesi alanı* içerisinde gözlemlenebilir-olan ve gözlemlenebilir-olmayan yüklemler arasına bir ayrım hattı koyarak, belirli bir insan için belirli bir yüklemin gözlemlenebilir olup olmadığı gibi sorulara verilebilecek yanıtları kısmen belirleyeceğiz (Carnap [1936-7/1953], s. 63-4; vurgu bizim).

Başka bir yerde Carnap aynı konuyu bu sefer gözlemlenebilir *kendilikler* (*entities*) açısından ele alır (onun [1996] metnine bakınız, s. 226). Bize gözlemlenebilirliğin bir süreklilik olduğu, yani gözlemlenebilir şeylerden gözlemlenebilir olmayanlara doğru bir süreklilik-alanı bulunduğu, bu nedenle de terim türleri (veya kendilikler) arasındaki bir ayrımın sınır nereye çekilirse çekilsin keyfi olduğu söylenir durur. Dikkat ediniz ki, tanımlanan şey mutlak bir kavram olan "gözlemlenebilir" değil fakat "bir canlı için L-bağlamında-gözlemlenebilir"dir ve bu da tanımın göreli ve pragmatik doğasını gün ışığına çıkarır: bir dilde gözlemlenebilir olan bir terim bir başkasında kuramsal olabilir. Carnap 1932'de bir gözlem dili oluşturulmasının bir uzlaşıma dayanması gerektiğini fark etmiştir. Onun "On Protocol Sentences" adlı metni, bir gözlem dili tesis etmenin, her biri farklı amaçlara hizmet edebilecek ve farklı üstünlükleri olabilecek değişik yollarlı olduğunu gösterme girişimidir. Bu yüzden, hangi gözlem dilinin "doğru (*correct*)" olduğunu belirleyecek bir olgu meselesi yoktur.

Bununla birlikte, neyin bir gözlem terimi ve sonuç olarak bir gözlem tümcesi sayılacağı bir dereceye kadar keyfi olup dile bağlıdır (yani, bilimsel kuramın dili olan L'ye) ve her ne kadar

anlam kuram-yüklü olsa da, bir kez bu tür tümceler hakkında karar verilince, bunlar, metodolojik kurallarla birlikte, kuram bağlamındaki hipotezlerin belgelenmesi veya yadsınması için L'ye göreli olan nesnel bir zemin temin ederler. Bundan dolayı, semantik eş-ölçülemezlik ve kuram-yüklülüğe rağmen nesnellik güvence altına alınır.

5 Carnap'a Göre Bilimsel Devrimler

Mantıkçı pozitivistler ile post-pozitivistleri sözde birbirinden ayıran bıktırıcı bir diğer tema da bilimsel bilginin gelişimi ile ilgilidir. Bize tekrar ve tekrar Carnap ve arkadaşlarının, bilimsel ilerlemenin devrimlerin dikkate değer herhangi bir işlev görmediği sürekli bir artış sürecindeki olgu birikimlerinden oluştuğuna inandıkları söylenmiştir. Fakat hiçbir şey hakikate bu kadar uzak olamaz. Carnap bilimsel devrimleri son derece ciddi bir biçimde ele alır ve dahası devrimler için onun dilsel çerçeveler ve bilimsel kuramlar kavrayışında doğal bir yer bulunur. Carnap'a göre bilimsel devrimler iki şekilde meydana gelir: ya kuramın dilsel çerçevesinin kurallarındaki ya da kuramsal postulatlardaki bir değişme ile. Bu konunun son derece özlü bir biçimde formüle edilmesi Schilpp cildinde Carnap'ın Quine'a verdiği yanıtta bulunabilir:

> Her şeyden önce, deneyimle bir çatışma ortaya çıktığında gündeme gelen iki türlü uyum sağlama arasında, yani, dilde bir değişme ile sadece belirsiz bir bildirimin (*indeterminate statement*) (yani, doğruluk-değeri, örneğin mantık, fizik ve matematiğin postulatları gibi dil kuralları yoluyla sabitlenmemiş bir bildirimin) doğruluk-değerine atfedilen veya doğruluk-değerine eklenen bir değişme arasında bir ayrım yapmam gerekir. *İlk türdeki bir değişim, bazen bir devrime varan, kökten bir farklılaşma oluşturur ve bilimin gelişiminde yalnızca belirli tarihsel dönemeçlerde ortaya çıkar.* Öte taraftan, ikinci türdeki değişmeler ise an be an ortaya çıkmaktadır. *Açıkça belirtmek gerekirse, ilk türdeki bir değişme bir Ln dilinden yeni bir Ln + 1 diline bir geçiş teşkil eder* (Carnap [1963b], s. 921; vurgu bizim).

O halde, bir dilsel çerçevesinden bir diğerine geçiş bir devrimdir. Şimdi, hatırlayınız ki, bir dilsel çerçeve, kuralları ile tanımlanmaktadır. Kuralları değiştirme bilimsel dili değiştirecek ve sonuç bir devrim olacaktır. Kısmi bir ilgi ise farklı anlam postulatları veya metodolojik kurallar uyarlaması olacaktır. İlki bize, eski te-

rimler için yeni terimler veya anlamlar sunacak, ikincisi ise denetleme ve belgeleme için yeni metodolojik kurallar sağlayacaktır.

Alternatif olarak, kuramın kuramsal postulatları değişirse eğer aynı zamanda bir devrim ortaya çıkacaktır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bu postulatlar kuramın temel yasalarını ifade eder. Bunların işlevlerinden biri yeni kuramsal terimler sunmak olduğundan, bu tür bir terim eklenmesi onlar için yeni postulatlar eklenmesine eşdeğerdir ve işte bu tam da bilimsel devrimler sırasında ne olduğunu gösterir:

> Bu sınıf [yani kuramsal terimler sınıfı] genellikle bilim sisteminde yalnızca kökten bir devrim yapıldığında değişecektir, özellikle de yeni bir ilkel kuramsal terim sunulmasıyla ve bu terimler için postulatlar eklenmesiyle (Carnap [1956], s. 51).

Kuramsal postulatlar kuramsal terimler sunduğundan ve kısmen onların anlamlarına katkıda bulunduğundan, bu postulatlar tıpkı analitik tümceler gibi deneyimle çürütülmeye karşı bir direnç gösterirler. Gerçekten de, yukarıda Schilpp cildinden alıntıladığımız pasaj tam da şu notla bitmektedir:

> Kuşkusuz, bu statü [bir dilde analitik olma] ikinci türdeki değişimler itibarıyla belirli sonuçlar içerir, yani, analitik tümceler doğruluk-değerlerini değiştirmez. Fakat bu nitelik analitik tümcelerle sınırlı değildir; aynı zamanda, örneğin fiziksel postulatlar ve bunların mantıksal sonuçları gibi belirli sentetik tümceler için de geçerlidir (Carnap [1963b], s. 921).

Kuramdaki her değişimin kökten bir devrim oluşturmayacağı aynı zamanda Carnap'ın denklik kuralları incelemesinde de bellidir. Şöyle yazmaktadır:

> Şimdi, fizikteki bir devrimi, bütünüyle yeni bir kuramın geliştirildiği durumları değil, fakat mevcut kuramları kısmen değiştiren daha mütevazı kökten değişiklikleri düşünüyorum. On dokuzuncu yüzyıl fiziği çok iyi bir örnek sunmaktadır, çünkü klasik mekanik ve elektromanyetik uzun zaman önce kurulmuş ve onyıllardır temel yasalarda göreli olarak çok az değişiklik meydana gelmiştir. Fiziğin temel kuramları ise değişmeden kalmıştır. Burada, buna rağmen, yeni denklik kuralları istikrarlı bir biçimde eklenmeye devam etmiştir, çünkü şu veya bu büyüklüğü ölçmek için sürekli bir biçimde yeni işlem yolları geliştirileduruştur (Carnap [1966] s. 237-8).

Bu pasaj aynı zamanda, herhangi bir şekilde devrimsel değişiklikler içermeyen, Carnap'ın yaklaşımı açısından yeni denklik kuralları oluşturmanın Kuhn'un paradigma tesisi kavrayışına benzer bir etkinlik olduğunu açıklaştırmaktadır.

6 Paradigmalar, Bağ-Kurucular (*Lexicons*) ve Bilimsel Devrimler

Bu bölümde, ilk olarak Carnap'ın bilimsel kuramları ile Kuhn'un paradigmaları arasındaki benzerliklere ve farklılıklara dikkat çekeceğiz. Daha sonra Carnap'ın dilsel çerçevelerinin Kuhn'un bağlayıcı yapılarına (*lexical structures*) çok benzer bir biçimde işlev gördüğünü iddia edeceğiz. Son olarak da, sunulan benzerlikler ışığında, Carnap ve Kuhn'un bilimsel devrimleri karakterize etmesinin neredeyse aynı olduğunu göstereceğiz.

6.1 Paradigmalar

Bilimsel Devrimlerin Yapısı'na "Sonsöz"de ve [1977] metninde Kuhn "paradigma" ile ne kastettiğini terimin iki anlamını birbirinden ayırarak berraklaştırır: disipline edici kalıp (*disciplinary matrix*) ve örneklendirici (*exemplar*). Disipline edici bir kalıp üç bileşenden oluşur: sembolik genellemeler; metodolojik kabuller ve değerler; modeller ve metafiziksel kabuller. İlk olarak gelin sembolik genellemeler ile başlayalım. Kuhn bunların iki tür işlev gördüğünden söz eder: bu genellemeler "*kısmen yasalar gibi fakat aynı zamanda kısmen de uygulandıkları sembollerden bazılarının tanımı olarak işlev görür*" ([1970], s. 183; vurgu bizim). Daha önce gördüğümüz gibi bu tam da Carnap'ca kuramsal postulatların nasıl görüldüğünü gösterir. Bu postulatlar kuramın temel yasalarını ifade ederler, fakat aynı zamanda da kuşattıkları kuramsal terimleri yorumlarlar. O halde bir paradigmanın, tıpkı Carnap'ın kuramsal postulatları gibi, olağan bilim boyunca deneyim ile çürütülememesinde ve yalnızca büsbütün reddedilebilmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Bu fikrimizi perçinlemek için, Kuhn'un paradigmaların reddedilmesi ve devrimler arasında kurduğu güçlü bir bağa dikkat çekeceğiz: "Tüm devrimlerin, diğer şeylerle birlikte, önceden totolojilerin bir parçası olan güç olarak genellemelerin terkini içerdiğinden kuşku duymaktayım" (*a.g.y.*, s. 183-4).

Disipline edici kalıbın irdeleyeceğimiz ikinci bileşeni metodolojik kabullerden oluşur.[4] İlkinin bir örneği olarak Kuhn, tüm

[4] Her ne kadar Kuhn'un [1970]'i "değerler"i disipline edici kalıbın yapı-taşları arasında

temel yasaların parçacıkların devinimleri ve etkileşimleri olarak betimlenmesi gerektiğini bildiren Kartezyen görüşü gösterir ([1970], s. 41). Carnap'ın felsefesinde bu ve bunun gibi kabuller bilimsel kuram dilinin yapılandırılması için kural seçiminde doğal bir yer tutarlar. Bunlar aşağı yukarı örneğin dilin fizikalist olması için gerekli koşulları oluştururlar. Bilimsel denetlemelerin nasıl yapılması gerektiği ve belirli hipotezleri kabul veya reddetmenin ne zaman akla yatkın olduğunu belirleyen diğer türdeki metodolojik kurallar ise Carnap'ın denetleme ve belgeleme kuralları kapsamına girerler.

Disipline edici kalıbın üçüncü bileşeni, modelleri ve yukarıda tartışılmış metodolojik kabullere neden olan yarı-metafiziksel kabulleri içerir. Elektrik devresini sabit bir hidrodinamik sistem olarak görme durumunda olduğu gibi, modeller bilimsel topluluğa yararlı analojiler temin edebilirler; veya ısının cisimlerin kurucu parçalarının kinetik enerjisi olarak tanımlanmasında olduğu gibi metafiziksel kabul konusu olabilirler (bkz. [1977], s. 298). Dikkat ediniz ki, Kuhn'un ısı örneğinde metafiziksel kabul adını verdiği şey Carnap'ın yaklaşımında bir denklik kuralından başka bir şey değildir. O, "kinetik enerji" gibi kuramsal bir kavramı gözlemlenebilir bir terim olan "ısı" terimine bağlar. Gaz basıncının konteynırın duvarlarına karşı yönelen gaz molekülleri ile özdeşleştirilmesi de aynı yaklaşımla ele alınabilir. Gerçekten de, bu türden metafiziksel kabuller Carnap açısından bir denklik kuralına karşılık gelecektir.

Ancak burada belirtilenler, bununla birlikte, Kuhn'un denklik kuralları için sadece değişik bir terminoloji benimsediği anlamına gelmez. Kuhn'un yenilikçi fikri bunların işlevini benzerlik ilişkilerini görmeyi sağlayan edinilmiş yeteneklere ve bu bağlamda da örneklendiricilere aktarmaktan oluşur. Şimdi, hatırlayınız ki Carnap'ın görüşünce denklik kuralları iki işlev görmektedir: kuramsal terimlere empirik anlam vermek ve kuramı fenomen alanına uygulamak. Kuhn bunların ilk işlevini kabul etmekte, fakat aynı zamanda da bunun formelleştirilmiş kuramların empirik içerik kazanmasının tek yolu olmadığına işaret etmektedir:

> Bilimsel kuramları yorumlanmamış formel sistemler olarak sunan filozoflar, sıklıkla, bu tür kuramlara empirik gönderme katmanın aşağıdan yukarıya doğru, empirik olarak anlamlı temel söz-dağarcığını (*basic vocabulary*) kuramsal terimlere doğru yollayarak ger-

saysa da, [1977]'si bunu yapmaz. Bu çıkarmayı kendi menfaatimiz yolunda nispeten istismar ederek yalnızca metodolojik kabullere odaklanacağız.

> çekleştiğine işaret etmişlerdir. Temel bir söz-dağarcığı kavramında toplanan iyi bilinen güçlüklere rağmen, yorumlanmamış bir sembolün tekil bir fiziksel kavram için bir işarete dönüştürülmesinde bu tür bir yolun öneminden kuşku duymuyorum. Fakat bu tek yol da değildir. Bilimdeki formalizm en üst noktada doğaya da yüklenir . . . (Kuhn [1977], s. 300).

Kuhn, "kuramsal" terimlerin doğaya en nihayetinde "temel gözlem" terimlerinin aracılığı olmaksızın eklendiğini düşünmektedir (ki bu nokta gözlemsel-kuramsal terimler ikileminin savunulamayacağının gerekçelerinden biridir, bu nedenle de Carnap ve Kuhn arasında dikkate değer bir farklılık oluşturur). Kuhn'a göre, değişik problemler arasındaki benzerlikleri görme eğitimiyle edinilen yeterlilik, kesinlikle, bu eklemeyi hatalı bir biçimde denklik kurallarına atfeden düzeneğin nedenini açıklar (bkz. [1977], s. 306). Kuhn bu somut problemler ve bunların model işlevi gören çözümlerinin, yani örneklendiricilerin, bir kuramın doğaya nasıl uygulandığı konusunda çok daha kesin ve aydınlatıcı bir anlama yolu sunduğunu düşünmektedir. Söylemeye bile gerek yoktur ki, Carnap'ın kuram kavrayışında veya dilsel çerçeveler görüşünde Kuhn'un örneklendiricilerine karılık gelen herhangi bir şey yoktur ve bu nedenle de Kuhn kendi kavramı hakkında orijinallik iddia ettiğinde tamamen haklıdır.

Carnap'ın bilimsel kuram kavrayışı ile Kuhn'un disipline edici kalıp anlayışı arasında (yukarıda gösterdiğimiz zorunlu netleştirmeler eşliğinde) kurulan benzerlikler, Kuhn'un olağan biliminin Carnap'çı kuram bağlamında gerçekleştirilen etkinliğe karşılık geldiği ve Kuhn'un paradigma değişimi olarak bilimsel devrimlerinin de Carnap için özellikle kuramsal postulatlar değiştiğinde bir dilden diğerine geçiş olduğu iddialarına dayanak sağlamaktadır. Bu yüzden, empirik bir bildirime doğruluk-değeri tayini (örneğin bir değişmezin değerini hesaplama) veya ona daha önceden atanmış doğruluk-değerinin değiştirilmesi (örneğin yardımcı bir varsayımı değiştirme), ayrıca büyüklükleri ölçmek için yeni bir işlem yordamı keşfinden kaynaklanan yeni denklik kuralları eklenmesi, hepsi de çok yakından bulmaca-çözme uğraşına benzeyen etkinliklerdir. Bu tür bir etkinlik kuramsal postulatlarında bir değişme olmayan aynı çerçeve kapsamında gerçekleşir ve doğal olarak da birikime dönüktür. Ancak aksine, devrim tam da bir kuramsal postulat dizisinin bir başkasıyla yer değiştirmesidir ki, bu da Kuhn'un paradigma değişimine çok benzer ve belirli sentetik tümcelerin doğruluk-değeri değişebileceğinden haliyle birikimsel değildir.

Benzerlik, şu ana kadar kuram ve paradigma düzeyinde çizilse de, daha da derinlere gitmekte ve kuram diline doğru genişlemektedir. Son dönem yazılarında Kuhn [1983a, 1983b, 1987, 1991, 1992, 1993a, 1993b], giderek artan bir biçimde bilimsel devrimler sürecindeki dilsel ve kavramsal değişiklikleri vurgulamış ve her bilimsel kuramın ayırt edici, yapılandırılmış bir sınıflandırıcı bağ-kurucuya (*structured taxonomic lexicon*) sahip olduğunu belirtmiştir. Buna göre olağan ve devrimsel bilim ayrımı, şimdi, bilimsel bağ-kurucuda değişim gerektiren veya gerektirmeyen etkinlikler arasındaki ayrım olarak ortaya çıkmaktadır (Kuhn [1992], s. 7). Bilimlerde bir bağ-kurucu, kendi yapısını ihtiva eden tür terimlerinin, birinin diğeriyle olan karşılıklı ilişkisini taşıyan, özel bir ağ-örgüsüdür. Tipik yapısal ilişkiler çakışma (*overlap*) ve cins/tür (*genus/species*) ilişkileridir. Örneğin çakışmama-gerekliliği ilkesi (*no-overlap principle*) her bağ-kurucunun yapısı için çok önemli bir kısıtlama ifade eder: "İki tür terimi . . . türler olarak cinslere bağlanmazlarsa göndergelerinde (*referents*) çakışamazlar" (*a.g.y.*, s. 4). Bağ-kurucu, bilimsel problemlerin formüle edilmesine ve onların çözümüne, doğanın ve doğadaki düzenliliklerin betimlenmesine öncelik taşır.

Şimdi, bu yapılandırılmış bağ-kurucu anlayışı göz önüne alındığında, Kuhn tümü de Carnap tarafından paylaşılacak kimi konulara dikkat çeker. İlk olarak, bilimsel toplulukları karakterize eden şey sınıflandırıcı bağ-kurucu olup, bağlayıcı yapılar (*lexical structures*) başarılı bir iletişim için zorunludur. Sonuç olarak, "eş-ölçülemezlik, iki bağlayıcı yapının farklılaştığı bu ya da şu alanda yerelleşen bir tür çevrilemezlik hâline gelir" (Kuhn [1993b], s. 329). Bölüm 4'te gördüğümüz gibi, bu tam olarak aynı zamanda Carnap'ın da duruş noktasıdır.

İkinci olarak, Kuhn devrimlerin, bilimsel kuramların bağ-kurucularındaki anlamlı değişmeler olarak karakterize edilebileceğini belirtir. Bağlayıcı kategoriler değiştiğinde, kategorileştirme ile ilgili ölçütler ve nesnelerin önceden mevcut olan kategoriler arasındaki dağıtılma yolu da değişir (Kuhn [1987], s. 20). Farklı bağ-kurucular farklı betimlemelere ve genellemelere olanak tanıdığından, bilimsel gelişme zorunlu olarak kesintili olacaktır. Aynı noktayı Carnap'ta da bulmak mümkündür: bilimsel bir devrim bir kuramın ya kuramsal postulatları ya da dilsel çerçevesi değiştiğinde meydana gelir. İlk durumda, yeni kuramsal postulatlar ya kurama yeni terimler kattığından ya da eski terimlerin

anlamlarını değiştirdiğinden, bilimsel söz-dağarcığından kökten bir başkalaşma ortaya çıkar. Bunlar sırasıyla yeni kurallar gerektirir, bu yüzden de kuramın dilsel çerçevesinde bir değişme ile sonuçlanır.

Son olarak ise, her ne kadar bağ-kurucular ne doğru ne de yanlış olsalar da, verili bir bildirimin bir doğru/yanlış adayı olup olmadığı bağ-kurucuya bağımlıdır. Ancak söz konusu adaylığa olumlu bir yanıt verildiğinde, o zaman tümcenin rasyonel olarak öne sürülebilir olup olmadığı sorulabilir. Kuhn "bir bağ-kurucu verildiğinde, buna yanıt düzgün/uygun kanıt kuralları gibi bir şey tarafından bulunur" diye belirtir ([1991], s. 9; aynı zamanda bkz. [1993b], s. 330). Herhalde Carnap da bu açıklamayla daha fazla hemfikir olamazdı. Çünkü ona göre, belirli bir kuram dili kapsamında bir önerme (*proposition*) ifade eden bir tümce, bir başkasında etmeyebilir. Söz-dağarcığının ve dilin kurallarının özelleştirilmesine öncel olarak, "Bu, doğru veya yanlış olabilecek türde bir ifade midir?" sorusuna verilebilecek bir yanıt yoktur. Yalnızca bu soruya olumlu yanıt verdikten sonra, "Bu tümce doğru mudur yanlış mı?" gibi sonraki sorular anlamlı olarak sorulabilir. Bu bağlamda, Carnap'ın tümevarım mantığı hakkındaki çalışmaları, verili bir dile göreli olarak, rasyonel savunulabilirlik kuralları veya en azından belgeleme derecesi tayini formülasyonu için kahramanca çabalar olarak görülebilir.

6.3 Bilimsel Devrimler

Bir tarafta Kuhn'un paradigmaları ile Carnap'ın bilimsel kuramları, diğer tarafta da Kuhn'un bağ-kurucular, Carnap'ın da dilsel çerçeveler hakkında söyledikleri arasında bulunan benzerlikler sunulduğunda, her iki filozofun da bilimsel devrimler hakkında neredeyse aynı görüşe sahip olmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Bu şekilde her ikisi de bilimde devrimlerin ortaya çıkışının esas olarak iki yolu olduğuna inanmaktadır: ya bir paradigma/kuram değişimi ile ya da bağlayıcı/dil değişimiyle. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda Kuhn devrimleri paradigma değişikliği olarak nitelendirirken, Carnap devrimleri kuramsal postulatlardaki değişişim olarak görür. Bu postulatlar Kuhn'un sembolik genellemelerine çok benzer bir biçimde işlev görürler ve işte bu da her iki filozofun da devrimler konusundaki görüşlerinin neden bu denli benzer olduğunun göstergesidir.

Alternatif olarak, Kuhn *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* sonrasındaki yazılarında, bir devrimin aynı zamanda bilimsel bağ-kurucu değiştiğinde meydana geldiğini vurgulamaktadır. Diğer şey-

lerin yanında devrimler, daha önceki bağlayıcı ağ-örgüsünde (*lexical network*) betimlenemeyen yeni keşiflere yol açtığından, bu durumda bilim insanları yeni birini aramaya zorlandıklarını hissederler. Benzer bir tarzda, Carnap bir dilsel çerçeveden bir diğerine geçişinin kökten bir devrim oluşturduğunu savunmuştur.

Dikkat ediniz ki, devrimlerin meydana geldiği iki yol aynı şekilde birbiriyle ilişkilidir, çünkü formüle edildiği bilimsel kuram ve dil birbiriyle iç içe geçmiştir. Kuramsal postulatların (veya simgesel genellemelerin) bir işlevi kuramın diline yeni terimler katmak olduğundan, bunlardaki bir değişiklik *ipso facto* bağ-kurucudaki değişiklik olacaktır. Aynı şekilde ikincideki değişiklik de bağlayıcı yapıdaki veya alternatif olarak dilsel çerçevenin kurallarındaki (özellikle anlam postulatlarındaki) değişikliği getirecektir. Diğer taraftan da, dilsel çerçeve veya bağlayıcı yapıyı değiştirme, aynı zamanda kuramı değiştirecektir, çünkü farklı semantik kurallar ya da çakışma koşulları farklı kuramlara yol açacaktır.

Kuhn'a haksızlık etmemek için, onun bilim dinamiklerini anlamamıza yönelik muazzam katkılarını herhangi bir biçimde değerden düşürmek gibi bir niyetimizin olmadığını eklemek isteriz. Bu açıdan muhtemelen hiçbir filozof onun başarısına ulaşamayacaktır. Son derece yenilikçi bir fikir olarak örneklendiricileri içeren paradigma görüşü ve yapılandırılmış bağ-kurucu anlayışı, herhangi bir başkasının sunduğundan çok daha ayrıntılı olarak olağan ve devrimci bilim dönemlerinin tasvirini verir. Yine de, Kuhn'un görüşlerinden birçoğunun Carnap'ın tarihsel olmayan (*ahistorical*) yaklaşımında bulunması son derece kayda değer bir noktadır.

7 Dil ve Kuram Değişiminin Statüsü

Kuhn, Carnap ve kendisi arasındaki esas farkın, bağ-kurucu değişiminin kendisi için bilişsel/epistemik olarak anlamlı iken, Carnap için değişimin böyle değil fakat pragmatik olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Carnap'ın pragmatik düzlemde yönlendirilmiş semantik uzlaşımcı görüşünde, alternatif dilsel çerçeveler arasındaki seçimle ilgili olan dışsal sorular "kuramsal" değil fakat "pratik", yani hangi dilsel çerçevenin (daha) doğru olduğuyla ilgili meseleleri belirleyecek bir olgu olmadığı için pragmatik bir konudur. Her ne kadar çerçeve kapsamında formüle edilen hipotezler belgelenebilse ve daha olanaklı kılınabilseler de, belgeleme bizzat dilsel çerçeve seçimine uygulanamaz.

Sonuç olarak, Carnap'a göre içsel ve dışsal soruları değerlendirmek için gerekli olan ölçütler kökten bir farklılık içerir. Sonrakiler için bu ölçütler yalınlık, etkililik, verimlilik ve benzerlerinden oluşurken, ilk türdekiler için belgeleme ve doğruluktur (*truth*).

Yukarıda yapılan açıklama çerçevesinde de bağ-kurucu değişimi Kuhn için pragmatik niteliktedir. Bağ-kurucuların doğru veya yanlış olması söz konusu olmadığından, "onların mantıksal statüsü uzlaşımdan oluşur" ve

> her bir bağ-kurucu, kapsamında önermelerin doğruluk veya yanlışlığının iddia edilebileceği ve rasyonel olarak gerekçelendirilebileceği mütekabil bir yaşam biçimini olanaklı kılar, fakat *bağ-kurucuların veya bağlayıcıların değişiminin gerekçelendirilmesi yalnızca pragmatik olabilir* (Kuhn [1993b], s. 330-2; vurgu bizim).

Kuhn'un gerek bağlayıcıyı gerekse de kuramsal değişimi değerlendirme ölçütleri iyi bilinmektedir: tamlık, tutarlılık, kapsam, yalınlık ve verimlilik. Fakat bu ölçütleri yerine getirme ve (daha) doğru veya olası olma arasında içsel bir temas olmadığından, devrimsel kuram değişiminin gerekçelendirilmesi aynı şekilde pragmatik bir anlam taşıyacaktır. Buraya kadar Carnap ve Kuhn hemfikirdirler.

Fakat Kuhn, "bilişsel/epistemik anlam" terimini iki farklı fakat ilgili anlamda daha kullanmaktadır: ilk olarak, bağ-kurucular "dünyanın olanaklı deneyiminin kurucusudurlar" ([1993b], s. 331; aynı zamanda karş. [1983a], s. 682-3). Daha belirgin olarak,

> Deneyim ve öndeyi yalnızca betimlenen ve betimleyen ayrımı yapıldığında olanaklıdır, ayrıca ayırt etme sınırını çizen bağlayıcı yapı, her ne kadar tamamen farklı olmasa da, her biri farklı bir yaşam biçimiyle sonuçlanarak bu işlevi farklı yollarla yapabilir. Bazı yollar bazı amaçlara daha uygun olabilir, bazıları da diğerlerine. Fakat hiçbiri de ne doğru olarak kabul edilebilir ne de yanlış olarak reddedilebilir. Hiçbiri, icat edilmiş bir dünyaya karşıt olarak, gerçek dünyaya ulaşmada bir ayrıcalık sunmaz. Bir bağ-kurucunun temin ettiği dünya-içinde-varolma yolları doğru/yanlış adayı değildir (Kuhn [1991], s. 12).

Dünyayı deneyimlemenin olanaklı yollarını tesis ettiklerinden, bağ-kurucular dünyanın bilgisi için anahtar temin ederler. İşte bu anlamda, Carnap için değilken Kuhn için dil değişimi bilişsel ve epistemik düzeyde anlamlıdır. Bildiğimiz kadarıyla, Carnap

herhangi bir yerde dilsel çerçevelerin (ne de bilimsel kuramların) deneyimi veya deneyim nesnelerini kurdukları görüşünü savunmamıştır. Carnap'ın bu konudaki görüşü, bunların anlam-bağlantılarını kurduğu (herşeyden öte, bu, anlam postulatlarının ne iş gördüğünü gösterir) ve dünya hakkındaki doğruluğun dil seçimine göreli olduğudur.

> Gerçeklik hakkındaki bir soruya ilişkin yanıt, bununla birlikte, yalnızca "gerçeklik"e veya olgulara bağlı değildir, fakat aynı zamanda betimleme için kullanılan dilin yapısına (ve bir dizi kavrama) da bağlıdır (Carnap [1936/1949], s. 126).

Fakat bu, dilin deneyimin olanaklılığın ön-koşullarını sağladığını belirtmekle aynı şey demek değildir. Kant'çı ruhu ile birlikte bu tür bir görüş, aynı zamanda *noumena* ve *phenomena* ayrımına sempati besleyen Kuhn'a daha çok uymaktadır, fakat Carnap'ın felsefesine yabancıdır.[5]

İkinci olarak, Kuhn bilimsel kuramları ve yapılandırılmış bağ-kurucuları değerlendirecek "beş ölçüt"ün aynı zamanda, bilimin ve bilimsel rasyonalitenin kurucusu olma anlamında bilişsel/epistemik olduğunu düşünmektedir. Hem olağan dönem hem de devrim dönemi biliminde, hem bağ-kurucunun korunduğu hem de değiştiği dönemlerde yürürlükte olduğundan, bu ölçütleri karşılayan uğraş bilimsel etkinlik olarak nitelendirilir. Bunlar, Kuhn'a göre doğanın bilgisinin esas edinilme yolu olan bulmaca-çözme için yegâne ölçütler olduğundan, o bu ölçütleri aynı zamanda bilgi üretme araçları olarak da görmektedir. Sonuç olarak, bu beş ölçüt bilişsel/epistemik statülerini kaybetmeksizin araçsal olabilirler (Kuhn [1993b], s. 338; aynı zamanda bkz. [1983b]).

Fakat onların her ikisi de rakip kuramları ve dilleri (bağ-kurucuları) karşılaştırmak için benzer ölçütleri uyguladıklarından, sözü edilen nokta bize derin bir farklılık gibi görünmemektedir. Carnap'ın gerçeklik, doğruluk ve olasılılık atfı gerektirmedikleri gerekçesiyle dışsal sorulara verilen yanıtları pratik olarak gördüğü yerde, Kuhn, bu tür atıflar gerektirdiklerin değil, fakat

[5] (Kuhn'un Kant'a olan yakınlığı için, örneğin onun [1991], s. 11-12'sine bkz.; aynı zamanda Hoyningen-Huene'nin çok titiz çalışması [1993], özellikle Bölüm 2'ye bkz.) Carnap ve Kuhn arasında burada tartıştığımız farklılık, Carnap'ın içerikli ve formel konuşma kipleri (*material and formal modes of speech*) arasında yaptığı ayrımın sonucu olarak ortaya çıkıyor görünmektedir. Kuhn'un deneyimin kuruluşu hakkında içerikli kipteki değerlendirmeleri, bir açıdan, formel kipe çevrildiğinde anlam-bağlantılarının kuruluşu hakkındaki bildirimler haline gelebilir ki, bu durumda da farklılık ilk bakışta göze çarpandan daha önemsiz görünmektedir.

daha ziyade bilim, bilimsel rasyonalite ve hatta dünyanın deneyimini kuran beş ölçütü sağladıkları için onların bilişsel, epistemik ve rasyonel olduğunu düşünür. Buradan ise, kuram ve bağkurucu değişimi hakkında Carnap ve Kuhn arasındaki anlaşmazlığın önemli ölçüde semantik düzlemde olduğu çıkmaktadır.

8 Üst-Bakışaçısı Olarak mı Mantıksal Sentaks?

Aynı zamanda Kuhn'un Carnap'ın çevrilemezlik tezini tanımlarken yanıldığını da düşünüyoruz.

> Bir dil, bir diğerine çevrilemeyecek bildirimlere olanak tanıyabilir, *fakat hakkıyla bilimsel bilgi olarak sınıflandırılabilecek herhangi bir şey, aynı yöntemi kullanan ve aynı sonuçları elde eden, her iki dilde de hem ifade edilebilir hem de irdelenebilir* (Kuhn [1993b], s. 313-14; vurgu bizim).

Kuhn, çevrilemezlik ile ilgili olduğu ölçüde, *bilimsel* bilgi bildirimleri ile diğerleri arasında dikkate değer bir farklılığın olduğunu, bu bağlamda da muhtemelen, Carnap'ın çevrilemezlik tezinin bilimsel bildirimler için savunulamaz olduğunu düşünür gibi durmaktadır. Fakat 4. ve 6. bölümlerde gördüğümüz gibi bu basitçe yanlıştır. Carnap'a göre bir bilimsel kuramın dilsel çerçevesi ciddi bir biçimde o kuramda oluşturulabilecek ifade türlerini sınırlandırmaktadır. İşin garibi, yukarıda kendisinden alıntı yapılan çalışmada Kuhn'un, hangi nedenden dolayı Carnap'ın bilimsel bilgi savlarının, ifade edildiği dilden bağımsız herhangi bir dilde dile getirilebilir bir doğaya sahip olduğunu zannettiğini yakalamayı sağlayacak bir ipucu da yoktur. Bu noktada yalnızca tahminde bulunabiliriz. Belki de Kuhn'un aklında, Carnap'ın mantıksal sentaks kavrayışı hakkındaki Friedman'ın yorumu vardı. Bu yoruma göre, mantıksal sentaks "tüm olanaklı dilsel çerçevelerinin araştırılabileceği doğal bir üst-bakışaçısı yapılandırma girişimi . . ." olarak görülebilir (Friedman [1992], s. 95; aynı zamanda onun [1993]'ü, s. 52). Bu yorum Kuhn'un, Carnap'ın felsefesinde bir dilin mantıksal sentaksının, o dilin dilsel çerçevesinin kuramı olarak, içinde bilimsel bilgi savlarının (eş-ölçülemez kuramlar tarafından oluşturulanların bile) ifade edilip değerlendirilebileceği doğal bir çerçeve temin eden bir anlayış olduğunu düşünmeye götürmüş olabilir.[6]

[6] Kuhn'un Friedman'ın makalesinden haberdar olduğuna dikkat ediniz. Hem bu makale hem de Kuhn'un ona yanıtı ('Afterwords'te), Kuhn felsefesi hakkında olan bir konferanstan doğan *World Changes* [Kuhn 1993b] kitabında basılmıştır.

Bu tür bir görüşle ilgili iki problemin olduğunu düşünüyoruz. İlk olarak, mantıksal sentaksın üst-bakışaçısı, içerisinde bilimsel bilgi savlarının ifade edilebileceği bir çerçeve değildir. Bu savların yeri, mantıksal sentaksın kurulduğu *konu-dili*dir ve tüm konu-dili ifadeleri semantik eş-ölçülemezliğe maruz kalmaktadır. Sonuç olarak, Kuhn'un, Carnap'ın felsefesinin bilimsel bilginin herhangi bir dilde ifade edilebileceğine yönelik bir içerim taşıdığı savı gerekçelendirilmemiştir.

İkinci olarak ise, Goldfarb ve Ricketts [1992] ile Alan Richardson'ın [1994] ikna edici bir biçimde gösterdikleri gibi, Gödel'in teoremlerinden ve Carnap'ın (aynı şekilde üst-dillere de uygulanabilen) hoşgörü ilkesinden dolayı, tüm anlaşmazlıklarda taraflarca kabul edilebilecek tek, evrensel ve yansız bir üst-dil yoktur. Gerçekten de, izleyen argüman onların makalelerinden türetilebilir. Carnap'ta, farklı dilsel çerçevelerde yer alan alternatifler arasından bir bilimsel kuramı değerlendirmek için, bu kuramları bir sentaks dili yani sentaktik bir üst-dil aracılığıyla değerlendirmeliyiz. Gödel'in sınırlandırıcı sonuçlarından dolayı, bir sentaks dili nesne-dilinden matematiksel olarak daha güçlü olmalıdır. Bu yüzden, bir sentaks dili bir matematiksel kuram gerektirir, bu bağlamda da, hoşgörü ilkesi yoluyla, verili bir nesne-dili için alternatif sentaks dillerinin çoğulluğu söz konusudur. (Sözgelimi, klasik veya sezgici bir sentaks dili arasında seçim yapabiliriz.) Sentaks dilinin değerlendirilmesi ve gereksenen matematiksel kuram "hem mantıksal-matematiksel hem de sentetik tümceler içeren, *bütün bir dilin* sentaksı"na bağlıdır (Carnap [1934/1937], s. 317). Bu yüzden, uygun bir sentaks dilinin seçim ve değerlendirilmesi, seçtiğimiz bilimsel kuramın dilsel çerçevesine bağlıdır. Bu şekilde tam bir döngüye düşeriz: bir bilimsel kuramı değerlendirmek için o aynı kurama ihtiyaç duyarız. Sonuç olarak, bir sentaks diline başvuru, bilimsel kuramların ve onların dilsel çerçevelerinin değerlendirilmesi için yansız bir üst-bakışaçısı sağlamaz.

9 Sonuçlandırıcı Değinmeler

Karşılaştırmalı çözümlememiz, eğer doğruysa, iki cesur sonuç sunuyor. İlk olarak, bu çözümleme, en azından Carnap'ın ve Kuhn'un çalışmaları bağlamında, post-pozitivist bilim felsefesinin baş rakibi pozitivizmden kökten bir biçimde ayrıldığına yönelik genel kabulün altını kazıyor. İkinci olarak ise, Carnap ve Kuhn'da somutlaşan bilim felsefesi yapma tarzlarının karşılıklı olarak birbirlerini dışlayıcı değil, daha ziyade tamamlayıcı olarak

görülmesi gerektiğini vurguluyor. Makalemiz aynı zamanda, özellikle sosyologlar için apaçık iki soru yöneltiyor: Mantıkçı pozitivist hareket neden son derece kötü bir biçimde böylesine hatalı anlaşılmıştır? Ve bu hareketin çöktüğünü gösteren gerekçeler nelerdir? Bu soruları yanıtlamak ve önerilmiş olanları daha yetkin bir şekilde ortaya koymak, bize, peşine düşmeye değer projeler olarak görünmektedir.

Teşekkür

Bu makalenin önceki versiyonu hakkındaki detaylı eleştirel yorum ve değerlendirmeleri için Stephen Voss'a ve ismi açıklanmayan iki hakeme teşekkürü bir borç biliriz.

Kaynaklar

Carnap, R. [1928/1969]: *The Logical Structure of the World*, çev. Rolf George, orijinal basım *Der Logische Aufbau der Welt* (Berlin-Schlachtensee, Weltkreis-Verlag), Berkeley, University of California Press.

Carnap, R. [1932/1987]: "On Protocol Sentences", çev. R. Creath ve R. Nollan, *Nous*, 21, s. 457-70.

Carnap, R. [1932/1934]: *The Unity of Science*, çev. M. Black, London, Kegan Paul Trench, Tuner & Co.

Carnap, R. [1934/1937]: *The Logical Syntax of Language*, çev. A. Smeaton, Countess von Zeppelin, orijinal basım *Logische Syntax der Sprache, Schriften zur Wissenschaftlichen Weltauffssung*, Cilt 8 (Vienna, Verlag von Julius Springer), London, Kegan Paul Trench, Tuner & Co.

Carnap, R. [1935]: *Philosophy and Logical Syntax*, London, Kegan Paul Trench, Tuner & Co.

Carnap, R. [1936/1949]: "Truth and Confirmation", *Readings in Philosophical Analysis*, ed. H. Feigl ve W. Sellars, New York, Appleton-Century-Crofts, s. 119-27.

Carnap, R. [1936/1953]: "Testability and Meaning", *Readings in Philosophy of Science*, ed. H. Feigl ve M. Brodbeck, New York, Appleton-Century-Crofts, s. 47-92.

Carnap, R. [1956]: "The Methodological Character of Theoretical Concepts", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, ed. H. Feigl ve M. Scriven, Cilt 1, Minneapolis, University of Minnesota Press, s. 38-76.

Carnap, R. [1958a]: *Meaning and Necessity*, genişletilmiş basım, Chicago, University of Chicago Press.

Carnap, R. [1958b]: "Empiricism, Semantics and Ontology", *Meaning and Necessity*, genişletilmiş basım, Chicago, University of Chicago Press, s. 205-21.

Carnap, R. [1958/1975]: "Observation Language and Theoretical Language", çev. H. Bohnert, *Rudolf Carnap, Logical Empiricist*, ed. J. Hintikka, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, s. 75-85.

Carnap, R. [1963a]: "Intellectual Autobiography", *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. P. A. Schilpp, La Salle, Open Court, s. 859-1013.

Carnap, R. [1966]: *Philosophical Foundations of Physics*, New York, Basic Books.

Carnap, R. [1968]: "On Rules of Acceptance", *The Problem of Inductive Logic*, ed. I. Lakatos, Amsterdam, North-Holland, s. 146-50.

Earman, J. [1993]: "Carnap, Kuhn and the Philosophy of Scientific Methodology", *World Changes*, ed. P. Horwich, Cambridge MA, MIT Press, s. 9-36.

Friedman, M. [1991]: "The Re-evaluation of Logical Positivism", *Journal of Philosophy*, 88, s. 505-23.

Friedman, M. [1992]: "Philosophy and Exact Sciences: Logical Positivism as a Case Study", *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, ed. J. Earman, Los Angeles, University of California, s. 84-98.

Friedman, M. [1993]: "Remarks on the History of Science and the History of Philosophy", *World Changes*, ed. P. Horwich, Cambridge MA, MIT Press, s. 37-54.

Goldfarb, W. ve Ricketts, T. [1992]: "Carnap and the Philosophy of Mathematics", *Science and Subjectivity*, ed. D. Bell ve W. Vossenkuhl, Berlin, Akademie Verlag, s. 61-78.

Hoyningen-Huene, P. [1993]: *Reconstructing Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.

Kuhn, T. [1970]: *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. Basım, Chicago, University of Chicago Press.

Kuhn, T. [1977]: *The Essential Tension*, Chicago, University of Chicago Press.

Kuhn, T. [1983a]: "Commensurability, Comparability, Communicability", *PSA 1982*, Cilt 2, ed. P. D. Asquith and T. Nickles, East Lansing, Philosophy of Science Association, s. 669-88.

Kuhn, T. [1983b]: "Rationality and Theory Choice", *Journal of Philosophy*, 80, s. 563-70.

Kuhn, T. [1987]: "What are Scientific Revolutions?", *The Probabilistic Revolution*, Cilt 1, ed. L. Krüger, L. J. Daston ve M. Heidelberger, Cambridge MA, MIT Press, s. 7-22.

Kuhn, T. [1991]; "The Road Since *Structure*", *PSA 1990*, Cilt 2, ed. A. Fine, M. Forbes ve L. Wessels, East Lansing, Philosophy of Science Association, s. 3-13.

Kuhn, T. [1992]: "The Trouble with the Historical Philosophy of Science", Robert and Maurine Rothchild Distinguished Lecture, 19 Kasım 1991, Department of History of Science, Harvard University, Cambridge, MA.

Kuhn, T. [1993a]: "Introduction to Presidential Address", *PSA 1992*, Cilt 2, ed. D. Hull, M. Forbes ve K. Okruhlik, East Lansing, Philosophy of Science Association, s. 3-5.

Kuhn, T. [1993b]: "Afterwords", *World Changes*, ed. P. Horwich, Cambridge MA, MIT Press, s. 311-41-36.

Oberdan, T. [1990]: "Positivism and the Pragmatic Theory of Observation", *PSA 1990*, Cilt 1, ed. A. Fine, M. Forbes ve L. Wessels, East Lansing, Philosophy of Science Association, s. 25-37.

Reisch, G. [1991]: "Did Kuhn Kill Logical Positivism?", *Philosophy of Science*, 58, s. 264-77.

Richardson, A. [1994]: "Carnap's Principle of Tolerance", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Ek Cilt, 68, s. 67-82.

Derleyen: Zekiye Kutlusoy

Tutarsızlığın İz Sürücüsü

Dilde / Düşüncede

Teo Grünberg'e Armağan

Eleştirici ve çözümleyici düşünme biçimini gençlere kazandırmanın çok önemli olduğunu düşünen Teo Grünberg, sembolik mantığın Türkiye'deki lise eğitim programlarında yer alması için büyük çaba harcadı. Pek çok alanda yayın yaptı ve öğrenci yetiştirdi. 1983 yılında ODTÜ'ye bir Felsefe Bölümü de kazandıran Teo Grünberg, 1994'te yaş haddinden emekli olana kadar başkanlığını yaptığı bu bölümde şevkle, coşkuyla birçok çalışma yürüttü.

Felsefe eğitiminde -mantıkla başlatılan- geniş kapsamlı bir reform yapma fikrini sürekli gündeminde tutan Teo Grünberg, mantığın, felsefeden kopuk olmayan, onunla bir sentez, bir birlik, bütünlük içinde, onun bir aracı olarak algılanması, böyle bir yaklaşımla verilecek mantık dersine ilişkin içeriğin de okutulacak felsefe ders kitabının bir bölümü olarak hazırlanması gerektiğini savunur. Felsefenin bir bağlanma, bir şeye bağlılık olduğunu, felsefecinin de görüşlerini geliştirirken taraf tutarak bir şeye bağlandığını düşünen Teo Grünberg, yaşam felsefesi bağlamında ise, iyi yaşamanın, mutluluğun sırrını şöyle açıklamaktadır: bir çocuğun oyun oynarken kendiliğinden oyununu oynaması ve hiçbir karşılık beklemeksizin oyunun kendisinden haz duyması gibi yaşamak, yaptığını yapmak. Kendisi de buna göre mutludur, çünkü zevkle yaptığı mesleğini gerçekten de haz duyarak yaşamıştır.

Derleyiciliğini Zekiye Kutlusoy'un üstlendiği *Dilde/Düşüncede Tutarsızlığın İz Sürücüsü* başlıklı bu kitap, Teo Grünberg'e -çoğu öğrencisi de olmuş otuzu aşkın değerli yazarın katkılarıyla hazırlanan- bir armağan olarak sunulmaktadır.

İMGE kitabevi

imge·com·tr
internet kitabevi

ISBN 978-975-533-738-8

429415
AHF