BETÜL ÇOTUKSÖKEN

FELSEFİ SÖYLEM NEDİR?

KABALCI YAYINEVİ

ÇOTUKSÖKEN FELSEFİ SÖYLEM NEDİR? KABALCI

BETÜL ÇOTUKSÖKEN
FELSEFİ SÖYLEM NEDİR?
Kabalcı Yayınevi

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

26 Ağustos 1950 yılında İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimini İstanbul Kız Lisesinde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü 1972 yılında, Prof. Dr. Nermi Uygur'un yönetiminde hazırladığı "Lucretius'un **De Rerum Natura**'sında Evrenin Ana Maddesi" konulu tezle bitirdi. Bu arada kendi bölümünün dışında, Latin Dili ve Edebiyatı ile Sosyal Antropoloji sertifikalarını aldı. Darüşşafaka Lisesinde başladığı Felsefe öğretmenliği görevini 1978'e kadar sürdürdü. 1978-1982 yılları arasında, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Sınıflandırma Bölümünde çalıştı. Bu arada Prof. Dr. Nermi Uygur yönetiminde Doktora çalışmalarına başladı. 1982 yılında mezun olduğu Bölümde açılan sınavı kazanarak Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak girdi. "Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı" konulu Doktora çalışmasını Ekim 1984'te tamamlayarak Felsefe Doktoru oldu.

1985 yazında Poitiers Üniversitesi'ne (Fransa) bağlı Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale'in 32. dönem çalışmalarına stajyer olarak katıldı. 1987'de Yardımcı Doçent, 1988'de de Doçent oldu.

1992'de Delphi'de (Yunanistan) gerçekleştirilen Balkan Ülkeleri III. Felsefe Sempozyumuna konuşmacı olarak katıldı. Yine aynı yılın yaz aylarında, Belçika'da Louvain ve Louvain-la Neuve'de bulunan Institut Supérieur de Philosophie'de araştırmalar yaptı. 1993 yılı Mayıs ayında Ioannina Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün davetlisi olarak gittiği Yunanistan'da Ortaçağ Felsefesi ile Türkiye'deki felsefe çalışmalarının güncel durumu üzerine konferanslar verdi.

Türkiye Felsefe Kurumu (1993'ten beri Yönetim Kurulu ve İstanbul Komitesi Üyesi) ile Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (SIEPM)'in de üyesi olan Betül Çotuksöken'in asıl ilgi alanı Ortaçağ Felsefesidir. Bu dönemin özellikle dil ve mantık filozoflarıyla ilgilenmesinin yanı sıra, felsefi söylemin neliği ile ilgili çalışmalar da yapmaktadır. Bir ara Dil Felsefesi dersleri de vermiştir.

Kitap ve çeviri çalışmalarının yanı sıra, bir kısım yazılarını, **Gergedan, Argos, Varlık, İnsancıl, Artı, Felsefe Dergisi, Felsefe Tartışmaları, Evrensel Kültür** Dergilerinde yayınlamıştır.

Çevirileri ve Kitapları:

Isagoge, (Aristoteles'in Kategoriler'ine Giriş); Porphyrios'un bu kitabının Jean Tricot'dan notlarıyla birlikte çevirisi. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Bir Mutsuzluk Öyküsü - Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog. Petrus Abelardus'tan açıklayıcı notlarla birlikte çeviri. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988

Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı (Doktora Tezi). Prof. Dr. Nermi Uygur'un Önsöz'ü ile birlikte. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988.

Ortaçağda Felsefe (Doç. Dr. Saffet Babür ile birlikte). Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989; II. baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993.

Felsefi Söylem Nedir? Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991, II. baskı Kabalcı Yayınevi, 1994.

Ortaçağ Yazıları, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993.

Felsefeyi Anlamak, Felsefeyle Anlamak. (Kabalcı Yayınevi'nde yayımlanacak)

Nermi uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler. (Yayıma hazır).

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

FELSEFİ SÖYLEM NEDİR?



KABALCI

KABALCI YAYINEVİ 45
Felsefe Dizisi 8

FELSEFİ SÖYLEM NEDİR?
Betül Çotuksöken
Bu kitabın tüm yayın hakları
Kabalcı Yayınevi'ne aittir.

Birinci Basım:
Ara Yayıncılık, 1992

İkinci Basım:
© Kabalcı Yayınevi, 1994
ISBN 975 - 7942 - 03 - 0

Yayın Yönetmeni: Vedat Çorlu
Dizgi: Beyhan Ajans
Kapak Tasarımı: Vedat Çorlu
Baskı: Yaylacık Matbaası
Cilt: Temuçin Mücellithanesi

KABALCI YAYINEVİ
Başmusahip Sokak Talas Han No. 16/5
Cağaloğlu 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 - 522 63 05 Fax: (0212) 526 84 95

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 9

İKİNCİ BASKI İÇİN BİRKAÇ SÖZ 11

GİRİŞ 13

I. BÖLÜM

ARAŞTIRMAYI GÜDEN TEMEL SORULAR VE SAVLAR 21

I.1 'Kavram' Kavramı 23

I.2 'Varolan' Kavramı 28

I.2.1 Kendi Başına Varolan ya da Dışdünyada Varolan 29

I.2.2 Düşünmede Varolan 36

I.2.3 Dilde Varolan 51

II. BÖLÜM

FELSEFİ SÖYLEM 59

II. 1 Felsefe Neyi Konu Edinir? 60

II. 2 Felsefe Konusuna Nasıl Bakar? 82

II. 3 Felsefe Konusuna Bakışını Nasıl Dile Getirir? 89

Notlar 93

Türk Dilinde Üretilen Felsefi Söyleme İki Örnek:

Takiyettin Mengüşoğlu-Nermi Uygur 173

Notlar 187

Dizin 189

Öğrencilere

SUNUŞ

Felsefe kendini sorgulayan birinci düşünsel etkinlik. Felsefenin kendine yönelişinde belirlenen ilk tutamak noktası, onun bir söylem olarak kuruluşudur, bu kuruluş çeşitli varolma düzlemlerindeki ilişkileri belirlemeye özgülenmiştir. Felsefe söz konusu olduğunda, varolanın sunuluş biçimleri ve aralanndaki ilişkiler, bir söylem olarak soru-yanıt bağlamında yeniden kurulur.

Felsefe adı verilen bu düşünsel çabada, düşünmeye ilişkin edimler varolana yönelir ve özgül dilsel yapılar aracılığıyla, üretilenler öteki düşünme edimlerine sunulur; bu noktada felsefe, kendine özgü işleyiş biçimleriyle, düşünme edimlerinin bir tür karşılaşmasıdır; düşünsel ve dilsel boyutta bir diyalogdur. İşte bu diyalogun özniteliklerini belirleme, işbaşındaki felsefe için büyük bir önem taşımaktadır. Felsefi söylemin özniteliklerini saptama, felsefeye ilişkin 'bilinçten' başka bir şey değildir ve söylemin üretilişine hep eşlik etmektedir. Bu eşlik etme kimi zaman daha da açık bir biçimde ortaya çıkar; felsefeye ilişkin bilincin, büyük ölçüde felsefenin gerçekçiliğinden de yola çıkılarak açıklanması büyük bir önem taşır.

Felsefî Söylem Nedir? adlı bu yapıt, felsefenin 'niteliğini' açıklamanın ne denli önemli olduğunu "kendince' belirlemeyi bir ölçüde de olsa üstleniyor. Yapıt —herhangi bir felsefi söylem gibi— bu konuda ortaya konmuş bir 'deneme' yalnızca;

özgül ayrımı, onun felsefeyi bir söylem olarak alımlaması; dolayısıyla bu konudaki örneklerden biri sadece.

Yapıt yanıtlamaya çalıştığı soruları yönünden Türk dilinde oluşturulan ilk örnek de değil ve sonuncu da olmayacak hiç kuşkusuz. Bu konuya ilişkin yeni denemelerin ortaya konuluşu, yeni seçeneklerin sunuluşu, bu yapıtla hesaplaşılması, onun amacına ulaşmasının en önemli koşullarından biri olacaktır. Felsefi söylemin neliğine ilişkin bu deneme, bir tartışma ortamı yaratabilirse, özellikle, kendilerine çok çeşitli felsefi görüşlerin —zaman zaman 'felsefe olmayanın da'— sunulduğu 'felsefe öğrencilerinde' yeni çağrışımlar oluşturabilirse, büyük ölçüde amacına ulaşmış olacaktır.

Bu arada, kitabın basımını çok kısa bir sürede gerçekleştiren Vedat Çorlu'ya en içten teşekkürlerimi sunarım.

Kızıltoprak, Ekim 1991 *Betül Çotuksöken*

İKİNCİ BASKI İÇİN BİRKAÇ SÖZ

Birinci baskıda yeralan sunuş yazısında görüldüğü gibi, bu yapıt, felsefeyi özü bakımından (konusu/konuları, konusuna bakışı, konusuna bakışı dile getirişi bakımından) betimlemeyi, felsefe olanla olmayanı ayırt etmeyi kendine görev edinmiştir. Felsefeye ilişkin —içeriksel olarak benimsenmese de yöntem olarak bir bakıma gerekli olan— böyle bir yaklaşım hem filozof için hem de felsefe tarihçisi için vazgeçilmezdir. İşin ilginç yanı, felsefeye ilişkin böyle bir bilinç uyanışında birinci etken yine felsefenin kendisidir. Felsefenin bilinçli olarak gözlemlenmesi böyle bir bilincin uyanmasında en etkili olanıdır kuşkusuz.

Benim felsefe serüvenimde ise Ortaçağ felsefesiyle kurduğum doğrudan ilgi en büyük etkeni oluşturmuştur, felsefeyi özü açısından belirleme bakımından. Avrupa Ortaçağı filozoflarında belirgin bir biçimde ortaya çıkan "modi essendi, modi intelligendi, modi significandi" ayrımı son derece önemli ve zihin açıcıdır. Ortaçağ filozofları varolma tarzları ve anlam verme tarzlan üzerinde ayn ayrı durarak ve bunların arasından kendilerince en uygun olanını seçerek felsefi söylemlerini —bilinçlice— oluşturmuşlardır. İçerik bir yana, böylelikle yöntem konusundaki duyarlı tavırlarını sergilemişlerdir.

Ayrıca böyle bir yaklaşım, felsefe gerçeğini hiçbir felsefi söylemi dışarıda bırakmaksızın kucaklayacak bir özelliği de

beraberinde getirmektedir. Bu yolla, felsefedeki —felsefi söylemlerin toplamında somutlaşan— yöntem çokluğunun ortak bileşeni belirginleştirilmiş olmaktadır.

Böyle bir doğrultunun felsefeyle ilgi kurmaya çalışan kişilerde —üniversitelerin felsefe bölümlerinde okuyan öğrencilerde, üniversite dışında olup da felsefeye merak duyanlarda— felsefe olanla felsefe olmayanı anlama, kavrama konusunda bir bilinç uyandıracağı kanısındayım. Felsefenin söylemini ve felsefeyi neliği, özü bakımından kavrama, anlama çabaları da bitmeyecektir, sonu gelmeyecektir, tükenmeyecektir. İnsanlar yaşadıkça, varoldukça, insanın ve tüm insan ürünlerinin de sonunun gelmeyeceği gibi.

Geyikli, Mayıs 1994 *Betül Çotuksöken*

GİRİŞ

Felsefe, düşünmenin varolanla kurduğu bir tür ilişkidir. Ama ne türden, nasıl bir ilişkidir bu ilişki? Felsefe adı verilen bu etkinlikte düşünme varolanı nasıl kavramaya çalışıyor? Felsefenin ayırt edici nitelikleri nelerdir?

Bilim de, sanat da varolanla kurulan bir tür ilişkidir, bütün bu ilişkilerin herbirinin kendilerine göre ayırt edici nitelikleri vardır. Konuları, konularına yaklaşımları, yaklaşımlarını dile getirişleri birbirinden farklıdır bütün bu etkinliklerin. Felsefede durum nedir? Hangi dilsel anlatımlar felsefe diye nitelenebilir? Daha sonra ayrıntılı bir biçimde ele alınacağı gibi, 'felsefe neyi konu edinir', 'konusuna nasıl yaklaşır' ve 'bu yaklaşımını nasıl dile getirir' soruları ana sorular olarak ortaya çıkar. Bu soruları tek bir soruya indirgemek de olanaklıdır: Bu soru 'felsefi söylem nedir?' sorusudur. Felsefi söylemin neliğini incelemek, felsefenin görevi olacaktır. Felsefenin dışında hiçbir düşünsel, bilgisel etkinlik kendi kendisini konu edinemez, kendi kendisini sorgulayamaz. Böyle bir nitelik sadece felsefeye özgüdür.

Felsefenin neliğini ortaya koyma, onun özgül ayrımlarını belirleme gerekli mi? Henüz felsefe olan ile olmayanın birbirine karıştırıldığı bir düşünce ortamında, felsefenin neliğinin belirgin çizgilerle ortaya çıkarılması gerekmektedir. Ancak bu yolla, felsefi söylemin tümü daha sağlıklı bir biçimde değer-

lendirilecektir ve yeni söylemler ortaya konabilecektir. Temelde her filozof, örtük ya da açık bir biçimde felsefeden neyi anladığını dile getirmiştir; getirmektedir; bu dile getiriş 'felsefe bilincinden', felsefeye ilişkin bilinçten başka bir şey değildir. Antikçağdan günümüze değin, birçok filozofun söylemlerinin bir bölümünü felsefenin neliğine özgüledikleri bilinen bir durumdur. Platon, Aristoteles, Boethius, Thomas Aquinas, F. Bacon, R. Descartes, I. Kant, E. Husserl, L. Wittgenstein, B. Russell, H. Reichenbach hemen ilk anda akla gelen adlardır.(1) Felsefe her yönüyle felsefi bir tavrın konusu olabilir; hatta olmalıdır da. Felsefenin gerçekliği, büyük ölçüde salt felsefenin içinde kalınarak —söylemin hangi dışsal koşullardan üretildiği paranteze alınarak— ortaya konabilir. Felsefenin, özgül yanlan diğer söylemlerle —bilim, sanat, din— ve felsefenin zamanın geçmiş boyutundaki kendisiyle —artsüremlilik ve eşsüremlilik çerçevesi içinde— ilgili kılınarak belirlenebilir. Böyle bir çabayı güden sorular da şunlar olabilir: Felsefi söylem kendi kendine yeter mi? Her felsefi söylem kendi başına mı ele alınmalıdır; yoksa, belli bir tarihsel çizgide mi ele alınmalıdır? Felsefe diğer bilgisel etkinliklerden yararlanır mı? Filozof, söylemini kurarken —konusunu seçerken, konusuna bakarken, dile getirirken— hangi kaynaklardan beslenir? Şimdinin felsefesi, zamanın geçmiş boyutundaki felsefeden etkilenmek zorunda mıdır, etkilenirse bunun ölçüsü nedir? Daha önceki zaman boyutunda oluşturulmuş felsefi söylemden herhangi bir etkilenme söz konusu değilse, salt kendine mi dayanacaktır felsefi söylem? Bu bağlamda, felsefe, filozofun kendi kendisiyle bir hesaplaşması mıdır; yoksa başka filozoflarla kurduğu bir diyalog mudur? Durum böyleyse felsefe tümüyle bir diyalog mudur? Bu sorulara, birbirinden çok farklı nitelikte, birbirinin karşıtı olabilecek türde yanıtlar verilebilir. Felsefenin gerçekliğinde, bir varolan olarak beliren felsefede, aynı soruya, karşıt konumlara yerleştirilebilecek cevaplar bulunabilir.

Karşıt tutumları destekleyebilecek her türlü ayrıntıya karşın, 'her felsefi söylemde varolması zorunlu olan nitelikler nelerdir' sorusu; 'felsefeyi felsefe yapan nedir, nelerdir' sorusu, gündemdeki yerini korumaktadır. Her felsefi söylem, ilkin varolanı —hangi düzlemde olursa olsun— işte o yapanın ne olduğunu belirlemeye ilişkindir. Ayrıca her felsefi söylem, varolan, düşünme ve dil arasındaki ilişkilerin belirlenişine ilişkindir. Daha sonra da açıklanacağı gibi varolanı işte o yapanın ne olduğu, düşüneni 'anlam' konusuna götürecektir. Burada bir varolan olarak felsefi söylem ele alınacak; felsefeyi felsefe yapanın ne olduğu, başka deyişle onun anlamı üzerinde durulacaktır. "Felsefe, bir yandan çeşitli düzlemlerde varolanların neliğini belirginleştirmeye çalışırken bir yandan da, yine bu çeşitli düzlemlerdeki varolanlar arasındaki ilişkileri konu olarak ele alıyor.

Bu ilişkiler hemen her filozofta farklı biçimlerde kuruluyor; her filozof varolana farklı boyutta bakabiliyor. Ancak bu, alabildiğine çok çeşitliliğe karşın, düşünüş biçimlerindeki kimi ortak yönleri saptayabilmek de olanaklıdır. Filozof bu üç alanın ilişkilerini kendince çözümlemeye çalışırken, kendine çıkış noktası olarak ya dışdünyadaki varolanı alacaktır ve herhangi bir doğabilimi haline gelmeyen felsefi bir söylem oluşturacaktır; ya düşünmeden yola çıkacak, felsefenin temelini düşünme ve düşünmede varolanlar oluşturacak ve bunu gerçekleştirirken çalışması bir ruhbilim haline gelmeyecektir; ya da bir üçüncü temel yol olarak, dilden hareket etmeyi felsefenin asıl yolu olarak görecektir; bunu da felsefeyi bir dilbilim haline getirmeden yapacaktır."(2)

Filozof, söylemini oluştururken çeşitli kaynaklardan beslenebilir. Her türlü bilgisel ya da insansal etkinlik felsefesini oluşturmada filozofa yardımcı olabilir; ama felsefi söylem ne bilimsel, ne sanatsal, ne de dinsel bir söylemdir. Çünkü adı geçen bütün bu etkinliklerde kaygılar, sorular, sorunlar birbi-

rinden çok farklı boyuttadır. Tekil bağlamda ele alındığında açıkça görüldüğü gibi, her 'tek felsefi söylem' bir diğerinden, varolanlar arasındaki ilişkileri başka bir görüngeden (perspektif) konulaştırmakla ayrılmaktadır. Bu nedenle de felsefenin gerçekliğini oluşturan tüm artsüremli ve eşsüremli söylemler, büyük bir zenginlik içinde belirirler. Felsefenin asıl konusu gereği durum budur; çünkü çeşitli düzlemlerde kendini gösteren varolanlar arasında —dışdünyada, düşünmede, dilde— sonsuzca farklı ilişki kurulabilir ve bu ilişkilerin neliğini içeren tek etkinlik felsefedir.

Felsefi söyleme özgülenen böyle bir niteleme daha baştan onu, tümüyle 'nesnel' nitelikli olmaktan uzaklaştırır. Her bir söylem, nesnelliğini kendi içinde taşır ve her bir söylemin en temel kaygısı da nesnel oluşun koşullarını dile getirmekte somutlaşır. Sonuçta filozof, hem nesnel olduğuna ilişkin, hem de nesnel oluşun nasıl gerçekleşebileceğine ilişkin örnek nitelikte düşünceler ürettiği savını ileri sürer. Felsefenin gerçekliğini gözlemlemek, tüm felsefi söylemde ne denli çok nesnellik arayışlarının yaşandığını anlamak için yeterlidir. Her filozof varolanlar arasındaki ilişkileri en iyi kendisinin kurduğu ve oluşturduğu ve üstelik bilgilerinin 'gerçekten' nesnel bilgiler olduğu inancını taşır. Bu bağlamda da artık filozof, anlama yönelik, anlama ilişkin her türlü soruya verilmesi gereken yanıtın kendisi tarafından —olması gereken— en iyi biçimde verildiği savındadır. Oysa, verilen yanıtlar hep 'kendince' verilen yanıtlardır, nesnel olma kaygısıyla üretilmiş 'öznel' yanıtlardır. Felsefi söylemin bir başka özelliği de burada kendini göstermektedir.

Felsefe bir varolan olarak düşünme ve dildedir, üstelik felsefe bir söylemdir. Felsefe bağlamında dil, söylem farkını iyice belirginleştirmek bu yapıtın üstlendiği ödevlerden biridir. 'Düşünme', 'düşünce' farkını belirgince ortaya koymak da yine büyük önem kazanmaktadır. Bilgi-aktları (edimleri) konusuna

Felsefeye Giriş adlı yapıtında önemli bir yer ayıran T.Mengüşoğlu düşünme-düşünce ayrımını anasavları doğrultusunda açıkça ortaya koymuştur. Gerçekten de, düşünme öznenin bir etkinliğidir ve bu etkinlik sonucunda oluşan yapı düşüncedir: "düşünce, düşünmenin objektifleşmiş ürünüdür"(3). Gerek günlük konuşma düzleminde, gerek bilimsel ya da felsefi düzlemde, düşünme ile düşüncenin farklı oluşu sık sık gözden kaçırılır. Oysa her ikisi arasında çok önemli bir fark vardır.

Felsefi söylemin neliğini araştırmayı amaçlayan bu yapıtta ileri sürülenler, felsefenin gerçekliğinin gözlenmesinin bir sonucudur. Hem felsefi söylem oluşturmada, hem de felsefi söylemi ya da tek tek felsefi söylemleri ortak neliği bakımından incelemede gözlemin ne denli önemli olduğu ortadadır. "Çoğun, felsefenin soyut yapıda olduğu ileri sürülür. Oysa, daha incelikli bir bakış, hemen hemen tüm bilgisel etkinliklerde olduğu gibi, felsefede de gözlem yapabilme gücünün ne denli önemli olduğunu farkedebilir. Gözlemleme ediminde insanın düşünme gücünün, gözlemi gözlem yapan en önemli etken olduğu genellikle gözden kaçırılır ve düşünme gücünün bu bağlamda edilgin olduğu kanısı yaygınlık taşır. (...) Gözlem yapabilme giderek anlamaya yönelir: bağlantılı düşünebilme, olup bitenler arasında bağlantılar kurma yoluyla olup bitenler kavranabilir, anlaşılabilir. Varolana felsefe açısından bakışın temel niteliği de budur."(4)

Felsefi söylemin oluşumundaki özgül ayrımın gözler önüne serilmesi filozofun, felsefe araştırmacısının, felsefe tarihçisinin felsefenin gerçekliğine ilişkin gözlemlerini değerlendirmesinde çok işine yarayacaktır. Felsefi söylemlerin ortak bileşen/bileşenlerini kavramak, belirgin kılmak filozofun konusunu /konularını ele almadaki bilincini pekiştirecektir; felsefe tarihçisi ve araştırmacısı ise, söylemleri sınıflandırmada, ortak yanlarını belirlemede, kimi düşünceler üzerine yeni düşünceler üretmede daha sağlıklı bir tutum içine girmiş olacaktır.

I. BÖLÜM

ARAŞTIRMAYI GÜDEN TEMEL SORULAR VE ANASAVLAR

Daha önce de dile getirildiği gibi bu çalışmanın amacı 'kendince' bir gerçekliği olan felsefeyi araştırmaktır. Burada, çok çeşitli görünümler altında ortaya çıkan felsefe olgusunu, özniteliklerıyle ortaya koymak, felsefeyi felsefe yapanın neler olduğunu açıkça sergilemek, felsefeyi betimlemek asıl amacı oluşturmaktadır. İncelenecek olan felsefenin kendisidir; yoksa tek tek filozofların ya da dönemlerin düşünme biçimleri ya da içerikleri değildir. Ancak felsefe de filozofların söylemlerinin toplamından başka bir şey olmadığına göre, yer yer kimi akıl-yürütmelere tanıklık etmek üzere bu söylemlerden yararlanılacak, kimi örnekler sergilenecektir.

Ama genellikle 'felsefe' diye nitelenen bir metnin, söylemin 'işte o' oluşunu sağlayanın ne olduğu üzerinde durulacaktır. Ancak burada ilginç bir durum ortaya çıkıyor: Felsefeyi bütün kuşatımı içinde, başka deyişle tüm varoluşuyla ele alırken, her şeyden önce felsefe kavrayışına ilişkin bir 'bilinci' daha baştan edinmek gerekiyor. Bakış açısının 'konuyu' varedeceği ilkesi gereğince bu öyle bir 'bilinç' olacak ki, felsefenin gerçekleşmiş tüm yapısını içerebilecek ve hatta daha sonra oluşabileek söylemleri de kavrayabilme olanağını içinde taşıyacak.

Öyleyse daha baştan yazarın, felsefeden neyi anladığını ortaya koyması, felsefe anlayışının temel taşıyıcılarını gerekçele-

riyle birlikte göstermesi bir zorunluluktur. Yazarın felsefe kavramı, felsefe tasarımı nedir?

Felsefe bir varolan olarak beliriyor: Düşünmede ve dilde varolan bir yapıdır felsefe. Fakat böyle bir belirleyiş, bu bağlamda, bir adım daha geriye giderek, 'varolan'dan 'varolan' kavramından neyin anlaşıldığının ortaya konmasını gerektiriyor. Gelinen bu noktada asıl sorulması gereken soru 'varolan nedir?' sorusudur. Daha baştan bir ipucu olmak üzere şu denebilir: 'Varolan' kavrayışı geniş tutulmalı ki, bir varolan olarak beliren felsefe de burada kendine bir yer bulabilsin; buna bağlı olarak varolanı 'işte o yapan' bakımından incelediği öne sürülen felsefenin geniş bir işlerlik alanı olduğu bir belirginlik kazansın.

Öyleyse herşeyden öne, 'varolan nedir?' sorusu, yanıt verilmesi gereken bir soru olarak belirmektedir. Bunun ardından, ilkin felsefenin bir varolan olarak özgül nitelikleri ya da öznitelikleri ortaya konmalı, daha sonra da, felsefenin tekrar varolana ama bu kez nasıl yöneldiği, varolanlar arasındaki ilişkileri, ilişki ağlarını içerecek bir alan olarak kendini nasıl gösterdiği üzerinde durulmalıdır. Bu iki yanın belirlenmesinin —varolanın ve ayrıca varolan olarak felsefenin— ne denli birbirine bağlı olduğu daha şimdiden kendisini apaçık göstermektedir. Öyleyse ilkin varolan kavramına ve buna bağlı olarak felsefe kavramına açıklık getirilecektir. Daha sonra ise bu temel yapıya bağlı olarak felsefi söylemin neliğine ilişkin anasavlara geçilecektir. Bu anasavlar kısaca şunlardır: "Felsefe (insanın bilgi konusu haline getirdiği) herşeyi kendine konu edinebilir. Bu, aynı zamanda felsefe bilgi verir demektir. Felsefe, bilgi vermek üzere —kendine özgü bir bilgidir bu— yöneldiği şeydeki —nesnedeki— neliği kendine konu edinir.

— Felsefe konu edindiğine insan (bilinç) açısından bakar.

— İnsan açısından bakılan konular, çok çeşitli biçimlerde dile getirilebilirler: Mantıksal çözümleyici yolla olduğu gibi,

deneme biçiminde de, betimleyici bir yöntemle de dile getirilebilirler: başka deyişle felsefe, söylemini —biçimsel açıdan bakıldığında— tek bir biçime bağlı olarak kurmaz, oluşturmaz.(5) Felsefenin varolan olarak neliğini ortaya koymak amacıyla belirlenen bu savlar daha baştan felsefenin gerçekliğini, onun geniş kuşatımlı oluşunu en iyi biçimde gözler önüne sermektedir.

Bu araştırmada güdücü durumda olan iki soru vardır. Biraz sonra eklenecek 'kavram nedir?' sorusuyla sorular üçe ulaşacaktır. Diğer iki soru da biraz önce belirlendiği gibi, 'varolan nedir?' ve 'varolan olarak felsefe nedir?' sorularıdır. Anasavlar ise biraz öne belirlenen, felsefenin konusu, konuya bakışı ve bu bakışı dile getirişi ile ilgilidir. Felsefe hem her türlü varolanı konu ediniyor, hem de varolanlar arasındaki ilişkileri, diğer bilgisel etkinliklerin oluşumunu da açıklayabilecek biçimde ele alıyor. Bu bağlamda felsefe artık alanlararası oluyor.

Biraz önce bu araştırmada güdücü durumda olan soruların üç tane olduğu dile getirilmişti. Gerçekten de varolan ve felsefe kavramlarının ne olduğunu ortaya koyabilmek için daha baştan 'kavram'ın ne olduğuna ilişkin bir çalışmanın yapılması bir gereklilik olarak belirmektedir. Öyleyse sorulacak ve yanıtı aranacak ilk soru 'kavram nedir?' sorusudur. Varolan kavramını, felsefe kavramını belirlemeden önce, 'kavram' kavramını belirlemede yarar vardır. Üstelik kavramın kendisi de düşünmede varolanı bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır.

I. 1. 'Kavram' Kavramı:

Burada ortaya konulan düşünceler daha önce "Kavram Kavramı"(6) adını taşıyan yazıda biraz daha ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Temel sorun kavramı kavram yapanın ne (neler) olduğu sorunudur. Bu sorun bağlamında birçok soru gün-

deme gelmektedir: Bir varolan olarak kavram nedir? Kavramın öteki türden varolanlarla ilişkisi nedir? Kavram nerededir? Kavram oluşma bakımından nerededir? Kavramın iletilebilme bakımından nerede yer alma ya da yer alabilme olanağı vardır? Kavram dışdünyada varolanlardan önce midir; yoksa sonra mıdır? Kısaca kavram kavramının anlamını belirleyen durumlar nelerdir? Görüldüğü gibi bütün bu sorular kavram kavramını çeşitli yönlerden aydınlatmayı amaçlamaktadır.

Bu sorulara ilişkin yanıt denemelerinin temelleri şu önermelerle dile getirilebilir: Kavramlar varolanın anlamına ilişkin çerçevelerdir. Kavramlar genellikle varolanı bilmenin temelidir. Kavramlar —insansal bağlamda— yaratma edimine dayalı olarak varolanların ve dışdünyada doğrudan karşılığı olmayan varlıkların varolmasının temelidir. Kavramlar düşünme alanındadır ve varolandan sonradır. Yine kavramlar düşünme alanındadır; ancak kültür nesneleri, insanın yaratma gücünün ürünleri olan varolanlar bakımından da kavramlar varolandan daha öncedir. Kavramlar terim olarak da dildedir. Bu bağlamda kavramlar, her türlü iletişim olanağının temelidir. Öyleyse kavramlar, varolanı bilmeye, anlamlandırmaya ilişkin olarak oluşturulan ve düşünme alanında yer alan çerçevelerdir.

Bu temel önermeleri, aralarındaki geçişleri de gözönünde bulundurarak açıklamak büyük önem taşımaktadır.

Kavram; dışdünyada, düşünmede ya da dilde varolana ilişkin olarak oluşturulan düşünsel bir çerçevedir. Kavramı kavram yapan en belirgin öznitelik, onun her türlü varolanın kimi zaman oluşabilmesine ama çoğun da bilinebilmesine ilişkin bir çerçeve olmasında kendini göstermektedir.

Varolanın sınırlarını belirleyen bir çerçeve olması, kavramın en temel işlevi olmaktadır. Örneğin, kavram olarak 'kalem', kalem adı verilen tekil bir varlığa ilişkin bir çerçevedir. İmlemlerin bizzat gözönünde olmadığı, sadece dilsel deyişlerin söz konusu olduğu iletişim ortamlarında, iletişimin onsuz

olunmaz koşulu —verilen örnekte— 'kalem' kavramıdır ya da kalem adı verilebilme imkânı olan tek tek varlıklara ilişkin olarak çizilmiş çerçevedir; kalemle şu ya da bu biçimde ilişkisi olan herkesin böyle bir çerçevesi, başka deyişle kavramı vardır ve gerçekten de bu çerçeve somut imlemi olan varolanlara ilişkin olduğunda ortaktır. Aristoteles'in Peri **Hermeneias**'ta *(16a)* sözünü ettiği "ruh durumları" varolanın çerçeveleri yani kavramlar başka deyişle, çerçeveler olsa gerek.

Belirlenen kimi çerçevelerin doğrudan bağlantılı olduğu tekil varolanların yanında, sadece varolanlararası ilişkilerden doğan, diğer deyişle doğrudan tekil varolanlarla bağlantısı olmayan çevreler vardır. Ayrıca bir de varolanların sadece ve sadece bilinebilmesini sağlayan çerçeveler vardır ki bunlar da genel kavramlar, başka deyişle tümellerdir.

Aristoteles'in yapmış olduğu birinci töz, ikinci töz ayrımı bir bakıma varolanlara ilişkin olarak farklı düzlemlerde oluşturulmuş kavrayış çerçeveleridir. Sokrates birinci tözdür ve bizde bir Sokrates kavramı vardır; ancak Sokrates'in bir insan olmasından dolayı insanlık kavramıyla ilişkisi vardır ve işte bu insanlık sözcüğü ile dile gelen bu kavram, genel kavram yani tümeldir. Bunlar, tek tek varolanların bilinebilmesi olanağını sağlamaları bakımından son derece önemlidirler. Tek tek varolanların bilinebilmesini sağlamaları bakımından tekil varolanlarla hemen hemen birebir ilişkisi olan kavramlara oranla (Porphyrios'un belirlemesiyle cins, tür, ayrım, özellik, ilinek) tümeller çok daha genel çerçevelerdir. Ancak kimi filozoflara göre tek tek varolanların varolabilmesinin de olanağını sağlar tümeller; Platon'un idealan bu anlamda tümeldir.

Şu ya da bu biçimde elde edilmiş olan çerçeveler, başka deyişle kavramlar, varolabilmenin değil bilinebilmenin, bilinmenin dolayısıyla bilmenin olanağını sağlarlar. Kavramlar her türlü varolanın bilinmesini, anlamlandırılmasını sağlayan çerçevelerdir. Bilme, genel kavramlarla ancak sağlanabilir. İşte

ancak bu noktada Aristoteles'in 'asıl bilgi, tümelin sağladığı bilgidir' deyişinin bir anlamı olabilir.

Kavram adı verilen çerçeve ile somut varlık başka deyişle varolan ilişkisini varlıkbilimsel değil de sadece bilgibilimsel düzlemde ortaya koymak, felsefi kurgulamaların (spekülasyon) da önüne geçebilir. Ama burada hemen şu noktayı gözönünde bulundurmak gerekiyor: Kavramın, tekil varlıkla, varolanla hiç mi varlıkbilimsel bir ilişkisi yoktur? Bizzat insanın tasarımladığı tekil varlıklar, varolanlar için varlıkbilimsel boyutta yeralan bir ilişki söz konusu olabilir. Tasarımlama ediminin sonucu olarak düşünmede oluşan kavram, her türlü kültür nesnesinin yaratıcı temeli olur. Öyleyse kültür nesnelerinin varolmasının temeli kavramlardır. Örneğin, kalem insanın dışındadır bir kez varolduktan sonra; ama kalemi ilkin düşünmesinde yaratan insandır, öyleyse bu tür varolanlarda kavram varolandan önce gelir.

Dil açısından bakıldığında da kimi terimler, örneğin devlet, demokrasi, laiklik, insan hakları terimleri ve bunların taşıyıcısı durumunda olan kavramlar, ağırlıklı olarak insanlararası somut ilişkiler gözönünde bulundurularak oluşturulmuşlardır. Bu terimlere ilişkin olan ve üstelik onları anlamlı kılan kavramlar insanlar arasında oluşan kimi ilişkilerin ürünüdür. Bu kavramların dışdünyada doğrudan doğruya bir imlemi yoktur; bu imlem olsa olsa, her defasında farklı bir biçimde ortaya çıkan insansal ilişkiler ağıdır. İşte bu nedenle de bu durumlara ilişkin kavramların ortak olduğunu söylemek çok zordur hatta olanaksızdır.

Dışdünyada somut bir imlemi olmayan yapılara, durumlara ilişkin olarak oluşturulacak kavramlarda özellikle birtakım ayırımlar yapma bir gereklilik olarak ortaya çıkabilecektir. Ancak bu tür belirlemelerle, çeşitli ayırım noktalarını ortaya koymakla doğrudan imlemi olmayan durumlara ilişkin bir çerçeve çizebilme olanağı elde edilebilir. "İlk öğrenebileceğimiz şey,

ayırımlar yapmak gerekliliğidir; kavramsal ayırımlar yapma gerekliliği" (7) dir diyor Ioanna Kuçuradi. Yazar bu anasavını yapıtında "Özgürlük ve Kavramları" "Ahlak ve Kavramları", "Kültür ve Kavramları" başlıkları altında topladığı yazılarında belirgin bir biçimde ortaya koyuyor. Kavram burada herhangi bir durumu, yapıyı, varolanı bilebilmenin olanağını veren bir çerçeve olarak belirlenmiş oluyor.

Kültür nesneleri söz konusu olduğunda varolanların varolmasını, ancak çoğun varolanların bilinmesini sağlayan kavramlar, bilmeye ilişkin çerçeveler, insanla birliktedir; insan düşünmesindedir (varolan kavramı incelenirken bu konu yeniden ele alınacaktır.) Düşünmenin hep bir şeyin düşünmesi olduğu filozoflarca sık sık yenilenir; işte bir şeye ilişkin düşünme hep bir kavramdır; düşünülene ilişkin olarak çizilen çerçevedir; bilim, felsefe, sanat ve din de bu sayede vardır: Çeşitli düzlem ve bağlamlardaki ilişkiler ağında oluşturulan kavramlar sayesinde.

Kavramlar iletilebilme olanağını da en gelişmiş göstergeler, imler dizgesi olan dil aracılığıyla elde ederler. Kavram yine bu bakımdan da, her türlü iletişimin olanağını sağlayan, anlamı taşıyan temel yapı kimliğini kazanır. Dile geçmeyen, dilselleşmeyen kavramlar, çerçeveler özneldir; hatta bulanıktır. F. de Saussure de dilsel göstergenin anlıksal oluşunu, onun gösterilen yanına verdiği başka deyişle kavrama ilişkin yanına verdiği ağırlıkla somutlaştırır; çünkü dilsel göstergenin birbirinden —bir kâğıdın iki yüzü gibi— ayrılmayan iki yanı vardır: gösterilen ve gösteren olmak üzere. Gösterilen kavram, gösteren ise bir işitim imgesidir. Bu anlayışta, düşünme ve dil ilişkisi gösterilen ve gösterenden oluşan gösterge aracılığıyla yeniden kurulmuş ya da betimlenmiştir. (8)

Dile geçmeyen, dilselleşmeyen kavramlar, çerçeveler özneldir; hatta bulanıktır. Bu öznellikten, giderek bu bulanıklıktan sıyrılma dil dizgesiyle olanaklıdır. Öyleyse kavram iletile-

bilme bakımından da dildedir. Kavramın neliğini belirlemeye yönelik bu temel düşüncelerden sonra, kavram: "Nesnelerin ya da olayların ortak özelliklerini kaplayan ve bir ortak ad altında toplayan genel tasarım; tek bir nesnenin (bireysel kavram) ya da bir nesneler sınıfının (genel kavram) özünü belirleyen, birbirleriyle bağlantılı niteliklerin ya da özel belirtilerin (özelliklerin) bir sözcükte düşünülmüş olan biçimi" (9) diye de tanımlanabilir.

Kavram varolma bakımından düşünmede, iletilebilme bakımından da dildedir; kavramlar varolanı bilgibilimsel bakımdan belirleyici çerçevelerdir. Kimi varolanların özelliklerinden ötürü de kavram, varlıkbilimsel bakımdan belirleyici bir çerçeve olmaktadır. Kimi zaman kavram denen çerçeveleri oluşturan, kimi zaman da başkalarınca oluşturulmuş çerçeveleri aydınlatmaya çalışan kişiler de filozoflardır. Bu saptama, aynı zamanda bu yapıtın ana konusu olan felsefenin neliğini belirlemeye ilişkin olan yönlerden birini de dile getirmektedir. Öznitelikleri böylece belirlenen kavramları aydınlatan, çözümleyen, anlamlarını belirlemeye çalışan felsefedir; dolayısıyla kavramın kendisini, kavram kavramını çözümleyecek, inceleyecek olan da felsefenin kendisi olacaktır: "kavramları çözümlemek, kavramlardaki örtük-açık ayrımları belirtmek, kavramların yer aldığı çok değişik söz bağlamlarının işleyişinden kavramların anlamını (ya da anlamlarını) gözönüne sermek, bunu elden geldiğince yan tutmadan gerçekleştirmek" (10) bir 'deneme'den başka bir şey olmayan felsefi temellendirmenin en başta gelen ödevidir.

I. 2. 'Varolan' Kavramı:

Kavram herhangi bir biçimde kendini gösteren her türlü yapıya ilişkin bir çerçeve olduğuna göre, varolana ilişkin ola-

rak oluşturulan düşünsel çerçeve ne gibi nitelikler taşımaktadır? Tüm varolanı kuşatıcı düşünsel bir çerçeve, başka bir deyişle kavram nasıl bir yapı göstermektedir? Bu sorular 'varolan nedir?', 'varolan kavramı nedir?' sorularıyla aynı anlamı taşıyan sorulardır.

Varolan kendini nasıl sunar? Varolan üç alanda —üç varolma alanında— kendini sunar: Dışdünyada, düşünmede, dilde. Düşünmede ve dilde varolan, doğrudan insan dünyasına ilişkindir. Bu iki tür varolan, insandan dolayı ancak söz konusudur. İnsanla birlikte derken burada şu anlatılmak istenmektedir: Düşünme ve dil insanla birlikte varlık kazanmaktadır; düşünmede varolanlar (kavramlar, tasarımlar, ideler, imgeler) dile döküldüğü, dile getirildikleri takdirde, başka insanları etkileyen —etkileyebilme niteliğini içinde taşıyan— bir varolan olarak artık kendi başınaymış gibi belirirler. Tümüyle günlük yaşam, her türlü eylem planı, dilsel nitelikli varolanların etkisiyle hemen hemen gerçekleşmektedir. 'Dilin gücü' (11) işte buradadır, burada saklıdır. Ama tümüyle insanlar dünyası ya da 'insanlık' tümeli söz konusu olduğunda, düşünmede ve dilde varolanlar, tek insanın taşıyıcılığının ötesinde bir varolma boyutuna ve ayrıca bir anlam boyutuna da sahip değillerdir. Düşünmede ve dilde varolanın yapı olarak dayanağı, doğrudan 'insan' adı verilen varlıktır.

I. 2. 1. Kendi Başına Varolan ya da Dışdünyada Varolan:

İnsan (düşünme—bilinç—dil) dışındaki oluşumların, yapıların hepsini kendi başına varolan diye belli bir sınıfa ayırmak olanaklıdır. Ancak bunları da varolma düzleminde insanın hiçbir katkısı olmadan meydana gelenler, doğal varolanlar diye; bir de insanın düşünme ve düşündüğünü nesneleştirme

yoluyla ve başkalarına iletebilme yeteneğiyle —dille— oluşturduğu varolanlar diye ayırmak olanaklıdır. 'Kendi başına varolan' düşünen varlıktan bağımsız olarak var. Ama bu bağlamda o, sadece bir varlık olarak var; bir nesne olarak var değil; bir düşünmenin (bilincin, öznenin) konusu olarak var değil. Kendi başına varolanın bilgisel varlık (bilgiye konu olabilecek varlık) diğer deyişle nesne ya da konu olabilmesi için ne türden olursa olsun bir düşünme edimiyle karşılaşması gerekli. Onun bir nesne olarak varolması düşünmeyle karşılaşmasına bağlı; 'nesne durumu', 'konu oluş' bir düşünme edimiyle karşılaşan varolan için söz konusudur. Öyleyse, varolanlar kendi başına var ama, düşünmenin konusu yani nesne oluşlarıyla onların 'salt kendi başına oluşları da' ortadan kalkıyor; işte bu bağlamda bilgisel etkinliğin konusu olabilme durumundaki hiçbir şey de salt kendi başına varolan bir şey değildir artık. Salt kendi başına varolma, bulanık, belirsiz bir varoluştur; düşünmeyle karşılaştığı an her türlü varolan artık salt kendi başına varoluşunu yitiriyor; bulanıklığı ortadan kalkıyor; belirginleşiyor.

Düşünmenin, dilin dışında varolan ve başka varolanlarla ilişkileri çerçevesinde bulanıklığı giderilen varolanlar biraz önce de dile getirildiği gibi ya kendiliğinden varolduğu ileri sürülenlerdir ya da belli bir yaratma edimi sonucunda düşünmenin nesneleşmesi ve nesnelleşmesi sonucu ortaya çıkan, belli bir yer ve zamanda varolanlardır. Bu ikinci öbeğe girenler insan düşünmesinin tasarlama, tasarımlama etkinliğinin sonucudur; artık bunlar bir kez varolduktan sonra düşünenden bağımsız hale gelmişler demektir. Bir kez varolduktan sonra, yeri geldiğinde yeniden 'ben'in, öznenin düşünme ediminin nesnesi, konusu olabilirler; hatta düşünmeyi, tümüyle 'ben'i yönlendirebilirler. Bütün bunların ötesinde, herşeyden önce bir bilgi nesnesi olmaya aday olarak öznenin karşısında dururlar. Her türlü gereksinime yanıt veren, bir bakıma yaşamı kolay-

laştıran/zorlaştıran tüm nesneler ve ayrıca sanat yapıtlarının hepsi buraya girer. Sanat yapıtlarının, sanatsal nesnelerin hiç kuşkusuz bir varolan olarak özgül ayrımı, doğrudan bir gereksinime yanıt veriyor olmamalarıdır.

Dışdünyada varolanın özniteliği başka deyişle onu 'işte o' yapan, onun düşünenden bağımsız olarak varoluşudur; ama bu bağımsız varoluş ya da bağımsız varolma çok soyuttur. Düşünmeye konu olduğu an bu bağımsız varoluş ya da varolma, ortadan kalkıyor; dışdünyada varolan artık düşünmenin çok çeşitli edimleri (algılama, duyumsama, tasarımlama, hayal etme, anımsama) aracılığıyla, düşünen varlığın, öznenin, 'ben'in bir konusu, nesnesi haline geliyor. Bu noktada artık dışdünyada varolan herhangi bir şey, zihinsel bir varolan haline gelmiştir.

La Philosophie au Moyen Age adı yapıtında L. M. de Rijk bilinçli bir felsefe tarihçisi olarak, herşeyden önce varolandan neyi anladığının hesabını veriyor. Rijk, dışdünyadaki varolanlarla ya da fizik varlıklarla maddesel şeyleri anlıyor; zihinsel varolanlardan ise zihnin ürünü olan herşeyi anlıyor. Verdiği örneğe göre Abelardus ile Heloissa geçmişte yaşayan fiziksel varolanlardır. "Abelardus" ve "Heloissa" kavramları ise zihinsel varolanlardır; ayrıca ona göre Abelardus ve Heloissa arasındaki ilişkilerle ilgili tüm düşünceler ve tasarımlar da bu türdendir; yani onlar da herhangi bir zihnin ürünü olarak zihinsel türde varolanlardır. Yine bu bağlamda Abelardus'un özyaşam öyküsünü içeren elyazması **(Historia Calamitatum)** fiziksel bir varolan, öykünün kendisi, içeriği ise zihinsel bir varolandır.(12)

Temel yapı olarak birçok şey fiziksel bir varolan durumundadır demektir. Ancak bu haliyle varolan, zihinsel türden varolmaya aracılık eder. Hiç kuşkusuz kendi başına vardır ama bu varoluş belirsizdir, bulanıktır; ancak herhangi bir düşünme edimine konu olduğu an, asıl varoluşunu kazanır. Herhangi

bir düşünme edimiyle karşılaştığı an, bu fiziksel varolan zihinsel varolan durumuna gelecektir ve bu yolla, fiziksel olduğu ileri sürülen varolan ancak bir düşünmeye, özneye konu olduğunda varoluşu belirginlik kazanacaktır; varoluşu bir bilinç kazanmış olacaktır. Bundan böyle artık bu varolan bilgi nesnesidir, bilgi konusudur.

Öyleyse dışdünyada varolanın kendi başına varolması bulanık bir varoluştur; bu türden varolana ilişkin tasarımların ve kavramların oluşmasıyla ancak, dışdünyada varolan asıl varoluşunu —hiç kuşkusuz— bilgisel düzlemde gerçekleştirir. Ama dışdünyada varolanın kendi başına varolduğu hiçbir zaman gözardı edilemez. Dışdünyada varolanlar, düşüneni, özneyi, 'beni' saran, çevreleyen, kuşatan dünyada ya düşünmenin çeşitli türden edimleri, 'ben'in yaratma edimi aracılığıyla ya da daha baştan kendi başına bir varolan olarak vardır. Dışdünyada özneden bağımsız bir biçimde varolanlar kendilerine ilişkin olarak düşünende oluşan kavramlar, tasarımlar aracılığıyla, ilkin zihinsel, giderek bilgisel varlık durumuna gelirler ve bu durum artık onlar için 'gerçekten' varolma durumudur.

Felsefede gerçekçilik (realizm) (13) ve idealizm (14) arasındaki tartışmaların tam da bu noktada başladığı ileri sürülebilir. Ancak her iki bakış açısı da birer aşırı uç olmaktan öteye gidemezler. Düşüncelerin, idelerin, tasarımların, imgelerin, kavramların, tüm düşünsel içeriklerin her zaman kesin bir biçimde olmasa da, dışdünyada varolan kimi şeylere ilişkin olduğu, onlarsız, bütün bu düşünme içeriklerinden bir ya da birkaçının olamayacağı söz konusudur. Dışdünyada kendi başına varolma olanağı olmayan herhangi bir şeyi, örneğin anka kuşunu düşleyen biri kaçınılmaz olarak, ona ilişkin tasarımını dışdünyada varolan kuşlara ait özelliklerle oluşturacaktır; malzemesi dışdünyada olan varolanlardan alınmış ama bu malzemenin örgütlenişi hiç de dışdünyadakine benzer bir biçimde olmamıştır. Mitoloji, bilimkurgu, düşünmenin bu türden işleyi-

şinin ürünüdür; hatta buraya hemen tüm sanat yapıtları da girebilir. İşte bu bağlamda ancak düşünülmeyen de yoktur önermesi bir anlam kazanabilir. Sonsuz yeni bileşimler oluşturma olanağını kendinde taşıyan düşünsel içerikler —gerçeküstücülüğün (sürrealizmin) ürünleri hemen burada akla gelebilir— olmadan da varolanın artık bilinebilir olması mümkün değildir. Özellikle sadece varolma boyutu değil de, buna ek olarak bilgisel boyut söz konusu olduğunda her iki yaklaşım da —gerçekçilik, idealizm— birbirini gereksinir; öyleyse artık bir 'akım' olma bir '-izm' olma söz konusu değildir.

Düşünen ile düşünülen, varolan ile varolanı konu edinen özne arasındaki ilişkilerin neliğinin çözümlenişinde üç yol belirebilir: sorunun çözümünde payı, ağırlıklı olarak düşünene veren; düşünülene veren ve bir de üçüncü yol olarak her ikisine de birbirini tam anlamıyla gereksinecek şekilde ağırlıklar veren çözüm biçimi. İçlerinde en verimli ve ileriye götürücü olan bu üçüncü yoldur denebilir. Bu yol, dışdünyada varolmayı, dışdünyada varolanı düşünsel yapıların temeli olarak gören, ancak onların bilinebilirliğini düşünsel yapılara bırakan yoldur. Fakat çoğun, filozoflar sadece ilk iki yoldan birini seçmenin zorunlu olduğu kanısını benimsemişlerdir; oysa bu iki yol da aşırı yaklaşımlarıyla ilerletici, ufuk açıcı olamazlar; birçok 'açık soruyu' içeren yollardır.

Kendi başına varolan düşünmeye konu olmadığı sürece, bulanık bir varoluşa sahiptir; ancak düşünmenin konusu olduktan sonra bu bulanıklıktan sıyrılır ve artık bundan böyle de genellikle bilgiye açık bir varolan olarak varoluşunu sürdürür. Yapılacak ilk iş, belirlenecek ilk ayırım, varolma düzlemi ile bilgi düzlemini ayırmaya ilişkin olacaktır. Bu iki düzlemin ayırımına özgü bilinç henüz sorunları çözmez ama, hiç olmazsa olası çözümlerin yolunu açabilir. İdealizm ve gerçekçiliğin sınırlarının çok ötesine taşmasının nedenlerinden biri bu olsa gerek.

Tutarlılığını sonuna kadar sürdürebilecek bir idealizm ve bir gerçekçilik düşünülemez. Tümüyle felsefi söylem, bu görüşü haklı çıkaracak görüşlerle doludur. Felsefenin gerçekliğinde -tüm felsefi söylemde— hep ufuk açıcı özelliğiyle kendini gösteren Aristoteles ve Aristotelesçi tutum, bunun en belirgin örneğidir. Genellikle idealist nitelemesi yakıştırılan filozoflar da (Platon'dan başlamak üzere) dışdünyada varolanın bilgiye konu olabilmesi için bir düşünsel ilkeye —hatta asıl varolan ilkeye, Platon için büyük ölçüde varolandan bağımsız İdea'ya— gereksinimi olduğunu —bir bakıma haklı olarak— ileri sürmüşlerdir; fakat giderek varolmayı tümüyle düşünsel varlığa vermekle aşırılığa gitmişlerdir denebilir. Oysa üzerinde özenle durulması gereken nokta şudur: ilke, bilişsel yapıya ilişkin olarak konmalıdır yoksa varoluşsal yapıya ilişkin olarak değil. Platon'da ilke olarak İdea hem varoluşsal hem bilişsel temeli hem de dilsel temeli oluşturmaktadır. (15)

Aristoteles bu açıdan çok daha farklı düşünebilmektedir; herşeyden önce 'form'u, 'madde'nin içine yerleştirmekle, asıl sorunun varolmanın, varolabilmenin ilkesinden çok, bilinebilmenin, bilişselliğin ilkesini saptama doğrultusunda olduğunu göstermiştir. "(...) Aristoteles'in yöntemi şudur: İnsan; düşünme, bilme etkinliğinin içinde yeraldığı ruhu ile varolana, nesneye yönelir; ancak ruhtakı (psykhes) çeşitli bölümler aracılığıyla ya da başka deyişle, etkinlikler aracılığıyla nesnede tam da kendi türünden olanı kavrar. Ruhun özü olan akıl (nous) sayesinde bu gerçekleşir ve ruhun özü olan bu akıl kendi türünden olanı, varolanın özünü oluşturan, onun formunu (eidos) kavrar. Nasıl ki madde ve ruhtan oluşan bir bütün olan insanda algılayan, anlayan, bilen yön ruh ise bu ruhun asıl taşıyıcısı da akılsa, ruhun yöneldiği varolanda da akıl kendine benzer olanı kavrar: ruh (psykhes) akıl (nous) adını alan bölümünün bir etkinliği olan düşünme etkinliği (noesis) ile varolandaki formu (eidos) kendine en yakın, en benzer olanı,

tıpkı kendisi gibi etkin olanı kavrar." (16) Aristoteles için düşünme edimiyle varolandaki işte onu o yapan yön (eidos, form) karşılaştığında bilgi oluşur; dolayısıyla bu bağlamda, "bilgi, tümelin bilgisidir" deyişi de bir anlam kazanabilir.

İdealizm, gerçekçilik karşıtlığından —büyük ölçüde— sıyrılma; düşünme ile düşünmenin nesnesi arasındaki ilişkilere değgin sorunların/soruların çözümlenmesinin ve çözümünün varlıkbilimsel bağlamdan, bilgibilimsel bağlama geçişle sağlanabileceği gerçeği, Ortaçağdaki adcı (nominalist) (17) düşünme gelenekleriyle, Yeniçağdaki yeni bilgikuramsal geleneklerin —başta empirizm olmak üzere— başarısıdır. Varlıkbilimin içereceği sorular bağlamında tekil varlığı sadece ölçü alarak işe başlamak ve ardından bilgibilimsel sorun odaklarına elatmakta adcılığın ne denli etkin olduğu bilinmektedir. Adcılık tekil varolanların varlığından başka her türlü oluşumu düşünsel olarak ve insan zihninin çalışmasının bir ürünü olarak kabul eder. Bundan dolayı adcılar için varoluşsal ilkeler değil, bilişsel ilkeler ve yapılar büyük önem taşır.

Özellikle Locke ile birlikte insan düşünmesinin ideler (kavramlar, tasanmlar) üreten gücü üzerinde büyük ölçüde durulur ve hemen hemen bu çağın tüm filozofları için düşünmenin edimsel bir varolan olarak incelenmesi birincil çalışma alanı haline gelir. 'İnsan zihni', 'insan anlığı', 'insanın anlayış gücü' ile ilgili yapıtlar peş peşe sıralanmaya başlar. Locke'un bu konudaki Deneme'sini (18) Leibniz'in Yeni Denemeler'i (19) izler.

Kant'ın transendental felsefesi ise bu konuda oluşturulmuş en köktenci çalışmalardan biridir. (20)

Düşünmenin dışında kendi başına bir varolanın olmadığını ileri sürmek, varlıksal olan ile bilgisel olanı karıştırmaktan başka bir şey değildir. Bilginin onsuz olunmaz bir önkoşulu olarak kendi başına varolanı baştan kabul etmek, düşünenin önüne gerçeğe dayalı bir bilme etkinliğinin yolunu açar. Bilgi-

sel içeriklerin neliği açısından konuya bakınca hiç kuşkusuz, dış dünyada varolanlar, başka deyişle gerçekliğin tümü ya da gerçek olan, bilginin temel malzemesini oluşturur. Bilgisel içeriklerin bir bölümü dışdünyada kendi başına varolanlardan başka bir şey değildir. Ancak bilginin oluşması için bu yapılar gerekli ama yetersiz koşulu oluştururlar. Bilgiyi bilgi kılan bu malzemenin işlenme sürecidir. Bu da düşünmede ve dilde varolanı ele almayı gerektirir.

I. 2. 2. Düşünmede Varolan

Varolanın ikinci türü düşünmede yerini alır. Düşünmede varolanlar, düşünsel, anlıksal, zihinsel, ussal yapılardır: kavramlar, tasarımlar, imgeler, düşünceler; düşünce için dile bürünmüş düşünme de denebilir. Düşünmenin kendisi de insanla birlikte ancak varolan bir alandır. Fakat burada, geleneksel felsefede olduğu gibi, düşünmenin 'tözselliği' söz konusu değildir; artık söz konusu olan 'işlevselliktir.'

Tözsellik-işlevsellik ayırımının felsefi söylemdeki önemini belirlemek gerekiyor. Geleneksel yapısından çok çeşitli biçimlerde uzaklaşma yolunda olan felsefe (21) günümüzde artık töz ve tözsellik düşüncesinden de kaçınmaktadır. Tözsellik-işlevsellik ayırımı konusunda E. Cassirer'in (22) yaptığı çözümleme çok ilginçtir ve üstelik kendisinin de temsilciliğini yaptığı bir tür modern felsefenin işleyiş biçimini kavramada da ipucu niteliğindedir. Nasıl ki Cassirer için "insanın göze çarpan ayırtkanı (karakteristiği), ayırıcı göstergesi, metafiziksel doğası olmayıp yaptığı iş" (23) ise ve tözsel olana ilişkin her türlü bağı (vinculum Substantiale) bir yana bırakıp artık işlevsel bağa (vinculum Functionale) göre insanı değerlendirmek gerekiyorsa, düşünme de artık bir töz olarak değil, bir işlev, bir edim olarak ele alınmalıdır.

Düşünme insanın canlılığıyla birlikte beliren ve canlılık süresince varolan bir etkinliktir; düşünme bir töz olarak değil, bir işlev olarak vardır. Düşünme hep bir şeyin düşünmesi olarak —bu düşünme ne türlü olursa olsun: ister dışdünyada varolan nesnelere ve ilişkilerine ilişkin olarak— kendini gösterir; düşünme işbaşında, işlevsel olduğunda ancak vardır.

Düşünme edimiyle birlikte oluşan yapılar nelerdir diye sorulabilir; diğer deyişle düşünme alanında varolanlar nelerdir? İlk akla gelen düşünmenin nesneleşmiş —bazan da nesnelleşmiş— ürünü olan düşüncelerdir. Düşünce, düşünmenin dilselleşmiş biçimidir. Düşünceler başkalarının düşünmelerinin nesnesi olabilirler; başka düşünmeleri yönlendirebilirler. Düşünme dile döküldüğünde, dil alanına geçtiğinde düşünce adını alır. Düşüncelerin oluşumundaki ilk adım düşünmenin tasarımlama ediminde, tasarlama gücünde kendini belli eder. Her düşünce özneldir; ama başkalarının düşünmesinin konusu, nesnesi olabilme olanağından ötürü de her düşünce aynı zamanda nesneleşebilir; kimi zaman da nesnel nitelik kazanır —başkalarınca benimsenen öznel düşünceler artık nesnel hale gelir—.

Düşünmenin ürünü olan düşünceler, içeriksel yanları bakımından ya dışdünyada varolanların —dolaylı— yansısı olarak oluşurlar —dışdünya ile düşünceler (dile dökülmüş düşünmeler) arasındaki ilişkiler, kavramlar, tasarımlar aracılığıyla kurulduğu için, bu yansının dolaylı olduğu daha baştan dile getirilmelidir— ya da dışdünyadaki kimi varolanların —kültür nesnelerinin— bir nedeni olarak oluşurlar. Bu bağlamda onlar yaratma sürecinin başlama noktası olarak vardır.

Çok çeşitli türde etkinlikleri olan düşünmenin imgeleme biçiminde kendini gösterişi ve bunun sonucu olarak ortaya çıkanlar, düşünmenin kendisinden, özneden koptuktan sonra, dışdünyada belli bir yer ve zamanda bulunan bir nesne olarak —bir kültür nesnesi olarak— ya da sadece dilde varlıkla-

rını sürdürebilirler. Tasarımcının, ilkin düşünme alanında yaratacağı nesneyi (aracı) tasarlaması ve ardından bunu oluşturması, gerçekleştirmesi böyle bir etkinliğin örneği olarak verilebilir; temelde böyle bir düşünme etkinliği her eylemin, her yapıp etmenin onsuz olunmaz koşuludur; ister bu etkinlik sonucu sadece bir eylem gerçekleştirilsin ister nesnel bir ürün ortaya konmuş olsun, hepsinin ardında tözsel olmayıp işlevsel olan düşünme vardır. Daha önce de dile getirildiği gibi, düşünme tözsel değildir, işlevseldir. Oysa ruh-beden ikiliğine dayalı tüm düşünce dizgeleri, ruhun dolayısıyla düşünmenin tözselliği üzerinde çokça durmuşlardır; hatta onların felsefi söylemlerinin taşıyıcı temeli, düşünmenin tözselliği olmuştur. Descartes bu tür düşünme biçiminin en iyi temsilcisidir. (24) Hiç kuşkusuz, tözsellik düşüncesinin önemini yitirmesinde başta Locke olmak üzere özellikle Hume'un katkısı büyüktür.

Düşünmenin bir türü olarak tasarımlama, imgeleme sonuçlarını salt dilde de gösterebilir; buraya, dilsel ürünlerin, özellikle dile dayalı, dilde varolan sanatsal yaratıların hepsi girer; tüm sözel yapılar böyle bir etkinliğin ürünüdür. Bu ürünler, düşünme konusu yapıldıklarında, bir varolan olarak —dilde varolan— algılandıklarında, yeni düşünme edimlerinin boşandırıcısı olarak ortaya çıkarlar aynı zamanda.

Düşünme alanındaki imgeler, varolana —dışdünyada varolana— tam olarak ya da sadece ögeleri açısından dayalı olsun (çünkü düşünme alanında imgesel türde varolanların ögeleri de yine dışdünyada varolanlara benzer bir biçimde kurulmuştur. Bu konuya daha önce de değinildi. Bu anlamda, varolmayan düşünülemez de; düşünülen her şey herhangi bir biçimde varolandır da; ancak her öge, düşünmenin özgür işleyişi aracılığıyla çok farklı bileşimler haline getirilebilir. Anselmus (25) ve Wittgenstein (26) benzer düşüncelerin savunucularıdır. Düşünülen her şey parça ya da bütün olarak dışdünyada

varolanlara dayalıdır.) tüm tasarımlar düşünme alanında varolmaya birer örnek olarak belirirler. Bunların belli bir mantığı, belli bir tutarlılık işkisi var mıdır? İmgeler için bu söz konusu değildir; ama düşünme alanında yer aldıkları için, salt bu yeralışlarından ötürü onlara yine de mantıksaldır demek olanaklıdır; bu anlamda, düşünülebilir olan herşey mantıksaldır denebilir. Ancak öyle bazı düşünülür olan şeyler, varolan şeyler vardır ki —matematik nesneler, salt mantık alanının nesneleri: mantık ilkeleri— bunlar arasında, çok çeşitliliklerine karşın, kesin, tutarlı ilişkiler söz konusudur. Kimi filozoflar bunlara 'ideal varlıklar' der. (27) Sayılar ve özellikle onlar arasındaki ilişkiler buna bir örnektir. Sayılar arasındaki ilişkiler kesin bir biçimde kurulur ve doğruluk, onların doğruluğu, hakikati, bu kuruluşta ancak kendini gösterebilir. İşte bu ilişkiler bağlamında, tüm insan düşünmesi bir nesnellik oluşturur; artık burada ortak işlemler, ortak düşünüş söz konusudur; öznellik söz konusu değildir. Düşünmenin 'tutarlı' diye nitelenebilecek yönü, mantık ve matematikte kendini en iyi biçimde belli eder ve düşünme salt kendi içinde kalarak tutarlılığını sürdürür.

Düşünmenin dışdünyada varolana ilişkin olarak edimselleşmesi sonucu ortaya çıkma olanağı olan bilimsel düşünüş biçiminde ise, düşünme kendi içine kapalı değildir; fakat belli çerçevelerde nesnellik sağlanabilmektedir. Düşünmenin işleyiş özellikleri doğrultusunda dışdünyaya uzanması ve o çerçeve içinde dışdünyayı daha doğrusu dışdünyada varolanları anlamlandırması söz konusudur bu bağlamda; işte bilim, düşünmenin bu tür işleyişinin ürünüdür. Nesnellik, tam anlamıyla salt düşünme alanında mantık ve matematik alanında kendini gösterirken (tam anlamıyla) —öznellik de salt düşünme alanında kendini gösterir— nesnellik bilimde ancak bir ölçüde gerçekleşir; ama bunların dışında hiçbir şekilde nesnellik söz konusu değildir.

Düşünmenin irdelenmesi sırasında nesnelliğe ilişkin arayışlar büyük yer tutmuştur; ama mantık ve matematiğin dışında ve kimi bilimsel sonuçların dışında bir nesnellik ve tutarlılık söz konusu değildir. Üstelik beliren nesnellik de 'öznelerarası' olmaktan öte bir nesnellik değildir. Bilen varlığın daima sınırlı kalmaya mahkûm olan bilgisi, nesnelliği de yetkin kılacak bir niteliğe ulaştırmanın yolunu ortadan kaldırmıştır. Mutlak, yetkin nesnellik, bilgisi tam varlığı, mutlak bir özneyi gerektirir, Descartes'ın aldatmayan Tanrı'sı gibi.

Daha önce de üzerinde durulduğu gibi, imgeler varolana, dışdünyada varolana bütün ya da parça olarak dayalıdır ve tüm tasarımlar düşünmede yerini alır. Bu türden düşünmeler, düşünenin düşünmesinde, salt düşünme alanında kalabilir: gerçekten de çoğun bu tür bir durum içindedir düşünen varlık olarak insan. Düşünme ediminde insan büyük ölçüde kendi kendinedir, oluşan tasarımlar çoğu zaman düşünen kişi tarafından bilinir sadece. Düşünmeler, düşünülenler, başka bir kişinin bilme ve anlama edimine, çabasına açık olmayabilir. Bunlar insanın sadece ve sadece 'kendisiyle kaldığı' alanı oluşturabilir. Bu düşünceler, başkalarına iletilmeyip, sadece 'düşünülen' ve 'düşünme ediminin' sınırları içinde kalan, nesneleşmemiş ve ayrıca da nesnelleşme olanağı bulunmayan düşünme ürünleridir; içkonuşmadır bunlar: —sessiz— içkonuşmalardır; tamamen özneldirler. Özne bunları kendine saklar; bu tür düşünme ürünleri çoğun bir resim, bir imge olarak gerçekleşirler. Bunların üretiliş sürecinde düşünen varlık, insan mutlak özgürlüğünü yaşar; insansal anlamda mutlak özgürlük sadece bu alana özgüdür. İnsan belki de sadece burada kendisidir. Burada yaşanan süreçler, bir bakıma tam bir bilinçle farkına varılsın —ya da hiç farkına varılmasın— düşünmenin tam da kendisidir. Burada, düşünülenin anlamı salt kendi içindedir; kendine ilişkindir; düşünme tam bir özgürlükle kendini gerçekleştirmektedir, başka bir deyişle tam bir

özgürlükle düşünme, düşünülen —varolan— ögeleri birleştirmektedir. Çünkü düşünme böyle bir süreçte kendi üzerine kapanmıştır. Düşünme bu tür edimselliğinde kendi başınadır; kendisidir. Artık onun dışdünyadaki varolanla bir bağının olup olmaması hiç de önemli değildir; kendini gerçekleştirmesi yeterlidir.

Düşünmenin işleyişi çoğun, dış etkiler aracılığıyla gerçekleşir; düşünme edimi dışdünyada varolan şeyler ve şeylerarası ilişkiler bağlamında kendini gösterir. Düşünmenin bu biçimde gerçekleşmesinin asıl güdücüsü, dışdünyada gerçekten varolan bir olay, bir olay ağı ya da olgu durumu olabilir. Düşünme kimi zaman da salt düşüncelere yönelik olarak kendini gerçekleştirir. Ancak burada büyük bir sorun belirmektedir: dışdünyada varolan nesne ve nesne ilişkilerinin —olayların, olguların— üzerinde doğrudan düşünüş mü söz konusudur yoksa, olaylara ilişkin bir tasarım, bir düşünce, bir kavrayış elde edilmekte ve sadece bunlar üzerinde mi düşünülmektedir? Başka bir deyişle dışdünyanın gerçekliği olduğu gibi düşünmenin konusu mu olmaktadır; yoksa, kavramlar, tasarımlar aracılığıyla mı dışdünyada varolan yeniden düşünenin zihninde kurulmaktadır? (Kavramlar aracılığıyla düşünme ediminin giderek de bilmenin mümkün olabileceğine ilişkin düşünceler, büyük ölçüde bütün türleriyle adcılığın, bir ölçüde de deneyciliğin başarısıdır.) Düşünmeden bağımsız dışdünya —gerçeklik— düşünme alanında, düşünmede her seferinde —düşünme, dışdünya bağıntısı ne türlü olursa olsun— yeniden kurulmaktadır. Yalın bir bakış açısı için düşünme de, dil de son derece saydam görülebilir. Yeniçağa kadar düşünme alanı, hemen hemen yüzyılımıza kadar da dil alanı filozoflara büyük ölçüde saydam görünmüştür. Yeniçağ filozoflarının zihne ilişkin çözümlemeleri, büyük ölçüde yüzyılımızın filozoflarının dile ilişkin çözümlemeleri felsefenin gerçekliğine yeni boyutlar katmış, dolayısıyla felsefe kavramını, tasarımını

genişletmiştir; böylece felsefi söylem, olanakları yönünden zenginleşmiştir.

Gerçekten de gerek düşünmenin gerekse dilin, dışdünyada varolanla ilişkilerini aydınlığa kavuşturmanın hiç de yalın olmayan soruları içerdiği bir kez söz konusu edilince, bu yalınlık artık ortadan kalkar. Düşünmenin dışdünyada varolanla ya da öteki türden varolanlarla —bizzat bir edim olarak düşünmenin kendisiyle ve dil düzlemiyle— ne türden, nasıl ilişkiler kurduğu; nasıl olup da yine de varolanı yansıtabildiği hiç de saydam olmayan sorun ağlarını, sorun kümelerini sürekli olarak içerir. Felsefeden başka hiçbir etkinlik de bunları söz konusu edemez; böyle bir sorun ancak felsefenin sorunu olabilir.

Dışdünyayı sorgulayan bir bilim adamı, düşünme ediminin, dışdünyayı kavrayıp kavrayamadığı sorununu gündemine aldığı anda, asıl yapması gerekenden çok uzaklaşmış demektir; hatta temelde, böyle bir sorunu yoktur onun; onun temel inancı ve bu temel inancına dayalı davranış doğrultusu, düşünmenin —ister doğrudan ister tasarım ve kavramlar aracılığıyla— hatta bu konuda bir bilinci, belirgin bir değerlendirişi de olmayabilir —dışdünyayı— yansıtabileceğidir. Rahatsızlıklar, üç alan arasındaki ilişkilerin nasıl olup da —herşeye karşın— gerçekleşebiliyor olmasında kendini gösteriyor; felsefe işte bu ilişkiler ağında ortaya çıkıyor.

Düşünme ile dışdünyada varolan arasındaki ilişkilerin açığa çıkarılmasında, bir başka deyişle açıklığa kavuşturulmasında iki yol izlenebilir gibi görünmektedir. Birinci yol bir sorun çıkarmaz; düşünme, dışdünyayı doğrudan yansıtır. Ancak ikinci yol sorunlarla doludur; çünkü burada anasav, dışdünyanın düşünme tarafından ancak kavramlar aracılığıyla yansıtılabileceğine ilişkindir; kısaca düşünme dışdünyada varolanı —onun varoluşuna parça ya da bütün olarak uygun olsun ya da olmasın— yeniden kurar. İşte bu yeniden kurmada dış-

dünyanın gerçekliğine ne kadar sadık kalınabilir; ne kadar bağlı kalınabilir? Sorular işte tam da burada ortaya çıkıyor. Bu sorun ardından, bir başka sorunu da getiriyor: eğer düşünme dışdünyada varolanı kavramlar, eski yaklaşımlardaki adıyla **ideler** aracılığıyla kavrıyorsa ya da onlar aracılığıyla yansıtıyorsa, bu kavramların ya da idelerin kuruluşu nasıl gerçekleşmektedir? Kısaca kavram nedir ve nasıl oluşur, kurulur soruları, düşünenin önünde duran en önemli sorular durumundadır. [Daha önce bu konu üzerinde durulmuştur. (I, 1.)]

Varolan kavramını irdeleme, düşüneni, düşünmeyi incelemeye ve ardından da bu alanda yeralan kavramı bir varolan olarak yeniden ele almaya götürür. Başka deyişle, bir yandan, varolanı anlamak için kavramı açık kılmaya, öte yandan da kavramı anlamak için, ona daha açık seçik bir tasarım kazandırabilmek için onu, düşünme alanında varolan bir yapı olarak ele almaya gerek vardır. Varolana ilişkin olarak her düşünenin bir kavramı vardır ve kavram da bir tür varolandır.

İster dışdünyada, ister düşünmede, ister dilde olsun, kavram, varolanı kavrama, anlama bakımından düşünmenin sahip olduğu en önemli araçtır. Daha önce de görüldüğü gibi, kavram oluşma bakımından düşünmede yerini alır, ancak iletilebilmesi dille mümkün olur; dile büründüğü anda da yer yer düşünce çoğun da terim olarak değerlendirilir. Kavramın düşünsel, zihinsel olduğu gerçeği artık tüm düşünenlerin benimsediği bir gerçektir. Ancak, oluşturulduğu alanın düşünme olması onun salt bireysellik, öznellik çizgisinde kaldığı, hatta kalması gerektiği anlamına gelmez; bu yönüyle imgeden ayrılır ama imgelerin başkalarına geçirilmesinin, aktarılmasının da kurucu ögesi olur. Kavram, olası her türlü anlama ve anlaşmanın, anlatmanın, anlaşılmanın vazgeçilmez ögesi durumundadır; anlaşma, anlatma, anlaşılma düzlemleri neye ilişkin olursa olsun, bu böyledir. Çünkü bu düzlemler, iletişim kurulması amaçlanan kişide imgeler yaratma aracılığıyla —ama yi-

ne de yaratılması amaçlanan imgeler, vaktiyle oluşturulmuş kavramlarla anlamlı olabilir— olabileceği gibi, nesnel bir bilgiyi, bir düşünceyi, dile dökülmüş bir düşünmeyi aktarma aracılığıyla da olabilir. Anlatılan: bir düş, bir tasarı, bir bilimsel bilgi de olabilir, bir deney, bir gözlem sonucu da olabilir. Bütün bunları anlamlı kılmanın, anlatmanın, anlaşılma şansını —ruhbilimsel bir öge olarak da olsa— elde etmenin ve anlaşmanın onsuz olunmaz koşulu, bütün bu düzlemlerde oluşturulan kavramlardır, yani düşünsel bir varolan olarak, düşünmede yer alan bir varolan olarak kavramdır: her türlü varolana ilişkin çerçevedir ve bu çerçeve de düşünme alanındadır. Düşünme alanı bir kavram deposu gibidir. Dil alanına geçmeyen, dilde dile getirilmeyen kavramlar, çerçeveler özneldir; hatta bulanıktır. Öznellikten, bulanıklıktan sıyrılma dil dizgesiyle olanaklıdır. Kavram başkalarına iletilebilme durumunda dilsel olmak zorundadır; her kavramın bir adı vardır.

Kavramların zihinde nasıl oluştukları bir bakıma ruhbilimin konusudur. Düşüneni felsefece ilgilendiren yön, kavramların dışdünyadaki varolanla olduğu gibi dilsel olanla da —iletilebilme bakımından— bağlantılı olduğu ve yine dilde kendini nesnelleştiren, öznelerarası duruma gelen tanımlar, açıklamalar aracılığıyla tam varlığını kazandığıdır. Kavram tanımları, açıklamaları dilde yer alır; ama bu dilsel yapının anlamsal kökenleri doğrudan düşünmeye, dolaylı olarak da dışdünyadaki varolana bağlıdır. Düşünme, kavram aracılığıyla her türlü varolanı (dışdünyada, düşünmede, dilde) yeniden kurar. Burada edilgin bir yansıtma ya da saydamlık, geçirgenlik söz konusu değildir. Dışdünya, düşünmede etkin bir biçimde yeniden kurulur. Her filozof işte bu kuruluşun ne türden olduğunu arama çabasındadır.

Kavram, salt düşünmenin alanı içinde kaldığı sürece tam anlamıyla özneldir: dilde anlatımını bulduğunda ancak nesneleşebilir ve nesnelleşme olanağını elde edebilir. Kavram sade-

ce dilde olmaz; kavramın asıl oluştuğu ortam düşünme ortamıdır; ama dışdünya ve dil bu oluşuma yardım eder ve ayrıca oluşumun öznelerarası hale gelmesini de yine dil sağlar. Yoksa, kavram ne dışdünyadadır doğrudan ne de salt dildedir.

Felsefede yüzyıllar boyu süren bir tartışma açılmıştır bu bağlamda: Tümeller tartışması. (Klasik dile getirilişiyle, tümel (genel kavram) nesneden önce mi, nesnede mi, nesneden sonra mı?) (28) Ama tartışmanın yeni boyutu şu sorulardadır: Kavramlar düşünmenin dışında mı, düşünmede mi yoksa dilde mi? Kavram görüldüğü gibi, hep etkin olan zihnin alanı içinde oluşan bir yapı; ama bu oluşumda malzemeyi dışdünya, nesneler dünyası hatta, dile dökülmekle artık nesneleşmiş düşünmeler yani düşünceler de verebilir. Başkalarının düşünceleri, düşünmede yeni yeni kavramların oluşmasına yol açabilir. Kavramların zenginleşmesi böylece sağlanabilir büyük ölçüde.

Düşünmede, düşünme alanında varolan her türlü yapı, önünde sonunda birtakım kavramlara götürülebilir. Öyle ki başkalarının nesneleşmiş imgeleri de yine başka bir öznedeki —düşünendeki, zihindeki— kavramsal oluşumlar aracılığıyla anlaşılabilir. Buradan hemen bilgibilimsel bir yapıya uzanmak gerektiği ortaya çıkabilir: Bilme, varolanı (ne türlü olursa olsun) bilme nasıl gerçekleşiyor? Kavramlar aracılığıyla gerçekleşiyor. Tüm duyu organlarına sunulan yapıların kavranmasının, anlaşılmasının, anlaşılır kılınmasının ilk koşulu, bütün bunları anlamlı kılacak çerçevelerin daha baştan düşünende bulunmasına bağlıdır, kimi filozofların, kimi bilimsel başarıların ve sanatsal etkinliklerin hâlâ kimi kültür çevrelerince anlaşılıyor olamamasının temel nedeni budur—. Öyleyse bu anlamda kavramların zihinde olduğu savı bir kez daha kendine haklı bir açıklama biçimi bulmaktadır. Yalın bir anlatımla, görülen, kendisinin varlığından şu ya da bu şekilde haberdar olunan herşeyin anlamlı kılınabilmesi için bir çerçeveye bir

önbelirleme aracına gereksinim vardır; işte bu çerçeve de kavramdan başka bir şey değildir. Her nasılsa, şöyle ya da böyle elde edilmiş olan bu çerçeveler, her türlü yapıyı, düşünmeye, zihne, hiçbir felsefi yükü gözönünde —şimdilik— tutulmadan denecek olursa, anlayış yetisinin yöneldiği her türlü varolanı anlamlı kılmanın ön koşulu, biricik koşulu, işte bu kavramsal yapılardır.

Bütün filozoflar da temelde bu yapıya ağırlık vermişlerdir. Çünkü, zihnin bir **tabula rasa** olduğu savı nereye kadar götürülebilir? Ayrıca burada şu ince ayrıma dikkat etmek gerekir: "Zihin bir **tabula rasadır**" değil, "Zihin bir **tabula rasa** gibidir" denmektedir aslında. Bu iki dile getiriş arasında özce çok büyük fark vardır. Öyleyse bu sav, ilk haliyle sonuna dek tutarlı bir biçimde savunulamaz. Öte yandan, doğuştan ideler anlayışı da sonuna dek tutarlı bir biçimde savunulamaz. Birinci, katı bir tutum olarak belirlendiğinde, yeni bilgi elde etme olanağını ortadan kaldırır; ikincisi ise belli birtakım bilgilerin dışında yeni bilgi elde etme olanaklarını ortadan **kaldırabilir;** ya da tam bir bilgi olmasa bile, bilgi elde etmeye yol açan yeni çerçevelerin oluşumunu engeller. Çünkü bir kez bu çerçeveler kurulmuştur; artık başka yeni çerçeveye gerek yoktur, kurulmasına olanak da yoktur; çıkış yolu mutlak bir özneyi benimsemek olacaktır; ancak onun isteğiyle insan yeni bilgiler elde edebilme olanağına sahip olacaktır. Birinci durumda, düşünme, zihin tam anlamıyla edilgindir; ikinci durumda ise zihin yetkin öznenin egemenliği altındadır.

Zihnin işleyişine ilişkin bütün çözümlemeler, ileri sürülen çözüm denemeleri, şu ya da bu biçimde ortaya konmasına karşın, zihin yine kendi doğrultusunda ilerliyor. Düşünmenin kendi kendisini çözümleme çabasında, düşünen kişinin yapması gereken başka iş, hatta en yolaçıcı olanı, her türlü düşünme etkinliğini kuşatıcı yönleri ele alması olacaktır.

Nasıl oluyor da dışdünyayı bilebiliyoruz: "bunun, bu bilmenin koşulları nelerdir?" sorusu düşüneni hep uğraştıracak ve sonsuzcasına çözüm denemesi oluşacaktır bu konuya ilişkin olarak ya da çözüm denemelerinde düşünenden, düşünme, zihin boyutuna özellikle ağırlık vermesi istenmektedir. Burada artık dışdünyadaki varolan boyutu ile dil yine onsuz olunamaz —yardımcı— ögeler durumundadır. Dışdünyanın en yalın varlıksal ögeleri kavramlarımızı kurmada yer yer özneye yardımcı olurken, dil de onları nesneleştirmek ve nesnelleştirmekte ona yardımcı olmaktadır.

Biraz önce, düşünme alanındaki asıl, temel yapının kavramsal yapı olduğu ileri sürülmüştü. Kavramların dışındaki çeşitli imgelerin, düşgücünün ürünlerinin de kavramların dışında —ama onlann katkısıyla— varolduğu ileri sürülebilir. Düşgücünün ürünü olan yapılar son derece özneldir. Ama biraz daha dikkatli düşünülürse, tüm kavramların da —yine— öznel olduğu sonucuna varılabilir. Düşgücünün, imgelemin ürünleri de başkalarına şu ya da bu şekilde aktarılabildiği sürece, anlaşılma olanağını elde edebilirler; ama mutlaka **anlaşılırlar** demek değildir bu kesinlikle. Dil sanatlarıyla iş gören biri dille; teknik tasarımcı çeşitli malzemeyle, bir mimar ilkin planıyla, ardından da çok çeşitli malzemelerle oluşturduğu mimari yapıtıyla, bir ressam renk ve çizgilerle ve son yıllarda denendiği gibi çok çeşitli malzemeyle başkalarının düşünme gücünün önüne, kendi düşgücünün ürünlerini serebilir.

Başkalarının düşüncelerini kavramanın, anlamanın yolu da ortak kavramlara sahip olmaktan geçer. Bir düşünceyi anlayamamanın, anlamama ya da anlaşamamanın temeli ortak kavramları olmamadır. Hiç kuşkusuz bu sürecin gerçekleşmesinde dilin, çok ayrıntılı araştırmaları içerecek rolü üzerinde durmak gerekmektedir. Platon (diğerleri yanında özellikle **Kratylos** ve **Sofist**), Aristoteles **(Organon)**, kimi Ortaçağ filozoflan, Abelardus **(Dialectica)**, William Ockham **(Summa Logi-**

cae) bu konudaki sorunları çözümlemeyi amaçlamış Locke öncesi filozoflardır.

Herhangi bir düşünme edimi tarafından oluşturulmuş bir kavram, bir süre sonra öğretme yoluyla başkalarına iletilebilir. İnsan öğrenen bir varlık olarak, iletişim kurulabilen bir varlık olarak, bu yeni işgörücü çerçeveleri başka insanlardan edinebilir. Günlük yaşamdan başlayarak, bilimde, felsefede, sanatta, politikada —bunlar da günlük yaşamla içiçedir birçok bakımdan— işleyişin bu türden olduğu saptanabilir. Öyleyse çokça dendiği gibi, ileri sürüldüğü gibi, kavramsal işleyiş, kavramlara duyulan gereksinim sadece bilime ve felsefeye özgü değildir; yaşamın tüm yörelerinin vazgeçilmez bir temeli durumundadır kavrama çerçeveleri yani kavramlar.

Düşünme dünyası yaratılan kavramlarla kurulur, yaratılan kavramlarla bilim, felsefe, sanat, mitoloji, din kurulur; bütün bunlar da insan dünyasının özniteliklerini oluştururlar. Bilimlerde sürekli olarak oluşturulan kavrayış modelleri, günümüzde çok yaygın olan bir deyişle **paradigma**lar, yeni kavrama çerçevelerinden, kavramlardan başka bir şey değildir.

Felsefe, anlamın asıl taşıyıcısı olarak kavramları inceler; söylemin özgül niteliğine göre de kimi kavramlar daha da öncelik kazanır. Platon'un 'İdea' terim ve kavramına bu denli önem verişi rastlantı değildir. Thomas Aquinas, Duns Scotus 'varlık' terim ve kavramı üzerinde boşuna durmuş değildir J. P. Sartre için 'varoluş', 'varlık' (kendinde varlık, kendisi için, başkaları için varlık) terim ve kavramları sıradan bir nitelik taşımaz. Kavramlarla filozofun kurduğu ilişki, kimi kavramları başkalarına yeğlemesi, o kavramların filozofun felsefi söyleminin özniteliğini oluşturmasından/oluşturmalarından dolayıdır. Genel bir bakış açısıyla, felsefede kimi zaman 'varlık' ve 'varlık'a akraba kavramlar, kimi zaman 'düşünme' ve yakın kavramları kimi zaman da 'dil' ve yakın kavramları ağırlıklarını duyumsatmışlardır.

Kavramlar, başkalarına iletilme olanağını dilde bulurlar; kavramlar dilde nesneleşebilirler. Ancak kavramların nesnelleşme süreci çoğun gerçekleşmez; nesnelleşme tam anlamıyla olmasa bile, büyük ölçüde bilimde söz konusudur; felsefede ve özellikle sanatta nesnelleşme hemen hemen olanaksız gibidir. Temeli bilme değil de inanma edimine dayalı olduğu için dinde —büyük ölçüde—, kavramlar' anlaşılmaları bakımından, nesnelleşebilmeleri bakımından daha iyi konumdadırlar. Ancak, din düşünme edimine konu olduğunda, sorgulama edimlerine konu olduğunda durum değişir; artık ortak anlama, kavrama çerçeveleri ortadan kalkar. (Ortaçağdaki tanrıbilimsel felsefenin düştüğü açmaz tam da bu noktada haklı bir açıklama biçimi kazanır. Dinde sorgulama, ortak kavrayış çerçevelerinin büyük ölçüde kırılması, yıkılması demektir. İşte bu temel nedenden ötürüdür ki çoğun, din alanında gerçekleştirilmeye çalışılan ussal sorgulamalar başarısızlıkla sonuçlanır; dinle olan ilişkilerinde köktenci tutumu benimseyenler zaten böyle bir çabayı hiçbir zaman hoş görmezler.)

Kavramlar, anlamı taşıyan bilişsel çerçeveler olarak nesneleşme ve kimi zaman nesnelleşme olanağını dilde bulduklarına göre, bilişsel her türlü etkinlik dildedir denebilir. Dil, büyük ölçüde kavramları dile getiren bir yapı olduğuna göre, 'söylem' haline gelmiş olan dil iletişim aracı da olduğundan düşünmedeki, bir başka düşünendeki —öznedeki— kavramları boşandırır, harekete geçirtir. Dışdünyadaki nesneler de düşünme alanındaki kavramı —kavramları— bilinç alanına geçirir. Aristoteles'teki ve felsefi söylemini büyük ölçüde Aristoteles'in söylemine bağlı olarak kuran Thomas Aquinas'taki **intellectus possibilis** (29), **intellectus agens** (30) kavrayışı bunu en iyi biçimde dile getirir. **Intellectus possibilis,** bir kavram deposu gibidir; **intellectus agens** aracılığıyla bu depoya bir işlerlik kazandırılmaktadır.

Tanıma denilen ruhbilimsel ve bilişsel olgu, her türlü düzlemdeki —dışdünyadaki, düşünmedeki, dildeki— varolana ilişkin kavramın, kavrama çerçevesinin harekete geçirilmesidir. Özne, düşünen varlık (31) sadece görerek, doğrudan nesneyle ilgili bir tanımayı gerçekleştirseydi; sadece gösterme edimine dayalı olarak varolana ilişkin bir tanımayı başarabilirdi; sadece gösterilebilenlere ilişkin bilgileri olurdu düşünenin. Oysa çoğun durum böyle değildir, doğrudan görülmeyenlere ilişkin olarak da bilgisel bir etkinlik içine girildiğine, girilebildiğine göre, büyük ölçüde dilsel düzlem aracılığıyla doğrudan somut nesnenin kendisine değil, nesneye ilişkin kavrama yönelme ve onun imlenişi söz konusudur. En doğal tavırla, somut bir nesnenin tanınması bile, nesneye ilişkin kavram aracılığıyla gerçekleşmektedir. Dışdünyadaki varolanlar, hatta her türlü varolan, kendilerine ilişkin kavramların oluşturdukları sonsuz çeşitteki biraraya gelmeler, birleşmeler aracılığıyla kavranabilirler. Her türlü yeni oluşum, kavramlararası ilişkilerde kendini belli eder. Tıpkı Locke'un karmaşık ideleri (32) gibi. Nesneler, diğer nesnelerle bağlantı içinde kendilerini düşünene sunarlar; her türlü ilişkiden sıyrılmış, kopartılmış, bağımsız nesne yoktur Wittgenstein'ın ileri sürdüğü gibi; (33) nesne, diğer nesnelerle bağlantı içinde 'vardır'; onlara ilişkin bilgiler ise ancak yine onlara ilişkin kavramlar aracılığıyla elde edilir. Öyleyse, nesneler ve her türlü varolan kendilerine ilişkin kavramlarla 'bilinirler.'

Kavram ile dışdünyadaki nesneler, olgular arasındaki ilişkide, gerçekten de kimi kavramlann dışdünyada geri gittiği, başvurduğu, imlediği bir nesnesi olmayan kavramlar, salt zihinsel varolanlar, hayalgücünün ürünleri nasıl anlamlı kılınacaklardır? Bütün bu yapılar ne ifade edeceklerdir? Başka deyişle, kavram yani salt zihinsel, düşünsel boyutla, anlam ve nesne ilişkilerinde durum ne olacaktır? Bir dilsel yapının anlamı, mutlaka onun nesnesi mi olacaktır? Başka bir çözüm de-

nemesi daha olabilecek midir? Dilsel ifadenin, örneğin adın anlamı ile nesnesi ayrışacak mıdır? Yoksa adın anlamı yok mudur? Anlam farklılıklarının, başka bir deyişle farklı anlamları oluşturmanın dayanağı kavramsal yön mü olacaktır? Kavramın anlamı doğrudan dışdünyaya mı dayandırılacaktır? Dikkat edilirse, bu soruların hepsi düşüneni şu temel soruya götürecektir: Anlamlar nesnede midir, zihinde midir; dilde midir sorusu.

Şimdilik şu kadarını söylemekte yarar vardır: Anlam söz konusu olduğunda, varolan tasarımını genişletmek, düşünenin önünde çok geniş bir alan açacaktır; anlamın yerine göre dilde, yerine göre düşünmede, yerine göre de dışdünyada varolacağı ileri sürülebilecektir. Ama burada izlenecek yol, anlamın düşünme alanında odaklandığına ilişkindir; bu anlayışa göre, dil ve nesne alanı anlamı oluşturmada sadece ve sadece aracı ortamlardır; asıl söz konusu olan bu aracı ortamların düşünme edimiyle şu ya da bu biçimde değerlendirilişidir.

Daha sonra da görüleceği gibi, birşeyi işte o yapan onun anlamıdır.

I. 2.3. Dilde Varolan

Güçlüklerin ağırlıklı bir biçimde duyumsandığı alan dil alanıdır; dilde varolanları üç öbekte ele almak olanaklıdır: Dilde varolanların birinci öbeğini oluşturanlar, imlemini, kavram aracılığıyla dışdünyada bulan yapılardır; ikinci öbeği oluşturanların imlemi salt düşünmede yer alır; üçüncü öbeği ise salt dilin kuruluşunda yeralan yapılar oluşturur. Bu sonuncu ögeler, dilsel anlatımların bağlamlarını belirginleştirirler. Örneğin "kalem" terimi imlemini dışdünyada bulur; ancak "bu kalem" dendiğinde de 'şimdi ve burada' bulunan, öznenin algıladığı bir kalem söz konusudur; ama "bu" nerededir? "Bu"

sadece dilde var: onun dışdünyada bir imlemi söz konusu değildir. Gramer-mantık yapısını kuran bütün terimler, eskilerin deyişiyle **sinkategorematik** (34) terimler sadece dilde vardır; dile biçimini veren bunlardır. Hangi sinkategorematik terimin dışdünyada dolaylı olarak imlediği bir nesnesi vardır? "Eğer", "tüm", "ise", "ve", "veya"nın dışdünyada imlediği bir nesnesi var mıdır? Dilbilgisi terimleri, dildeki mantıksal kuruluşların oluşmasını sağlar; dil aracılığıyla ve özellikle dildeki bu ögeler aracılığıyla, iletişim sağlanabilir. Dil salt kategorematik terimlerden oluşsaydı, iletişim olgusu çok genel çizgilerle ancak belirebilirdi. **Sinkategorematik** terimler, imlemini dışdünyada ya da düşünmede bulan kavramların dile getirilişi olan terimler —kategorematik terimler (34)— arasında bağlantı kurarlar. Bu tür terimlerin bağlı olduğu herhangi bir dış gerçeklik yoktur. Bunlar dilbilgisel kavrayışlara, dilin mantıksal-dilbilgisel yapılanışına ilişkin kavramlara bağlı olarak dilin fiziksel niteliğinden (ses) yararlanarak kendilerini gösterirler; kimi zaman da sadece yazıya ilişkin birer im olarak da işlevlerini yerine getirirler. Nokta, virgül ve diğer noktalama imleri için durum böyledir. Son derece önemli işlevleri yerine getiren bu yapıların hiçbir şekilde bağlı olduğu bir dış gerçeklik yoktur; tıpkı matematiğin kurucu nesneleri gibidir bunlar; tümüyle işlevsel ve biçimseldirler. Düşünen varlık söylemini kurmak üzere dili, dilsel gerçekliği —her nasılsa— öğrenirken bunların kullanımına, işlevlerine ilişkin kavrayışları da zamanla elde eder.

Sinkategorematik terimler dışdünyada varolanlara ilişkin kavramların ya da salt zihinde varolanlara ilişkin tasarımların dile bürünmelerinde, anlamlı olarak biraraya gelmelerini sağlamada kullanılırlar; dilin bileşik, karmaşık bir yapı kazanmasını sağlarlar. Dilin biçimsel olarak tam bir kuruluşu, bu türden ögeler arasındaki ilişkilerin belirlenişiyle ilgilidir. Ayrıca simgesel, matematiksel mantık da bu türden terimler sayesin-

de kurulur. Sinkategorematik terimler olmadığı takdirde, dil, kavramların yalın, sıradan bir yansıması olarak kalacaktır; anlam katları olmayacak, iletişim kurulamayacaktır. Bu terimler olmadığında, anlamsal zenginlikler gerçekleşemeyecektir; ayrıca dil bir biçim olarak ortaya çıkamayacaktır; hatta dil olmayacaktır.

Dilin zenginliği, dilde varolanların, düşünmede ve dışdünyada varolanlar arasında yoğun ilişki ağları kurmasıyla ancak mümkündür. Dilin zenginliği, kurulabilme olanağı olan her türlü biçimsel ilişkiyi içermesidir; tüm biçimsel gizilgücü dil, içinde taşır; ancak söylem ya da söylemler bunların bir bölümünü gerçekleştirir. Dilin tüm biçimsel olanaklarını bir tek söylem gerçekleştiremez. Her söylemin yaratıcısı, yapıcısı düşünen tek bir öznedir. Ama tümüyle dili karşılayan bir öznenin varlığı mümkün değildir. Tek bir özne, varolan, dil, düşünme arasındaki ilişkiyi, ilişkileri kendince kurar ve bunu ancak söyleminde dile getirir, somutlaştırır.

Dil, dışdünyada varolanları dolaylı, zihinde varolanları doğrudan yansıtır. Aslında dışdünyada varolanlara ilişkin olarak her nasılsa elde edilmiş olan kavramlar, dilde yerini bulur. Bu bağlamda imgelemin ürünleri dilde son derece öznel bir biçimde yer alırlar; dil artık burada söylem olarak kendini sunar. İmgelemin ürünleri olan yapılar, dışdünyadaki varolanla birebir ilişki içinde değildirler; bunların imlemleri dışdünyanın gerçeği ile birebir ilişki içinde değildir. Bu bağlamda onlar büyük ölçüde dilsel olarak 'varolurlar'. Roman, şiir dilde vardır ve şiire doğru gidildikçe dilsellik oranı daha çok artar. Romanın, şiirin söylemini —bireysel dilini— doğrulayabilecek herhangi bir imlemi dışdünyada bulmak mümkün değildir. Dışdünyanın ögeleri romanın belki de şiirin çok temel, henüz işlenmemiş, ham malzemesini oluşturabilirler. Romanın, şiirin bireysel dilinin —söyleminin— doğrulanmaya gereksinimi de yoktur —bu, tarihsel roman için bile böyledir. Roman kendini

kurarken, dışdünyanın ögelerini yalın bir biçimde aracı ortam olarak alır; onları malzeme olarak kullanır sadece—. Romanda ve şiirde dil, son derece bireysel, özgül söylemlerin ortaya çıkışını sağlayabilir.

Söylem bir bakıma, dışdünyada, düşünmede ve dilde varolanlar arasındaki ilişkilerden oluşur ve bu bağlamda da salt dilde varolanlar herhangi bir söylemin oluşmasının yeterli koşulu değildir. Dilin biçimsel olarak bireye sunduğu sonsuz olanaklardan anlamlı bir söylem oluşturabilmeyi asıl sağlayan yön zihinsel yön, kavramsal temel yapıdır.

Herhangi bir sesi duyan kişi, bu sese bir anlam yükler; başka deyişle bu ses, sesi duyanın zihnindeki herhangi bir kavramı boşandırır, harekete geçirir. Dolayısıyla, biraraya gelmiş olan seslere, dinleyenin verdiği anlamın kökeni ne doğrudan dil alanıdır ne de dışdünyada varolanların oluşturduğu alandır. Bu alan yani anlam alanı, doğrudan zihinle ilgilidir. İşitilen ses, zihindeki herhangi bir kavrayışa, kavrama bağlanmıyorsa, sıradan bir ses olmaktan öteye gidemez; hiçbir anlam taşımaz; dilsel bir gösterge olamaz. Çünkü F. de Saussure'ün diliyle denecek olursa, bir işitme imgesi ile bir kavram birbirine bağlanmamıştır. Bir imleyenle (gösterenle), imlenen (gösterilen) biraraya gelmemiştir. (35)

Dil, dışdünyadaki varolanla dolaylı, zihindeki varolanla doğrudan ilişki kurar ve düşünenin tasarımlarını, tasarlayış biçimlerini söylem olarak yansıtmasında, yeniden kurmasında aracılık eder. Dışdünyadaki varolan, düşünmede ve dilde varolan, bir biçim olarak ve dilin kendisi söylemin aracı ortamıdır; söylem bunların dolayımında kurulur, oluşturulur.

Dilsel varolan kendini her zaman bir tümce kalıbında ortaya koyar; temel kuruluş birimi tümcedir. Tümce kimi zaman bir önerme (36) olarak kendini gösterir. Tek bir sözcüklük deyişlerin arkasında bile hep bir tümce vardır. İnsanlar, salt yalın yapılarla, deyişlerle, dilbilgisi ilişkilerinden soyutlanmış

yapılarla konuşmazlar. Konuşan, söylem üreten bir varlık olarak insan, tam, belirgin bir biçimde dile dökmese bile, hatta birine seslenişinde bile temelde bir tümce kurar ve dilbilgisine ilişkin ögeleri kurduğu bu yapıya katar. Bu ögeler her söylemin olanağını içinde banndıran ortak dilin vazgeçilmez ögeleridir. Bu ögeler çoğun örtük biçimde de olsa aslında her konuşan bir tümce kurmaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi dil, herşeyden önce, düşünenin zihinsel tasarımlarını yansıtan, dile getiren bir varolan alanıdır. İletişimi sağlamada en önemli aracı ortamlardan biridir dilsel varolan alanı. Ancak dil gerekli koşuldur ama, yeterli midir? İletişimin oluşması için dilsel göstergelerin ortak kavramsal alanlarla bağ kurucu bir nitelikte belirmesi gerekmektedir. Asıl iletişim, temelde, zihinsel planda kurulmaktadır. İletişim dil alanına geçirilir, geçirilebilir; ama aslında iletişim düşünme alanında, kavramların oluşturulduğu alanda kurulur. Gösterimsel olarak da iletişim dilde, dil alanında kurulur. İletişimde dil dolayımı, iletişim olgusunun gerekli ama yeterli olmayan koşuludur; iletişimin yeterli koşulu ise zihinsel düzlemde kendini gösterir. Ancak iletişim olgusunun gerçekleşmesinde düşünme ve dil —düşünce— birlikteliği asıl bağlamı oluşturur ve düşünme ile dilde varolanlar birbirinden ayrılmaz bir birliktelik kurarlar. Dil ve düşünme alanında varolanların bütünlüğü, birlikteliği —birbirini yansıtıyor oluşu— iletişimin gerçekleştiği temel, aynı zamanda ortak bir zemindir.

İletişimin yeterli koşulu ortak kavramlar ve tasarımlardır; gerekli koşulu ise dil dolayımıdır. Felsefi söylemde tam bir iletişim daha önce de dile getirildiği gibi, iletişimsel nitelikte bir nesnelik söz konusu değildir. Felsefe ancak çeşitli boyutlardaki ve türlerdeki nesnelliklerin —iletişim ortamlarının— koşullarını araştırır; kendisinde böyle bir yapı mevcut değildir. Felsefe dışında hiçbir bilgi dalı, nesnel oluşum, iletişim kur

manın koşullarının neler olduğunu soru konusu yapmaz; nesnelliğin neliğini, koşullarını araştıran, soru konusu edinen ise sadece felsefedir. Aslında felsefe II. Bölüm'de de ayrıntılı olarak gösterilmeye çalışılacağı gibi, hiçbir varolan alanını doğrudan incelemez; onlar arasındaki ilişkileri ve onları o yapanı —anlam bağlamında— söz konusu edinir.

Varolana ilişkin tasarım, varolan kavramı üç boyutta —dışdünya, düşünme, dil boyutunda— ele alındıktan sonra bir varolan olarak felsefi söylemin neliği konusunda geçilebilir. Bu yaklaşımdan da hemen anlaşılacağı gibi, bir varolan olarak felsefi söylem —söylem olarak varolan felsefenin— ve onun öznitelikleri burada ele alınacaktır.

II. BÖLÜM

FELSEFİ SÖYLEM

Felsefe de birçok düşünsel ve bilgisel etkinlik gibi kendini dilde sunar; bilim de, sanat da büyük ölçüde dilde sunulur. Burada dil denince doğal dil anlaşılmalıdır. (37) Ancak felsefe dilde bir söylem olarak beliriyor; çok çeşitlilik içinde kendini gösteriyor. Ama tüm bu çokçeşitliliğe karşın, felsefe özce yine de bir birlik gösteriyor; işte onun bir söylem olarak neliği, öznitelikleri, onu o yapanlar 'konusu', 'konusuna bakışı', 'konusunu dile getiri'şinde kendini gösteriyor. Herşeyi konu edinebilen felsefe, ayrıca kendini de konu edinebiliyor. Felsefe, bilime de, sanata da niteliklerini ortaya koyabilme amacıyla sorular yöneltebiliyor. Ama, ne bilim ne de sanat böyle bir işlevi üstleniyor; bilim de sanat da kendini sorgulama etkinliğini gerçekleştiremiyor. Felsefe ise, kendini sorguluyor ama sorguladıklarının yanında ve dilden de öte bir söylem olarak, birçok ayrıcalıklı yönleriyle ortaya çıkıyor.

"Söylem" nedir? "'Söylem' sözcüğü, oldukça geniş bir kavramsal içeriğe sahip: burada söz konusu olan, felsefenin kendisi, her şeyiyle felsefe; konusuyla, benimsediği yöntem ya da yöntemlerle; bakış açısıyla ve somut olarak dile getirilişiyle, daha önceki zaman boyutunda yer alan kendisiyle, herşeyiyle felsefenin kendisi. Söylem, felsefenin sadece dilsel yanı değil. Felsefe, konusuyla, konusuna yaklaşımıyla, bu yaklaşımı dile getirişiyle bir bütün." (38) Öyleyse felsefe kendini bir söylem

olarak sunuyor; bu da her felsefenin tekil oluşunu, öteki tekil söylemlerden ayrı oluşunu daha baştan belirgin bir biçimde gösteriyor. Her felsefenin bir söylem olarak belirmesine karşın, konu bakımından birtakım ortaklıkların kurulabilmesine, saptanabilmesine de olanak sağlayıcı kimi özelliklerin olduğu gözden kaçmıyor. Ayrıca yer yer üzerinde durulacağı gibi, felsefe beslendiği kaynaklar yönünden de kimi benzer özellikler taşıyabiliyor. Bu konuda hemen şu denebilir: Felsefenin beslendiği kaynakların kimisi bilimsel niteliktedir; kimisi de değildir. Felsefenin de bu çerçevede başka bir seçeneğinin olmadığı ortadadır.

Bu bölümde ağırlıklı olarak, felsefeyi diğer düşünsel ve bilgisel etkinliklerden, söylemlerden ayrı kılan üç yön ele alınacaktır. Bu yönleri ortaya koymada belirleyici üç sorudan yola çıkılacaktır.

II. 1. Felsefe Neyi Konu Edinir?

Felsefe; öncelikle varolan, düşünme ve dil arasındaki ilişkileri ve dolaylı olarak da, bu alanların herbirini 'kendince' inceleyen bir etkinliktir. Filozofların ortaya koyduğu düşünceler herşeyden önce, varolan, düşünme, dil arasındaki ilişkilerin incelenişine ilişkindir. Bu ilişkilerin incelenişi, çözümlenişi, hemen her filozofta bir özgünlük içinde, bir farklılıkla ortaya çıkar. Filozoflar bu ilişkileri çözümlerler ve bu çözümleme sürecinde, bu alanlar arasında varolduğunu ileri sürdükleri ilişkileri/ilişkisizlikleri, ikizli ya da üçüzlü yapılar içinde göstermeye çalışırlar: Kimi zaman bu alanlardan her birine farklı ağırlıklar verirler ya da bir alanı tümüyle diğerine/diğerlerine bağlamaya çalışırlar. İşte felsefenin söylemi, bu her üç alan arasındaki ilişkileri içerdiğine göre, daha baştan büyük bir zenginlikle ortaya çıkar.

Daha önceki bölümde de dile getirildiği gibi, felsefece bakıldığında 'varolan' son derece geniş kuşatımlı olarak belirir. Bu nedenle de felsefe sadece 'şunu' ya da 'bunu' konu edinir denilemez. Felsefe her şeyi konu edinir; her varolan hangi bağlamda ve boyutta olursa olsun, felsefenin konusu olabilir.

Ancak, varolan her şeyi konu edinebilmesi, felsefeyi öteki düşünsel etkinliklerden ayrı bir yere koymayı yeterince sağlamaz. Her varolanın felsefesi yapılabilir; ama yine de sormaktan geri kalınamaz: felsefe varolanın hangi yönüne bakar? Felsefe varolanda neyi konu edinir? Felsefe varolanda neliği, varolanı varolan yapanı konu edinir. Bu 'nelik' ya da 'mahiyet' adı verilen; başka bir deyişle bir şeyi 'işte o' yapan nasıl yorumlanmıştır; nasıl değerlendirilmiştir felsefede? Felsefe, bütün dikkatini varolanı 'işte o' yapan üzerinde yoğunlaştırır. Bu edimi, etkinliği gerçekleştiren de düşünenin, öznenin kendisinden başka biri —örneğin mutlak ben, özne— değildir; sonsuz söylemin olmasının nedeni de bir bakıma bu noktadır. Özne, düşünen başka herhangi bir öznenin —mutlak öznenin— güdümünde değildir. Her söylemin özgürlüğü dolayısıyla özgünlüğü yine burada temellenir. Bu bakımdan, felsefede neredeyse filozof sayısı kadar farklı açıklama ortaya konmuştur; tümüyle felsefi söylem de bu tekil nitelikli söylemlerin toplamından başka bir şey değildir. Genel felsefi söylem aynı zamanda felsefenin tarihidir de; gerek tekil söylemlere, gerek genel felsefi söyleme ilişkin olarak yapılan değerlendirmeler de giderek, tümüyle felsefi söylemin ögelerini oluştururlar.

Filozofları büyük ölçüde birbirinden ayıran —çoğun, ' felsefede devrim' adı verilen kimi zaman kesitlerinde,— felsefenin neliğine ilişkin olarak ileri sürdükleri görüşlerdir. Ama bu görüşler ne denli farklı bir biçimde ortaya çıkarsa çıksın, yine de bütün etkinliklerin ortak paydası, varolan, düşünme ve dil arasındaki ilişkilerin çözüm denemesi gibi görünmektedir.

Felsefe dikkatini nerede yoğunlaştırır? Felsefe neye ilişkindir? Felsefedeki devrimlerin yaratıcısı, oluşturucusu durumunda olan filozoflar dışında pek azı bu sorunun doğrudan yanıtını vermeye girişmiştir. Varolan, düşünme, dil ilişkisinde varolandan yola çıkılması gerçeği üzerinde duran filozofların yanında ve zamanca bu filozoflardan sonra, (genel çizgileriyle büyük ölçüde Antikçağda ve yine bir ölçüde Ortaçağda) düşünmenin, öznenin, bilenin —bizzat— önemi üzerinde duran ve felsefeye bu yönlere ilişkin çözümlemelerle girmeye çabalayan filozoflann öne çıkışı (Yeniçağda) felsefede devrimden başka bir şey değildir. Yine koşut olarak, özellikle yüzyılımızın başından itibaren, dilin önem kazanmasıyla, felsefe etkinliğinde dile ağırlık verilmesi, dil aracılığıyla, felsefenin kapısının aralanması yeni bir devrimsel dönüşümdür. İşte bu dönüşümlerde etkin rol oynayan filozofların (ilk akla gelen adlar sırasıyla, Platon, Aristoteles, Plotinos, Aquinas, Ockham, Bacon, Descartes, Locke, Kant, Husserl, Wittgenstein, Frege, Carnap, Reichenbach) dışındaki filozoflar, felsefi söylemin neliği üzerinde pek de doğrudan doğruya durmuş değillerdir; dolayısıyla istisnasız her filozofun felsefenin neliği konusunda kendince bir hesap verme eylemine giriştiği söylenemez, ileri sürülemez; ancak bu hesap vermenin örtük bir biçimde varoluşu da onu yok saymaya neden olmamalıdır. Her filozof —temelde— örtük ya da açık bir biçimde bu konudaki düşüncelerini ortaya koyar. Üstelik burada şu noktayı da bir kez daha belirgince sergilemek gerekiyor: felsefi söylem onu oluşturanından soyutlanamaz; filozofun dilden —biçimsel ortamdan— öte bir söylem oluşturması bunun en açık kanıtıdır. Felsefe her dile getirilişinde bir özneye (filozofa) bağlı bir söylem olarak ortaya çıkar; dolayısıyla felsefe onu dile getirenlinden, bir söylem olarak üreteninden soyutlanamaz.

Duyulur, algılanır dünyadaki varolanlar (görünüşler alanı, dışdünya, görünürdeki gerçeklik, gerçeklik, dünya, olgular

alanı, fenomenler dünyası vb. terimler, hep duyulur, algılanır dünyadaki, özneyi kuşatan, öznenin dışındaki her türlü yapıyı imlemektedir; dolayısıyla bütün bu terimlerin/kavramların imlemi bir ve aynı yapıdır) üzerinde doğrudan konuşmak ve onları yine doğrudan olduğu kanısıyla belirlemeye çalışmak birçok filozof için yeterli olabilir mi? Genel felsefi söylem bir bakıma felsefe tarihi, birçok filozofun bununla yetinmediğini göstermektedir. Bu türden varolanları, duyulara kendini sunan tekil varlıkları, 'işte o' yapanın, o tekil varlığın —çoğun— dışında ve kendini salt düşünmeye açan, ancak düşünme ile görülenen, kavranan bir şey olduğuna, tekil varlığı 'işte o' yapanın bir öz olduğuna ilişkin birçok söylem beliriyor ve bu noktada, görünüş — asıl gerçeklik karşıtlığını içeren düşünme biçimleri doğuyor. Bu türden görüşler en belirgin ilk temsilcisini Platon'un söyleminde buluyor. Ona göre bu —onun söylemine göre bir şeyi, bir varolanı 'işte o' yapan— öyle bir yapıdır ki duyulur varlığı, tekil varlığı, tek tek varolanları, duyulur nesneyi 'işte o' yapandır. Bu, ayrıca o şeyin bilinmesini de sağlayan ilkedir; duyulur olan ancak onun aracılığıyla bilinebilir. Düşünülür olan, duyulur olanın hem 'işte o' oluşunu sağlar, hem de bilinmesini sağlar. Bu noktada bilenle bilinen, bilenin bilmeye ilişkin yetisi —gücü— ile bilinenin bilinmesini sağlayan yan artık özdeşleşir. Öyleyse böyle bir söylem daha baştan, varlıksal kaygılar yanında, kişisel kaygıları da gündeme getirir: Bir şeyi 'işte o' yapan şey bilindiği takdirde bir şey olarak, bir varolan olarak bilinmiş olur. Hiç kuşkusuz biliniyor olmasından önce, bu öz —ilke, temel— sayesinde varolmuş olur. Bir şeyi 'işte o' yapanı bilenin, bilmesini sağlayan da yine onu 'işte o' yapandır; ilkedir. Düşünme, bilme ise, kendisi dışındaki tek tek varlıkları 'işte o' yapanı anlama, kavrama gücüdür. Bilendeki ruh ve onun düşünen yanı —akıllı yanı— bilinendeki, bilinmeyi sağlayan yan ile özdeşleşir; özdeş olur. Akıl (nous), ruhun bir bölümü olarak kendi türün

den olanla —eidos, idea— birleşir; düşünen ile düşünülen bütünleşir —benzer açıklamalara Aristoteles'te de rastlamak olanaklıdır—. Artık burada varlıkbilimsel sorunlarla, bilgibilimsel sorunlar içiçe girer; böylelikle bilgi sorunu Platon'da açık seçik bir biçimde önplana çıkar. Çünkü bir şeyi 'işte o' yapan şey üzerinde durmak onu bilmeye çabalamaktan başka bir şey değildir. Bütün felsefi söyleminde insan ve dünyası ile ilgili her soruya el atan Platon için bilinmeyene ilişkin bilinç ayrıca büyük bir önem taşır: "Hiç bilinmeyen bir şeyi araştırmak için, onu ne şekilde tasarlayacaksın? Diyelim ki bahtın oldu da iyi bir nokta buldun, bu noktanın o nesneye ait olduğunu nereden anlayacaksın."(39) İşte bu soru Platon için son derece önemlidir. Düşünmenin, nesneler üzerine düşünmenin bu inceliği kazanabilmesi için sadece duyulara bel bağlamak ona göre hiç de yeterli değildir; benimsenecek bir tutum değildir. Çünkü duyular bize bilgi vermez; duyular ancak sanılara vardırır. Düşünmenin duyularla yetinmemesi gerekir: "Nesnelere gözlerimle baksaydım onları duyularımdan biriyle kavramaya çalışsaydım, ruhumun bütün bütüne kör olmasından korkardım o zaman, fikirlere sığınmanın ve fikirlerin içinde nesnelerin hakikatini görmeye çalışmanın gerektiğine inanırdım."(40) diyen Sokrates gerçekten de nesnelerin hakikatini, ilkelerini, onları o yapanı incelemeye adar tüm felsefesini; felsefi söylemi salt bu adayışın sorumluluğudur.

Platon, varolanı özü bakımından belirlemenin son derece zor olduğunu belirtir **Sofist**'te (*246 a*). Öyle bazı kişiler vardır ki bunlar, görünür olanla yetinirler; kendilerini görünür olana ilişkin düşünceleri dile getirmekle yükümlü görürler: işte Sofistler bu tür düşüncelerin yandaşıdır Platon'a göre; dolayısıyla Sofist ile Filozof, tam da karşıt bakış açılarının temsilcileridir. Sofistler varolanın özünü araştırmaktansa, görünüşle yetinmeyi ve bilgilerini salt görünüşe dayandırmayı ilke edinmektedirler ve oluşturduklarını 'dilin gücü' aracılığıyla insan-

ları kandırmak üzere nesneleştirmektedirler ve ayrıca nesnelleştirmeye çalışmaktadırlar. Oysa filozof ve felsefe hiçbir zaman ve hiçbir biçimde, görünüşle yetinmez; varolanın özünü, onu o yapanı araştırmaya çalışır; hakikat olan bilgiye ulaşmak ister; amacı kesin bilgidir başka bir deyişle felsefenin amacı nesnelliktir Platon'a göre. Yine bu anlayışa göre felsefe, kişiden kişiye değişmeyen bilgi sunar. Filozof kesin bilgiye, tam anlamıyla nesnel bilgiye ruh aracılığıyla ulaşır; sadece duyulur olanla kesinlikle yetinmez; çünkü salt duyulur olan varolanın özünü vermez. Varolanın özünü verecek olan, onun ancak akılla kavranır olan yanıdır. Akıl ancak kendi gibi olanı, akılla kavranabilir olanı kavrar; başka deyişle özü kavrar; işte düşünenle düşünülür olanın birlikteliği, özdeşliği de biraz önce bu anlamda kullanılmıştır. Ruh, düşünmekle, akıllı olan yanı ile kendi gibi olan özü, varolanın akıllı yanını, varolanı varolan kılan yanı kavrayabilir ancak: "Ruh gerçekler hakkında bir bilgi edindiği vakit bunu düşünmekle elde etmiyor mu? Fakat ruh, kendisini, ne işitme, ne görme duyusu, ne acı, ne haz, hiçbir şey bulundurmadığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek teni uzaklaştırır ve onunla her türlü ilişkiyi elden geldiği kadar keserek gerçeği kavramaya çalışır" (41).

Daha önce de belirtildiği gibi varolanı bilmede salt duyulur olana, cisimsel olana bel bağlayanlarla, düşünülür olana bel bağlayanlar arasındaki savaşın dile getirildiği **Sofist**'te Platon, varolanı özü bakımından belirlemenin son derece zor olduğunu söylemektedir (**Sofist,** *246 a*). Kimileri sadece görünür olan şeylerle yetinirler; bunlar için herhangi bir şeyin dokunulur ve görülür olması, varolması için yeterlidir, hatta bilinir olması için de. Oysa Platon'a göre durum hiç de böyle değildir. "(...) biz, bedenimiz sayesinde algı aracılığıyla oluş'la ortaklık içindeyiz; ruh sayesinde de düşünme aracılığıyla gerçek varolanla. Bu gerçek varolan sizin savınıza göre, her ba

kımdan kendi kendisiyle aynıdır ve oluş'un sürekli değişimi sırasında o, daima aynı tarzda bulunur" (42). Filozofun ilgisi işte bu aynı tarzda kalana yöneliktir: "Sofist varolmayanın karanlığına sıvışır, orada oyalanmayı sever. Bu yerin karanlığıdır onu güç bilinir kılan (...). Buna karşılık, varolan'ın idesini durmaksızın düşünme işine kendini kaptıran filozofta ise durum tam tersidir." (43)

Yapılacak iş bundan böyle, varolanı işte o yapan ve üstelik onun dışında yer alan **eidos**'un kavranması, ardından da ifade edilmesi olacaktır. Burada artık salt akılla ilgili bir işlem söz konusudur: Akıl kendisi gibi olanı kavrayacak, kavramsal yapı, tümele ilişkin olan yapı dile getirilecek ve asıl bilgi de bundan başka bir şey olmayacaktır. Ancak Platon bir sonuca, sonsözü söylemiş olmanın rahatlığına ulaşmış gibi görünmüyor. Hep araştırılacak bir yan, belki de öz kalıyor ona göre.

Kesin bilgi idealine ulaşmaktan hiç vazgeçmeyen, hatta elde ettiği bilginin başkalarınca da anlaşılmasını, başka akıllarca da kavranmasını isteyen Platon için bu ideale ulaşmanın ilk ve en önemli adımı, bir şeyi işte o yapanı yani onun **eidos**'unu kavramak olmaktadır. "(...) doğmamış ve yok olmayacak, içine hiçbir yabancı nesne kabul etmeyen, kendi de başka hiçbir şeyin içine girmeyen, gözle görülmeyen, bütün duygularla duyulmayan, yalnız kavram tarafından görülebilen değişmez bir şekli kabul etmek lazımdır." (44) Varolanı kavramak için "kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük ve bu gibi şeylerin varolduğunu kabul ederek bu noktadan hareket" edeceğini bildirir Sokrates **Phaidon**'da (45). Ayrıca da "(...) kendinde güzellik dışında bir güzel varsa, bu şey ancak bu kendinden güzelden bir şeyler aldığı için güzeldir" (46).

Tüm felsefi söyleminde Platon, tekil varolan ile idea ilişkisini açıklamaya, anlaşılır kılmaya çalışmasına karşın, anlaşıla-

mayan birçok nokta olduğu da bilinmektedir ve yer yer Platon da bunları yapıtında dile getirmektedir: "Olanların ideaları, kendinde varolanlar diye alındıkta ve her bir idea kendi başına bulunan bir şey olarak belirlendikte, bunlar ve bunların yanında pek çok başka güçlüklerin ortaya çıkması zorunlu' demiş Parmenides, 'öyle ki bunları dinleyen biri çıkmaza girecek, ideaların varolmadığını, varolsalar bile, onların insan doğasınca bilinemez olmalarının büyük bir zorunluluk olduğunu ileri sürecek (...). Elbette her şeyin bir cinsi, bir de kendisi, kendinde bir varlığı olduğunu anlamak iyice yetkin birinin işidir, ama bütün bunları yeterince temellendirdikten sonra, bir başkasına öğretebilecek kişi daha da hayran olunacak biri olacak" (47). Burada Platon, kavramsal bilginin önemi üzerinde durmakla, bilginin öznelerarası olması gerektiği konusundaki isteğini de açıkça dile getirmektedir. Bir şeyin varolması ve üstelik bilinmesi de yetmiyor, bilinenlerin, bilgilerin başkalarına aktarılması da, başkalarına iletilebilmesi de son derece önemlidir.

Platon bütün yapıtlarında hep yeni baştan sorunlara bakar gibidir; yazdıklarını bir türlü inandırıcı bulamama kaygısını, sıkıntısını taşıyor gibidir: "Varolanı varolan yapan nedir?", "Varolanı varolan yapan nasıl bilinebilir?", "Bu bilindiği takdirde başkalarına nasıl aktarılabilir?", "Nesnellik nasıl sağlanabilir?" türünden sorularla Platon'un temel kaygılarını dile getirmek olanaklı gibi görünüyor. Başka bir deyişle Platon, öznel bilginin sınırlarının ötesine geçmek istiyor ve öznel bilgi ancak varolanın, tek tek varlıkların, nesnelerin 'işte o' olmalarını sağlayan bir temel, bir ilke, biçim, idea, eidos bulunduğunda, ona ulaşılıp dile getirildiğinde nesnelliğe kavuşabilecektir. Tekil varlığın temeli öylesine etkin bir şeydir ki o, tekil şeyin dışındadır, dışında olmalıdır; sanki içinde olursa bir ilke, bir biçim, bir neden olması mümkün olamayacak ve yine duyulur olanla karışıyor gibi görünecektir; oysa o, salt düşünülür olandır;

saf, karışıksız bir biçimde varolanın dışında, ama onu asıl varedendir: "Aynı adı verdiğimiz değişik nesneleri hep birden içine alan bir idea, bir kalıp alıyoruz (...) dünyada birçok sedir ve masa var (...) sedir ve masaların hepsi iki ideanın içine girer: Sedir ideası ve masa ideası" (48).

Platon'un felsefi söylemi bir bakıma, felsefenin neliğine ilişkin bir söylemdir: Onun tüm felsefi yapıtı, felsefenin ona göre her şeyi, konu edinebilir oluşunun bir göstergesidir: konu edindiklerinde felsefe, konuyu ya da konuları işte o yapanın üzerinde durur; bu temel de, bu ilke de **idea**'dan **eidos**'tan başka bir şey değildir. Ona göre varolanın anlamının asıl taşıyıcısı da idea olmaktadır. İdea tekil varolanın nesnel bilgisinden başka bir şey olmayan tanımın da asıl dayandığı ölçüttür: Platon tıpkı hocası Sokrates gibi düşünmeyi tanımlar üzerinde yoğunlaştırmaktadır.

Aristoteles'e göre de düşünmeyi tanımlar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi Sokrates olmuştur. "Platon onun öğretisini kabul etti. Ancak ilk eğitimi, onu, bu tümelin duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklikler içinde bulunması gerektiği düşüncesine götürdü. Bu nedenden dolayı, o, ortak tanımın herhangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savundu. Çünkü duyusal şeyler sürekli olarak değişmekteydi. Böylece o, bu diğer türden şeylere İdealar adını verdi. Duyusal şeylerin ayrı olduklarını ve adlarını onlardan aldıklarını söyledi. Çünkü şeyler kendileriyle aynı adı taşıyan İdealardan pay almak suretiyle varolmaktaydı" (49). Aristoteles'e göre "(...) diğer şeylerin İdealardan, bu 'dan' deyiminin alışılagelen anlamlarından hiçbiri bakımından çıkması mümkün değildir. İdeaların modeller olduğunu ve diğer şeylerin onlardan pay aldığını söylemek de boş sözler sarfetmek ve şiirsel benzetmeler yapmaktan başka bir şey değildir" (50). Aristoteles'e göre bir şeyi işte o şey yapan, o şeyin içindedir, bu onun neliğidir ve tanımda dile gelendir, özüdür: "(...) bir varlığın mahiyeti, onun bireysel

ve belirli özüdür (...) beyanları bir tanım olan şeylerin mahiyetleri vardır." (51).

Organon'da, **Ruh Üzerine**'de ve özellikle **Metafizik**'te, varolanın asıl o oluşunu sağlayan yön üzerinde durulur ve dolayısıyla bilgiye büyük önem verildiğinden, o şeyi o şey yapanın kavranışı da büyük önem taşır. Bunu kavrayacak olan ruhtur, ruhun akıl yönüdür; zaten ruhu ruh yapan da akıl yönüdür, bölümüdür. Aristoteles'e göre "her varlığın mahiyeti, onun özü, doğası gereği olduğu şeydir. Çünkü sen olman müzisyen olman değildir; çünkü sen doğan gereği müzisyen değilsin. O halde senin kendi doğan gereği olduğun şey senin mahiyetindir" (52). Aristoteles'e göre bir şeyi o şey yapan, o tekil varlıkta yer alan form'dur, **eidos**'tur, mahiyettir (neliktir). Tanımda dile gelen formdur, **eidos**'tur; dolayısıyla ancak tümelin tanımı vardır. "(...) yalnızca formun kısımları, beyanın (tanımın — J.Tricot) kısımlarıdır ve ancak tümelin tanımı vardır. Çünkü dairenin mahiyeti ile ruh, bir ve aynı şeylerdir. O halde somut varlıklar, örneğin şu daire, yani ister duyusal, isterse akılsal ('akılsal daireler' derken, örneğin matematiksel daireleri, 'duyusal daireler' derken, örneğin tunç ve tahtadan daireleri kastediyorum) bireysel dairelerden biri söz konusu olduğu durumda, tanım yoktur. Onlar, sırasıyla sezgisel düşünce ve algı yardımıyla bilinirler." (53).

Asıl bilgi olarak tekilin değil, genelin, tümelin bilgisini önplana alan Aristoteles'e göre, **prote philosophia** doğrudan, varolanı varolan kılana yönelmiştir; onun özüne, formuna yönelmiştir. Felsefenin konusu, varolanı varolan yapan şeydir. İlk Bilim'in konusu, maddeden bağımsız ve hareketsiz olan varlıklardır. (54) Tekil varlıkların nedeni olan varlığı inceleyen ilk felsefe öyleyse evrensel nitelikte olacakır: "Çünkü ilk felsefenin evrensel mi olduğunu, yoksa bir cinsi, yani belli bir varlık türünü mü ele aldığını kendi kendimize sorabiliriz. Gerçekten matematik bilimler bile bu açıdan birbirlerine ben

zer değildir: Geometri ve astronomi belli bir varlık türünü ele alıp incelediği halde, genel matematik, genel olarak bütün nicelikleri inceler. Bu soruya şöyle cevap verebiliriz: Eğer doğa tarafından meydana getirilen tözlerden başka bir töz varolmasaydı, Fizik ilk bilim olurdu. Ama eğer hareketsiz bir töz varsa bu tözün biliminin önce gelmesi ve bu bilimin İlk Felsefe olması ve onun bu tarzda, yani ilk olduğundan dolayı, evrensel olması gerekir. Varlığı varlık olmak bakımından ele almak, yani aynı zamanda onun özünü ve varlık olmak bakımından özüne ait olan niteliklerini incelemek bu bilime ait olacaktır." (55) Bu bilim aynı zamanda bilgeliktir de; ilk nedenlerin bilgisini inceleyen bilim bilgelikten başka bir şey değildir; böyle bir bilimle uğraşan kişi de bilgedir.

Dışdünyada varolan ile düşünme ve dil arasındaki ilişkide kendini vareden felsefe, varolandaki öze yönelir; onu konu edinir demek, varolanları hep bilgisel bir kaygıya dayandırmak demektir; iletişimi, nesnelliği sağlama istekleri de sorunun daha sonraki aşamasıdır. Varolan, düşünme, dil arasındaki yer yer ikizli ya da üçüzlü ilişkilerde, o şeye, varolana anlam verme, her şeyden önce varolanın kendisine yönelmekle özdeştir. Bu anlayışta, anlam varolanda, varlıkta temellendirilmektedir; anlam varlığa yapışıktır. Zihin bu bağlamda ne olursa olsun edilgindir. Zihin sadece varolanda kendi türünden, kendisi gibi olanı görmek zorundadır. Bu öyle bir durumdur ki, artık burada doğrudan varolanın kendisi, dolaylı olarak da zihin, anlamanın, kavramanın, anlam vermenin temeli olur. Böyle bir yaklaşımda nesneye, nesnenin kendisine dayalı bir anlam verme söz konusudur. Tekilden yola çıkıp, tümeli oluştururken zihnin ne denli etkin olduğu ileri sürülürse sürülsün, zihin yine de edilgindir. Anlam verme bu bağlamda tümüyle nesne temellidir.

Felsefe ne türlü olursa olsun her şeyi konu edindiğine ve varolana bir anlam verme çabası olduğuna göre, anlamın te-

melinin hangi düzlem olduğu büyük bir tartışma konusudur ve her filozofun bu konudaki tavrı da farklıdır. Daha önce de ele alındığı gibi, anlam bağlamında birçok soru ortaya çıkıyor. Anlam nerede varlık kazanıyor? Anlam nerede temelleniyor? Anlam varolanda mı (varlıksal boyut) düşünmede mi (zihinsel boyut), dilde mi (dilsel boyut)? Anlamın dayanağı bunlardan hangisi? Anlam felsefesi tıpkı bilgi felsefesi gibi, varolan, düşünme ve dil ilişkilerinin tam da kesişme noktasında bir bakıma yer alıyor ve yine bir bakıma her üç boyutu da ilgilendiriyor. Ama çözüm denemelerinde bu boyutlardan birine çoğun ağırlık verildiği de genel felsefi söylemin sergilediği bir durumdur.

Felsefenin asıl gündemini, varolanın mantığının kavranması oluşturuyor denebilir. Varlık, ama hemen ardından mantığa verilen önem bunu büyük ölçüde gösteriyor. Varolanın işleyişinin nasıl bir yapıda olduğu, filozofların üzerinde durdukları en önemli konudur. Bu bağlamda dile getirilen tümeller tartışması ve Porphyrios'un bu konudaki katkıları dikkate alınmalıdır. Bu işleyiş gerçekten varolanın kendisinde mi yoksa onu konu edinen zihinde mi? İşte felsefesinin varoluş nedenlerinden biri de bu konunun irdelenişidir. Porphyrios'un **Isagoge** adlı yapıtı varolanın mantığının kavranmasına ilişkin ilginç bir örnektir. Oluşturulan kavramsal yapının birebir karşılığı, dışdünyada varolanın kendisinde yer alır mı? Türler ve cinsler gerçeklik dünyasında mı değil mi? Yoksa türler ve cinsler zihnin bir ürünü mü sadece? Bunlar, dışdünyada doğrudan, birebir ilişki içinde birer imlemi olmayan salt zihinsel ve dilsel olan bir yapı mı sunmaktalar? Aslında bu sonuncusunu Porphyrios (56) henüz soru konusu yapmamıştır. Porphyrios ayırt edici olarak varolanın anlamını, varolanın mantıkça kavranmasında görüyordu. Henüz neliği pek anlaşılırlık kazanmamış olan tümeller (cins, tür, ayrım, özellik, ilinek) varolanda, o varolanı işte o kılan şey olarak gösteriliyordu; başka

deyişle bir şeyi anlamlı kılmak demek, onun bu beş tümelce kavranması demektir. Bir şeyi o yapan ise bu anlayışa göre ayrımdır. (57)

Ayrıma ilişkin belirleyişler sürekli olarak varolanın kendisine başvurularak gerçekleştirilir. Zihin burada edilgindir; zihnin sınırlı bir etkinliği vardır; onun herhangi bir şeydeki onu o yapanı bulup ortaya çıkarmaktan başka bir etkinliği yoktur. Varolan, kendisini 'işte o' yapanı belirlemekle anlaşılabilecektir. Belirlenen tümellerle iş görmek bu mantıksal yapıyı, işte o varolana, onu bilmek, anlamak amacıyla uygulamaktan başka bir şey değildir, bundan başka bir şey yapmamaktır.

Varolan-zihin (düşünme) ilişkisinde artık bu bağlamda ne varolanın varlığından ne de zihnin varlığından kuşku duyulur; varolana yönelen zihin onu olduğu gibi, üstelik onu işte o yapan açısından kavrar. Bir şeyin anlamını vermek, onu anlamak, böyle bir mantıksal işlemi açık seçik ortaya koymaktan geçer bu bağlamda artık. Varlıktaki her yön en genelden en özele değin, mantıksal bir kuruluşta karşılığını bulur. Bunun tersi de mümkündür; ama hâlâ bu tartışma canlılığını korumaktadır: mantıksal formlann önceliği mi acaba burada söz konusudur?

Platon ve Aristoteles anlamı, varolanın varolmasını sağlayanda —farklı yerlere yerleştirdikleri— ideada görmektedirler, ancak yukarıda yer alan alıntılardan da anlaşıldığı gibi her ikisinin de tutumları özde aynı olmasa da yine de büyük bir benzerliği içermektedir. Her ikisinin de belirgin amacı bir nesnellik sağlamaktır: incelenenlerin ne olduğuna ilişkin bilgide uzlaşmak; bu uzlaşma öyleyse onların doğrudan varlıksal yapısına ilişkin olmayacaktır; uzlaşma varolana ilişkin bilgide, varolan hakkındaki bilgide uzlaşmaktır; bu uzlaşım en sonunda zorunlu olarak dilde kendini gösterecektir. Çünkü bilgi, varolan, düşünme ve dilin tam da kesişim noktasında yer al-

maktadır: bilgi temel dayanak olarak varolanın bilgisi, oluşum olarak zihne, düşünmeye dayalıdır ve yine oluşum bakımından üstelik başkalarına iletilebilme, aktarılabilme bakımından, da dille zorunlu bağlantı içindedir. Öyleyse bilgi, bu üç alanın tam da kesiştiği noktada yerini almaktadır.

Felsefenin her şeyi konu edinebilir oluşunun, düşüneni dönüp dolaşıp, varolanı varolan kılanın ne olduğuna getirdiğini bu az sayıdaki örnek de göstermektedir. Bu bağlamda felsefe varolanı, varolan, düşünme, dil ilişkileri içersinde anlama, ona anlam verme çabasıdır denebilir. Felsefenin işleyişi gözönüne getirilecek olursa, en önemli insani etkinlik olan anlam vermenin salt varolanın sınırları içinde kalarak temellendirilebilmesi mümkün olabilir mi? Anlam verme etkinliğinde varolanın kendisi gerekli ama yetersiz koşuldur gibi görünüyor. Zihinsel boyut ve dilsel alan yeterliliği sağlayabilecek etmenlerdir. Dolayısıyla anlam verme çabasında filozofun kaygısı sadece varolanda yoğunlaşamaz, bilimde, bilimsel tutumlarda bu böyledir sadece; günlük yaşamda, sanat ve felsefede işler değişir. Filozofun kaygısı, varolan, düşünme, dil arasındaki ilişkide yoğunlaşır. Bu üç alan arasında nasıl bir ilişki ağı vardır? Buradan da anlaşılacağı gibi, filozofun kaygısı ne salt varolan olarak varolanda, ne salt düşünme olarak düşünmede ne de salt dil olarak dildedir.

Ancak felsefede kimi zamanlar bu yön gözden kaçırılmış ve felsefe, psikolojiye, mantığa indirgenmek istenmiştir. Nicolai Hartmann'ın **Almanya'da Yeni Ontoloji** adlı yazısında gösterdiği gibi "felsefi temel (bir) disiplinin kurulmasına çalışıldı ve böylece bir sıra denemelere başvuruldu." (58) Hartmann'ın belirlemelerine göre, mantık, bilgi kuramı, psikoloji, fenomenoloji, tarih ve sosyoloji, tarih felsefesi, yaşama felsefesi, pragmacılık, antropoloji kimi filozoflarca, felsefeye temel yapılmaya çalışılmıştır. Filozofun varolana bakışına göre, felsefeye temel olarak almaya çalıştığı bu disiplinler de değiş-

mektedir. Yapılan seçimde değişik tercihler söz konusu olmakta, felsefe tümüyle bu disiplinlerden birine geri götürülmeye çalışılmaktadır. Carnap bunun en belirgin örneğini sunar. (59)

Genellikle bu durum şundan kaynaklanmaktadır: Felsefenin doğrudan doğruya varolanı (tıpkı bir bilim gibi) konu edindiği sanılmaktadır. Felsefe gerçekten de varolanı konu edinir ama, hangi bakımdan? Felsefe varolanı, onu 'işte o' yapan bakımından, anlamı bakımından konu edinir. İkinci olarak da felsefe, varolan, düşünme, dil arasındaki ilişkileri, ilişkiler ağını konu edinir. Birinci konusal yaklaşım ile bu ikincisi birbiriyle çok yakından ilgilidir. Çünkü bunlar da bu ilişkiler ağında ortaya çıkmaktadır. Felsefe; varolanı, düşünme ve dili doğrudan incelemez; incelemeye kalkıştığında da, genellikle herhangi bir doğabilimi, ruhbilim ya da dilbilim olmaktan kurtulamaz. (60) Bu üç alanın her biri kendilerine özgü bilimlerce incelendiği gibi, kimi zaman felsefe genellikle bunların öntemellerine ilişkin bildirimlerde bulunabilir; bir doğa felsefesi konumu kazanabilecek olan bir varlık felsefesi (yer yer fizik felsefesi) bir zihin felsefesi, bir dil felsefesi ortaya konabilir. Ama burada da artık ne salt varlık ne salt düşünme ne de salt dil alanında kalınmıştır. Kimi zaman filozof bunun üzerinde açık seçik olarak durmasa da onun yapıp ettiği temelde bu üç alanın ilişkilerinin doğasına, yapısına, neliğine ilişkindir; doğrudan doğruya nesneye, düşünmeye ve dile ilişkin değildir. Ancak daha önce de dile getirildiği gibi bu üç alandan birini çıkış noktası yaparak, bu ilişkilere bu çıkış noktasından bakabilir filozof; ve bu çerçevede her üç alanın da birbiriyle ilişkili olarak işleyişini ele alır. Varlıksal, düşünsel, dilsel düzeyde ilişkilerin mantıksal işleyişini kavramaya çalışır filozof. Burada mantık sözcüğü ile anlatılmak istenen varolanın yapısının, zihin tarafından nasıl ele alındığıdır, yoksa belli birtakım kuralları içeren bir mantık söz konusu değildir burada.

Aslında, "mantık" deyişi, içerik yönünden filozoftan filozofa büyük bir farklılık gösterir. Burada mantık, filozofun bu üç alan arasındaki işleyiş biçimlerini, ilişki biçimlerini göstermek üzere kullanılmış olan bir deyiştir ve bu deyişin arkasındaki 'mantık' kavrayışı, kavramı, sadece bu çerçevede ele alınmaktadır.

Felsefe yapmada birçok başka disiplinden, bilgi dalından elde edilen bilgilerden yararlanılabilir; ama felsefe bunlardan hiçbirine tam anlamıyla indirgenmemelidir; felsefe bağımsızlığını korumalıdır. Bu, birçok bakımdan önem taşımaktadır. Mantıktan da yararlanabilir felsefe ama bir mantık haline gelmemelidir. Bu çerçevede tümeller tartışması düşünen için çok iyi bir örneği oluşturabilir: Tümeller tartışmasında, şu ya da bu yanıtın verilmesinden çok, izlenen yol büyük önem taşımaktadır: Gerçek bir felsefe yapma yolu olarak bu tartışma kendini sunmaktadır: Çeşitli düzlemlerdeki varolanlar arasındaki ilişkiler ağı ve birçok soruna çözüm arama çabasında çıkış noktası olarak, bu yollardan birini, dışdünyada varolanı, düşünmede varolanı ya da dilde varolanı seçme tutumu.

Bu tartışmada özellikle adcı tutumları sergileyenler bu genel mantıksal çerçeveyi elden geldiğince varlıksal olandan arıtmaya çabalayarak, herşeyden önce asıl insana özgü olanı, mantığın işleyişini ve bu işleyişe ilişkin bilgileri edindikten sonra, tek tek varolana ilişkin yapıları kavramanın daha kolay olacağını anlatmaya ya da kimi durumlarda sezdirmeye çalışmışlardır. Mantığı bütün metafizik nitelikli varlıkbilimlerden (ontolojilerden) ve bu tür söylemlere ilişkin kalıntılardan ayırma, temele alma bu düşünürlerin asıl kaygısı olmuştur büyük ölçüde. Burada yapılan artık mantıktan (düşünmeden) yola çıkmaktır; doğrudan doğruya varolanın kendisinden değil. Ancak şu soru hemen akla gelebilir: bu mantık salt kendini mi araştıracaktır? Bu da artık mantığın felsefesi olmayacak mıdır? Ne olursa olsun filozof önünde sonunda varolandan söz

etmek zorundadır; ama onun bu söz edişini felsefe haline getiren mantığa, düşünsel boyuta ve varlıkla bu düşünsel boyut arasındaki ilişkiye verdiği önemdir. Bunun en belirgin örneğini, mantığı varlıksal olandan temizleme çabalarını Ortaçağda Abelardus'ta (61) ve William Ockham'da (62) görmek olanaklıdır.

Böyle farklı bir bakış açısının ortaya çıkması, çıkabilmesi, fizik dünyanın anlamı temellendirmede tek ve en son ölçüt olamayacağının da bir kanıtı gibi görünmektedir. Herşeye karşın nesnel boyuttan, varlıksal olandan yola çıkılır ama, düşünmenin oluşturduğu mantıksal yön, mantık, nesneyi kavramada yeni bir ölçüt olmaya başlar. Bu konuya belki de en çok dikkati çeken filozof Boethius olmuştur. Ona göre ister fizik dünya ile ister ahlakla ilgili problemler alanında olsun, kanıtlamaları sağlayan mantıktır. El nasıl ki insan vücudunun hem aracı, hem de bir bölümüyse, mantık da hem felsefenin aracı hem de onun bir bölümüdür. Oysa Aristoteles bu konuda farklı düşünüyordu. Onun için mantık sadece bir araçtır; diğer bilgileri edinmenin, oluşturmanın bir aracı durumundadır. Mantık olmadan diğer bilgiler belli bir form kazanamazlar; hatta oluşamazlar da; bu bağlamda biçimsel bakımdan mantığa büyük gereksinim vardır.

Varolanın varolan olarak değil, mantıkça kavranmasına ilişkin çözümlemeler ve mantıkça anlam verilmesine ilişkin yaklaşımlar Antikçağ kökenli Ortaçağın başarısıdır. Bu anlayışta, bu yaklaşımda, artık salt dışdünyada varolandan değil, varolanın işleyişine, kendini ortaya koyuşuna ilişkin olduğu ileri sürülen mantıktan yola çıkılır. Anlam bundan böyle salt varolanda değil, varolana ilişkin mantıksal, düşünsel kimilerince de zaman zaman, dilsel yapılarda yerini bulur.

Felsefe, her şeyi konu edinir; felsefe varolan, düşünme ve dil arasındaki ilişkileri özellikle irdeler. Herşeyi konu edinen

felsefe, zihinsel, düşünsel bir etkinlik olarak her türlü varolana ilişkin kavramın anlamını ortaya koymaya çalışır. Felsefenin gerçekliği tümüyle gözönüne getirildiğinde, bu değerlendirme daha da anlam kazanacaktır. Antikçağ felsefesi çoğun dışdünyadaki varolandan yola çıkarak, varolan, düşünme,dil ilişkilerini inceler. Bu bağlamda görünüşler alanından hareket edilir; ancak orada kalınmaz; görünüşler alanının açıklayıcı, bilişsel ilkelerine ulaşmaya çalışılır. İlk akla gelen örnekler Platon, Aristoteles ve Plotinos'un söylemleridir. Helenistik felsefeyi de içermek üzere Antikçağ felsefesi —temkini elden bırakmamak üzere— genellikle varlıktan, varolandan yola çıkan bir felsefedir; varlıkbilimsel, varlıksal(ontolojik) nitelikli bir felsefedir.

Ortaçağ felsefesi ise, Anselmus, Thomas Aquinas örnekleri ile varlıkbilimsel felsefe niteliğini sunarken, Abelardus ve William Ockham ile mantığın, dilsel yaklaşımların ağır bastığı felsefe niteliğini kazanır.

Yeniçağda ise Francis Bacon daha önceki felsefi söyleme ilişkin olarak oluşturduğu eleştirilerle yeni bir söylemin yolunu açar; ona göre asıl incelenmesi gereken insan zihnidir. Özellikle görünene, deneylenebilene bel bağlayan, büyük önem veren düşünme doğrultuları insan zihnini en büyük araştırma konusu yapar. Yeni dönemin söylemi —daha doğrusu bu yeni söylem, yeni dönemi oluşturur— zaman zaman 'anlama yetisi', 'anlık', 'anlayış yetisi', kısaca 'anlayış' ve ayrıca 'zihin' terimini —kavramını— araştırmaya ve buna bağlı olarak özellikle bilgiyi araştırmaya yönelir. Felsefe 'varlık'ın doğasını araştırmaktan, 'bilgi'nin doğasını araştırmaya; 'varlık'a ilişkin bilgiyi araştırmaktan, 'düşünme'ye, 'özne'ye ilişkin bilgiyi araştırmaya yönelir. Locke, Descartes (63), Hume, Kant (64), Berkeley, Leibniz, bilgikuramsal bir felsefi söylem kurarlar ve varılan sonuçlar, herşeyi konu edinen felsefenin, konulaştırdığı her alana uygulanır; her alanı

—sanatı, davranışlar alanını, toplumu v.d.— anlamanın, açıklamanın ilkesi olur.

Bilimlerin gelişmesiyle, bilimsel bilginin her türlü bilgisel etkinliğe örneklik edici bir üstünlükle ortaya çıkışıyla, felsefe de bilimsel olması savıyla yeniden kurulma sürecine girer. Felsefenin söylemi bilimsel olmalıdır savı, daha önceki tüm felsefi söylemleri bir yana iter. Bu konuda en köktenci tavrı benimseyenlerden biri de Reichenbach'tır. **Bilimsel Felsefenin Doğuşu** (65) adlı yapıtında Reichenbach, felsefenin yeniden yapılanışının en köktenci örneğini verir. Hemen tüm mantıkçı empiristlerin (mantıksal empirizm, mantıkçı potizivizm, Yeni pozitivizm) (66) felsefi söylemi yeniden yapılandırma savlarında esin kaynağı büyük ölçüde Wittgenstein'ın **Tractatus**'u (67) olmuştur. Filozof, **Felsefe Soruşturmaları**'nda da (68) yer yer felsefenin neliği konusuna değinmiş ve daha geniş bir görünge (perspektif) sergilemiştir.

Mantıkçı empiristlerin etkisiyle dil olgusu felsefenin gündemine iyiden iyiye girmeye başlar. Leibniz'den beri bir bakıma gündemde olan evrensel bir dil oluşturma (lingua academica) savı, yeni yaklaşımlarla, yeni soru ve sorun odaklarıyla iyice zenginleşerek yeniden belirir.

Mantıkçı empirizmin asıl amacı, felsefeyi metafiziğin söyleminden arındırma olarak belirtilebilir. Hiç kuşkusuz bunda, böyle bir amacın edinilmesinde mantıkçı empiristlerin atası olan Hume'un rolü büyüktür. Ona göre tüm bilgi deneyimden gelir. Deneyimsel herhangi bir şeyi içermeyen herhangi bir akılyürütme hiçbir şey ifade etmez. Bu tür akılyürütmeler 'sofizm'den başka bir şey değildir. İşte mezafiziğin içerdiği bütün yapılar her türlü deneyimden uzak, anlamdan yoksun, bilgisel içeriği olmayan yapılardır ve dolayısıyla bunların, doğrulanması ya da yanlışlanması olanak dışıdır. Metafizik kurgulamalardan kurtulmanın temel yolu da hem bilginin gerçekten, so-

mut olarak varolana dayandırılmasından hem de dilce yeniden —yeni ilkeler ışığında— kurulmasından geçiyordu. Öyleyse ideal bir dil gerekliydi. Felsefenin yeni söylemi, mantıksal bir sözdizimi kazandırılmış olan bir dil olmalıdır. Carnap. **The Logical Syntax of Language**'de **(Dilin Mantıksal Sözdizimi)** dilbilgisel sözdizimine ek olarak mantıksal bir sözdizimi dizgesi oluşturmaya çabalıyordu; ona göre doğal dille böyle bir amaca ulaşılamazdı; ortak ideal dile gereksinim vardı. Jerrold J. Katz'a göre Carnap'ın ideal dilin yapısını inceleyen bir 'metateori' ortaya koymasında matematikçi David Hilbert'in 'metamatematik' kavrayışı büyük etken olmuştur; Carnap, kuracağı mantıksal sözdiziminin metateorisi için Hilbert'in metamatematiğini model olarak almıştır. (69) Carnap'a göre bilimin mantığı bilimin dilinin sözdiziminden başka bir şey değildir. (70) Kimi mantıkçı empiristlerin düşünme biçimiyle, ideal dile ulaşma çabaları doruğuna ulaşır. Felsefe böyle bir dilin oluşum koşullarını inceleyecek ve kendi söylemi de bizzat böyle bir kuruluşu içerecekti.

Mantıkçı empiristlerin ideal dil tasarımına karşı, kimi filozoflar da felsefede böyle ideal nitelikli bir dile gereksinim olmadığını ileri sürmeye başladılar. Felsefenin dili, günlük, alışılmış dilin ögelerinden kurulabilirdi; felsefi söylem özel, ideal bir dil içermemeliydi. Bu konudaki en büyük katkı Wittgenstein'ın katkısıdır. **Tractatus**'ta yapma, ideal bir dilin savunmasını yapan Wittgenstein, yapma, ideal dil yaklaşımının aşırı derecede 'bilimsel' olduğunu ve bu nedenle de başarısızlığa uğradığını düşünerek, tek bir işlevi olan bilimsel terimlere karşılık, günlük dilin terimlerinin son derece zengin kullanım çeşitliliğinden dolayı, bu dilin felsefenin doğasına daha uygun olduğu kanısına vardı. Wittgenstein'a göre, mantıkçı empiristler kesinliğin, kesin, belirgin tanımların peşindeydiler ve bilimsel etkinlikleri taklit ediyorlar-

dı. Ancak felsefenin doğasına aykırı olan bir tutumdu bu; felsefi çözümleme sözcüklerin ve deyişlerin, günlük kullanımlarının, alışılagelmiş kullanımların betimlenişine ilişkin olmalıdır. Wittgenstein **Philosophical Investigations**'da sözcüklerin metafizik kullanımından, günlük kullanımına dönmeyi amaçlar.

Böylece yüzyılımızın felsefesi, felsefi söylemi, daha çok dile ilişkin duyarlı bir tavır takınarak çoğun dilbilimsel bir felsefe niteliği kazandı. Hiç kuşkusuz felsefenin dile ilişkin duyarlılığında, dilbilimin (71) başlı başına bir bilim olmasının, hatta göstergebilimle (72) işbirliği içersinde, her türlü insani yapıyı anlamanın, kavramanın bir yöntemi olduğu yolundaki savlarının da büyük etkisi olmuştur. Dilsel göstergenin çözümlenişine ilişkin tasarımlar, bir konuda özellikle F. de Saussure'ün ve diğer dilbilimcilerin, ardından yapısalcıların ufuk açıcı açıklamaları, dili ve dile ilişkin sorunları birçok sorunun çözümlenişinde ve çözümünde odağa yerleştirdi.

XX. yy.'ın felsefesi de dilbilimdeki gelişmelere sırtını çevirmedi ve dile ilişkin duyarlılık felsefeyi dilde yeniden kurma— bu kurma işi çok çeşitli biçimlerde gerçekleştirilmeye çalışıldı— felsefenin kendine ilişkin bilincinin yeni anlatım ve dışavurum yolu oldu. Felsefede bundan böyle dile ilişkin yaklaşımlar, dile ağırlık verme, felsefeyi dilde bir söylem olarak görme, M. Foucault'nun **Les Mots et les Choses**'da (73) dediği gibi dili hiç de saydam bir yapı olarak görmeme —oysa önceki dönemlerde dil, filozoflar için saydamdı— felsefeyi yeniden yapılandırmaya çalışanların —her zaman tek temel ilke olmasa bile— ana ilkelerinden biri oldu. Öyleyse artık felsefe, büyük ölçüde dilbilimsel felsefedir.

Bu bağlamda şu ayrım büyük önem taşımaktadır: Her filozof, her türlü varolana ilişkin bir söylem oluşturabilir: Varlık felsefesi, bilgi felsefesi, dil felsefesi, tarih felsefesi, sanat felse-

fesi vd. gibi. Ancak, filozof her türlü varolana ilişkin felsefesini kurarken, ya dışdünyada varolandan yola çıkar, ya düşünmeden —kavram alanından— ya da dilden yola çıkar. Bu nedenle varlık felsefesi ile, varlıkbilimsel felsefe, ruhbilim felsefesi (zihin felsefesi) ile ruhbilimsel felsefe, dil felsefesi ile dilbilimsel felsefe arasında büyük farklar vardır. Her filozofun kesinlikle varolana, düşünmeye, dile ilişkin bir tasarımı, kavrayışı vardır ama bunun yanında onun bir de söylemini kurarken ağırlık verdiği bir yön vardır. Bu yönlerin de sayısı sınırlıdır; ya dışdünyada varolanlardır, ya düşünme ve düşünmede varolanlardır ya da dildir. Tüm felsefi söylemin iyice gözlenmesiyle varılan şu sonuç pek de yanıltıcı değildir: Her dönemde —eşsüremlilik, artsüremlilik bağlamında— kurulan tekil felsefi söylemlerde filozoflar bu yollardan birini benimsemişlerdir; ama kimi zaman yollardan biri daha baskın çıkmıştır. Antikçağ ve çoğun Ortaçağ felsefesi varlıkbilimsel nitelikli, Yeniçağ felsefesi ruhbilimsel nitelikli, çağdaş felsefe de dilbilimsel niteliklidir. Ama bu konuda hemen karşısav da ileri sürülebilir: Kimi Antikçağ filozoflarında her üç çıkış yolunun da varlığını haklı çıkaracak ögeler yok mudur? Örneğin, Aristoteles özellikle **Metafizik**'iyle **Organon**'uyla ve **Ruh Üzerine** adlı yapıtıyla hem varlıkbilimsel hem ruhbilimsel hem de dilbilimsel felsefenin temellerini atmamış mıdır? Bu tür değerlendirmelerde çok yönlü düşünmenin ne denli önemli olduğu bir kez daha ortaya çıkıyor. Ancak, ana tema ilkin varlık, sonra düşünme ve daha sonra da dil oluyor —felsefi söylem, artsüremli olarak ele alınacak olursa bu gerçek daha iyi saptanabiliyor.—

Böylece, herşeyi konu edinen felsefenin konusuna nasıl baktığı, hangi açıdan, açılardan baktığı sorununa da gelinmiş oldu ve hatta biraz önce bu sorunun da yanıtı bir ölçüde verilmiş oldu. Ama bu konuda biraz daha ayrıntıya inmekte yarar vardır.

II. 2. Felsefe Konusuna Nasıl Bakar?

Felsefe, nasıl ki konusunu 'kendince' belirliyorsa, konusuna bakışı da kendince olacaktır. Felsefe, 'kendince bakışı' doğrultusunda konusuyla ilgili sorular soracak —bu soru sorma aşamasında filozofun felsefece kaygıları önplandadır hiç kuşkusuz—ve yanıtlar verecektir. Felsefede soru da yanıt da büyük önem taşır. Zaman zaman hangisinin daha önemli olduğuna ilişkin tartışmalar çıkmıştır ortaya; ancak felsefeye artsüremlilik ve eşsüremlilik bağlamında bakıldığında, hem soruların hem de yanıtların öneminin artmakta olduğu anlaşılır. Ayrıca yeni yanıtlar, bir bakıma yeni söylemleri, yeni soruları boşandırmada, oluşturmada etkili olmaktadırlar. **Philosophia perennis** tam da burada kendine açıklayıcı bir temel bulur. Şu noktaya da dikkat etmek gerekir: soru ve yanıt bakımından her felsefi söylem bir bütünlük oluşturur kendi içinde.

Daha önce de gösterildiği gibi, her filozof; varolan, düşünme, dil arasındaki ikizli ya da üçüzlü ilişkileri kendi kaygıları —bu kaygılar sorularda somutlaşır— doğrultusunda ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda felsefe sonsuz soru sorma biçimleriyle ve bunlara ilişkin yanıtlarla kendini gösterir. Felsefede de konularına ilişkin olarak sonsuz 'görme biçimi', 'kavrama biçimi' vardır. Ancak bu kavrama biçimleri arasında kimi ortak yönler bulunabilir; ya da ortak kavramları, benzer kavramları ve bunlara ilişkin anlama çabaları olan felsefi tutumlar aynı sınıfa yerleştirilebilir. Böyle bir işlemi gerçekleştiren ise felsefi söylemler üzerine eleştirel ya da tarihsel söylemler üreten araştırmacılar ve felsefe tarihçileridir. Bu nedenle, felsefi söylemler üzerine söylem üretmekten başka bir şey olmayan felsefe tarihleri de çok çeşitli biçimlerde, kılıklarda ortaya çıkar.

Filozofların kaygıları, sorunları ortak bile olsa, kaygılarını giderme ve sorunlarını çözümleme, çözme çabaları çok çeşitli biçimlerde kendini gösterir. Soruları ve yanıtları bakımından aynı sınıfın üyeleri gibi görünen birçok filozofun söylemi kendi özgüllüğü içinde belirir. Başka bir deyişle filozof söylemini bizzat kendisi belirler; herhangi bir filozof, herhangi bir felsefi söylem, üreteninden soyutlanamaz. Herhangi bir felsefi söylem, üreteni de her zaman gündemde tutularak ancak anlamlı bulunabilir. Örneğin, Descartes'ın varlık anlayışı, tasarımı ile, Locke'un varlık anlayışı, tasarımı birbirinden farklıdır. Benzer ilkeler doğrultusunda düşündükleri ileri sürülen, belli bir akım çevresinde görüşlerini sergileyen filozofların bile konularına bakışlarında büyük farklılıklar görmek olanaklıdır. Viyana Çevresi filozofları bunun en belirgin örneklerinden biridir. Ayrıca çeşitli tartışma odaklarında yer alan filozoflar da söylemlerini özgül ayrımlarıyla kurarlar. Tümeller tartışmasındaki adcı görüşlerin kendi içindeki farklılığı buna örneklik edebilir. Öyleyse belli bir görüş, belli bir felsefi bakış açısı, üreteniyle, öznesiyle birlikte anılmak zorundadır.

Augustinus'un konularına bakışı ile Boethius'un bakışı, Anselmus'un bakışı ile Roscelinus'un bakışı, Abelardus'un bakışı ile Bernardus'un bakışı arasında büyük farklar vardır. Hume'un Kant'ın, Hegel'in, Nietzsche'nin, Russell'ın, Sartre'ın, Heidegger'in, Jaspers'in, Wittgenstein'ın, Frege'nin, Carnap'ın vd.nin konularına bakışı, birbirinden çok farklıdır. Felsefi söylem, tıpkı sanatta olduğu gibi konularına bakışı yönünden uç noktada bir bireysellikle kendini sunar.

Felsefi söylemin böyle bir niteliğinin oluşu çok çeşitli biçimlerde açıklanabilir gibi görünüyor. Açıklamalardan biri bir önceki alt bölümde ele alınmıştı: filozof konusuna ya dışdünyadaki olayları ve artık onlar bilince geçtikten ve olgu haline geldikten sonra olgulan temel alarak girecektir, ya düşünmeden, düşünme alanından konularına bakacaktır, ya da dil-

den yana ağırlığını koyacak ve dil konuları bakışını belirleyecektir: Varlıkbilimsel, ruhbilimsel, dilbilimsel bakış açıları (II.1).

Ancak bütün bu bakış açılarında, her türlü kavrayış biçiminin, kavrama çerçevelerinin yine her türlü varolanı kavramada ne denli etkin olduğu düşünülürse katı bir anlıkçılığa (74) düşmeden ve yapılıp edileni "ruhbilimden başka bir şey değil" diye değerlendirmemek üzere şunlar denebilir: Artık uç noktada bir özne-nesne karşıtlığı felsefenin konularına yaklaşımında geçerli değildir. Klasik felsefe ile çağcıl (moderne), çağdaş (contemporaine) felsefe ayrımı belki de en iyi şu noktada ortaya çıkıyor: "Jacques Leclercq **La Philosophie Morale de Saint Thomas devant da Pensée Contemporaine** adlı yapıtında klasik felsefe ve modern felsefe ayrımını yaparak, klasik felsefede sorunların kendinde, kendi başına ortaya konduğunu, aranan çözümün de bu biçimde olduğunu söylüyor. Ona göre, klasik felsefede, bilen bir anlığa*, anlığın kendisine hiç başvurulmaksızın işler görülür. Leclercq'e göre bu davranış günümüzde bilimlerin benimsediği davranıştır. Örneğin, fizik ve kimyada hem sorular, hem de bu soruların çözümleri anlığın kendisinden bağımsız olarak ele alınır. Oysa Leclercq'e göre modern felsefede, felsefenin soruları, sorunları kendisinde, kendi başına olan sorular ve sorunlar değildir; bunlar insan içindir ya da insan sorunlarıdır doğrudan doğruya". (75)

Reichenbach'ın felsefeye ilişkin kavrayışıyla, (Bkz. not: 65) Leclercq'in kavrayışının ne denli farklı olduğunu —iki uç nokta olduğunu— gösterdikten sonra, belki de şunlar denebilir: "Sorunlar insan için var ve bu sorunlar onun bilgisinin koşullarından ya da bilgisel bakımdan içinde bulunduğu düzeyden kaynaklanıyor ve bu sorunlar onun (insanın) bilme gücüyle sıkı sıkıya ilişkilidir. (...) Nesneler dünyası bütünüyle, bizim her türlü tasarımımızdan önce vardır. Anlık, bilinç bu

tek tek şeylere, durumlara, olaylara yönelmektedir. Ancak anlığın yapısına göre dünyadan edinilecek olan tasarımlar birbirinden çok farklı olacaktır. Nesneler, olaylar, durumlar hepimizin gözü önünde; olup bitenler hepimizin gözü önünde olup bitiyor ama hepimizin tasarımı (belki de bilgisi) hiç de ortak değil; anlık nesnelerimiz, yorumlamalarımız pek de aynı değil. Çünkü anlığımızla, farklı farklı bakış açılarıyla yöneliyoruz olup bitene. Felsefe de varolana, varolanın koşullarını gözönünde bulundurarak, o koşulları anlamaya, anlamlandırmaya çalışarak bakar; onları insan açısından yorumlar, anlar, anlamaya çalışır. Varolanı, her yönüyle bize veren araçlardan yoksunuz. Felsefede, felsefi bakışta, herhangi bir şeye felsefeyle bakmakta anlığın olanakları daha da genişleyebilir; çünkü felsefe salt nedensel açıklamalarla yetinmez. Felsefede; yöntem, anlama çabaları çokluğu, çeşitliliği söz konusudur. Felsefe de varolanı kavrama yollarından biri sadece; ama felsefe salt bu ya da şu yöntemle iş görmelidir türünden yaklaşımlara kapalı olduğundan (asıl felsefe) bu durum onun önünde sonsuz olanaklar açabilir, açıyor da. Çok yönlü, karmaşık varolana ve onun dile geldiği ortamlara ancak çok yönlü felsefeyle bakılabilir, bakılmalıdır da. Varolanın zengin anlam yükünü, bu zenginliği kuşatıcı bir biçimde felsefe kavrayabilir (...) İnsanın bakışlarının önüne serilmiş olan dünya hiç de yalın değildir; işte bu yalın olmayışı tanıyabilme olanağını da insana açan felsefedir." (76)

Filozofun felsefi söylemini kurarken (konusunu belirlerken, konusuna bakarken, konusunu dile getirirken) beslendiği kaynaklar vardır aynca. Algıladıklarını, gözlemlediklerini değerlendirme noktasında filozofu etkileyen, ona açıklamalarını belli bir biçimde sunarken yardım eden —örnek olarak seçtiği— bir ya da birkaç kaynak olabilir. Bu kaynaklar farklı birer söylem olarak beliren, bilim, sanat (77), din, tarih, siyaset, iktisat vd. olabilir.

Felsefenin soyut olduğuna ilişkin genel bir yargı vardır. Oysa biraz dikkatlice incelenirse, felsefelerin oluşum süreçlerinde, gözlemin, somut olandan yola çıkmanın ne denli ağırlıklı olduğu anlaşılabilir. Bu bağlamda, bütün filozofların fenomenolojik —terim burada özgül bir düşünme yöntemini imlemek ve imletmek üzere değil genel bir kullanım değeriyle alınıyor— bir tavrı benimsedikleri ileri sürülebilir. Felsefi söylemi kurmada en büyük rolü üstlenen en başta gözlemdir. Platon —onu sürekli olarak idealist düzlemde görenleri hedef almak üzere— Aristoteles'ten daha mı az gözlemcidir ya da gözlemlerine daha mı az dayanmaktadır? Fakat, bireyselliklere, 'şimdi ve burada' olup bitene ilişkin gözlemlerine dayalı olarak felsefelerini kuranlar hep kurgulamaların (spekülasyon) peşinde olan filozoflar olarak değerlendirilmişlerdir. Augustinus, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre hep böyle görülmüşlerdir. Bu tür eleştiriler daha çok felsefeyi mantık ve matematikle, doğa bilimiyle beslemeyi hatta kurmayı, onlarınki gibi bir söylemde yeniden oluşturmayı amaçlayan filozofların yaklaşımlarının ana niteliği durumundadır. Oysa asıl gerçeklik tam da 'yaşanan durumlara' ilişkin değil midir? Doğrudan insan varoluşu ile ilgili değil midir?

'Şimdi ve burada' olanı güçlü bir gözlemleme ve kavramlaştırma aracılığıyla yakalamaya, anlamaya çalışan filozoflar çoğun, mantıktan, ussal olandan uzak olmakla suçlanmış hatta yok sayılmışlardır, görmezlikten gelinmişlerdir. (78)

Tekil varolandan, bireysel nitelikli gerçeklikten 'şimdi ve burada' olandan yola çıkan filozofları, doğrudan kendi gözlemleri, varoluşları belirlemektedir; varoluşlarına ilişkin betimlemeler söylemlerinde büyük rol oynamaktadır. Bu felsefi söylemin ortak çizgisi, her birinin 'kendince', 'kendini bil' ana temasını işliyor olmalarıdır. Bu felsefi söylemlerin kimileri de 'bilgelik' olarak gösterilebilir ya da bu felsefeler bilgeliğin sınırlarında yeralma olanağını içermektedirler. Bu tür felsefi

söylemler, insan gerçeğini kavramayı en büyük amaç olarak görmektedirler: "Felsefe araştırmalarının en büyük ereğinin **kendini-bilme** olduğunu genellikle herkes bilir" diyor Cassirer: "Bu erek, ayrı felsefe okulları arasındaki bütün çatışmalarda değişmez ve sarsılmaz erek olarak kalmış, bütün düşüncenin kalkış noktası, belirli ve değişmeyen merkezi olduğunu kanıtlamıştır". (79)

Felsefenin (80) ana araştırma alanını bu konuya, insana indirgeyen filozoflar özellikle, bilgelik türü felsefeler oluşturmuşlardır denebilir. Ama bu konuda yine tam bir genelleme yapılamaz. Çünkü insan gerçeğini her türlü insani etkinliği çözümleyerek kavramayı amaçlayan filozoflar olduğu gibi, bilimler aracılığıyla biyoloji, antropoloji, ruhbilim, toplumbilim aracılığıyla kavramaya çalışan filozoflar da vardır. (İleride, Takiyettin Mengüşoğlu ve Nermi Uygur'un söylemleri bağlamında bu konuya yeniden dönülecektir. (Bkz. Ek)

Ancak, felsefenin herhangi bir başka bilgisel etkinlikten beslenmesi başka, herhangi bir bilgisel etkinliğin —örneğin matematiğin, mantığın, bilimin, dinin— ta kendisiymiş gibi söylemini kurması başkadır. Daha önce de dile getirildiği gibi örneğin H. Reichenbach'ın tüm amacı, felsefeyi bir bilim gibi yeniden kurmak, yeniden yapılandırmaktır. Oysa bu çerçevede sözü edilen durumlar, felsefenin gerçeğinin gözlenmesi sonucu saptanan durumlardır. Descartes'ın söylemi, Spinoza'nın söylemi de yine burada anılabilir: Matematik onlar için de ideal bilgiydi ve felsefe de tıpkı onlar gibi olmalıydı. Bilindiği gibi kesin bilgi ideali, felsefeyi hep matematiğe ve doğa bilimlerine yaklaştırmıştır.

Felsefi söylemin başka türden söylemlerce beslendiği onun gerçekliğine ilişkin bir saptayıştır. Ancak bu söylemler, felsefeyi ölçüsüz bir biçimde kuşatırlarsa, sonunda felsefe ortadan kalkabilir. Başka bilgi dalları felsefenin, felsefi söylemin oluşumunun **a priori** koşulu olmamalıdır. Felsefe konusuna,

kendince bakmaktan vazgeçmemelidir. Çünkü felsefe, önünde sonunda, varolan, düşünme, dil ilişkilerini, başka hiçbir zihinsel etkinlikte yer almayacak biçimde inceler. Ne matematik, ne fizik, ne dilbilim, ne herhangi bir sözel sanat bu ilişkileri felsefede olduğu gibi ele alır.

XX. yüzyıl felsefesinin büyük ölçüde ayrı akademik bir konu olarak geliştiğini, kimi okul felsefelerinden, tanrıbilimden, iktisattan ve son olarak da her türlü ruhbilimden ayrıldığını dile getiren G. Ryle haklıdır. Ona göre, felsefede özellikle ruhbilimselci tavır (psikolojizm) bir yana atılmalıydı; Frege ve Bradley çalışmalarıyla ruhbilim, mantık ve felsefeyi birbirinden ayırmaya çalıştılar. (81)

Varolan, düşünme, dil alanlarının ilişkilerinin incelenmesi ve bu üç alanın kesişim noktası daha öne de dile getirildiği gibi, düşüneni varolanın anlamını kavramaya yöneltmektedir. Artık günümüz felsefesi tözsel olanlarla değil, anlamsal olanlarla uğraşmaktadır; anlam veren de düşünme edimidir; anlamın kökleri düşünmededir; ancak bir bakıma felsefe, kendisini dile getirmede, nesne kılmada tek yardımcısı olan dildedir ve üstelik dilin özel sunuluşu olarak da söylemdedir.

II. 3. Felsefe Konusuna Bakışını Nasıl Dile Getirir?

Felsefi söylem salt dil açısından incelendiğinde de ne denli zengin bir yapıda olduğunu göstermektedir. Antikçağda kısa özlü deyişler biçiminde (82), diyalog biçiminde (83); Ortaçağda savların ve karşı savların birbiriyle çarpıştığı metinler biçiminde (84) belirir. Bu genel sunuş biçimleri her dönemde çok çeşitli kılıklarda sürüp gider. Antikçağda ve özellikle Yeniçağda felsefenin söylemi 'deneme' biçiminde kendini sunuyor. Locke ve Leibniz'in yapıtları (85) bu savın en önemli kanıtları

durumunda. "(...) denemeler felsefeden başka bir şey değildir bu açıdan bakıldığında. Çoğun 'üzerine' ilgeçiyle başlayan denemeler felsefenin ta kendisi gibi" görünüyor. "Nerede 'Üzerine' deyişi varsa, orada o şeyin neliğine ilişkin bir açıklama vardır. Tüm denemeler bu bağlamda felsefi söylemin kendisidir. Denemenin söylemi felsefi söylemdir. Deneme yazarı; ele aldığı şeyi, durumu, konuyu ne olduğu, neliği, onu o yapan şey açısından irdeler; o şeyin neliği üzerinde düşündüklerini (elden geldiğince) her yönüyle vermeye çalışır; onu o yapan şeyi şeyleri ortaya koymaya çalışır." (86)

Felsefenin dil bakımından —ilkin görünürde de olsa— bir iletişim ortamı olarak belirmesi bakımından bu denli zenginlikle ortaya çıkıyor olması, dil-söz ayrımının, dil-söylem ayrımının olgusal haklılığının en belirgin kanıtıdır. Dilbilimin kurucusu Ferdinand de Saussure bu ayrımı şöyle belirtir: "Dili sözden ayırmak demek: 1. Toplumsal olguyu bireysel olgudan, 2. Önemli (asıl metinde **özsel** B. Ç.) olguyu önemsiz (asıl metinde ikinci derecede olandan B. Ç.), belli oranda rastlantısal (asıl metinde az ya da çok **rastlantısal-ilineksel olandan** B. Ç.) nitelik taşıyan olgulardan ayırmak demektir.

Dil, konuşan kişinin bir işlevi değildir, bireyin edilgin bir biçimde belleğine aktardığı ürünüdür. Hiç önceden tasarlama gerektirmez. Bilinçli düşünce yalnız sınıflandırıcı etkinlikte işe karışır. (...) Oysa söz bireysel bir istenç ve anlak eylemidir. Bu eylemde: 1. Konuşan bireyin, kişisel düşüncesini anlatmak için dil dizgesini kullanmasını sağlayan birleşimleri; 2. Bu birleşimleri dışa iletmesini sağlayan anlıksal-fiziksel düzeneği birbirinden ayırmak gerekir." (87)

Bu bağlamda dil ile söz ayrımının ne denli önemli olduğu anlaşılmaktadır. Dil, insanlararası iletişimin nesnel yanını oluşturur. "Dil yetisinin birey dışında kalan toplumsal bölümüdür dil. Birey tek başına onu ne yaratabilir, ne de değiştirebilir." (88). Oysa, bu genel, nesnel, bireye sunulmuş, toplumsallığı

ağır basan yapıyı, başka deyişle dili; konuşan birey, kendisince yeni bağlantılar kurarak yeniden yaratıyor; artık bu yaratılan yeni yapı sözdür, söylemdir. Birey, nesnel dil aracılığıyla, son derece değişik bağıntıları içeren öznel söylemini kurar. "Bir yandan konuşmada ya da söylemde, sözcükler birbirlerine bağlanmalarından ya da zincirlenmelerinden ötürü, dilin çizgiselliğine dayanan bağıntılar kurarlar. (...) Bir yandan da, aralarında ortak bir yön bulunan sözcükler konuşma dışında, çağrışım yoluyla bellekte birbirine bağlanır. Böylece, son derece değişik bağıntıları içeren öbekler oluşur." (89)

Bireylerin dili her kullanımlarında yaptıkları gibi felsefede de belli bir dil dizgesi, söylem biçimine getirilir. Genellikle dil olgusu bakımından bütünüyle dil özsel olanı oluştururken, dilin bireysellikler çerçevesinde şu ya da bu içerikle oluşturulması, yeni bağıntıların kuruluşu dilin söylem haline gelmesini sağlar; söylemin yolunu açar; böylece aynı dil düzleminde rastlantısal/ilineksel yapılar yani bireysel olan yapılar, sözler, söylemler oluşur.

Bu durumda nesnellik, iletişim nasıl sağlanacaktır? Felsefe aynı zamanda terimlerle işgördüğüne göre ve varolan, düşünme, dil arasındaki ilişkileri irdelerken, bir bakıma söylemini taşıyan terimlerin anlamını belirginleştirmeye çalıştığına göre durum ne olacak? Ayrıca felsefe, bilgi veren bir etkinlik alanı; bu durumda onun bilgiselliği güvenilir olma niteliğini ne denli taşıyabilecektir? Durumu açıklamak için yine felsefenin gerçekliğine bakmak gerekiyor. Felsefi söylemde terimlerin kavramsal yönü çok büyük bir zenginlikle beliriyor; filozof söyleminde, başka bir filozofun söylemini kullanıyor, terimini kullanıyor ama bu terimin özniteliğini, özünü oluşturan yapı, kavramsal arkaplanı öteki filozofunkinden çok farklı olabiliyor. Örneğin "İde" terimi, Platon'da, Locke'ta, Kant'ta ve diğer filozoflarda (90) birbirinden çok farklı kavramsal içeriklerle ortaya çıkıyor. Bunun gibi daha birçok terim göstermek ola-

naklıdır. Bu bakımdan her filozofun söylemine bağlı olarak özel, bireysel bir sözlüğü vardır denebilir.

Bütün bunlara karşın nasıl oluyor da filozof belli bir boyutta da olsa anlaşılma şansını elde edebiliyor? İşte tam da burada, felsefi söylemin özniteliklerinden birini oluşturan "temellendirme" edimi gündeme geliyor: "Kuşkusuz, özel, **çok özel bir konuşmadır felsefe.** Bir konuşmadır gene de. Belli bir doğrultusu olan, belli kavram görünümlerini betimleme amacıyla ortaya konan, önem —ağırlığını, anlam— genişliğini birlikte getiren bir söz bütünüdür. Buna göre, her temellendirmenin ayrı bir varlığı olacaktır. Her temellendirme herşeyi söylemez, söyleyemez; nasıl bir 'konuşma', örneğin günlük konuşma, **belli** bir 'şeyi' (şey durumunu, dileği, buyruğu...) dile getirirse, her felsefe temellendirmesi de, bir konuşma olarak sınırlı bir ödevi gerçekleştirmeye çalışır. Her konuşmanın, doğruluğunu, 'konuştuğu' şeye uygun olup olmaması bakımından, yine o konuşmanın içinde aramalıyız. Konuşmanın içeriği doğruluğunun ölçüsünü de verir. İşte bundan ötürü, bir felsefe konuşmasından programının ötesinde bir şey gerçekleştirmesini isteyemeyiz. Bu, düpedüz hakkını yemek olur belli bir konuşmanın. Her temellendirmenin kendi, ama yalnız kendi bağlamı çerçevesinde bir geçerlik savı vardır. Bu savı yerinde değerlendirmenin yolu, savunulanı gerçekte eriştiği ile karşılaştırmayla olabilir." (91)

Her özgül, bireysel felsefi söylemin doğrusu kendi içindedir, varolan, düşünme, dil arasında 'kendince' kurmaya çalıştığı ilişkilerin bütünlüğü içindedir. Öyleyse tüm felsefi söylem —felsefenin gerçekliği— büyük bir zenginliği içinde taşıyor ve bir bakıma kendisinden koparılamayan tarihini de içeriyor. Ama yine de söylem olarak felsefenin zamanın geçmiş boyutundaki kendisiyle ne türden ilişkiler içinde olduğu, bütün bir yapı olarak gözönüne alındığında ne gibi öznitelikler taşıdığı yeni bir sorun kümesi olarak kendini gösteriyor. Felsefe eşsü-

remli bir söylem midir yoksa, artsüremlilik onun **sine qua non** koşulu mudur? Bu da, gerçekten üzerinde ciddi bir biçimde durulması gereken bir konudur.

NOTLAR

(1) Türk dilinde üretilen felsefi söylemde de Takiyettin Mengüşoğlu'nun **Felsefeye Giriş** (İstanbul 1958), Nermi Uygur'un **Felsefe'nin Çağrısı** (İstanbul 1961), Nusret Hızır'ın **Bilimin Işığında Felsefe** (Adam Yayıncılık, İstanbul 1985) adlı yapıtı ile Ö. Sözer'in **Felsefenin ABC'si** (Simavi Yayınları, İstanbul 1992) başlıklı kitabı felsefenin neliği sorusuna farklı boyutlarda yanıt vermektedir. Ayrıca **Felsefe Tartışmaları**'nda konuyla ilgili bir tartışma başlamıştır; Betül Çotuksöken: "'Felsefi Söylem Nedir?' Üzerine" **Felsefe Tartışmaları 6. Kitap,** İstanbul 1989, ss. 101-107; Yaman Örs: "Felsefede Bilimsel Söylem" **Felsefe Tartışmaları 8. Kitap,** İstanbul 1990 ss. 77-94; Betül Çotuksöken: "Felsefede Bilimsel Söylem mi yoksa Felsefi Söylem mi? **"Felsefe Tartışmaları 9. Kitap,** İstanbul 1990 ss. 95-101, Yaman Örs: "Felsefede Ne, Neden, Nasıl?" **Felsefe Tartışmaları 10. Kitap,** İstanbul, 1991 ss. 86-107.

(2) Betül Çotuksöken, "Türkiye'de Felsefe Öğretimi Üzerine" **Türkiye'de Temel Öğretimin Sorunları Semineri,** Türk Hukukçu Kadınlar Derneği, 6 Mart 1991

(3) Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş,** İstanbul 1988, 4. bs, s. 62

(4) Betül Çotuksöken, "Türkiye'de Felsefe Öğretimi Üzerine **Türkiye'de Temel Öğretimin Sorunları Semineri,** Türk Hukukçu Kadınlar Derneği, 6 Mart 1991

(5) Betül Çotuksöken, " 'Felsefi Söylem Nedir?' Üzerine" **Felsefe Tartışmaları 6. Kitap,** s. 101

(6) Betül Çotuksöken. "Kavram Kavramı", **Felsefe Tartışmaları 10. Kitap,** İstanbul 1991 ss. 48-53. Ayrıca yine bu **Kitap**'ta yer alan diğer yazılar (H. H. Price, "Kavramlar ve Kendini Göstermeleri" Çev. V Hacıkadiroğlu, ss. 11-43; G. Ryle, "Düşünceler Üretmek ve Kavramları Olmak" Çev V Hacıkadiroğlu, ss. 44-47; Vehbi Hacıkadiroğlu, "Kavramlar Üzerine" ss. 54-70, Cemal Yıldırım, "Özgürlük Kavramı" ss. 80-85) konuya ilgi duyanlar için son derece aydınlatıcı niteliktedir.

(7) Ioanna Kuçuradi, "Özgürlük ve Kavramları" **Uludağ Konuşmaları,** Türkiye Felsefe Kurumu Yayınlan, Ankara 1988, s. 1

(8) Ferdinand de Saussure, Genel Dilbilim Dersleri. Çev. Berke Vardar, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1976. **"Gösterge: gösteren/gösterilen.** Toplumsal bir dizge olan dil, F. de Saussure'ün gösterge diye adlandırdığı birimlerin kendi aralarında kurdukları ilişkilerden doğar. Dilsel gösterge, birbirinden ayrılamayan iki özelliğin kaynaşmasından oluşur: Bir yanda bir **işitim imgesi** vardır, bir yanda da bir **kavram. Genel Dilbilim Dersleri**'nde bu iki özellik, **gösteren ve gösterilen** diye adlandırılır." Mehmet Rifat, **Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları** (Temel Metinlerinin Çevirisiyle Birlikte) Yazko Yayınları, İstanbul 1983, ss 10-11 Ayrıca bkz. Fatma Erkman, **Göstergebilime Giriş,** Alan Yayıncılık, İstanbul 1987

(9) Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü,** Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1979, 2. bs. s. 111

(10) Nermi Uygur, **Felsefenin Çağrısı,** Remzi Kitabevi, İstanbul 1984 3. bs. ss. 55-56

(11) Nermi Uygur'un **Dilin Gücü** (Ara Yayıncılık, İstanbul 1989 3. bs.) adlı yapıtını anıştırmak üzere kullanılmıştır.

(12) L. M. de Rijk, **La Philosophie au Moyen Âge,** E. J. Brill, Leiden 1985 s. 33

(13) "Gerçekçilik: I. 1- Düşünmenin temeli ve eylemenin ölçüsü olarak gerçekliğe bağlanan görüş ve tutum. 2- Sorunları yarar açısından ele alan tutum. II. (Felsefe kavramı olarak) Bilinçten bağımsız bir gerçekliğin var olduğunu benimseyen görüşler. 1- (Fizikötesi açısından) Skolastik felsefedeki kavram gerçekçi-

liği, Platon'un idealar öğretisine bağlı olan görüş: Temel kavramların bilincin dışında kendine özgü gerçek bir varlık olduğunu ileri sürer. (Ortaçağda karşıtı: adcılık ve kavramcılık). 2- (Bilgi kuramı açısından) Bilen özneden bağımsız olarak var olan bir gerçekler evreninin bulunduğunu ve bu gerçekler evreninin bilgisine algı ya da düşünme yolu ile erişebileceğimizi kabul eden öğretiler. Karşıtı bkz. İdealizm. 3- Bazı modern matematikçiler matematik kavramların dışımızda gerçekten var olduklarını söyleyerek Platon'un idealar öğretisini canlandırmışlardır. 4- (Estetikte) Sanat yapıtının gerçeğin yansıtılması olduğunu öne süren görüş." (Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü** Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1979 2. bs. ss. 82-83)

(14) "İdealizm (...) II. (Felsefede) 1- (Fizikötesi açısından) gerçekliğin özünü yalnızca görüngü olarak kabul ettiği cisimler dünyasında değil, özdeksel olmayan varlıkta arayan, nesnel gerçekliği idea, us tin olarak belirleyen ve özdeği düşüncenin (tinin) bir görünüş biçimi olarak inceleyen görüş; özdekçiliğin ve doğalcılığın karşıtı. Duyulur dünyanın, görüngülerin karşısında hiç bir koşula bağlı olmayanı; saltık olanı bulmaya çalışan öğreti. Böylece gerçekliğin asıl özünü a. değişmez olan, zamandışı olan idealarda ya da ideaların nesnel alanında(Klasik Yunan İdealizmi); ya da b. tin, us ve onun yaratıcı biçimlendirme gücünde ve özgürlükte araştırır (Alman idealizmi). 2- (Bilgi kuramı açısından) Nesneyi özneye, bilineni bilene bağlı kılan görüş. Bu görüşe göre özne nesneyi belirler ve onu oluşturur: a. Bireysel özne, bireysel bilinç söz konusu olabilir, var olmak = algılanmış olmaktır (Berkeley). b. Genel bir özne, genel bir bilinç söz konusu olabilir; bu, bireysel ben'i aşar, salt tin olarak genişler (Alman idealizmi); özdek ve doğa yalnızca bilincin, tinin bir ürünüdür; us, öznel öznenin yarattığı biçimler dizgesi olarak anlaşılır (öznel idealizm-Fichte); doğa olaylarının arkasında yaratıcı bir güç saklıdır, asıl gerçeğin kendisi yaratıcı ve yapıcıdır, doğa öznenin bir ürünü olmayıp, doğanın kendisi de bir güçtür; böylece us nesnel bir dizge olarak

anlaşılır (nesnel idealizm-Schelling); özne-nesne karşıolumunun karşısında us, salt bir dizge olarak ortaya çıkar, ide, us, tin bütün var olanların temelinde bulunan ilkedir, varlık bu ide'nin kendini açması, belli bir ereğe doğru gelişmesidir (salt idealizm-Hegel). 3- (Ahlaksal açıdan) a. İyi ideasını, ya da değerleri en yüksek şey olarak belirleyen görüş. b. (Kant'ta) Başarı, mutluluk, yarara bakmaksızın, hiçbir koşula bağlı olmayan salt gerekliliği ölçü olarak koyan görüş (yararcılık ve mutçuluğun karşıtı). c. Us-duyarlık, özgürlük-doğa gerginliğinde kendini gerçekleştiren insanın, ahlakın temeli olan özgürlüğü, erişilmesi gereken biricik ödev ve insan yaşamının anlamı olarak görmesi gerektiğini savunan anlayış (Fichte)" (Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü,** Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1979 2. bs. ss. 97-98)

(15) Betül Çotuksöken, "Platon'da Varolan, Düşünme, Dil İlişkisi: İdealar Kuramı", Prof. Dr. Zafer Taşlıklıoğlu için hazırlanmakta olan Armağan kitapta yer alacak olan bu yazıda ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

(16) Betül Çotuksöken, "Aristoteles'te Varlık-Düşünme İlişkisi ve Nesnellik "**Felsefe Tartışmaları 7. Kitap,** İstanbul 1990 s. 89

(17) "Adcılık [Alm. Nominalismus Fr. Nominalisme İng. nominalism es. t. ismiye]: Kavramların gerçek varlıklar olduğunu kabul eden kavram gerçekçiliğine karşıt olarak, tümel kavramların yalnızca nesnelerin adları olduğunu ileri süren görüş." (B. Akarsu **Felsefe Terimleri Sözlüğü** ss. 15-16)

(18) İnsan zihninin, anlığının ya da anlayış yetisinin araştırılması isteği F. Bacon'un **Novum Organum**'undan beri bir ideal olarak kendini göstermektedir. Bir ayna gibi berrak, parlak olması gereken insan zihni, her türlü önyargıdan, **idola**'dan temizlenmelidir. Kısaca insan zihni araştırılmalıdır özel olarak. Öyleyse yeni ideal, varlığın araştırılması değil, öznenin, düşünme gücünün (zihninin, anlığının, anlayış gücünün, anlayış yetisinin, aklının) araştırılmasıdır. Bu konudaki en ilginç yapıtlardan biri olan J. Locke'un **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**'si,

(An Essay Concerning Human Understanding) A. D. Woozley'in verdiği bilgiye göre, ilk olarak 1589'un sonunda çıktı; başlığın olduğu sayfadaki tarih ise 1690'dır. Bu çok önemli yapıtın girişinde Locke şunları söylüyor: **"Anlığı araştırma, yararlı ve hoştur.** Çünkü insanı duyulur varlıkların en üstüne yerleştiren ve ona, diğer varlıkların üstünde bir avantaj ve egemenlik sağlayan anlıktır; anlık kesinlikle ve hatta kendi soyluluğundan dolayı araştırma çabamıza değer bir konudur. Tıpkı göz gibi, anlık da bize başka şeyleri gördürtür ve aydınlatırken, kendi kendisinin farkına varmaz; bu iş bir ustalığı gerektirir ve kendini belli bir uzaklığa koymak güçlüklere yol açar ve kendisini nesne yapar. Fakat bu araştırma sırasında birtakım güçlükler ortaya çıkmış, hatta kendimiz karanlıklar içinde kalmış olsak da, eminim ki zihnimiz konusunda aydınlanmış olabileceğiz, anlığımızla ilgili elde ettiğimiz her türlü bilgi, bizi çok memnun etmekle kalmayacak üstelik başka şeyleri araştırmada, düşüncelerimizi yönetmede bize büyük yararlar sağlayacaktır." (John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding,** The Fontana Library. 1968 s. 63) (Yapıt, ayrıca Vehbi Hacıkadiroğlu'nun çevirisiyle Ara Yayıncılık tarafından şu sıralarda yayımlanacaktır 1991) (Ara Yayıncılık, İstanbul 1992)

(19) Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain** (İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler) adlı yapıtı 1703'de kaleme aldı. Ancak 1704'de Locke'un ölümü üzerine kitap yayınlanamadı. Çünkü Leibniz, kendini koruyamayacak birine hücum etmek istemiyordu. Bunun üzerine **Yeni Denemeler** Leibniz'in ölümünden 50 yıl sonra 1765'de yayınlanabildi. Yapıt Philalèthe (Locke'un yandaşı), Théophile (Leibniz'in yandaşı) adlarını taşıyan iki kişi arasında geçer. Araştırılan, insanın bilme yetisinin neliğidir ve yine bu bağlamda idelerin nasıl oluşturulduğu sorunudur.

(20) Kant'ın transendental felsefeye ilişkin şu betimlerine yer vermek mümkündür: "Transendental felsefe, **bir bilim idesidir,** katkısız aklın eleştirisi bunun planını bir mimari yapıtta oldu-

ğu gibi, yani ilkelerle, bu yapıyı kuran bütün parçaların eksiksizliği ve sağlamlığı için bütünüyle güvence verecek bir biçimde çizmelidir. Transendental felsefe, katkısız aklın bütün ilkelerinin bir sistemidir; bu eleştirinin (Salt Aklın Eleştirisi B.Ç.) kendisinin transendental felsefe adını taşımaması, yalnız tam bir sistem olmak için, insanın bütün a priori bilgisinin ayrıntılı bir çözümlemesini de (analizini de) içine alması gerektiğindendir. "(**Seçilmiş Yazılar:** Çeviren Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi İst. 1984 s. 88). Yine Kant'a göre "Transendental felsefe, katkısız (salt) aklın bütün ilkelerinin bir sistemidir." (a.g.y. s. 88) "Transendental felsefe, katkısız (salt) aklın, yalnız spekülatif aklın bir felsefesidir." (a.g.y. s. 89). H. Heimsoeth'in deyişiyle, "Kant, insan aklının kendi kendisindeki bilgi formlarını araştıran tahliline, 'transcendental felsefe' adını verir. **Transcendental** terimi Kant felsefesinin temel terimlerinden birisidir." (H. Heimsoeth, **Immanuel Kant'ın Felsefesi,** Çeviren: T.Mengüşoğlu Edebiyat Fakültesi Yayınları İstanbul 1967, s. 71)

Felsefe Terimleri Sözlüğü'nde ise **Transsendental** teriminde şu açıklamalar yer almaktadır: "(Kant'ta) Usu eleştirme yöntemi; 'Nesnelerle değil de, genel olarak nesneleri önsel olarak bilişimizle uğraşan her bilgi.' Bu gibi kavramlardan kurulu bir dizge 'transcendental felsefe'dir; deneyle ilgili kavramlardan hiçbiri bu bilimde yer almaz; transsendental kavramı deneyin karşıtı olduğu gibi transcendet 'aşkın'ın da karşıtıdır bir bakıma 'aşkın bilgi', olabilir bilginin sınırını aşan bilgidir; oysa 'transsendental bilgi', bu sınırları aşmayıp, araştıran bilgidir." (B. Akarsu **Felsefe Terimleri Sözlüğü,** Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1979, 2. bs. s. 175)

(21) Geleneksel felsefe-modern felsefe ayırımı; eskiler-yeniler ayırımı; klasik felsefe-modern felsefe ayırımı filozofların sık sık farklı farklı ölçütlere dayanarak oluşturdukları ayırımlardır. 'Şimdi'nin felsefi söylemini temsil eden bir filozof kolaylıkla önceki dönemin felsefi söylemi için 'eski' niteliğini kullanabilir. Adcılar kendi öğretilerini modern (doctrina moderna) bu-

lurken, kavram gerçekçiliğini eski (doctrina antiqua) bulabiliyorlardı.

(22) " 'İnsan nedir?' sorusunu yanıtlamada şimdiye değin kullanılan ayrı yöntemleri kısaca gözden geçirdikten sonra şimdi sıra kendi ana sorumuza geliyor. Bu yöntemler yeterli ve tüketici midirler yoksa insan felsefesine bir başka yaklaşım şekli daha var mıdır? Ruhbilimsel içebakış, dirimbilimsel gözlem ve deney ve tarihsel araştırmanın dışında bir başka açık kapımız var mı? Ben, **Simgesel Biçimler Felsefesi** adlı yapıtımda böylesine bir yaklaşım seçeneğini ortaya çıkarmaya çalıştım. Bu yapıtımın yöntemi kesinlikle köktenci bir yenilik taşımamaktadır. Önceki görüşleri ortadan kaldırmak üzere değil, onları tamamlamak için planlanmıştır. **Simgesel Biçimler Felsefesi** şu varsayımlarla başlıyor: İnsanın 'özüne' veya doğasına ilişkin herhangi bir tanım varsa bu tanım tözsel olarak değil, ancak işlevsel bir tanım olarak anlaşılabilir." (Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme,** Çeviren: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980 s. 71)

(23) E. Cassirer a.g.y. s. 71

(24) Düşünmenin tözselliği Descartes'ın felsefi söyleminin ana taşıyıcısı durumundadır. Özellikle **Metot Üzerine Konuşma**'da, **Metafizik Düşünceler**'de **Felsefenin İlkeleri**'nde 'düşünme'nin, tözsel olarak ele alınışı ağır basarken, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**'da töz olarak varolan düşünmenin işleyiş kuralları belirlenmektedir:

"Sonra ne olduğumu inceden inceye gözden geçirdim, ve hiçbir bedenim olmadığını, ne bulunduğum bir dünya, ne de bir yer bulunmadığını farz edebildiğim halde; bundan ötürü, kendimin var olmadığımı farz edemeyeceğimi; ve tersine, sırf başka şeylerin doğruluğundan şüphe etmeyi düşünmemden, kendimin var olduğum sonucunun pek açık, pek şüphesizce meydana çıktığını; halbuki düşünmekten kesilseydim, tasarladığım bütün başka şeyler doğru olsalar bile, var olduğuma inanmak için elimde hiçbir sebep yoktu: buradan da, anladım ki, ben bütün öz veya tabiatı düşünmek olan ve var olmak

için hiç bir şeye yere (mekâna) muhtaç bulunmayan ve maddi hiç bir şeye bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki ben, yani, kendisi ile ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamiyle farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha da kolaydır ve beden var olmadığı halde bile, ne ise, o olmaktan geri kalmaz." (**Metot Üzerine Konuşma,** Çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1967, 3. bs. s. 35-36)

"Fakat şu halde ben neyim? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir? Düşünen bir şey: şüphe eden, anlayan, kavrayan, tasdik eden, inkâr eden, isteyen, istemeyen, tahayyül de eden ve duyan birşeydir." (**Metafizik Düşünceler,** Çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1967, 3. bs. s. 137).

"a. Düşünmek nedir?

Düşünmek sözü ile, bizde doğrudan doğruya kendiliğimizden fark edeceğimiz şekilde olup biten bütün şeyleri anlıyorum. Böylece yalnız anlamak istemek, tahayyül etmek değil, fakat duymak da burada düşünmekle aynı şeydir. Zira gözlerimin veya bacaklarımın yaptığı işi gösterip de, gördüğümü veya yürüdüğümü söyleyerek, var olduğumu çıkarırsam vardığım netice, şüpheyi gerektirmeyecek kadar yanlışsız bir netice olmaz, çünkü asla gözlerimi açmadığım veya yerimden oynamadığım halde, gördüğümü veya yürüdüğümü sandığım olabilir; zira bazı kere uyurken böyle bir sanmaya düştüğüm olur ve belki vücudum olmadan da aynı sanmaya kapılabilirim; halbuki, görüyorum veya yürüyorum demekle yalnız düşüncemin yaptığı işi veya sanmayı, yani gördüğümü sanmama sebep olan bendeki bilgiyi kastedersem, o zaman bu aynı netice şüphe etmeme imkân olmayacak derecede mutlak olarak doğrudur, çünkü bu ruhla ilgili bir neticedir, duymak veya başka herhangi bir şekilde düşünmek gücü ancak ve yalnız ruhta vardır."

(**Felsefenin İlkeleri,** Çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1967 4. bs. ss. 30-31)

(25) Anselmus'un varlıkbilimsel Tanrı kanıtlaması böyle bir temel düşünceye dayalıdır; **Proslogion**'un 'Akılsız, yüreğinde 'tanrı

yoktur' dese de Tanrı'nın gerçekten varolduğu üzerine", "Tanrı'nın varolmadığının düşünülememesi üzerine" ve "Akılsız düşünülemeyen şeyi niçin yüreğinde söyledi?" başlıklı bölümleri, düşünmede yer alan kavramsal oluşumların gerçekten varolma ile olan ilişkilerini ortaya koymaktadır (Bkz. **Ortaçağda Felsefe,** Betül Cotuksöken-Saffet Babür, Ara Yayıncılık İstanbul 1989, ss. 148-151, 2. bs. Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1993, ss. 158-160)

(26) Wittgenstein'ın **Tractatus-Logico-Philosophicus** adlı yapıtındaki şu önermeler bu konuda ileri sürülenlere örneklik edebilir: "Düşünce (Düşünme), düşündüğü olgu durumunun olanağını içerir. Düşünülebilen olanaklıdır da" (3.02). "Mantıksız olan hiçbir şeyi düşünemeyiz, çünkü o zaman mantıksız düşünmemiz gerekirdi" (3.03). "Bir zamanlar, Tanrı'nın herşeyi yaratabileceği, ama, yalnızca, mantık yasalarına aykırı bir şeyi yaratamayacağı söylenirdi. Çünkü 'mantıksız' bir dünyanın neye benzediğini söyleyemeyiz." (3.031). "Üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı" (7). (L.Wittgenstein, **Tractatus, Logico-Philosophicus,** Çev. Oruç Aruoba, Bilim Felsefe Sanat Yayınları İstanbul 1985)

(27) "İdeal varlık"ın neliği için bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş,** İstanbul 1988 4. bs. ss. 127-136)

(28) "(...) eski filozofların bu konuda söylediklerini, pek derinlemesine araştırmaya yönelmeden veya daha yalın olanlara sadece şöyle bir dokunarak gözden geçirmeyi deneyeceğim. İlkin cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığını ya da anlığın yalın kavramları olup olmadığını ve tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi yoksa cisimsiz mi olduğunu son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre varolup olmadığını bilme konusunda söz etmekten kaçınacağım: burada çok başka ve çok daha geniş bir araştırma isteyen bir sorun vardır. Burada, sana eskilerin ve onlar arasında özellikle GEZİMCİLER'in bu son noktalar üzerinde daha akla uygun şeyler tasarladıklarını ve benim incelemeyi istediğim şeyler hakkında dü-

şündüklerini göstermeye çalışacağım." (Porphyrios, **Isagoge,** Çev: Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986 s. 31)

(29) **Intellectus possibilis** "İnsani ve tinsel bilme ya da anlama gücü. Aristotelesçi-Thomasçı görüşte bu, mümkün olandır; çünkü bilmek bakımından gizilgüç durumundadır. Onun, nesneler ve işleyen (etkin) akıl aracılığıyla edimselleştirilmeye gereksinimi vardır ve nesnelerle ancak etkin kılındığı için de edilgin bir güçtür. (Bernard Wuellner, S. J. **A Dictionary of Scholastic Philosophy,** The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1966 s. 146)

(30) **Intellectus agens:** "Duyulur şeyleri edimsel olarak düşünülür duruma getiren aracısız ilke; bu temel gücün şu işlevleri vardır: formu maddesel ve tekil olandan soyutlar; gizilgüç olarak düşünülür olan duyu verisini, edimsel olarak düşünülür olan durumuna getirmek yoluyla duyu imgesini belirginleştirir; mümkün akılda yer alan düşünülür türleri oluşturur. Onun varlığı ve etkinlikleri geniş bir biçimde tartışılmış ve Hıristiyan olsun olmasın birçok Ortaçağ yazarının yapıtlarında çok çeşitli biçimlerde betimlenmiştir." (a.g.y. s. 146) "(...) nasıl doğanın bütününde her bir cins için bir madde (hyle) —bu herşey için olanak halindedir— biri de neden (aition) ve yapan (poietikon) —her şeyi yapacak olan— (tıpkı madde karşısında sanat gibi) olmak üzere iki yan varsa, ruhta da (en te psyke) bu ayırımların (diaphora) bulunması gerekir. Her şey haline gelmeye ve bir huy olarak (hos heksis tis) herşeyi yapmaya yetkin olan böyle bir us (nous) vardır. Tıpkı ışık gibidir bu; nitekim ışık da belli bir şekilde olanak halinde olan (dynamei) renkleri etkinlik halinde (energeia) renkler haline getirir. Bu us ayrıdır (khoristos) katışmamıştır (amiges) ve bir şeye uğramaz (apathes); varlık açısından bir etkinliktir. Nitekim etkinlik (to poioun) edilgenlikten (tou paskhontos), ilke (arkhe) maddeden (hyles) her zaman daha değerlidir." (Akt. Saffet Babür "Nous poietikos' (intellectus agens) kavramı" Felsefe Dergisi 88/3 İstanbul, 1988 s. 18-19 Peri Psykhes, III., 5:10-19; A. Jannone Les Belles Lettres, Paris 1966).

(31) Terim burada Descartes ve onun gibi düşünen filozoflardaki ele alınışından çok ayrı, naif bir tavırla kullanılmaktadır.

(32) 1. **(Karmaşık ideler) zihin tarafından, tamamen yalın ide**lerden yapılmışlardır. Şimdiye kadar ideleri elde etmede zihnin edilgin olduğunu düşündük; bu ideler daha önce sözü edilen duyum ve içdeney aracılığıyla sağlanan yalın idelerdir; zihin bunları kendi kendine yapmadığı gibi, onlara tümüyle dayanmayan hiçbir ideye de sahip değildir. Ama zihin yalın idelerini sağlamada tamamen edilgin olmakla birlikte, kendi edimleri üzerinde büyük etkisi olduğundan, diğer idelerin malzemesi ve temeli olan yalın ideleri aracılığıyla, karmaşık idelerin çerçevelerini oluşturur (sınırlarını çizer). Gücünü yalın ideler üzerinde kullanan zihnin esas olarak üç edimi vardır: (1) Birçok yalın ideyi bir araya getirerek bileşik bir ide oluşturma; böylece bütün **karmaşık ideler** oluşur. (2) İkinci edim, ister yalın ister karmaşık olsun, iki idenin biraraya getirilip birbirinin yerine yerleştirilmesidir; böylece onları bir birlik içine sokmadan, onlar hakkında hemen bir görüş elde etmek mümkün olabilir; zihnin bütün bağıntı ideleri bu yolla edinilir. (3) Üçüncü edim ise, bunları, gerçek varoluşlarında kendilerine eşlik eden diğer bütün idelerden ayırmaktadır; buna soyutlama denir; ve böylece zihnin bütün **genel ideleri** meydana getirilmiş olur. Bu, insanın gücünü ve onun işleyiş yolunu gösterir; bu maddesel ve zihinsel dünyada işler hep böyle olup bitmektedir. İnsanın ne meydana getirmek ne de yoketmek için üzerinde hiçbir gücü olmadığı malzemeler konusunda yapabileceği tek şey, ya onları biraraya getirmek ya birinin yerine diğerini yerleştirmek ya da onları tümüyle birbirinden ayırmaktır. Burada, karmaşık idelerin incelenmesi konusunda, bunların ilkiyle işe başlayacağım ve yeri geldiğinde diğer ikisine geçeceğim. Yalın idelerin çok çeşitli biçimlerde biraraya gelmiş olmalarının gözlemlenmesinden dolayı, zihnin bu yalın idelerden birçoğunu tek bir ide halinde birleştirme gücü vardır ve üstelik bunlar sadece dışdünyadaki nesnelerde biraraya gelmiş değildir, bunları zihin bizzat birleştirmiştir. Böylece bir

çok yalın ide biraraya getirilerek bu ideler oluşturulmuştur; ben bunlara **karmaşık ideler** diyorum; —güzellik, minnettarlık, bir insan, bir ordu, evren gibi (ideler); bütün bunlar her ne kadar çeşitli yalın idelerden oluşmuşlarsa da ya da yalın idelerden oluşturulmuş karmaşık idelerse de, zihin istediği zaman bunlar, kendi başlarına tek bir bütün olarak düşünülebilir ve bir adla imlenebilirler.

2. **(Karmaşık ideler) istençli olarak oluşturulmuştur.** İdelerini tekrarlama ve biraraya getirme yetisinde, duyum ya da içdeneyim zihne sağladıklarının sonsuz derecede dışında, zihnin kendi düşüncelerinin nesnelerini büyük bir çeşitlendirme ve çoğaltma gücü vardır; fakat bu yeti iki kaynaktan aldığı yalın idelerle sınırlanmıştır ve bunlar onun bütün kompozisyonlarının nihaî malzemesidir. Fakat zihin bu yalın idelere bir kez sahip olunca, yalnız artık gözlemle ve gözlemin sunduklarıyla sınırlanmış olmaz; o kendi gücü aracılığıyla, sahip olduğu bu ideleri biraraya getirir ve hiçbir zaman bu şekilde birleşmiş olmayan yeni karmaşık ideler oluşturur.

3. **(Karmaşık ideler), Moduslar, Tözler ya da Bağıntı ideleridir.** Karmaşık ideler, biraraya getirilseler de, ayrılsalar da, onların sayısı sınırsız ve çeşitliliği de sonsuzdur; bu yüzden onlar insanların düşüncelerini oluşturur ve meşgul ederler; onların şu üç başlığa indirgenebileceğini düşünüyorum.

1. **Moduslar.**

2. **Tözler.**

3. **Bağıntılar.**

4. **Moduslar:** İlkin, nasıl birleştirilmiş olurlarsa olsunlar, kendi kendilerine varolanların yerine geçmeyi kendilerinde içermeyen, fakat tözlere bağımlı olarak ya da tözlerin duygulanımları olarak düşünülen karmaşık idelere moduslar diyorum; **üçgen, minettarlık, cinayet** gibi sözcüklerle imlenen ideler böyledir. Eğer burada **modus** sözcüğünü günlük dildeki anlamından farklı bir anlamda kullanırsam, özür dilerim; farklı söylemlerde günlük kullanımdan alınmış kavrayışlardan yeni sözcükler oluşturmak ya da eski sözcükleri herhangi bir başka

yeni anlamda kullanmak kaçınılmazdır; bizim şimdiki durumumuzda ikincisi söz konusudur ve o iki durumdan daha da hoşgörülenidir.

5. **Yalın ve karışık Moduslar:** Bu moduslardan iki tanesinin özenle ayrılması gerekmektedir. İlkin, aynı yalın idenin çeşitlemeleri veya değişik kombinasyonları olan birkaç modus vardır; bu moduslar, başka herhangi bir ide karışmadan oluşmuşlardır, bir onikilik ya da bir yirmilik gibi, bunlar birbirine eklenmiş pekçok ayrı birimden başka bir şey değildir. Bunlara tek bir yalın idenin sınırları içinde kalan bir varlık olarak **yalın moduslar** diyorum. İkinci olarak, çeşitli türlerdeki yalın idelerden oluşmuş ve bir karmaşık ideyi meydana getirmek üzere birleştirilmiş ötekiler (karışık moduslar) vardır: rengin ve figürün belli bir kompozisyonundan oluşan ve bakanın gözlerinde bir beğeni duygusu yaratan güzellik; sahibinin rızası olmadan, herhangi bir şeye sahip olmayı gizlice değiştirme olan hırsızlık; görüldüğü gibi birçok türde, çok çeşitli idelerin kombinasyonunu içerir ve bunlara **karışık moduslar** diyorum.

6. **Tek ya da kollektif tözler,** İkinci olarak, tözlerin ideleri kendileri aracılığıyla varolan ayrı, belirli şeyleri temsil etmek üzere alınan yalın ideler kombinasyonudur; bunlarda varsayılmış ya da bulanık olan töz idesi, hep olduğu gibi, her zaman ilk ve başta olandır. Böylece töze belirli bir sıkıcı (kasvetli) beyazımsı bir renk, belirli ağırlık, sertlik, yumuşaklık ve eriyebilirlik dereceleri bağlanırsa kurşun idesini elde ederiz ve belirli bir tür figür idesinin devinim, düşünce ve akıl yürütmeyle birleşerek töze bağlanması bir insan idesini oluşturur. Şimdi tözlerde olduğu gibi, öyleyse iki tür ide vardır: biri yalın ideler, bunlar ayrı olarak bulunur; insan ya da koyun gibi; insan ordusu ya da koyun sürüsü gibi biraraya konulanlar ise birkaç tözden oluşan **kollektif** idelerdir. Bunlar biraraya getirilen insan ya da bir birim olarak bir tek ideden oluşur.

7. **Bağıntı.** Üçüncü olarak karmaşık idelerin **bağıntı** dediğimiz son türü vardır; bu tür bir idenin diğeriyle karşılaştırılmasına ve düşünülmesine dayanır. Bu çeşitli türleri de kendi sıra-

ları, düzenleri içinde inceleyeceğiz." (John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding,** Edited and Abridged with an Introduction by A.D.Woozley, The Fontana Library Philosophy 1968, ss. 132-134)

(33) "1 Dünya, olduğu gibi olan herşeydir.

1.1 Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil.

1.11 Dünya olgular yoluyla belirlenir, ve şu yolla ki, bu, bütün olgulardır.

1.12 Çünkü, olguların toplamı, neyin olduğu gibi olduğunu, aynı zamanda da bütün nelerin olduğu gibi olmadığını belirler.

1.13 Mantıksal uzam içindeki olgular, dünyadır.

1.2 Dünya olgulara ayrılır.

1.21 Biri olduğu gibi olabilir ya da olmayabilir, bütün geri kalanlar ise aynı kalabilir."

(Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus.** Çeviren: Oruç Aruoba, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları İstanbul, 1985, s. 15)

(34) William Ockham'a göre Kategorematik ve Sinkategorematik terimler: "Hem sesletilen hem zihinsel terimler başka bir biçimde de ayrılırlar; çünkü bazı terimler tek başına kategorematik iken kimileri de sinkategorematiktir. Kategorematik terimlerin kesin ve belirleyici bir anlamı vardır. Bu nedenle, 'insan' terimi tüm insanları; 'hayvan' terimi, tüm hayvanları; 'beyazlık' terimi de tüm beyazlıkları imler. Sinkategorematik terimlere örnekler: 'her', 'değil', 'bazı', 'tüm', '...dışında', 'o kadar çok' ve '...e kadar'. Bu deyişlerden hiçbirinin kesin ve belirleyici bir anlamı yoktur, üstelik onların hiç biri kategorematik terimlerle imlenenden ayrı hiç bir şeyi imlemez. Sayı sistemi burada benzer bir durum ortaya koyar: sıfır, kendi başına alınırsa hiç bir şeyi imlemez, fakat onu başka sayılarla birlikte kullanırsak o zaman oluşan sayı yeni bir şeyi imler. Bunun gibi, söz konusu olan sinkategorematik terimi kendi başına hiç bir şeyi imlemez; oysa, kategorematik bir terimle birleştiği zaman, kategorematik deyişe herhangi bir şeyi imletir ya da be-

lirli bir tarzda herhangi bir şeyi varsaydırır, ya da uygun kategorematik terimle birlikte başka bir işlev yerine getirir. İmdi, 'her' sinkategorematik terimi kendi başına belli bir şeyi imlemez; fakat 'insan' terimi ile birleştiği zaman terim karışık veya dağılımsal olarak tüm insanları imler; 'taş' sözcüğü ile birleştiği zaman ise bütün taşların yerine geçer; 'beyazlık' terimi ile birleştiği zaman da deyiş bütün beyazlıkları anlatır (imler). Diğer sinkategorematik terimler 'her'e benzerler; daha sonra göstereceğim gibi sinkategorematik terimlerin asıl işlevi çeşitlidir; aynı genel açıklama hepsi için geçerlidir. Bazıları buna itiraz edebilirler; çünkü 'her' teriminin bir anlamı olduğuna göre, onun bir şey anlatması gerekir. Doğru cevap şudur: 'her' terimine bir şey anlattığından dolayı değil, daha önce de değindiğim gibi bir terimle bir şey anlattırdığı veya bir şeyin yerine geçtiği ya da onu varsaydırdığı için anlamlıdır deriz. Boethius'un dilini kullanacak olursak 'her' sözcüğü herhangi bir şeyi belirli ya da kesin bir biçimde imlemez (P L., T. 64, 552 C); aynı açıklama yalnızca sinkategorematik terimler için değil, aynı zamanda bağlaçlar ve ilgeçler için de söz konusudur.

Bununla birlikte belirteçlerde durum değişiktir; çünkü onlar her ne kadar onları değişik bir kiple imlemekteyseler de kategorematik terimlerin imlediği şeyleri imlerler. (Betül Çotuksöken-Saffet Babür, **Ortaçağda Felsefe,** Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, ss. 314-315) (2. bs. Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993, ss. 329-330)

(35) Bkz.: 8. not.

(36) "Önerme, gramer açısından bir tümce (cümle) türüdür. Tümceler, gramerde istek, buyruk, soru, vb. durumları dile getirmelerine göre türlere ayrılırlar. Soru tümcesi ('yağmur yağıyor mu?'), istek tümcesi ('bir tatile çıksam'), buyruk tümcesi ('şunu oradan kaldır!'), bir iddia ve yargı içermezler. İddia ve yargı bildiren tümce türü gramerde haber tümcesi ('masa dikdörtgendir') olarak anılır ki; mantıkta bu tümce türüne karşılık olan şey önermedir. Ayrıca her haber tümcesi de, özne, yük-

lem ve kopuladan kurulu bir önerme formunda olmayabilir. Örneğin, 'bu masa eğri' tümcesi, bir haber tümcesidir, ama burada kopula dile getirilmemiştir. Bu nedenle bu haber tümcesini önerme formunda kurmak, onu 'bu masa eğridir' şeklinde ifade etmek gerekir. Semantikçiler dilin çeşitli görevlerinden sözederler ve bu görevleri üç grupta toparlarlar: 1. Anlatma/ifade etme görevi, 2. yaptırma/buyurma görevi, 3. bildirme/bilgi verme görevi. İstek, buyruk, soru vb. tümceleri dilin ilk iki göreviyle, haber verme ise üçüncü göreviyle ilgilidir. Gerçekten de dilin anlatma/ifade etme görevi, duygularımızı dışlaştırmada, inanç ve değerlerimizi başkalarına aktarmada kendisini gösterir.Dilin yaptırma/buyurma görevi ise, başkalarını bir iş/eylem yapmaya veya yapmamaya zorlamak konusunda kendisini göstermektedir. Dilin bildirme/bilgi verme görevi, diğer iki görevden ayrılmaktadır. Çünkü bir şeyi saptama, betimleme, tanımlama ve açıklama sözkonusudur. Dili ilk görevi içinde kullandığımızda, tümcelerimizin doğruluk veya yanlışlığından sözedemeyiz. Tümcelerin doğruluk veya yanlışlığından, ancak bildirme/bilgi verme görevi içinde sözetme imkânımız vardır ki, önerme adını ancak bu tür tümceler alır.

Her önermenin bir yargı bildirdiğini belirttik. Fakat her yargı bir önerme olmayabilir. Bir dilsel ifadenin önerme olmasının koşulu, o ifadenin özne, yüklem ve kopuladan oluşmasıdır. Oysa yargılarımızı bazen tek bir sözcükle, 'yaramaz!', 'ağır!' 'çirkin!' biçiminde dile getirebiliriz. Öyleyse tümce-önerme ayırımı için söylediklerimizi, önerme/yargı ayırımı için de söyleyebiliriz: Her önerme bir yargıyı dile getirir; ama her yargı bir önerme değildir." (Doğan Özlem, **Mantık,** Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, ss. 110-111)

(37) "Belli bir insan topluluğuna özgü, çift eklemli sesli göstergeler dizgesi. F. de Saussure'ün yaptığı ve birçok dilbilimcinin benimsediği ayrıma göre, dilyetisinin toplumsal ürünü olan dil, bu yetinin bireylerce kullanılabilmesini sağlayan ve toplumca benimsenmiş olan uzlaşımsal bir düzendir. Hem gösterenlerle

gösterilenlerin birleşmesiyle oluşan bir dizge, hem de bu birleşimin ürünü olan göstergelerle bunları oluşturan ve bunların oluşturduğu ögelerin işleyiş kurallarını içeren bir düzenektir. A. Martinet'nin ünlü tanımına göre, 'bir dil, insan deneyiminin, topluluktan topluluğa değişen biçimlerde, anlamsal bir içerikle sessel bir anlatım kapsayan birimlere, başka bir deyişle anlambirimlere ayrıştırılmasını sağlayan bir bildirişim aracıdır; bu sessel anlatım da, her dilde belli sayıda bulunan, öz nitelikleriyle karşılıklı bağıntıları bir dilden öbürüne değişen ayırıcı ve ardışık birimler, başka bir deyişle sesbirimler biçiminde, eklemlenir.' 2. Bildirişim sağlama aracı olarak kullanılan ve doğal diller dışında kalan her türlü göstergeler dizgesi, anlatım yöntemi (örn. sinema dili, arıların dili)." (**Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,** (Prof. Dr. Berke Vardar yönetiminde) ABC Kitabevi, İstanbul-Ankara-İzmir 1988, s. 75)

(38) Betül Çotuksöken, "Felsefede Bilimsel Söylem mi Yoksa Felsefi Söylem mi?" **Felsefe Tartışmaları 9. Kitap,** İstanbul, 1990, s. 101

(39) Platon, **Menon,** 80 d (Çeviren: Adnan Cemgil, **Diyaloglar 1,** Remzi Kitabevi İstanbul 1982)

(40) Platon, **Phaidon,** 59 c (Çevirenler: S. K. Yetkin-H. R. Atademir, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1945)

(41) Platon, a.g.y. 65 d-e

(42) Platon, **Sofist,** 248 a (Çeviren: Dr. Ömer Naci Soykan, **Diyaloglar 2,** Remzi Kitabevi, İstanbul 1986)

(43) Platon, a.g.y. 254 a

(44) Platon, **Timaios,** 52 a-c Çevirenler: Erol Güney, Lütfi Ay, Maarif Matbaası, İstanbul 1943

(45) Platon, **Phaidon**, 100 b

(46) Platon, a.g.y. 100 c

(47) Platon, **Parmenides,** 135 a-c (Çeviren: Saffet Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989)

(48) Platon, **Devlet,** 596 a-b (Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1958)

(49) Aristoteles, **Metafizik,** 987 b (Çeviren: Doç. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, Bornova-İzmir 1985)
(50) Aristoteles, a.g.y. 991 a
(51) Aristoteles, a.g.y. 1030 a
(52) Aristoteles, a.g.y. 1029 a
(53) Aristoteles, a.g.y. 1035 b-1036 a
(54) Aristoteles, a.g.y. 1026 a
(55) Aristoteles, a.g.y. 1026 a
(56) Bkz: 28. not
(57) "Ayrımın 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, birşey bir başkasından özgül bir ayrımla ayrıldığı zaman, o ondan ayrıdır denir: böylece, insan 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 nitelikçe başka yaparlar, kimileri de bir varlığı tümüyle başka yaparlar.] Onu başka yapan ayrımlara özgül ayrım denir; onu başka bir nitelikte yapanlara ise yalnızca ayrım adı verilir. Böylece hayvana eklenen akıllı olma ayrımı onu başka yapar, oysa devinme ayrımı onu, hareketsiz olan varlıktan sadece nitelik yönünden ayrı kılar: bunun için birincisi onu başkası yaptı; ikincisi ise sadece nitelikçe başka yaptı. Öyleyse, bir şeyi başka yapan ayrımlara göredir ki, cinsler türlere ayrılır ve cins ile bu çeşitten ayrımların

birleşmesiyle tanımlar oluşur. Tam tersine, başka bir niteliği oluşturan ayrımlar, ancak varolma biçiminde çeşitlilikler ve değişimler yaparlar.

Sorunu yeniden ele alarak, ayrımlar arasında, kimilerinin ayrılabilir, kimilerinin de ayrılamaz olduğunu söylemek gerekir: gerçekten, devinmek, hareketsiz olmak, sağlıklı olmak, hasta olmak ve öteki benzer ayrımlar ayrılabilir ayrımlardır; oysa gaga ya da yassı burun, akıllı ya da akılsız olma, ayrılamaz ayrımlardır. Ayrılamaz ayrımlar arasında kimileri kendiliğinden yüklemdir; ötekiler ise ilinek olarak yüklemdir: ölümlü ve bilgi elde etmeye yatkın olma durumunda olduğu gibi, akıllı olma da kendiliğinden insana ilişkindir; oysa gaga ya da yassı burun kendiliğinden değil ilineksel ayrımlardır. Konuya kendiliğinden ait olan ayrımlar, tözün tanımında yer alırlar ve konuyu da başka yaparlar; oysa ilinek biçimindeki ayrımlar tözün tanımında yer almazlar ve konuyu başka yapmazlar, ama onu sadece nitelik yönünden başka yaparlar. Tümüyle ayrılamaz olabilseler de ilinek yoluyla varolan ayrımlar, daha az ya da daha çok büyük bir yoğunluğa elverişli oldukları halde, kendiliğinden ayrımlar azlık ve çokluk kabul etmezler; ne cins, kendisinin cinsi olduğu şeye, ne de kendilerine göre bölündüğü ayrımlar cinse daha az ya da daha çok yüklenir, çünkü her şeyin tanımını sağlayan bunlardır; tek ve özdeş olan bir şeyin özü, daha az ya da daha çok büyük bir yoğunluğu kabul etmez, buna karşılık, gaga ya da yassı burunlu olmak, ya da herhangi bir biçimde renkli olmak daha az ya da daha çok bir yoğunluğa elverişlidir.

Böylece ayrımın üç türünü de incelemiş olduk ve ayrılabilir ayrımları, ayrılamaz ayrımları ve ayrılamazlar arasında öze ilişkin olanlarla ilinek yoluyla olanları da ayırt ettik. Burada yeni bir alt bölümü ekleyelim: kendiliğinden ayrımlar arasında kimileri, kendilerinin yardımıyla, cinsleri türlerine ayırdıklarımızdır; ötekiler ise, kendileriyle, şeylerin türler halinde oluşturulduğu ayrımlardır. Örneğin, hayvana ilişkin bütün kendiliğinden ayrımlar şunlardır; canlı ve duyarlı, akıllı ve akılsız,

ölümlü ve ölümsüz; canlı ve duyarlı ayrımı hayvanın tözünün kurucusudur, çünkü hayvan canlı, duyarlı bir tözdür, oysa ölümlü ve ölümsüz, akıllı ve akılsız ayrımları hayvanı sadece bölen ayrımlardır; çünkü bunlarla biz cinsleri türlerine ayırırız. Ama cinsleri bölen bu ayrımlar türleri tamamlar ve oluştururlar. Gerçekten hayvan, ölümlü ve ölümsüz ayrımıyla bölündüğü gibi, akıllı ve akılsız ayrımıyla da bölünmüştür; ama ölümlü ve akıllı ayrımları insanın da kurucu ayrımı olmaktadır; akıllı ve ölümsüz ayrımları da Tanrı'nın kurucu ayrımlarıdır; akılsız ve ölümlü ayrımları ise akıldan yoksun hayvanların kurucu ayrımları olmaktadır. Başka bir örnek: en yüksek tözü bölen canlı ve cansız, duyarlı ve duyarlı olmayan ayrımları, töze ekli canlı ve duyarlı ayrımları hayvanın biçimlenişini gerçekleştirirler; canlı ve duyarlı olmayan ayrımlan ise bitkinin biçimlenişini gerçekleştirirler. Sonra, herhangi bir biçimde alınan aynı ayrımlar, kurucu ayrımlar olurlar; başka bir biçimde alınanlar ise sadece cinsleri bölerler, bunların tümüne özgül ayrımlar denir. Onların asıl yararları, cinsleri bölmeleri ve tanımlar oluşturmalarıdır; ama ne ayrılamaz olan ilineksel ayrımlar, ne de daha güçlü bir nedenle, ayrılabilir olan ayrımlar için durum aynı değildir.

Öyleyse ayrımlar, şöyle diyerek de tanımlanabilir: türün, kendisiyle, içerik olarak, cinse üstün geldiği şey ayrımdır. Örneğin, insanın hayvandan fazla olarak akıllılığı ve ölümlülüğü vardır; gerçekten hayvan bütün bunlardan hiç biri değildir, çünkü o zaman türler ayrımlarını nereden çekip çıkaracaklardır? Hayvanda artık bütün karşıt ayrımlar da yoktur, çünkü aynı konu aynı zamanda karşıtlan alacaktı; ama haklı olarak söylendiği gibi o, kendisine bağlı olan tüm ayrımlara; sadece güç olarak sahiptir; bunların hiçbirine edimsel olarak sahip değildir. Böylece, varolmayan şeyden hiçbir şeyin doğamadığı ve karşıtların artık aynı zamanda aynı konuya ilişkin olmadıkları görülüyor.

Ayrım aşağıdaki gibi de tanımlanır; ayrım nitelik kategorisinde özgül olarak ayrı terimlerin çokluğuna yüklenen şeydir:

böylece akıllılık ve ölümlülük; kendi özünde değil, nitelik kategorisinde alınmasıyla insanın yüklemleridir. Gerçekten eğer insanın ne olduğu bize sorulursa, onun bir hayvan olduğunu söylemek zorundayız; ama hangi hayvanın söz konusu olduğu araştırılırsa, uygun yanıt, onun akıllı ve ölümlü olduğu olacaktır. Çünkü madde ve biçimden oluşmuş şeyler için, ya da hiç olmazsa madde ve biçimden oluşanlara benzer bir birleşimi olan nesneler için olup bitenin ne olduğunu görelim: heykelin maddesinin tunç, biçiminin de yüz olması gibi, insan da ister genel insan, ister özgül insan olsun, maddenin benzeri olan cins ile biçimin benzeri olan ayrımdan oluşmuştur; bundan sonuç olarak ortaya çıkan bütün, hayvan akıllı-ölümlü insan olarak, biraz önce olduğu gibi heykeldi.

İşte bu çeşitten ayrımların başka bir anlatımı daha: ayrım, aynı cinse bağlı terimleri doğal olarak ayıran şeydir. Gerçekten, akıllılık ve akılsızlık aynı cins, yani hayvan cinsi altında yer alan insanı ve atı ayırır. Başka bir açıklama biçimi daha: ayrım, her şeyin kendisiyle ayrı olduğu şeydir. Böylece insan ve atın cinse ilişkin ayrımı yoktur: çünkü biz ve akılsız varlıklar, hepimiz ölümlü hayvanlarız; ama akıllılık bir kez eklendi mi bu da bizi onlardan ayırır; biz ve tanrılar akıllı varlıklarız, ama ölümlülük bir kez eklendi mi bu bizi tanrılardan ayırır. Ayrım kuramını derinleştirerek, ayrımın aynı cins altında yer alan varlıkları ayıran herhangi bir terim olmadığını, ama kesinlikle şeyin tam özüne katılan şey, onun neliğinin bir parçası olan şey olduğunu söylemek gibi bir durum çıkar ortaya. Örneğin, yüzme konusunda doğal yetenek; bu, insanın bir özelliği olsa da insanın bir ayrımı değildir; kuşkusuz, (insanı bütün öteki varlıklardan ayırarak) hayvanlar arasında kimilerinin doğal olarak yüzme yeteneği olduğunu, kimilerinin de olmadığını söyleyebileceğiz; bununla birlikte, yüzme ile ilgili doğal yetenek ne tözü tamamlayan bir ögedir, ne de onun bir bölümüdür; ama bu, tam anlamıyla özgül ayrımlar denen ayrımlarla aynı yapıda bir ayrım da olmadığından, tözün yalın bir varolma biçimidir. Öyleyse, özgül ayrımların nelikte

içerilmiş olan ve türü başka yapan ayrımlar olduklarını söyleyelim.

Ayrım üzerine yeteri kadar konuştuk" (Porphyrios, **Isagoge**, Çeviren: Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986 ss. 40-45)

(58) Nicolai Hartmann, "Almanya'da Yeni Ontoloji", Çeviren: Uluğ Nutku. **Felsefe Arkivi 16** İstanbul 1968, s. 2

(59) "BİLİMİN EVRENSEL DİLİ OLARAK FİZİK DİLİ
Rudolf CARNAP
Yazarın Girişi: Viyana Çevresi Felsefe Yapmaz.

Benim ve arkadaşlarımın ait olduğu Viyana Çevresince benimsenen görüşlerin genel yapısı üzerine kimi noktalara işaret etmekle işe başlarsam, asıl yazımı okuyucunun anlaması daha kolay olacaktır.

İlk olarak, **bir felsefe okulu olmadığımızı ve aşırı felsefî savlar da ortaya koymadığımızı** vurgulamak istiyorum. Buna şöyle bir itirazda bulunmak mümkündür. **Şimdiye kadar** ortaya çıkmış bütün felsefi okulları reddediyorsunuz; çünkü kanılarınızın çok yeni olduğunu sanıyorsunuz; fakat her okul bu yanılsamayı paylaşır ve siz de bir istisna değilsiniz. Ancak burada cevap verilmesi gereken özsel bir ayrım vardır. Yeni herhangi bir felsefi okul, bütün önceki kanıları bir yana atsa da, belki daha iyi dile getirilmiş eski sorulara cevap vermek durumundadır. Fakat biz felsefi sorulara hiçbir cevap vermiyoruz ve hatta bütün **felsefî soruları** reddediyoruz, metafizik, etik ve epistemolojiyle ilgili bütün soruları reddediyoruz. Çünkü biz mantıksal çözümlemeyle ilgiliyiz. Eğer peşinde koştuğumuz şeyin adı hâlâ felsefe olacaksa öyle olsun; fakat bu, her türlü geleneksel felsefe sorununu değerlendirme dışında tutmayı da içerir. Esasında felsefe, matematiği ve son zamanlara kadar da toplumbilim ve ruhbilimi de içermekteydi. Şu arada ise, bu çalışmalar, bilimin bağımsız dallarını oluşturmak üzere, toplumbilimden ve ruhbilimden ayrılmışlardır. Aynı durum gereğince, dakikliğe uygun olarak, felsefi olmayıp bilimsel olan bir yöntem elde edilebilmesi için, mantık ve bi-

lim mantığı, her ikisi birlikte yani bilimsel terimlerin, önermelerin mantıksal çözümlemesi felsefeden ayrılmış olmalıdır. Mantık, felsefenin en son bilimsel parçasıdır; onun çıkarılışı, arkada sadece, bilimsel olmayana ilişkin bulanıklığa ve düzmece sorunlara yol açar.

— Birciliğin, ikiciliğin ya da çokçuluğun yahut da tinselciliğin, maddeciliğin ve yahut diğer '-izm'lerin taraftarı iseler de —METAFİZİKÇİLER; evrenin, gerçeğin, doğanın, tarihin vb.nin özü ile ilgili sorular ortaya koydular. Bu sorulara yeni hiçbir cevap vermiyoruz; üstelik sadece görünüşte soru olan bu soruları reddediyoruz.

Epistemoloji, bir bilgi kuramı olmayı, bilginin geçerliliği gibi, bilginin dayandığı temeller gibi sorulara yanıt vermeyi talep ediyor. Burada tekrar çeşitli '-izm'lerden gelen birçok yanıt ortaya konmuş oluyor; naif ve eleştirel gerçekçilik, öznel, nesnel ve aşkın idealizm, tekbencilik, pozitivizm vb. farklı yanıtlar olarak ortaya çıkıyorlar. Bunlara da hiçbir yeni yanıt vermiyoruz; ama bu sorular da metafiziğin sorularında olduğu gibi aynı karakterde göründüklerinden bu soruları da reddediyoruz. (Eğer sorular felsefi araştırmalar biçiminde değil de bilginin kaynağıyla ilgili ruhbilimsel bir araştırma biçiminde dile getirilmişse durum başkadır; sonuncu durumdaki soru bilime özgüdür ve ruhbilimin empirik yöntemleriyle incelenebilir; ama böyle bir yanıtın, yukarda anılan '-izmler'in felsefe savlarıyla hiçbir ilişkisi yoktur.) Eğer "epistemoloji", bilginin metafizik olmayan, salt mantıksal çözümlemesini gösterir biçiminde anlaşılırsa, işte çalışmamız kesinlikle bu sınıflandırmaya girer.

Etik, ahlakla ilgili ölçütlerin (değer ilkeleri) geçerliliğinin temel sorusuyla ve geçerli düzgülerin belirlenmesi sorusuna ilişkindir. Yanıtlar; idealistler, yararcılar, sezgiciler vb. tarafından verilmiştir. Burada, tekrar onların metafizik niteliklerini gözönünde bulundurarak, bu soruları reddediyoruz. (Durum, insanlığın ahlakla ilgili yargılarının ve eylemlerinin ruhbilimsel ya da toplumbilimsel açılardan incelenmesinde olduğundan başka türlüdür; böyle bir yöntem kesinlikle kendisi için artık

bir şey denilemeyen bir yöntemdir ve de bilimseldir; fakat onun sonuçları ruhbilim ve toplumbilim gibi empirik bilimlere aittir, felsefeye ait değildir. Düzgüleyici ya da düzenleyici etikle karışmaması için böyle bir araştırma söz konusu olduğunda 'etik' teriminden kaçınmak daha iyidir.)

Önceki konulara karşıt olarak, araştırma alanımız **mantığın** araştırma alanıdır. Burada **salt mantığın** sorunları yani, simgesel mantığın yardımıyla, mantıksal ve matematiksel birleşik bir dizgenin kurulmasıyla ilgili sorunlar bulunacaktır. Ayrıca bunlar, **uygulamalı mantığın** soruları ya da **mantık bilimi** yani, bilimin çeşitli bölümlerine özgü terimlerin, önermelerin, kuramların mantıksal çözümlemesinin sorunlarıdır. Fiziğin mantıksal çözümlemesi örneğin, nedensellik, endüksiyon, olasılık sorunlarını içerir, belirlenimcilik sorunlarını içerir (bu sonuncusu, soru olarak, fiziksel yasalar dizgesinin mantıksal yapısıyla ilgilidir, her türlü metafizik sorudan ve istencin özgürlüğü hakkındaki etik sorudan ayrıdır). Ayrıca biyolojinin mantıksal çözümlemesi bir örnek olmak üzere, vitalizmle ilgili sorunları içerir (fakat burada, yine metafizikten uzak bir form içindedir yani biyolojik ve fiziksel terim ya da yasalar arasındaki mantıksal ilişkilerle ilgili soru olarak burada yer almaktadır.) Ruhbilimde mantıksal çözümleme, diğerleri arasında, 'beden ve zihin arasındaki ilişki' sorunu olarak ortaya konmuştur (burada ise metafizik olmayan bir soru söz konusudur ve bu soru, varlığın bu iki alanının özsel yapısıyla değil, tam tersine, ruhbilimin ve karşılıklı olarak fiziğin yasaları ve terimleri arasındaki mantıksal ilişkileriyle ilgilidir.) Sonuç olarak, tüm empirik bilimlerde mantıksal çözümleme, doğrulama sorununu içerir (yoksa doğruluğun özüyle ya da doğru önermelerin sağınlığının metafizik temeliyle ilgili bir soru değildir; soru genelde önermeler ile protokol ya da gözlem önermeleri denen önermeler arasındaki mantıksal, çıkarımsal ilişkilerle ilgilidir.)

Bu tarz gereğince, biz mantıksal çözümlemeyi, bilimin çeşitli bölümlerine ilişkin çeşitli biçimdeki önermeleri incelemek üzere kullanıyoruz. Geleneksel felsefenin önermeleri de aynı

incelemeye tabi tutulabilir. Sonuç empirik önermelere, özelde de protokol önermelerine özgü mantıksal ilişkinin (içerme ilişkisi) olmadığını ortaya çıkaracaktır; bu ilişkinin varlığı, söz konusu önermelerin doğrulanabilirliği için zorunlu koşuldur ve çoğunlukla bütün bilimsel buluşlarda haklı olarak istenmektedir. Metafiziğe, düzenleyici etiğe ve (metafizik) epistemolojiye ait tüm önermelerin böyle bir kusuru vardır ve aslında doğrulanamayan dolayısıyla da bilimsel olmayan önermelerdir. Viyana Çevresi'nde biz, bu tür önermeleri (Wittgenstein'dan sonra) saçma önermeler olarak belirlemeyi âdet edindik. Bu terminoloji mantıksal bir belirleme olarak anlaşılmalıdır, yoksa örneğin, ruhbilimsel bir ayrımı dile getirmek durumunda değildir; söz konusu önermelerin tüm uygun bilimsel önermelerde ortak olarak bulunan belli bazı mantıksal özellikler taşımadığını iddia etmek niyetindeyiz sadece; bununla birlikte bizim, mantıksal olarak sağın olmayan bu önermelerle, kavramların ve imgelerin ilişkisinin de olanaksız olduğunu iddia etmek gibi bir niyetimiz yok. Kavramlar keyfi olarak sözcük dizileriyle birleştirilmiş olabilirler; metafizik önermeler, hem yazarlarda hem de okuyucularda, zengin bir biçimde bağlantı kurucu ve duyguları çağrıştırıcı nitelikte olabilirler. Bu ise onların bilimsel olmayan niteliğini tanımayı engelleyici bir durumdur.

Geleneksel felsefede, ileri sürülen çeşitli görüşler metafiziksel ve mantıksal ögelerin karışmasıyla oluşmuştur. Bu nedenle, çevremizde sık sık, bilimin mantıksal çözümlenmesine ilişkin buluşlar özellikle olumsuz olduklarında, kesin felsefi durumlara benzerlik sergilemişlerdir. Böylece, bizim durumumuz **pozitivizmin** durumuyla ilişkili olmaktadır; bizim durumumuzda olduğu gibi pozitivistler de metafiziği reddeder ve her türlü bilimsel önermenin empirik gözlem önermelerine dayanması ve indirgenmesi gerektiğini ileri sürerler. Bu bakımdan pek çok kişi (ve zaman zaman biz de) durumumuza pozitivizm (veya yeni pozitivizm ya da mantıksal pozitivizm) adını vermekteyiz. Terim, sadece mantıksal ögeler çerçevesinde pozitivizmle uyuştuğumuzu ifade etmek koşuluyla kullanı-

labilir; ama verilerin gerçek, fiziksel dünyanınsa görünüş veya **tersi** olduğuyla ilgili bir iddiada bulunmaz; çünkü mantıksal çözümleme bu tür iddiaların doğrulanmayan, düzmece önermeler sınıfına ait olduğunu gösterir. Görüşlerimiz benzer bir biçimde empirisizmin görüşleriyle de ilgilidir, çünkü şimdiye kadar izlediğimiz kuram gereğince **a priori** yargıları reddediyoruz; mantıksal çözümleme, her önermenin ya empirik olarak doğrulanabilir (yani protokol önermeleri temelinde), çözümleyici olduğunu ya da kendisiyle çelişik olduğunu gösterir. Bu bakımdan, hem kendimiz hem de başkaları tarafından empirisist olarak sınıflandırılmış oluruz zaman zaman.

Sonraki yazı, fiziğin önermeleriyle, genelde bilimin önermeleri arasındaki mantıksal ilişkileri bulma konusunda mantıksal çözümlemenin uygulanışının bir örneğidir. Eğer onun akılyürütmeleri doğru olursa, bilimdeki tüm önermeler fizik diline çevrilebilir. Bu sav (Neurath tarafından "fizikalizm" diye adlandırılmıştır) saygıdeğer filozofların (en azından Almanya'da hatta bilmediğim diğer ülkelerde de) genellikle nefretle karşıladıkları **materyalizmle** ilişkilidir. Burada, uyuşmanın sadece materyalizmin mantıksal ögelerinin yettiği kadar genişleyebildiğini anlamak yeniden yeterli olmaktadır; dünyanın özünün maddesel ya da tinsel olup olmadığı sorusuyla ilgili metafizik ögeler tamamiyle bizim düşünme alanımızın dışındadır. Yazının son bölümünde, yöntemsel materyalizm ve yöntemsel pozitivizmin uyuşamaz olmadığı gösterilmektedir; burada kullandığım terminoloji çerçevesinde şu söylenebilir: pozitivizm ve materyalizmin mantıksal ögeleri karşılıklı olarak uyuşabilir. Aynı örnek, Viyana Çevresi'nin düşüncelerini herhangi bir eski -izm altında sınıflandırmada ne kadar dikkatli olunması gerektiğini gösterir. Görüşümüz ile bu tür geleneksel görüşler arasında bir özdeşlik olamaz — fakat olsa olsa uzlaşma mantıksal ögeler bakımından söz konusu olabilir. Çünkü **peşinden gittiğimiz şey mantıksal çözümlemedir, felsefe değil.**

Prag, Ocak 1934"
(Readings in Twentieth-Century Philosophy. Edited by William P Alston and George Nakhnikian. The Free Press of Glencoe, London 1963, ss. 393-396)

(60) "4.111 Felsefe, doğabilimlerinden biri değildir. ('Felsefe' sözcüğü, doğabilimlerinin üstünde ya da altında duran, ama yanlarında durmayan birşeyi imlemelidir.)
4.112 Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefe yapıtı, özünde açımlamalardan oluşur. Felsefenin sonucu, 'felsefi tümceler' değil, tümcelerin açık hale gelmesidir.
Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri, açık kılmalı, keskin olarak sınırlamalıdır.
(...)
4.113 Felsefe, doğabiliminin tartışmalı alanını sınırlar.
(...)
6.53 Felsefede doğru yöntem aslında şu olurdu: Söylenebilir olandan, yani doğabilimi tümcelerinden —yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan birşeyden— başka birşey söylememek, sonra her seferinde de, başka birisi doğa ötesi birşey söylemeğe kalkıştığında, ona, tümcelerindeki belirli imlere hiçbir imlem bağlamamış olduğunu göstermek. Bu yöntem ona doyurucu gelmeyecektir —ona felsefe öğrettiğimiz duygusunu duymayacaktır— ama tam doğru yöntem bu olurdu." (Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico Philosophicus,** Çev. Oruç Aruoba, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul, 1985 ss. 57, 58 ve 163.)

(61) "Abelardus'un felsefesi hakkında Bernhard Geyer şöyle diyor: 'Onun felsefesi ne Chartres Okulununki gibi doğal bir felsefe, ne de Anselmus'unkiyle birlikte a priori bir dedüksiyon ve yapıydı; sadece bilinçliliğin içeriğinin, dilbilimsel anlatımda temellenen eleştirel bir çözümlemesiydi. ' Tümeller sorunu Abelardus'un felsefesinde çok büyük bir yer tutar. Tümeller sorununun çözümünü bir anahtar gibi kullamayı amaçlar. Dolayısıyla da tanrıbilimin içerdiği sorunların çözümünde mantık-di-

yalektik-gramer üçlüsünün gerekli olduğunu da vurgulamış olur."

(Betül Çotuksöken, **Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı,** Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1988, ss. 36-37)

(62) "Ockham yeni bir entellektüel tipinin belirdiği XIV. yüzyılın filozofudur. Bu dönem siyasal yönden prenslerin dönemidir; ayrıca öğretim alanında da üniversitelerin ağırlıklarını duyurdukları bir dönemdir XIV. yüzyıl. Böyle bir ortamda üniversitelerde yetişen ve dolayısıyla felsefi ve tanrıbilimsel sorunlara geleneksel düşünme biçimlerini de iyice kavrayarak ama yine de yepyeni boyutlarla bakan filozoflar siyasal yapılanmalarda da ağırlıklarını duyurmaya başlamışlardır. Ayrıca yeni mantıksal yaklaşımlar, felsefi bağlamda ortaya çıkan sorunlar, giderek felsefe ile tanrıbilimin alanlarının birbirlerinden ayrılmalarına yol açmıştır; başka deyişle aklın doğruları ile inancın doğruları artık birbirlerinden ayrılma yolunu tutmuşlardır.

Bütün gençliği mantıkla uğraşmakla geçen Ockham'a göre çağdaşlarının içine düştükleri hataların, yanlışların kaynağı onların doğru düşünmenin kurallarını bilememeleridir. Ona göre hangi bilgi dalı olursa olsun, başarı elde etmek için yapılacak ilk iş doğru düşünmenin kurallarını öğrenmektir. Mantıkta izlediği yol bakımından Ockham Aristotelesçidir (...)" (Betül Çotuksöken-Saffet Babür, **Ortaçağda Felsefe,** Ara Yayıncılık, İstanbul 1989 s. 304) (2. bs. Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 318)

(63) FELSEFE NEDİR?

"Burada ilkin, en bayağı nesnelerden başlıyarak, felsefenin ne olduğunu, anlatmak isterdim; felsefe sözünden bilgeliği inceleme anlaşılır, bilgelikten de yalnız işlerimizde ölçülülük değil fakat hayatımızı sevk ve idare için olduğu kadar sağlığımızı koruma ve bütün zanaatların icadı için de insanın bilebildiği bütün şeylerin tam bir bilgisi anlaşılır; bu bilginin böyle olması için de, onun ilk nedenlerden çıkarılmış olması gereklidir; böylece, bu bilgiyi edinme yolunu öğrenmek için, —ki asıl felsefe budur— bu ilk nedenleri, yani ilkeleri aramakla işe

başlamak lâzımdır; bu ilkelerde de iki şart bulunmaktadır, birincisi, bu ilkeler o kadar açık ve apaçık olmalıdır ki insan aklı onları dikkatle tetkika koyulduğunda doğruluklarından şüphe edemesin; ikincisi, geriye kalan başka bütün nesneler var olmadığı halde dahi ilkeler o kadar açık ve apaçık olmalıdır ki insan aklı onları dikkatle tetkika koyulduğunda doğruluklarından şüphe edemesin; ikincisi, geriye kalan başka bütün nesneler var olmadığı halde dahi ilkeler bilinebilmeli, fakat buna karşılık, ilkeler var olmayınca başka şeyler bilinmemelidir; bundan sonra da ilkelere bağlı olan şeylerin bilgisini o suretle ilkelerden çıkarmalıdır ki, yapılan dedüksiyonların bütün devamınca aşikâr olmıyan hiçbir şeye rasgelinmesin. Hakikatte ancak ve yalnız Tanrıdır ki, tam olarak bilgedir, yani her şeyin hakikati hakkında tam bilgisi vardır; fakat denilebilir ki, insanlar, daha önemli hakikatler hakkında az veya çok bilgi sahibi oldukları ölçüde az veya çok bilgi sahibi oldukları ölçüde az veya çok bilgelik sahibidirler. Bu noktada bütün bilginlerin mutabık kalmıyacağı hiçbir şey bulunmadığını sanıyorum.

Bundan sonra, insan zihninin bilebildiği bütün şeyleri içine alan bu felsefenin faydalarını göz önüne koymak ve bizi yalnız onun en vahşi ve en barbar insanlardan ayırdığına ve bir milletin fertleri ne kadar iyi tefelsüf ederse, o milletin de o kadar medenî ve incelmiş olacağına inanmak gerektiğini göstermek isterdim; böylece, bir devlette mevcut olabilecek en büyük nimet, orada gerçek feylesofların bulunmasıdır. Bundan başka, her insanın, kendini felsefe tetkikına veren kimselerle özel olarak bir arada yaşaması faydalı olduğu gibi, asıl kendinin felsefe ile uğraşması, şüphe yok, ölçülmez derecede daha iyidir; nitekim insanın kendini sevk ve idare etmek için kendi gözlerinden istifade etmesi, şüphesiz, gözü kapalı olarak başkaları ardınca yürümekten çok daha hayırlıdır; fakat kapalı gözlerle tek başına kendini sevk ve idare etmektense, bu son vaziyette bulunmayı tercih etmek daha iyidir. Doğrusu felsefesiz yaşamak, açmaya çalışmadan, gözü kapalı yaşamaktır; üstelik, gözümüzün görüp meydana çıkardığı bütün şeyleri gör-

menin ve bu vasıta ile renkler ile ışığın güzelliğini tatmanın verdiği zevk, asla felsefenin bulup meydana çıkardığı şeylerden edinilen bilginin verdiği neşe ile ölçülemez; ve sonra bize, ahlâkımızı düzenleme ve bu dünyada hayatımızı idare için felsefe öğrenmek, adımlarımıza öncülük için gözlerimizi kullanmaktan çok daha gereklidir. Yalnız kaba hayvanlardır ki, durmaksızın vücutlarını besliyecek gıdayı aramakla uğraşır, çünkü bütün işleri vücutlarını korumaktır; ama varlığının başlıca bölümü ruh olan insanların temelli düşüncesi, ruhun gerçek gıdası olan bilgeliği aramak olmalıdır; ve gene şuna eminim ki, eğer birçok kimseler bilgeliği arama yolunda muvaffak olacaklarını ümidetseler ve ne dereceye kadar buna muktedir olduklarını bilselerdi, şüphesiz kendilerini bu araştırmaya vermekten çekinmezlerdi. Ne kadar az asîl ve az yüce olursa olsun ve duyulur şeylere ne kadar çok bağlanırsa bağlansın, daha büyük başka bir iyilik isteğiyle duyulardan yüz çevirmiyen hiçbir ruh yoktur: çoğu zaman bu iyinin ne olduğunu bilmese de. Sağlık, zenginlik ve şeref bolluğu içinde yaşıyan ve talihten en çok yardım gören kimseler dahi bu istekten diğerlerinden daha az azade değildirler; tersine, asıl onların, sahip oldukları nimetten daha üstün bir nimet peşinde koştuklarına kaniim. İman ışığının yardımını aramaksızın, yalnız tabiî akıl ile gözden geçirdiğimizde görürüz ki, bu üstün iyi hakikatin ilk nedenlerle bilinmesinden, yani, felsefenin incelediği, bilgelikten başka bir şey değildir. Bütün bu şeyler tamamiyle doğru olduklarından, iyi ispat edilselerdi, onlara inanmakta güçlük de bulunmazdı.

Fakat tecrübe bize gösteriyor ki, feylesofluk taslıyanlar, çok zaman felsefe ile hiç uğraşmıyanlardan daha az bilge ve akıllı olduklarından, kimse bu şeylere inanmak istemiyor. Bunun için, burada, bugün bildiğimiz bütün ilimin neden ibaret bulunduğunu ve bu ana kadar ulaştığımız bilgelik derecelerinin neler olduğunu kısaca anlatmak istiyorum.

Bilgeliğin ilk derecesinde, düşünmeksizin elde edilebilecek derecede kendiliğinden pek açık kavramlar; ikincisinde, duyu-

ların tecrübesinin bildirdiği bütün şeyler; üçüncüsünde, başka insanlarla konuşmanın bize öğrettiği şeyler bulunur; ve dördüncü olarak buna bütün kitapları değilse de, hususiyle bize iyi bilgi vermeye muktedir kimselerin yazdığı eserleri okumak eklenebilir; zira okuma, müellifle konuşmanın başka çeşitidir. Bugüne kadar elde edilen bütün bilgeliğin de ancak bu dört vasıta ile öğrenildiğini sanıyorum; çünkü burada **vahyi ilâhiyi** hesaba katmıyorum, zira o bizi basamak basamak değil, hemen bir hamlede, birden yanılmaz bir imana yükseltiyor.

Fakat ne de olsa bilgeliğe erişmek isteğiyle her devirde bu dört dereceden ölçüsüz derecede üstün ve sağlam beşinci bir derece bulmak için uğraşan büyük adamlar bulunmuştur: bu da, bilmeye muktedir olduğumuz bütün şeylerin sebeplerini kendilerinden çıkarabileceğimiz, ilk nedenleri ve gerçek ilkeleri aramaktır; işte asıl bu iş için çalışanlaradır ki, feylesof adı verilmiştir. Bununla beraber, feylesoflar arasında tek bir tanesini tanımıyorum ki bu emelinde muvaffak olmuş olsun. Birinci ve başlıcaları, bütün eserleri elimizde bulunan, Eflâtun'la Aristo'dur ve aralarında ancak şu fark vardır: hocası Sokrates'in açtığı çığırda giden Eflâtun, kesin ve doğru hiçbir şey bulunmadığını bütün saflığı ile itiraf etmiştir; bazı ilkeler tasarlayarak onlarla diğer şeyleri açıklamaya çalışmış ve böylece kendisince doğruya yakın, muhtemel, görünen şeyleri yazmakla iktifa etmiştir, halbuki Aristo daha az samimî davranmıştır; yirmi yıl çömezi olduğu Eflâtun'un ilkelerinden başka ilkeleri olmadığı halde, onları açıklama tarzını büsbütün değiştirmiş ve her ne kadar bu değişik ilkeleri doğru ve emin telâkki ettiğine dair hiçbir emare bulunmasa da, yine onların doğru ve kesin ilkeler olduğunu iddia etmiştir. Bu iki adam büyük bir zekâ sahibi oldukları gibi, yukarda söylediğimiz dört vasıta ile elde edilen bilgeliğe de bolca maliktiler, bu da onlara büyük bir otorite veriyordu; böylece Eflâtun'la Aristo'dan sonra gelenler, onların bildiğinden daha iyi bir şey aramadılar, sadece üstatlarının fikirlerini takibetmekte ısrar ettiler; ve aralarında beliren başlıca tartışma da şu oldu: her şeyden

şüphe etmeli mi, yoksa bazı şüphe edilemez, kesin şeyler var mıdır? Bu ise onları her iki yönden de acayip yanlışlara sürüklemiştir; zira şüphe taraftarı olanlar o kadar ileri gittiler ki, şüpheyi günlük hayatın işlerine de karıştırarak, kendilerini sevk ve idarede tedbirli olmayı dahi ihmal ediyorlardı; kesinlikte ısrar edenler de, kesinliğin duyulardan geldiğine inandıkları için, duyu verilerine tamamiyle inanıyorlardı, o kadar ki, Epiküros astronomların gösterdiği bütün kanıtlara rağmen, güneşin göründüğünden daha büyük olmadığını söylemeye cüret ediyordu.

Birçok tartışmalarda görülebilen eksiklerden biri de şudur ki, hakikat iddia olunan iki kanaatin ortalaması olduğuna göre, herbiri ötekini çürütmeye ne kadar fazla yeltenirse, o kadar da hakikattan uzaklaşmış olunur. Fakat şüpheden yana fazlaca meyledenlerin hatası ardınca uzun zaman gidilmediği gibi, diğerlerinin hatası da duyuların birçok noktalarda bizi aldattığı anlaşılarak, düzeltildi. Bununla beraber kesinliğin duyuda değil de, yalnız, apaçık algılar (idrakler) edindiğimiz zaman, anlayışımızda (müdrike) olduğunu göstermek suretiyle bu yanlışın büsbütün önlendiğini de sanmıyorum; sonra ilk dört bilgelik derecesiyle elde edilen bilgiden başka bir ilgimiz olmadığı müddetçe, hayatımızın idaresiyle ilgili şeylerde doğru gibi görünen şeylerden şüphe etmemeliyiz; fakat bunları, bir kanıtın apaçıklığı ile mecbur olunduğu zaman bile fikrimizi değiştirmiyecek derecede de doğru ve kesin telâkki etmemeliyiz.

Son asırlarda, feylesof olmak istiyen birçok kimseler, bu hakikati bilmedikleri, hatta, bilseler de, ondan istifade edemedikleri için, körükörüne Aristo'yu takibetmişler; ona atfettikleri birçok fikirlerle yazılarının anlamını bozmuş ve değiştirmişlerdir, öyle ki, eğer yeniden dünyaya gelmesi mümkün olsaydı, Aristo bile bunların kendisine ait olduğunu tanıyamazdı; Aristo'yu takibetmiyenlere gelince —ki bunların arasında birçok büyük zekâlar bulunuyordu— gençliklerinde bu fikirlerle aşılanmış olmaktan kendilerini kurtaramadıklarından —çünkü iskolastikte yalnız bunlar okutuluyordu— ve zihinleri bunlarla

pek dolu olduğundan, onlar da gerçek ilkelerin bilgisine erişememişlerdir. Hepsini takdir ederim ve yanlışlarını düzeltmeye yeltenmekle herkesin nefretini kazanmak da istemem, fakat hiçbirinin yalanlıyacağını sanmadığım sözümü şununla ispat edebilirim ki, bu feylesofların hepsi tam ve kesin olarak bilmedikleri bir şeyi ilke olarak kabul etmişlerdir. Meselâ, bunlar arasında tek birini tanımıyorum ki, ağırlığı yeryüzünde bulunan cisimlerde mevcut bir şey olarak kabul etmesin;; halbuki, ağır denilen cisimlerin yerin merkezine doğru düştükleri tecrübe ile sabit olduğu halde, ağırlık denilen şeyin, yani onları düşüren neden veya ilkenin özünün ne olduğunu bilmiyoruz ve bunu başka bir yerden öğrenmeye mecburuz. Bazılarının ilke edindikleri boşluk ve atomlar, soğuk ve sıcak, kuru ve yaş, tuz, kükürt, civa ve bunlara benzer başka şeyler hakkında da aynı sözler söylenebilir. Halbuki, apaçık olmıyan bir ilkeden çıkarılan neticelerin hiçbiri apaçık olamaz, her ne kadar bu neticeler apaçık bir şekilde çıkarılmış olsalar da. Bunun içindir ki, bu kimselerin bu türlü ilkelere dayanan muhakemeleri onlara ne tek bir şeyin kesin bir bilgisini vermiş ve ne de, dolayısiyle, onları bilgeliği aramada bir adım ileri götürmüştür. Eğer doğru bir şey bulabilmişlerse, onu da ancak yukarda söylediğimiz dört vasıtadan bazıları ile bulmuşlardır. Burada onların hak iddia ettiği şereften bir şey eksitmek istemem; yalnız şimdiye kadar hiç felsefe öğrenmemiş olanları teselli etmek maksadiyle şunu söylemek isterim ki, yolculukta, gitmek istediğimiz yere sırtımızı çevirerek tersine yöneldiğimiz esnada, ne kadar çok ve çabuk yürürsek o kadar gideceğimiz yerden uzaklaşacağımız ve sonra doğru yana varacağımız saatten daha erken menzilimize ulaşamıyacağımız belli bir şeydir; böylece, kötü ilkelerimiz olduğu zaman, onları ne kadar çok kullanır ve bu suretle, iyi ve yerinde felsefe yaptığımızı sanarak, aklımızı ne kadar dikkat ve itina ile onlardan birçok neticeler çıkarmaya verirsek, o kadar da hakikat ve bilgeliğin bilgisinden uzaklaşmış oluruz; bundan da şu sonucu çıkarmak gerekir ki, doğru felsefeyi öğrenmeye en çok elverişli kimseler,

şimdiye kadar bütün bu felsefe adı verilen şeylere dair en az bilgisi olanlardır.

Bu şeyleri iyice anlattıktan sonra, burada bizi, insan hayatının üstün iyisini teşkil eden bu en yüksek bilgelik basamağına ileten gerçek ilkelerin, bu kitapta bahsettiğim ilkeler olduğunu gösterecek kanıtları sunmak isterdim; bunu yapmak için de yalnız iki kanıt kâfidir: birincisi, bu ilkeler pek açıktır; ikincisi bu ilkelerden diğer bütün şeyler çıkarılabilir; zira onlarda ancak bu iki şartın bulunması lâzımdır. Şimdi bu ilkelerin pek açık olduğunu kolayca gösterebilirim; ilkin bunu, bu ilkeleri bulduğum zaman kullandığım metot ile ispat edebilirim, o da, kendilerinden en ufak bir şekilde şüphe edebildiğim bütün şeyleri yanlış diye reddetmektir: zira şüphe götürmez bir hakikattir ki, tetkik edildiğinde bu şekilde reddedilmesine imkân olmıyan şeyler insan aklının bilebileceği şeylerin en açık ve en apaçığıdır.

Böylece, her şeyden şüphe etmek isteyen bir kimsenin, şüphe ederken kendinin var olduğundan da şüphe edemiyeceğini ve bu şekilde düşünenin, yani kendinden şüphe edemediği halde geri kalan diğer bütün şeylerden şüphe edenin, beden dediğimiz şey değil de, ruh veya düşünce dediğimiz şey olduğunu göz önüne alarak, bu düşüncenin varlığını ilk ilke olarak kabul ettim ve bundan da pek açık bir surette şu ilkeleri çıkardım: dünyada var olan bütün şeylerin yaratanı bir Tanrı vardır, ve bütün hakikatlerin kaynağı olduğundan, düşüncemizi öyle bir tabiatta yaratmıştır ki, onun, pek seçik bir şekilde kavradığı şeyler üzerine verdiği hükümlerde hiçbir zaman aldanmasına imkân yoktur. Bunlar, maddesiz veya metafizik şeylerde kullandığım ilkelerdir, bu ilkelerden pek açıkça cisimli veya fizik şeylerin ilkelerini çıkarıyorum; onlar da şunlardır: çeşitli şekilleri olan, çeşitli tarzda hareket eden, uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı bulunan cisimler vardır. İşte, kısaca, kendilerinden diğer şeylerin hakikatini çıkardığım bütün ilkeler bunlardır. Bu ilkelerin açıklığını ispat eden diğer kanıt da şudur: bu ilkeler her zaman belli idi ve bütün insan-

lar tarafından doğru ve şüphe edilmez olarak kabul edilmiştir, yalnız bunlar arasında Tanrının varlığını istisna etmelidir, çünkü bazı kimseler duyuların algılarına (idrâklerine) fazlaca ehemmiyet verdikleri için, Tanrının varlığından şüphe etmişlerdir, halbuki o ne gözle görülür ve ne de elle tutulur.

Fakat ilkelerim arasına koyduğum bütün hakikatler her zaman herkesçe bilinmiş olmasına rağmen, diyebilirim ki, şimdiye kadar bu hakikatleri felsefenin ilkeleri olarak tanıyan yani onları, kendilerinden dünyada bulunan başka bütün şeylerin bilgisi çıkarılabilen hakikatler olarak kabul eden tek bir kimse tanımıyorum, bunun içindir ki bana burada, bu hakikatlerin bu türlü hakikatler olduğunu göstermek, kalıyor; bunu da ancak tecrübede göstermek, yani okuyucuları bu kitabı okumaya davet etmek suretiyle daha iyi ispat edebileceğimi sanıyorum. Zira henüz bütün şeylerden bahsetmemiş olmama ve bunun da imkânsız olmasına rağmen, bahsetmek fırsatını bulduğum bütün şeyleri o kadar iyi açıkladığımı sanıyorum ki, onları dikkatle okuyacak olanlar, insan düşüncesinin edinmeye muktedir olduğu en yüksek bilgilere ulaşmak için, benim verdiğim ilkelerden başkasını aramaya lüzum olmadığına inanmakta haklı olacaklardır; hele okuyucular, yazılarımı okuduktan sonra, onlarda biribirinden ne kadar farklı meseleleri açıkladığımı göz önüne almak lûtfunda bulunur ve başkalarının yazılarını gözden geçirerek, aynı soruları benimkilerden farklı, ilkelerle açıklamak için onların hakikate yakın ne kadar az kanıtlar verebileceklerini görürlerse... Sonra okuyucularıma, kitaplarımı okumaya daha kolayca teşebbüs edebilmeleri için, şunu tavsiye etmek isterdim ki, benim fikirlerimle beslenenler, başkalarının yazılarını anlamak ve gerçek kıymetini takdir etmek işinde benim fikirlerimi tanımıyanlardan çok daha az güçlük çekeceklerdir; bu biraz önce eski felsefe ile işe başlıyanlar hakkında söylediğimin tamamiyle tersidir, zira onlar eski felsefeyi ne kadar çok tetkik etmişlerse, doğru felsefeyi anlamaya da o kadar az kabiliyetlidirler.

Bu kitabı okuma tarzına dair de birkaç fikir eklemek isterdim, ilkin onu, dikkatini pek zorlamadan ve rasgelinen güçlükler üzerinde hangi konulardan bahsettiğimi kabataslak öğrenecek şekilde, bir roman okur gibi gözden geçirmelidir; sonra, bu konuların incelenmeye değer olduğu görülüp de sebeplerini öğrenmek merakı doğduğunda, kanıtların zincirlenmesi kâfi derecede sezilmiyor ve kanıtlarının hepsi anlaşılmıyorsa, yine bıkmamalı ve kitabı okumaktan vazgeçmemelidir; yalnız bir güçlüğe raslanılan kısımların altını çizmeli ve böylece durmadan sonuna kadar okumalıdır; sonra, üçüncü defa kitabı okumaya koyulunca, daha önce işaret edilen birçok güçlüklerin çözümleri bulunacağını sanıyorum; ve eğer, bundan sonra da, yine bazı güçlükler kalıyorsa, onların çözümü yeniden bir defa daha okumakla bulunabilir.

Birçok ruhların tabiatını tetkik ettiğimde şuna dikkat ettim ki, gerektiği gibi kullanıldığı takdirde, doğru düşünmeye, yani iyi hüküm vermeye, ve hattâ en yüksek ilimleri elde etmeye gücü yetmiyen hiçbir ruh yoktur. Bu görüş akılla da ispat edilebilir; zira, mademki ilkeler açıktır ve onlardan apaçık muhakemelere dayanmıyan hiçbir netice çıkarmıyoruz, şu halde bu türlü ilkelerden çıkarılacak şeyleri anlıyacak kadar akıl herkeste vardır. Fakat, peşin hükümlerin engel olmasından başka —ki kimse bundan azade değildir— çok zaman orta akıllı birçok kimseler de, bilimleri inceleme ve öğrenmeyi, buna kabiliyetli olduklarını sanmadıkları için, ihmal ederler; aksine, fazla ateşli olanlar da, çok acele ettiklerinden, çoğu zaman apaçık olmıyan ilkeleri kabul ederek, belirsiz ve şüpheli neticeler elde ederler. Bunun için burada güçlerine fazla güvenmiyenleri temin etmek isterim ki, tetkik zahmetine katlandıkları zaman, yazılarımda tamamiyle anlıyamıyacakları hiçbir şey bulunmadığını göreceklerdir; ama pek şevkli ve ateşli olanlara da bildirmek isterim ki, en mükemmel zekâlar bile, yazılarımda söylemek istediklerimin hepsini anlamak için çok zaman ve dikkat sarfına muhtaçtırlar.

Bunlar sonra, yazılarımı yayımlarken hangi amacı güttüğümü iyice anlatabilmek için, burada insanın bilgi edinmek için güdeceği sırayı da anlatmak isterdim. İlkin, henüz yukarda açıkladığım dört vasıta ile edinilen bayağı ve eksik bilgiden başka bilgisi olmayan bir kimse, her şeyden önce kendine hayatının işlerini düzenliyen bir ahlâk edinmelidir; çünkü bunun gecikmeye katlanması olmadığı gibi, ilk işimiz de iyi yaşamamızı sağlamak olmalıdır. Bundan sonra, mantık öğrenmelidir: ama iskolastik mantığını değil; çünkü o, bilinen şeyleri başkasına anlatmak vasıtalarını öğretmek veya bilinmiyen şeyler hakkında bir sürü düşüncesiz söz söylemekten başka bir işe yaramıyan bir diyalektikten başka bir şey değildir, böylece sağduyuyu artırmaktan çok bozar; asıl öğrenilmesi gereken mantık, bilinmiyen hakikatleri bulmak için, aklı iyi kullanmanın yolunu öğreten mantıktır; ve bu mantığı öğrenecek kimse, matematik meseleleri gibi kolay ve basit meselelerde onun kurallarını tatbik etmeyi öğrenirse çok iyi eder, çünkü bu mantık, kullanış ve tatbika çok bağlıdır. Sonra, bu meselelerde hakikati bulmaya alıştığı zaman, artık ciddî olarak, gerçek felsefe ile uğraşmaya başlamalıdır. Bu felsefenin ilk bölümü metafiziktir. Metafizikte, bilginin ilkeleri vardır. Bu ilkelerde de Tanrının başlıca sanlarının (sıfatların), ruhumuzun ölmezliğinin ve bizde bulunan bütün açık ve basit fikirlerin açıklaması bulunur. İkinci bölümü fiziktir, bunda maddi şeylerin gerçek ilkeleri bulunduktan başka, genel olarak bütün evrenin nasıl kurulduğu da incelendiği gibi; yerin çevresinde bulunan diğer bütün cisimlerin, hava, su, ateş, mıknatıs ve diğer madenlerin tabiatı da özel olarak incelenir. Bundan sonra, gene özel olarak, insana faydalı diğer ilimleri daha sonra bulabilmek için, nebatların, hayvanların ve hususiyle insanın tabiatını da tetkik etmeye ihtiyaç vardır. Böylece bütün felsefe bir ağaç gibidir: kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dallar da öteki bütün ilimlerdir, onlar da, bellibaşlı üç dalda toplanabilir: hekimlik, teknik ve ahlâk. Burada kastettiğim ahlâk, diğer ilimlerin tam bir bilgisini gerektiren ve bilge-

liğin en son basamağını teşkil eden en yüksek ve en tam ahlâktır.

İmdi, nasıl meyvalar ağaçların kökünden veya gövdesinden değil de, yalnız dallarının ucundan toplanırsa, aynı suretle felsefenin de asıl faydası en son öğrenilebilen bölümlerinden elde edilir. Fakat bunların hemen hepsini bilmediğim halde, daima halka hizmet edebilmek için beslediğim arzu ve gösterdiğim gayret dolayısiyle, on on iki yıl önce, öğrendiğimi sandığım bazı şeyler üzerine birkaç **deneme** bastırdım. Bunların birinci bölümü, aklını iyi kullanmak ve ilimlerde hakikati aramak için, **Metot** üzerine bir konuşma idi. Onda mantığın ve daha iyisi bilininceye kadar güdülmesi gereken eksik bir ahlâkın başlıca kurallarını kısaca gösterdim. Öteki bölümler de üç kitaptı: birincisi **Dioptrik,** ikincisi, **Meteorlar,** üçüncüsü de **Geometri** idi. **Dioptrikte,** onun vasıtasiyle hayata faydalı sanatların bilgisine kadar ulaşmak işinde felsefede oldukça ileri gidilebileceğini göstermek istedim, çünkü dürbünlerin icadı, ki bu eserde açıkladım, o ana kadar aranılan icatların en güçlerinden biri idi. **Meteor**'larda benim uğraştığım felsefe ile, aynı konunun tetkik edildiği İskolâstikte okutulan felsefe arasındaki farkın tanınmasını arzu etmiştim. Sonra, **Geometri** ile, bundan önce bilinmiyen birçok şeyleri bulduğumu ispat etmek ve böylece bütün insanları hakikati aramaya teşvik etmek için, onlara bu şeylerden daha birçoklarının keşfedilebileceğine inanmak fırsatını vermek istiyordum. O zamandan beri, birçok kimselerin metafiziğin temellerini anlamakta çekecekleri güçlüğü daha önceden sezerek, bu temellerin başlıca noktalarını **Metafizik Düşünceler** adlı eserimde açıklamaya çalıştım. Kitap haddizatında pek büyük olmamakla beraber, pek bilgin birçok kişilerin bu **Düşüncelere** karşı yaptıkları **İtirazlar** ve benim onlara verdiğim **Cevaplar**'la hacmı büyüdü ve bu vesile ile konusu da aydınlatılmış oldu. En sonra, bu eserler okuyucuların kafasını **Felsefenin İlkeleri**'ni anlamaya yeterce hazırladığını sandığım zaman, onları da yayınladım; ve kitabı dört bölüme ayırdım: birincide, bilginin ilkeleri bulunur, buna

ilk felsefe veya metafizik adı da verilebilir. Bunu iyice anlamak için, aynı konu üzerinde daha önce yazdığım **Metafizik Düşünceler**'i okumak yerinde olur. Diğer üç bölümde de, fizikte mevcut olan en genel şeyler bulunur, yani, ilk kanunların veya tabiatın ilkelerinin açıklanması ile, sabit yıldızlar, gezegenler, uyduların ve genel olarak bütün evrenin kuruluş tarzı; sonra özel olarak, üzerinde bulunduğumuz Yerin ve onun çevresinde hemen her yerde bulunan hava, su, ateş ve mıknatıs gibi cisimlerin ve bu cisimlerde görülen ışık, ısı, ağırlık ve benzerleri gibi bütün özelliklerin özü bulunur; bu suretle bu son yazdıklarımdan önce gelmesi gereken şeylerden hiçbirini ihmal etmeksizin, bütün felsefeyi sıra ile açıklamaya başladığımı sanıyorum.

Fakat bu tasarıyı sonuna kadar götürmek için, bundan sonra yeryüzünde bulunan daha özel birtakım cisimlerin herbirinin, yani madenlerin, nebatların, hayvanların, bilhassa insanın tabiatını da aynı tarzda açıklamam; en sonunda da hekimlik, ahlâk ve makineleri tetkik etmem gerekiyordu. İnsanlara tam bir felsefe sistemi vermek için yapmam lâzım olan da bu idi. Henüz kendimi pek yaşlı bulmadığım gibi, geri kalan şeylerin bilgisinden de pek uzak bulmuyorum; gücüme güvenim de yerindedir, böylece muhakemelerimi desteklemek ve doğrulamak için ihtiyacım olan deneyleri yapmak kolaylığını elde etseydim, bu tasarıyı yerine getirmeye kalkmaktan bir an çekinmezdim. Lâkin bu iş için, benim gibi devletten yardım görmiyen bir kişinin karşılıyamıyacağı birtakım masraflar gerekiyor ve bu yardımı beklemem gerektiğini de görmediğim için, bundan böyle yalnız kendi bilgimi artırmak maksadiyle tetkiklerde bulunmakla iktifa etmeye mecburum; dolayısiyle bu suretle kendileri için çalışmakta kusur ettiğim gelecek nesiller beni mâzur göreceklerdir.

Bununla beraber, şimdiye kadar ne hususta gelecek nesillere hizmet ettiğimin görülebilmesi için, ilkelerimden elde edilebilecek meyvaların neler olduğunu burada söylemeliyim. Birincisi, şimdiye kadar bilinmiyen hakikatleri onlarda bulmak

memnunluğudur; zira her ne kadar hakikat, yanlış ve uydurmalardan daha çok sade olması ve daha az hayranlık vermesi dolayısiyle, muhayyilemize onlar kadar tesir etmese de, bununla beraber, verdiği memnunluk daima daha devamlı ve daha sağlamdır. İkinci meyvası bu ilkeleri tetkik ettikçe karşılaştığımız bütün şeyler hakkında yavaş yavaş daha iyi hüküm vermeye ve böylece daha bilge olmaya alışmaktır: bu bakımdan bayağı felsefenin etkisinin tersi bir etkisi olacaktır; zira bu kötü etkiyi bilgiç dediğimiz, kendini bilgin sanan bilgisizlerde kolayca görebiliriz, öyle ki, eğer onlar bu bayağı felsefeyi öğrenmemiş olsalardı, akıl ve mantıktan bu kadar uzak kalmazlardı. Üçüncüsü, bu ilkelerde bulunan hakikatler pek açık ve pek kesin olduğundan, her türlü tartışma sebeplerini ortadan kaldıracak ve böylece, İskolâstiğin çarpışmalarının tersine olarak, ruhları tatlılığa ve anlaşmaya hazırlıyacaklardır, zira bu çarpışmalar onları öğrenenleri, fark ettirmeksizin daha kavgacı ve inatçı kılıyorlardı ve belki de şimdi dünyayı kaplıyan din sapıtması ve anlaşmazlıklarının sebebi de bunlardır. Bu ilkelerin son ve temelli meyvası şudur: onlar üzerinde işliyerek, benim açıklamadığım daha birçok hakikatler de keşfedilebilir; ve böylece, azar azar bilinenlerden bilinmiyenlere geçmek suretiyle, zamanla, bütün felsefenin tam bir bilgisi elde edilebileceği gibi, bilgeliğin en yüksek basamağına da çıkılabilecektir. Zira, bütün sanatlarda görülüyor ki, başlangıçta kaba ve eksik oldukları halde, neticesi tecrübede görülen doğru bir şey ihtiva ettikleri için, yavaş yavaş, üzerinde işlene işlene, olgunlaşıyorlar: böylece, felsefede doğru ilkelerimiz olduğu zaman, onların ardınca gittiğimizde, bir gün gelip de başka hakikatlere rasgelmememiz imkânsızdır; Aristo'nun ilkelerinin yanlışlığını ispat etmek için de, yüzyıllardan beri takibedildikleri halde, hiçbir ilerleme elde edilemediğini söylemekten daha iyi bir şey yapılamaz.

Pek iyi bilirim ki, yaptıkları işlerde çok acele eden ve pek az düşünen, dolayısiyle de, en sağlam temellere dayandıkları halde bile, sağlam bir şey kuramıyan birtakım zekâlar vardır:

umumiyetle kitap yazmakta en çok acele edenler de bunlardır; bu gibiler bütün yaptığımı pek az zamanda bozabilir ve felsefe tarzıma müphemlik ve şüphe sokabilirler; bunun için, onları dikkatle kendimden uzaklaştırdım ve yazılarının benimkiler yerine alınmasını, veya benimkilerden mülhem sanılmasını önlemeye çalıştım. Daha geçenlerde, beni en çok takibettiği sanılanlardan birinde bunun tecrübesini gördüm. Zekâsına o kadar güvenim vardı ki, bir yerde, benim demiyeceğim hiçbir fikri olmıyacağından eminim, bile demiştim. Halbuki geçen yıl Fundamenta Physicae[1] adlı bir kitap yayınladı. Kitabında, fizik ve hekimlik üzerine söylediklerini, yayınladığım eserlerle, hayvanların tabiatı üzerine henüz yayınlamadığım eksik bir eserde yazdıklarımdan almasına rağmen, fikirlerimi fena nakletmiş, sırasını bozmuş ve üzerine bütün fiziğin dayanması gereken bazı metafizik hakikatleri inkâr etmiştir. Bunun için söylediklerini tamamiyle yalanlamak, okuyuculara da, açıkça yazılarımda bulunmıyan hiçbir fikri bana atfetmemelerini ve ister yazılarımda bulunmıyan hiçbir fikri bana atfetmemelerini ve ister yazılarımda, ister başka bir yerde olsun, doğru ilkelerden çıktığını görmedikleri hiçbir fikri doğru olarak kabul etmemelerini rica etmek zorundayım.

Bu ilkelerden çıkarılabilecek hakikatlerin hepsini bu suretle çıkarıncaya kadar daha birçok yüzyıllar geçeceğini de pek iyi biliyorum, çünkü ilkin, bulunması gereken hakikatlerin birçokları, tesadüfle bulunması asla mümkün olmıyan, fakat pek zeki kişiler tarafından dikkat ve gayretle araştırılması gereken birçok özel deneylere (tecrübelere) bağlıdır, sonra, bu ilkeleri kullanmak maharetine sahip aynı kimselerin bu deneyleri yapması pek güçlükle vâki olacaktır, en sonra da en iyi kafaların bile birçokları felsefe hakkında o kadar kötü bir kanaat edinmişlerdir ki, bu ana kadar hüküm süren felsefede gördükleri eksiklik yüzünden, asla daha iyi bir felsefe aramaya koyulmak kararını veremiyeceklerdir.

1 Fiziğin Temelleri

Fakat son olarak, bu ilkelerle diğerlerinin bütün ilkeleri arasında görecekleri fark ve bu ilkelerden çıkarılabilen büyük hakikatler serisi, onlara bu hakikatleri araştırmaya devam etmenin ne kadar ehemmiyetli olduğunu ve bu hakikatlerin insanı hangi bilgelik derecesine, hangi hayat olgunluğuna ve hangi saadete götürdüğünü öğretebilirse, bu kadar faydalı bir tetkik ve tahsile vaktini hasretmeye gayret göstermiyecek, veya hiç olmazsa, meyva verici bir şekilde kendilerini buna verenlerin bütün kuvvetiyle himayesi ve yardımı altına almak istemiyecek hiçbir kimse olmıyacağına inanmaya cesaret edebileceğim. Torunlarımızın bunun muvaffak olduğunu görmelerini dilerim... (R. Descartes, **Felsefenin İlkeleri,** Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967, 4. bs. ss. 5-22)

(64) "Felsefenin alanı şu sorulara indirgenir:

1- Ne bilebilirim?

2- Ne yapmalıyım?

3- Neyi umabilmeme izin vardır?

4- İnsan Nedir?

Birinci soruya metafizik, ikincisine ahlak felsefesi üçüncüsüne din, dördüncüsüne ise antropoloji yanıt verir. Ama temelde hepsi antropolojiye indirgenebilir, çünkü ilk üç soru sonuncusuyla ilgilidir.

Filozof öyleyse şunları belirlemek zorundadır:

1) İnsan bilgisinin kaynağını

2) Her türlü bilginin mümkün ve yararlı kullanılışının alanını ve nihayet

3) Aklın sınırlarını.

Bu sonuncu belirleme en kaçınılmaz olanıdır ve en zorudur da üstelik, ama sanıları seven (philodoxe) bunlarla uğraşmaz (...). Felsefe nasıl öğrenilebilir? Felsefede, her düşünür yapıtını bir başkasının yapıtının yıkıntıları üzerine kurar; ama bunların hiçbiri bütün bölümleriyle sarsılmaz olan bir yapı oluşturamaz. Temelde felsefe öğrenilemez, çünkü felsefe var değildir. Fakat gerçek olarak varolduğu varsayılsa bile, onu öğrenenlerden hiçbiri için filozof denilemez, çünkü

onun sahip olacağı bilgi, **öznel olarak tarihsel** kalacak bir bilgidir.

Matematikte başka bir durum söz konusudur. Bu bilim belli bir oranda öğrenilebilir; çünkü burada kanıtlar o denli açık seçiktir ki her bir kimse ona inanmış olabilir; ayrıca onun apaçıklığı gereğince, kesin ve sağlam bir öğreti olarak ortaya konabilir.

Felsefe öğrenmek isteyen kimse ise tam tersine felsefenin tüm dizgelerini aklın kullanımının bir tarihi olarak ve felsefi yeteneğinin deney nesneleri olarak düşünmek zorundadır."
(Kant, **Logique,** trad. Guillermit, Vrin, 1965 ss. 25-26)

(65) "Spekülatif felsefenin amacı evreni yöneten en genel ilkelerin bilgisini sağlamaktı; bu yolda bir sürü felsefe sistemlerinin oluşturulduğunu biliyoruz. (...) Oysa bilimsel felsefe, tam tersine, evreni açıklama işini tümüyle bilim adamına bırakır; bilgi teorisini, bilimsel sonuçların çözümlemeleriyle oluşturmaya çalışır ve bilir ki, ne evrenin fiziğini, ne de atom-altı parçacıkların bilgisini, günlük yaşamdan alınan kavramlarla oluşturmaya olanak yoktur.

Spekülatif felsefe mutlak doğruluğun arkasında koşmuştur. (...) Bilimsel felsefe ise, fizik dünyaya ilişkin hiç bir bilgiyi mutlak kesinlikte görmez.

(...) Felsefe, insan düşünce biçimlerinin her türlüsünü mantıksal çözümleme eylemidir; söyliyeceği şeyler anlaşılır biçimde dile getirilebilir ve boyun eğeceği 'söylenemez' hiçbir şey yoktur. Felsefe yönteminde bilimseldir; eriştiği sonuçlar kanıtlanmaya elverişlidir, mantık vè bilimde yeterince eğitim görmüş herkesin doğru sayabileceği türdendir.

(...) Geleneksel felsefe yapan kişi çoğu kez edebiyat ve tarih alanlarında yetişmiştir. (...) Bilimsel felsefe gereğinden fazla matematiksel bilimlere yöneliktir; sosyal ve tarihsel bilimleri yeterince değerlendirmemektedir. Bu argüman, bilimsel felsefenin işlevine ilişkin yanlış anlayışın yeni bir örneğini vermektedir bize. Oysa, bilim felsefecisi doğal bilimlerin sonuçlarını açıklığa kavuşturmada başarıyla kullandığı çözümleme

yöntemini sosyal bilimler alanında da kullanmaya hazırdır. Onun benimsemediği şey, doğal ve sosyal bilimler arasına bir sınır çizip, açıklama, bilimsel yasa, zaman gibi temel kavramların iki alanda farklı anlamlar taşıdığı savıdır."
(Hans Reichenbach, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu,** Çeviren: Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981, ss. 202-205)

(66) (Yeni Pozitivizm) "Yeni olguculuk: 20. yüzyılda, Avusturya'da M. Schlick'in öğrencilerinin kurduğu 'Viyana Okulu', 'Viyana Çevresi' (Wiener Kreis)nde doğmuş olan felsefe akımı. 'Mantıksal olguculuk' olarak da adlandırılır. (Kısa sürede Avrupa ve Amerika'ya yayılmış ve gelişmiştir.) Lojistiğin matematiksel düşünme yöntemleriyle felsefeye güvenilir yeni bir temel sağlama çabasındadır. Başlıca temsilcileri: Schlick, Carnap, Wittgenstein, Reichenbach."
(Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü,** Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1979, 2. bs. ss. 195-196)

(67) Bkz: 60. not.

(68) "121. Biri şöyle düşünebilir: eğer felsefe, 'felsefe' sözcüğünün kullanımından söz ediyorsa, bu ikinci dereceden bir felsefe olmalıdır. Fakat bu hiç de böyle değildir· daha doğrusu bu, doğru yazım sözcüğünün durumuna benzemektedir; doğru yazım diğer sözcüklerle ilgili olduğu gibi, 'doğru yazım' sözcüğüyle de ilgilidir; öyleyse onun ikinci dereceden bir varlığı söz konusu değildir.
122. —Anlama konusundaki başarısızlığımızın asıl kaynağı, sözcüklerimizin kullanılışı konusunda **açık bir görüş elde etmemiş** olmamızdır. —Gramerimiz bu türden bir açıklık bakımından eksiktir. Açık bir tasarım yalnızca 'bağlantıları görmeye' dayanan bir anlamayı sağlar. **Aradaki durumları** bulma ve keşfetmenin önemi işte buradadır.

Açık bir tasarım kavramı bizim için temel bir önem taşımaktadır. Bu, verdiğimiz değerin biçimine ve şeylere bakış biçimimize damgasını vurur. (Bu bir 'Weltanschauung' mudur?)
123. Felsefi bir sorunun şöyle bir biçimi vardır: "yolumun nerelerde olduğunu bilmiyorum."

124. Felsefe, dilin **gerçekte yapılan kullanımına** hiçbir şekilde karışamaz; o nihayetinde ancak, gerçekte dil kullanımını betimleyebilir.

Çünkü felsefe ona herhangi bir temel veremez de.

O herşeyi olduğu gibi bırakır.

O matematiği de olduğu gibi bırakır ve hiçbir matematiksel buluş onu ilerletemez. "Matematiksel mantığın en önde gelen sorunu" bizim için, tıpkı ötekiler gibi bir matematik sorunudur.

125. Felsefenin işi, matematiksel ya da mantıksal-matematiksel buluş aracılığıyla bir çelişmeyi çözmek değildir; matematiğin bize dert çıkaran durumuyla ilgili açık seçik bir görüş elde etmemizi sağlamaktır: çelişmenin çözülmesinden **önceki** olguların durumu. (Ve bu, birinin zorluktan kaçındığı anlamına gelmez.) Buradaki temel olgu, bir oyun için olduğu gibi, kuralları, tekniği ortaya koymamız ve ondan sonra kuralları izlediğimizde ise işlerin hiç umduğumuz gibi gitmemesidir. Böylece de kendimizi, kendi kurallarımız içinde sanki şaşırtmış gibi oluruz.

Kurallarımıza böyle dolanıp karmakarışık olmamız da neyi öğrenmek istediğimizdir (yani haklarında açık bir görüşe sahip olmak istememizdir).

Bu, bir şey **demek istemek,** bir şeyi **kasdetmekle** ilgili kavrayışımıza ışık tutar. Çünkü bu durumlarda, şeyler bizim demek istediğimizden, kasdettiğimizden ve önceden gördüğümüzden başka türlü ortaya çıkarlar. Bir çelişki ortaya çıktığında, sözgelimi: "Bunu kasdetmemiştim" demeniz de tam böyle bir şeydir.

Çelişmenin bireysel durumu ya da onun bireysel yaşamdaki durumu: işte felsefi bir sorun.

126. Felsefe yalın olarak herşeyi önümüze koyar ve ne herhangi bir şey açıklar ne de herhangi bir sonuç çıkarmada bulunur. —Çünkü herşey görüşe açıktır ve açıklanacak hiçbir şey yoktur. Örneğin, saklı olan ise bizim ilgimizin dışındadır.

O zaman biri "felsefe" adını, her yeni buluştan ve keşiften **önce** mümkün olana verebilir.

127. Filozofun çalışması belli bir amaç için hatırlatmaları biraraya getirmeye çalışır.

128. Eğer biri felsefedeki **savları** ileri götürmeye çabalıyorsa, onları tartışması hiçbir zaman mümkün olmayacaktır, çünkü herkes onlarla uyuşabilir.

133. Amacımız, sözlerimizin duyulmamış biçimlerdeki kullanım kuralları dizgesini inceleştirmek ya da tamamlamak değildir. Çünkü amaçladığımız açıklık gerçekten **tam** bir açıklıktır. Fakat bunun çok yalın bir biçimde anlamı felsefi sorunların **tam** olarak ortadan kalkması gerektiğidir.

Asıl buluş, felsefe yapmak istediğimde, felsefe yapmayı durduracak gücü bana veren buluştur. —Kendisini sorgulanmaya getirecek sorularla daha fazla işkence çekmemesi için felsefeye huzur getiren bir keşiftir bu.— Karşılık olarak, şimdi örneklerle bir yöntemi tanıtlıyoruz; ve örnek dizileri iflas etmişlerdir. —Sorunlar çözülmüştür (güçlükler ortadan kaldırılmıştır) **tek bir** sorun yoktur.

Bir felsefi yöntem yoktur, ancak tıpkı farklı tedaviler gibi, yöntemler vardır.

254. 'Özdeş'i, 'aynı'nın yerine koyma (örneğin) felsefede başka tipik bir yoldur; sanki anlamın küçük ayrımları üzerine konuşuyormuşuz gibi ve sorun olan herşeyde doğru bir nüansı verecek sözcükleri bulmakmış gibi. Bize belirli bir türden deyişi kullandıran tahrike (çekiciliğe) kapılmanın psikolojik (ruhbilimsel) açıdan tam bir açıklamasını vermek zorunda kaldığımız durumda, yalnızca böyle bir durumda felsefe de sorgulanmakta, incelenmektedir. Böyle bir durumda 'tahrike kapılıp, şeytana uyup söylediğimiz' şey doğal olarak felsefe değildir; ama felsefenin hammaddesidir. Böylece, matematikçinin, matematiksel olguların nesnelliği ve gerçekliği hakkında söylemek durumunda kaldığı şeyler matematiğin felsefesi değil, felsefi **davranış** için herhangi bir şey olmaktadır.

308. Zihinsel süreçler, durumlar ve davranışçılık hakkındaki felsefi sorun nasıl ortaya çıkmaktadır? —İlk adım, gözden tümüyle kaçan bir adımdır. Süreçler ve durumlarla ilgili olarak konuşmakta, fakat onların doğasıyla ilgili bir karara varamamaktayız. Ancak konuya belirli bir açıdan bakmamızı sağlayan tam da budur. Çünkü, bir işlemi daha iyi bilmeyi öğrenmenin ne demek olduğunun kesin bir kavramı vardır bizde. (Gözboyayıcı numaradaki karara vardıran hareket artık yapılmıştır biz de bunun oldukça masum olduğunu sanmıştık). Şimdi ise, bize düşüncelerimizi anlamamızı sağlayacak olan analoji parçalanmaktadır. Böylece, henüz tam keşfedilmemiş araçtaki tam anlaşılmamış işlemi yadsımak zorunda kalmaktayız. Böylece de sanki düşünsel işlemleri yadsımış gibi olmaktayız. Doğal olarak bunları yadsımayı hiç de istemeyiz.

598. Felsefe yaptığımız zaman, ortada hiç duygu olmadığı yerlerde duyguları varsaymak isteriz. Bunlar düşüncelerimizi bize açıklamaya yararlar.

Burada, düşünmemizin açıklanması bir duygu talep etmektedir!

599. Felsefede sonuçlar ortaya koymuyoruz. "Fakat o bunun gibi olmalıdır!" felsefi bir önerme değildir. Felsefe sadece herkesin kabul ettiği şeyi belirtir."

(Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations** Transl. by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1958)

(69) J. J. Katz, **La Philosophie du Langage,** Trad. par Janick Gazio, Payot, Paris 1971 s. 29

(70) "1. MANTIKSAL SÖZDİZİMİ NEDİR?

Bir dilin **mantıksal sözdizimiyle,** o dilin dilsel formlarının biçimsel kuramını anlıyoruz— bu, kendilerinden doğan sonuçların gelişimiyle birlikte, dili yöneten biçimsel kuralların sistematik bir ifadesidir.

Bir kuram, bir kural, bir tanım ya da benzeri, içinde simgelerin (örneğin sözcüklerin) anlamına ya da deyişlerin (yani cümlelerin) anlamına değil de, ama sadece ve yalın olarak, kendisinden deyişlerin kurulduğu simge çeşitlerine ve düzenine im-

lemede bulunduğunda **biçimsel** adını alır. Dilin sözdiziminin kuralları gerektirdiği varsayılmaktadır; bu kurallara göre (sözcük ya da sözcük parçaları gibi) ögelerden dilsel yapılar meydana getirilmektedir. Mantığın asıl görevi, öte yandan; yargıların, kendilerine göre öteki yargılardan çıkarımlandığı kuralları biçimlendirme olarak görülmüştür; başka bir deyişle, bu kurallara göre sonuçlar, öncüllerden çıkarılmaktadır.

Fakat mantığın son on yıl boyunca gelişmesi açıkça göstermiştir ki, mantık sadece yargılar (düşünceler ya da düşünce içerikleri) hakkında değil de daha çok dilsel deyişlere dayandığında, sadece herhangi bir doğruluk derecesi bakımından incelenebilir; dilsel deyişlerle ilgili cümleler çok önemlidir. çünkü yalnızca onlar için belirli kuralların keskin bir biçimde oluşturulması mümkündür. Şu sırada uygulamada, Aristoteles'ten beri kuralları koyan her mantıkçı, esas olarak cümlelerle ilgilidir. Fakat mantığın cümlelerle ilgili olduğu konusunda bizimle uyuşan şu modern mantıkçılar bile çoğunlukla, mantığın aynı derecede cümleler arasındaki anlam ilişkileriyle ilgili olduğuna kanaat getirdiler. Onlar, sözdiziminin kurallarına karşıt olarak mantığın kurallarının biçimsel olmayan kurallar olduğunu düşündüler. Aşağıdaki sayfalarda, bu görüş noktasının aksine, mantığın, cümlelerin **biçimsel** incelenmesiyle ilgili olduğu gösterilecek ve geliştirilecektir. Göreceğiz ki, cümlelerin, mantıksal karakteristikleri (örneğin, bir cümle ister analitik, sentetik ister çelişik olsun; varoluşsal bir cümle olsun ya da olmasın vb.) ve onlar arasındaki mantıksal ilişkiler (örneğin, ister iki çelişik önerme bir başkasıyla ya da onlar başkalarıyla karşılaştırılabilir olsun, ister biri mantıksal olarak ötekinden çıkarılabilsin ya da çıkarılamasın vb.) sadece cümlelerin sözdizimsel yapılarına bağlıdırlar. Bu bakımdan, mantık, sözdiziminin bir bölümü olacaktır; sözdizimi yeterince geniş bir anlamda tasarlanmış ve kesin bir biçimde dile getirilmiştir. Dar anlamında sizdizimsel kurallarla, tümdengelimin mantıksal kuralları arasındaki ayrım sadece biçim kuralları ile dönüşüm kuralları arasındaki ayrımdır; bunların ikisi de sözdizimsel terim-

lerde tamamen dile getirilebilirler. Böylece, biçim ve dönüşüm kurallarını içeren dizgeyi 'mantıksal sözdizimi' olarak belirlemekteyiz." (Rudolf Carnap, **The Logical Syntax of Language.** Transl. by Amethe Smeaton, Routledge and Kegan Paul, London 1959, ss. 2-3)

"BİLİMİN MANTIĞI, BİLİM DİLİNİN SÖZDİZİMİDİR.

Geniş anlamında bilimin mantığının sorularının doğasını inceleyeceğiz; her tek bilimin temelleriyle ilgili olan felsefi sorun diye adlandırılan sorunlardır bunlar ve bu soruların sözdizimiyle ilgili sorular olduğunu göstereceğiz. Bunu yapmak için ilkin, şu gösterilmelidir ki, bilimin mantığında bulunan nesne-sorular (örneğin, sayılarla, şeylerle, zaman ve uzayla, ruhsal ve fiziksel olan arasındaki ilişkilerle ilgili sorular) sadece düzmece-nesne-sorularıdır— yani yanıltıcı olarak dile getirilişinden dolayı, gerçekte cümlelere, terimlere, kuramlara ve benzerlerine imlemede bulunmalarına karşın, nesneleri imlemede bulunuyor gibi görünmektedirler —ve daha önce sözü edilen bu düzmece— nesne-soruları aslında mantıksal sorulardır. İkinci olarak, bütün mantıksal soruların biçimsel bir sunuş yetisine sahip olduğu gösterilmelidir ve sonuç olarak bunlar, sözdizimsel sorular olarak dile getirilebilirler. Alışılmış görüşe göre, her mantıksal soruşturma iki bölümü içerir; sadece düzenle ve dilsel deyişlerin sözdizimsel çeşidi ile ilgili olan biçimsel bir araştırma ve artık biçimsel bir tasarlayış ile ilgili olmayıp, onun üstünde anlam sorularıyla birlikte yer alan maddesel niteliklere ilişkin araştırma. Genel kanı, biçimsel sorunların daha çok mantık sorunlarının yalnızca küçük bir bölümünü oluşturduğu doğrultusundadır. Buna karşı olarak, genel sözdizimiyle ilgili tartışmamız, biçimsel yöntemin ne olduğunu göstermektedir, eğer yeterliyse, tüm mantıksal sonuçları kucaklamaktadır; hatta içerik ya da anlam sorunları denen sorunları bile kucaklamaktadır (ancak bunlar gerçekten mantıksal olup ruhbilimsel nitelikte olmadıkları sürece). Buna göre, bilimin mantığının, bilimin dilinin sözdiziminden başka bir şey olmadığını söylediğimizde, şimdiye kadar bilimin mantığı diye

adlandırılan şeylerin yalnızca belli bir sayıda sorunun (örneğin daha önce sözü edilen yapıtlarda ortaya çıktıkları biçimde) bilimin mantığının gerçek sorunları olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmeyi amaçlamıyoruz. Burada ulaşmaya çalıştığımız düşünce daha çok şudur: şu anda geçerli bilim mantığının tüm sorunlarının tam olarak dile getirildikleri anda sözdizimsel sorunlar olarak görüldüğüdür." (a.g.y. ss. 281-282)

(71) "Dilbilimin gerecini önce insan dilinin bütün görünüşleri oluşturur: İster yabanıl topluluklar ya da uygar uluslar söz konusu olsun, ister eski, klasik çağlar ya da çöküş dönemleri. Dilbilim bu çağ ya da dönemlerin her birinde yalnız kusursuz dil ve 'seçkin konuşma'yla ilgilenmez; her türlü anlatım biçimini göz önünde bulundurur. Ama iş bu kadarla bitmez: Dil çoğu kez gözlem alanı dışında kaldığından, dilbilimci yazılı betikleri de hesaba katmak zorundadır. Çünkü eski ya da uzak dilleri ancak bu yolla tanıyabilir."
(Ferdinand de Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri,** Çeviren: Berke Vardar, Türk Dil Kurumu Yamınları, Ankara 1976, ss. 26-27)

(72) "Göstergebilim (...) iletişim amaçlı bütün (...) göstergeleri inceleyen, birbirleriyle olan ilişkilerini araştıran, türlerini saptamaya çalışan bilimdir. Kızılderililerin dumanla haberleşmelerinden, modadan, yazıdan, matematik formüllerinden, mimari ve dizayn üsluplarından, resme, edebiyata, şiire ve dile kadar yayılan, yani tüm kültür olgularını kapsayan geniş bir alana sahiptir. Göstergebilim için, kültürü iletişim açısından inceleyen bilim dalıdır da diyebiliriz."
(Fatma Erkman, **Göstergebilime Giriş,** Alan Yayıncılık, İstanbul 1987, ss. 10-11)

(73) Michel Foucault, **Les Mots et les Choses,** Editions Gallimard, 1966 ss. 308-309.

(74) "Anlıkçılık: 1- (Genel olarak) Anlığın, usun egemenliğini, usun güçlerinin tek yanlı olarak geliştirilmesini ve değerlendirilmesini savunan görüş. 2- (Bilgi öğretisi bakımından) Usçuluk. 3- (Ahlak felsefesi bakımından) Ahlaksal isteme ve eylemlerin

usla ve düşünmeyle belirlendiğini dile getiren görüş (Sokrates'in erdem = bilgi anlayışı)."
(Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü,** Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1979, 2. bs. ss. 21-22)
Anlayış yetisi, anlayış gücü kısaca anlayış anlamında kullanılmıştır (Fr. entendement). Yer yer zihin için de kullanılmaktadır.

(75) Betül Çotuksöken "<Felsefi Söylem Nedir?> Üzerine," **Felsefe Tartışmaları 6. Kitap,** İstanbul 1989, s. 104

(76) Betül Çotuksöken, a.g.y. ss. 105-106

(77) Ioanna Kuçuradi **Etik** adlı yapıtında ana savları doğrultusunda edebiyat ürünlerinden yararlanır; söylemini tekil olanı tam anlamıyla doğrudan veren edebiyatın söylemine dayandırarak kurar. Çünkü roman, öykü ve tiyatro eserlerinde insan ve insanlararası ilişkiler son derece somut bir biçimde ortaya konulurlar. İyiyi istemenin tek başına yetmediğini ve "yaşarken doğru veya değerli eylemlerde bulunabilmenin bir bilgi sorunu olduğu(nu bunun) birkaç çeşitten bilgiye bağlı bir sorun olduğu"nu (**Etik,** Ankara 1988) diğer edebiyat ürünlerinin yanında Camus'nün **Veba** adlı yapıtından da yola çıkarak gözler önüne serer:

"Kişinin bu etik ilişki türünde böyle belirlenen yapabileceğinin etik değerlendirilmesi: bu yapabileceğinin, istediği durumun ortaya çıkması için yapılması gerekenle ilgisini değil, etik bakımdan o durumda gerekeni yapma* olup olmadığını belirlemesi; bu tür ilişki söz konusu olunca da yalnızca doğruluğunu yanlışlığını belirlemesi demektir. Burada kişinin yapabileceğinin doğruluğu-yanlışlığı: o ilişkide istediği olgusal durumun ortaya çıkabilmesine ancak dolaylı katkıda bulunabilecek yapabileceğini gerçekleştirmesiyle, bir bütün olarak tarihselliğinde mevcut durum da hesaba katıldığında, o anda insanın değerine daha az ya da daha çok zarar vermesi demektir.**

Bak. s. 79-80
Bak. s. 81

Bu etik ilişki türünde bu etik değer muhasebesi, çoğu zaman çok zor* bazan da yapılması olanaksız bir muhasebedir; çünkü istenen durumun tarihselliğindeki oluşturucularının büyük ya da küçük bir kısmının ne olacağını, bu muhasebenin yapıldığı anda bilmek olanaksızdır. İşte bu muhasebenin yapılamadığı etik ilişkilerde, kişinin yapmasının genel pratik ilkelerce ** belirlenmesinin söz konusu olduğu yer burasıdır: insanın değerinin bilgisinden türetilen, değer korumaya yönelik ilkelerin belirleyici kılındıkları ya da kılınmadıkları yer. Yapmaya sınır çizen bu ilkeler bir kişinin bu tür bir etik ilişkisinde yapmasını belirlediği zaman, o kişinin o durumda daha az değer harcaması olasılığı, genellikle artıyor; ama bunları belirleyici kılmakla —arkadan bakıldığında görülebileceği gibi— "daha çok" değer harcaması olasılığını ortadan kaldırmıyor. Böylece, insanın değerinin bilgisinden türetilmiş böyle pratik ilkeler, bu tür etik ilişkideki bilgisel sınırlılığımızı bir yere kadar dengelemeyi sağlıyabiliyor.

Bu etik ilişki türünde bu değer muhasebesi, onu yapan kişi açısından dile getirilirse: bu kişinin belirli bir eylemi oluşurken, somut bir yapılabilir karşısında "bunu yapabilirim, ama yapmalı mıyım?" sorusunu sorup yanıtlaması demektir. Bu yanıtı ise, somutluğunda kendinden gelen belirleyiciye bağlıdır: bu durumda yapabileceğini ilgi içine soktuğu ana amaçlarına ilişkin bilgisine: hangi anlamlara ya da değer korumaya yönelik hangi ilkelere öncelik verdiğine bağlı.

Vebaya karşı savaşta Tarrou'nun yapabileceğini belirleyen öncelikli anlam, onun Dr. Rieux ile şu konuşmasında şöyle karşımıza çıkıyor:

Tarrou: Onbeş gün ya da bir ay içinde hiçbir işe yaramıyacaksınız. Olaylar sizi aşıyor.

Rieux: Doğru.

Bir insanın durumu karşısında ya da bir grubun istenmiyen uç bir durumunun sırf değiştirilmesi söz konusu olduğunda göreli olarak daha kolay yapılabilen.

Bak. s. 72

Tarrou: Sağlam insanları genel kurtarma çalışmalarına katılmaya mecbur etmek için Valiliğin bir çeşit sivil hizmet düşündüğünü öğrendim.
Rieux: Edindiğiniz bilgi doğru. Ama bu, büyük hoşnutsuzluk yarattı, Vali de tereddüt ediyor.
Tarrou: Neden gönüllüler aranmıyor?
Rieux: Arandı, ama pekaz sonuç alındı.
Tarrou: Bunu resmî yoldan yaptılar, biraz da inanmadan. Onlarda eksik olan hayal gücüdür. Hiçbir zaman felâketlerin çapında değildir onlar. Ve tasarladıkları çareler bir nezlenin çareleri düzeyine ya varıyor ya varmıyor. İşi onlara bırakırsak yok olacaklar, bizler de onlarla birlikte.
Rieux: Olabilir. Şunu da söylemem gerekir ki, kaba diyeceğim işler için tutukluları düşündüler.
Tarrou: Bu işi özgür insanların yapmasını tercih ederdim.
Rieux: Ben de. Ama özetle neden?
Tarrou: Ölüm mahkûmiyetleri beni dehşete düşürür.
Rieux: Öyleyse?
Tarrou: Gönüllü sağlık ekipleri kurmak gibi bir plânım var. Bu konuda bana yetki verin ve resmî makamları bir yana bırakalım. Kaldı ki, onların işi başından aşmış. Hemen her yerde dostlarım var, onlar ilk çekirdeği oluşturacak... Ben de katılacağım kuşkusuz.
Rieux: Ama bu iş ölümcül olabilir, bunu iyi biliyorsunuz. Her ne olursa olsun, sizi uyarmalıyım. İyice düşündünüz mü? (...Ve Tanrıya inanmadığı halde bu kararı ona verdirenin ne olduğunu soran Rieux'ya şöyle der:)
Tarrou: ...Ben ne beklediğini bilmiyorum bütün bunlardan sonra ne geleceğini de. Şu anda hastalar vardır ve onları iyileştirmek gerek. Sonra onlar da ben de düşünürüz. Onları ben elimden geldiği şekilde koruyorum, hepsi bu.
Rieux: ...Kime karşı?... Söyleyin, Tarrou, bu işi yapmaya sizi iten ne?
Tarrou: Bilmiyorum. Ahlâkın belki.
Rieux: Hangi ahlâk?

Tarrou: Anlama."

Veba durumundaki insanları tedavi etmek gerekiyor. Tarrou'nun yapabileceği, gönüllü sağlık ekipleri kurmaktır; dostları vardır her yerde. Bunu yapması gerekir; bunu gerektiren, "anlaması"dır. Ve o bu ekipleri kurar, veba ortadan kalkıncaya kadar durmadan dinlenmeden, o anda vebadan korur bir çok Oranlıyı.

Bu etik ilişki türünde kişinin koyduğu şu veya bu hedefi gerçekleştirmesi ise, kişi ile kişi ilişkisinde koyduğu hedefi gerçekleştirmesinden fark göstermez. Ne var ki, burada kişinin yaptığının —karşısında olduğu insanı ya da grubu öldürmesi hali dışında— etkisi, dereceleri çok farklı olan kısmî bir etki, katkısı da dolaylı bir katkı oluyor; tarihselliğinde yeni durum, zamandaş başka eylemlerin, olayların v.b.'nin raslantısal karşılaşması sonucu düğümlenmeleriyle ortaya çıkıyor. Yine de yapılabilirin etik değeri, kişinin eyleminin etik değerini belirleyen dördüncü nokta oluyor.

Ama insanın ya da grubun pervasızca değer harcıyan durumu karşısında, istedikleri olgusal durumun ortaya çıkabilmesi için "yapılması gereken", dolayısıyla o koşullarda yapılabilir olan bir şey bulamadıklarında; tek yapabilecekleri şey olarak kendi yaşamlarını verenler de, dünyamıza anlam katanlar arasında yer alırlar."

(Ioanna Kuçuradi, **Etik**, Ankara 1988, ss. 120-123)

(78) Bu bağlamda hemen şu denebilir: İngiliz diliyle oluşturulan felsefi söylemin böyle bir değerlendirmede büyük bir payı vardı. İngiliz diliyle üretilen felsefi söylemler ve hatta onlara ilişkin, onlar üzerine oluşturulan felsefe tarihlerinin söylemleri, diğer bütün söylemleri genellikle gözardı ederler. Almanca'da

A. Camus, op. cit, s. 1320-1324.

üretilen kimi söylemlerin, hemen hepsinin İngilizce'ye aktarılması ve önemsenmesi, ayrıcalıklı yeri ve düşünmenin önüne konması, Viyana Çevresi bağlamındadır. Çünkü bu Çevre'nin söyleminin temelleri İngiliz dilinde üretilen Yeniçağ empirizmidir.

(79) E. Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme,** Çeviren: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980 s. 13

(80) İnsanı, felsefi söyleminin ana teması yapan filozoflar için söze dayalı sanatlar, edebi söylemler vazgeçilmez birer kaynaktır. Filozofun edebi kişiliğiyle felsefi kişiliği (filozofluğu ile edebiyatçılığı) ürünlerinde birbirinden ayrılmaz bir biçimde birarada bulunur. Bu filozoflar, kurmaca imgelerle oluşturdukları söylemlerinden, felsefi söylemlerine büyük destekler sağlayabilirler. J. P. Sartre, hiç kuşkusuz bu açıklamayı haklı çıkaracak en yetkin örneklerden biridir. (Kimilerince aşırı bir yargı olarak değerlendirilebilir; ancak yine de dile getirmek cesaretini göstermek gerekiyor: yaratıcı niteliği ağır basan gerçek bilim adamı, gerçek sanatçı, yapıp etmelerinin en başta söyleminin kuramını da bizzat kendisi oluşturduğundan aynı zamanda filozoftur da. Bu yargıyı desteklemek üzere Einstein, Heisenberg adları bilim alanında hemen akla gelenlerdir.)

(81) G. Ryle, **The Revolution in Philosophy** "Introduction" Macmillan, New York 1967 ss. 1-11
A.Wedberg'in felsefe tarihi de bu tasarıma uygun düşecek biçimde hazırlanmış bir felsefe tarihidir. (Anders Wedberg, **A History of Philosophy,** Clarendon Press Oxford, 1982. 3 cilt)

(82) Herakleitos'tan": "Daire çemberi üzerinde başlangıç ve son ortaklaşa bir şeydir.— Keçeci mengenesinin doğru ve eğri yolu bir ve aynıdır— İnen ve çıkan yol bir ve aynıdır.— İyi ile kötü bir ve aynı şey. İmdi hekimler kesip dağlayıp üstelik karşılığını istiyorlar, hastalıkların yaptığı aynı işi gördüklerinden hiç bir ücret almayı hak etmedikleri halde. C B 103, 59. 60. 58)

Zaman **(aion)** oynayan, dama taşı süren bir çocuktur: bir çocuğun hakan oyunu! — Olduğu yerde kalan hiç bir şey yoktur. — Aynı ırmaklara girenlerin üzerine hep başka başka

sular akar gelir. — Aynı ırmaklara giriyoruz hem girmiyoruz, hem biziz hem değiliz. (b 52. A 6. C 5. B 12. 49a)

Pek çok kişilerin sözlerini işittim, hiç biri bilgeliğin bütün şeylerden ayrı bir şey olduğunu tanıyıp anlamağa ulaşamıyor. — Sürünen her şey (Tanrının) kamçı vuruşuyla otlatılıyor. — Bir-olan, yalnız kendisi bilge, Zeus adıyla anılmağı hem istiyor hem istemiyor. — Hiç bir vakit batmayandan bir kimse nasıl saklanabilir? (B 108. 32. 11. 16)

Bütün şeyleri (evreni) şimşek (ateş demek) dümenler (yönetir). — Bütün kişiler (ve şeyler) için aynı olan bu bizim kosmos'umuzu ne bir insan ne de bir Tanrı yaratmıştır, o daima hep-yaşayan bir ateşti, ve olacaktır, ölçülere göre parlayan ve ölçülere göre sönen. — Çokluk için en güzel **kosmos** (dünya düzeni) rastgele dökülüvermiş şeylerin kurduğu bir yığın gibidir. — Bütün şeylerin ateşe, ateşin bütün şeylere karşı değişilmesi, tıpkı altın karşılığı mal, mal karşılığı altın gibi. — Ateş: ihtiyaç ve tokluk. — Ateşin dönüp-değişmeleri: önce deniz, denizin yarısıyla toprak, yarısıyla da aither; fakat yeniden toprak deniz olarak dağılıp akar ve toprak olmadan önceki aynı orana (**logos**'a) göre ölçülür. — Ateş gelip bütün şeyleri yargılayıp yakalayacak. (B 64, 30 124. 90. 67. 31. 66)

Helios (Güntanrı) ölçüleri aşmayacaktır: yoksa Erinnyler, hak tanrıçasının yardımcıları, onu bulup çıkaracaklardır — Güneş her gün yenidir. — Güneş olmasaydı, öteki yıldızlara rağmen gece olurdu. (B 94. 6. 99)

Ruhlar için ölüm su olmaktır, su için de ölüm toprak olmak, topraktan ise su olur, sudan da ruh. — Ruhlar için haz ve ölüm: nemli olmak. — Bir adam sarhoş olunca yetişkin olmayan bir çocuk tarafından, sallana sallana, nereye gittiğine dikkat etmeden götürülür, ruhu nemli olduğundan. — Kuru ruh: en bilge ve en iyi olan. (B 36. 77. 117. 118)

Kendi kendimi araştırdım. (B 101)

Ruhun ucunu bucağını bulamazsın, her yolda yürüsen de; bu kadar derin **logos**'u vardır. — Ruhun **logos**'u kendi kendini çoğaltan bir **logos**'dur. — Nasıl örümcek ağının ortasında

oturup bir sineğin bir ipliği bozduğunun farkına vararak hızla oraya koşarsa, sanki ipliğin kopmasından acı duyuyormuş gibi, böylece insanın ruhu da vücudun bir bölümü zarar görünce acele oraya gider, sanki kendisine kuvvetle ve belli orana (logos'a) göre bağlı bulunduğu vücudun yaralanmasına dayanamıyormuş gibi. — Uyanıklar için bir tek ve ortaklaşa dünya, uyuyanlardan herbiri kendisininkine döner. — Uyuyanlar (bilmeden) dünyada olanların işçileri ve birlikte-çalışıcılarıdırlar. (B 45. 115. 67a. 89. 75)

Ruhları ham olan insanlar için gözler ve kulaklar kötü tanıktırlar. — Gözler kulaklardan daha sağlam tanıktırlar. (B 107. 101a)

Bütün varolanlar duman olsalardı, burun onları ayırdedip tanırdı. - Hastalık sağlığı hoş kılar, açlık tokluğu, yorgunluk dinlenmeyi. (B 7. 111)

Tanrı için bütün şeyler güzel, iyi ve hakça (adaletli) dır, insanlar ise birtakım şeyleri haksız buluyorlar birtakımlarını da hakça. — Haksız şeyler olmasaydı hak adını bilmezlerdi. — İnsanca varlığın görüşleri (düşünceleri) yoktur, tanrıca olanın ise vardır. — Çocuk oyunları (Tanrıya göre) insanların düşünceleri. — Adama çocukça denir. Tanrıya göre, oğlanın adama göre olduğu gibi. — İnsanların en bilgesi Tanrı karşısında maymun. — Maymunların en güzeli insan soyuyla karşılaştırıldıkta çirkindir. (B 102. 23. 78. 70. 79. 83. 82)

Deniz en artık ve en berbat su, balıklar için içilir ve kurtarıcı, insanlar için de içilmez ve yok edici. (B 61)

Öküzler mutludurlar yemek için bezelye bulduklarında. — Eşekler altın yerine samanı alırlardı. — Domuzlar artık sudan çok çirkeften hoşlanırlar. — Kümes hayvanları tozla yahut külle yıkanırlar. (B 4. 9. 13. 37)

"En-iyiler" bir şeyi bütün şeylere yeğ tutarlar: ölümlü şeylerin verdiği sonsuz ünü; çokluk (çoklar) ise sığır gibi toktur. — Bir kişi benim için onbin kişi, mükemmel ise. — Nedir ki onların aklı yahut düşünmesi; halk şarkıcılarına kanıyorlar ve yığını öğretmen ediniyorlar **"çokların kötü, azların iyi"** ol-

duğunu bilmeyerek. (Yukardaki söz bilge Bias'ındır; Herakleitos başka bir yerde onun üzerine şunları söylüyor:) Priene'de Teutames oğlu Bias doğmuştur; ünlü (logos'u) ötekilerinkinden daha büyüktür — Doğunca yaşamak istiyorlar ve ölüm-kaderleri olmasını... ve arkada çocuklar bırakıyorlar ölüm-kaderleri doğmak üzere. — Aptal insan her söz (logos) karşısında her zaman şaşkın şaşkın bakınır. — Köpekler tanımadıklarına havlarlar. (B 29. 49. 104. 39. 20. 87. 97)

Bir kişide yahut pek az kişilerde kurbanlar tamamıyla arıklanmış kişilerin kurbanıdır. — Kandan kana bulanarak arınıyorlar, tıpkı pisliğe basan bir kimse pislikle yıkanır gibi; onu bir kimse böyle bir şey yaparken görse deli olduğunu sanırdı. Ve şu tanrı heykellerine yalvarıyorlar, tıpkı biri yapılarla konuşuyormuş gibi, tanrıları ve heroları nasılsalar öyle tanımadığından. — Geceleri coşup dolaşanları, sihirbazları, bakkhoları, mainadları, mystleri ateş kavrayacaktır; insanlar arasında âdet olan mysteria'ya girmek dinsizliktir. — Ayıp yeri üzerine yapılan alay ve söylenen şarkı Dionysos için olmasaydı en ayıp şeyi yapmış olurlardı; fakat şerefine coşup dolaştıkları ve lenaia bayramını yaptıkları Dionysos ile Hades (ölüm Tanrısı) birdir. — Delphoi'daki tanrı-konuşağı kendisinin olan bay (Apollon) ne söyler ne de gizler, sadece işaret verir. — Sibylla kudurmuş ağzıyla gülünmeyen, süssüz ve düzgünsüz şeyler bildirir... Tanrı kışkırttığından... (B 69. 5. 14. 15. 93. 92)

Ephesoslulara yakışan yetişkin olanların hepsinin kendilerini asması ve kenti yetişkin olmayanlara bırakmasıdır, onlar ki en değerli adamları olan Hermodoros'u "içimizden hiç biri en değerli olmasın, olursa da başka yerde ve başkaları yanında!" diyerek kapı dışarı ettiler. — Eksik olmasın sizlerden zenginlik, ey Ephesoslular, kötü olduğunuzun belli olması için! (B 121. 125a)

Homeros yarışlardan atılmağa ve kamçılanmağa layıktır ve bir de Arkhilokhos. — İnsanlar görünen nesneleri tanımada bütün Hellenlerden daha bilge olan Homeros gibi aldan-

mışlardır Çünkü, onu da bit kıran çocuklar "gördüklerimizi ve yakaladıklarımızı bırakıyoruz, görmediklerimizi ve yakalamadıklarımızı da götürüyoruz" diyerek aldatmışlardı. — Çok-şey-bilme akıllı olmağı öğretmez; öyle olsa Hesiodos'a, Pythagoras'a ayrıca Ksenophanes'e ve Hekataios'a da öğretirdi; tek-şeydir çünkü bilgelik herşeyleri her şekilde çekip çevirmiş olan ve çekip çeviren düşünceyi anlamaktır. — Çoğunun öğretmeni Hesiodos; en çok onun bildiğini sanıyorlar, o ki günün ve gecenin bir olduğunu tanıyamamıştır. — Hesiodos her günün yaratılışının bir olduğunu bilmiyor. — Mnesarkhos oğlu Pythagoras herkesten çok soruşturma ve araştırmalarda bulunmuş ve bu yazıları seçerek kendi bilgeliğini kurmuştur çok-şey-bilme yani oyun etme. — Pythagoras yalanların başıdır. (B 42. 56. 40. 41. 57. 106. 129. 81)

Yurttaşlar kanun için, surlar için döğüşür gibi, düğüşmelidir. — Bir-olanın (logos'un) dileğine uymak da kanundur. (B 44. 33)

Huy insan için daimondur... — Hatsizliği (hybris) söndürmek yangını söndürmekten daha çok gerekir. — Bilgisizliği gizlemek daha iyi. —Kendini-beğenme sara illeti (epilepsi). — Hırsla savaşmak güçtür; çünkü istediğini can pahasına satın alır. — İnsanların bütün dilediklerinin olması daha iyi değildir. (B 119. 43. 95. 46. 85. 110)

Sağ-düşünceli olmak en büyük meziyettir, bilgelik de gerçek şeyler söylemek ve işlemektir, yaratılışa (varlığa) göre ve ona kulak vererek. — Kendini tanımak ve sağ-düşünceli olmak bütün insanların hakkıdır. (B 112. 116).

Uykudakiler gibi işlememeli ve söylememeli yahut anababanın çocuğu gibi (sadece öncekilerden gördüğümüz gibi demek). — Rastgele en büyük şeyler üzerinde tahminlerde bulunmamalı. (B 73. 74. 47)

Cesetler atılmaları gübreden daha gerekli şeylerdir. — Daha büyük ölüm, kaderlerine daha büyük kısmet nasip olur: savaşta ölenleri tanrılar da överler insanlar da. (B 96. 25. 24). "(Walther Kranz, **Antik Felsefe**, Metinler ve Açıklamalar, Çevi-

ren: Suat Y Baydur Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1976 2. bs. ss. 50-53)

(83) "**Sokrates** — Bir nesneyi yakmak istersek, onu rasgele bir düşünceye göre değil, ama doğru düşünceye göre yakarız değil mi? Doğru düşünce de yakmanın yolunu, yakılmanın yordamını gösterendir, değil mi?

Hermogenes — Evet, öyle.

Sokrates — Başka şeylerde de böyle, değil mi?

Hermogenes — Elbet.

Sokrates — Konuşmak da eylemlerden biri değil midir?

Hermogenes — Biridir.

Sokrates — İnsan nasıl konuşması gerektiği üzerine kendi edindiği düşünceye göre, dilediği gibi konuşursa mı doğru konuşmuş olur, yoksa nesnelerde doğal olarak bulunan, söylemek ve söylenmek yoluna yordamına uyarak mı konuşursa? Yoluna yordamına uyarak konuşulursa konuşma başarılı olacak, yoluna yordamına uymadan konuşulursa ereğe ulaşılamayıp, boşuna çaba gösterilmiş olacak, değil mi?

Hermogenes — Ben de bu kanıdayım.

Sokrates — Adlandırmak da konuşmak eyleminin bir parçasız değilz midir?z Adlandırırken konuşuyoruz da, değil mi?

Hermogenes — Çok doğru.

Sokrates — Bir eylemdir öyleyse adlandırmak; konuşmak nesnelere vergi bir eylemse?

Hermogenes — Evet.

Sokrates — Eylemler de gördük ki, bize bağlı değiller, kendilerine özgü doğaları, oluşları var.

Hermogenes — Evet.

Sokrates — Az önce çıkardığımız sonuçlara uymak istenirse, gönlümüze göre değil de, yordama, araca göre doğal olarak adlandırılmaları ve adlanmaları gerekmez mi nesnelerin? Başarıya böyle ulaşabiliriz ancak, başka türlü değil.

Hermogenes — Bana da öyle geliyor.

Sokrates — Dur bakalım. Keseceğimiz bir nesneyi bir araçla kesmek gerekiyordu, değil mi?

Hermogenes — Evet.

Sokrates — Dokunacak şeyi de bir araçla dokumak, delinecek şeyi de bir araçla delmek mi gerekiyor?

Hermogenes — Evet.

Sokrates — Adlandırılacak şeyi de bir araçla adlandırmak mı gerekiyor?

Hermogenes — Öyle gerekiyor.

Sokrates — Delmek için ne kullanılır?

Hermogenes — Burgu.

Sokrates — Ya dokumak için?

Hermogenes — Mekik.

Sokrates — Ya adlandırmak için?

Hermogenes — Ad.

Sokrates — Peki. Demek ki, ad da bir araçtır.

Hermogenes — Öyledir.

Sokrates — Mekik nasıl bir araçtır diye sorsam; dokumaya yarayan bir araçtır dersin, değil mi?

Hermogenes — Evet.

Sokrates — Dokurken ne yaparız? Birbirine girik duran atkı ile çözgü iplerini ayırmaz mıyız?

Hermogenes — Ayırırız.

Sokrates — Burgu için de, geri kalan öteki araçlar için de böyle mi bu?

Hermogenes — Böyle.

Sokrates — Ad için de böyle mi bu? Ad bir araçsa, adlandırmak için nasıl kullanırız onu?

Hermogenes — Söyleyemeyeceğim.

Sokrates — Birlikte bir şeyler arıyor, nesneleri doğalarına göre birbirinden ayırdetmiyor muyuz?

Hermogenes — Evet.

Sokrates — Ad da aramaya yarayan bir araç, gerçekliği belirtmeye yarayan; mekiğin dokumaya yaradığı gibi.

Hermogenes — Evet.

Sokrates — Mekik dokuma aracı mı?

Hermogenes — Öyle.

Sokrates — İyi bir dokumacı mekiği de gereğince kullanacak. "Gereğince"den denmek istenen şu: Dokumaya uygun, dokuma yöntemine göre. İyi bir araştırman, öğretmen adı gereğince kullanacak. "Gereğince" ile belirtilmek istenen şu: Öğretme, araştırma yöntemine göre.

Hermogenes — Evet.

Sokrates — Güzel. İyi bir araştırman, öğretmen adı kullanabilmesini kime borçludur?

Hermogenes — Onu bilemeyeceğim.

Sokrates — Kullandığımız adları buyruğumuza verenin kim olduğunu da söyleyemez misin?

Hermogenes — Hayır, söyleyemem.

Sokrates — Onları buyruğumuza veren tüze, yasa, değil midir acaba?

Hermogenes — Görünüşe göre öyle.

Sokrates — Yasa koyucunun işinden, kamudan yararlanmaz mı iyi araştırman, öğretmen adı kullanırken?

Hermogenes — Yararlanır.

Sokrates — Sence her insan mı, yoksa yalnız yasa koyucu mudur bu işin sanateri?

Hermogenes — Bu işin sanateri.

Sokrates — Öyleyse Hermogenes, ad uydurmak, ad kurmak herkesin işi değil, ama ad yapıcısının işidir; ad yapıcısı da yasa koyucusudur gibime gelir, soydaşı insanlar arasında en az yetişen sanateri.

Hermogenes — Öyleye benzer.

Sokrates — Peki öyleyse, ad kurarken yasa koyucu gözlerini neye dikiyor, incele bakalım. Onu incelerken de önceki örneklere el at. Tornacı mekik yaparken neye diker gözlerini? Doğal olarak dokumaya özgü, uygun bir nesneye, değil mi?

Hermogenes — Elbette.

Sokrates — Peki, mekik yapılırken kırılırsa, tornacı kırık

mekiği mi göz önünde tutarak bir yenisini yapar, yoksa kırılan mekiği yaparken esindiği biçime göre mi?

Hermogenes — Esindiği biçime göre elbet.

Sokrates — Bu biçimi mekiğin "özü" diye çağırmakta haklıyız öyleyse?

Hermogenes — Evet, haklıyız.

Sokrates — Kalın, ya da ince, keten, yün, ya da başka bir çeşit giysi için mekik yapmak istenirse, hepsinin biçimi mekik biçiminde olması, ayrıca her nesneye doğal olarak özgü "tip"i her işe, her araca uygulamak gerekmez mi?

Hermogenes — Gerekir.

Sokrates — Başka araçlar için de bu böyledir. Her nesneye, doğal olarak özgü bir araç bulununca, yapılan iş, araç için kullanılacak özdeğe o nesnenin biçimini vermek, uygulamak gerekir; bu biçimi seçerken keyfe göre değil, özdeğin doğal özelliğine göre seçmeli. Örneğin, her nesneye doğal olarak özgü burgu biçimini demire vermeyi becerebilmek gerekir.

Hermogenes — Elbette.

Sokrates — Her odun türüne de doğasına özgü bir mekik biçimi vermek gerekir.

Hermogenes — Tamam.

Sokrates — Her doku türü için de doğal olarak türe özgü bir mekik çeşidinin olduğunu görmüştük. Öbür nesneler için de böyle olduğunu biliyoruz.

Hermogenes — Biliyoruz.

Sokrates — Öyleyse sayın gönüldeşim, yasa koyucumuz ad uydurma ve kurma konusunda yetkili olmak, sözü dinlenir olmak istiyorsa, her nesneye doğal olarak özgü adı seslere ve hecelere yerleştirmeyi, gözlerini adın üstüne dikmeyi becerebilmelidir. Her yasa koyucu aynı heceleri işlemiyorsa, unutulmaması gereken nokta şudur: Demircilerin hepsi de aynı erek için aynı aracı yaparken aynı demiri işlemez, kullanmaz. Ama başka demiri kullanaraktan aynı biçimi verirse, bizde de, yabancılarda da araç iyi bir araç olur, değil mi?

Hermogenes — Elbette.

Sokrates — Bizimki, ya da yabancınınki olsun yasa koyucu için de böyle düşünmüyor musun? Adın uygun biçimini hangi hecelere olursa olsun, bastıkça bizde, ya da başka illerde iyi bir yasa koyucu sayılmaz mı?

Hermogenes — Sayılır elbet.

Sokrates — Hangi odun türüne mekiğe uygun biçim verilmediğini kim bilecek? Mekiği yapan tornacı mı, yoksa kullanan dokumacı mı?

Hermogenes — Görünüşe göre, Sokrates, bu daha çok kullanan olmalı.

Sokrates — Kopuz yapıcısının yapıtını kim kullanır? İşi gütmekte en usta kişi, yapıt bitince iyi mi oldu, kötü mü, yargılayabilecek kişi değil mi?

Hermogenes — Elbette.

Sokrates — Kimdir o?

Hermogenes — Kopuz çalan.

Sokrates — Ya gemi yapıcısının yapıtını kim kullanır?

Hermogenes — Dümenci.

Sokrates — Ya yasa koyucusunun yapıtını? Bizde olsun, yabancılarda olsun, yapılan işi en iyi güden, yargılayan kimdir? İşi kullanan değil mi?

Hermogenes — Evet.

Sokrates — Sorma sanatını bilen kişi değil mi bu?

Hermogenes — Odur.

Sokrates — Yanıtlama sanatını da bilen kişi değil mi?

Hermogenes — Evet.

Sokrates — Ama sorma ve yanıtlama sanatını bilen kişi, eytişimci diye adlandırdığın kişi değil mi?

Hermogenes — Evet, eytişimci dediğim kişi.

Sokrates — Demek ki, dülgerin işi dümencinin yönetiminde dümen yapmaktır, iyi bir dümen olsun istenirse böyle yapmak gerekir.

Hermogenes — Öyleye benzer.

Sokrates — Yasa koyucu da gereğince adlar uydurmak, kurmak istiyorsa eytişimcinin yönetiminde ad uydurmalı, kurmalı değil mi?

Hermogenes — Tamam.

Sokrates — Öyleyse Hermogenes, ad kurma işi sandığın gibi yarı aydınların, önüne gelenin yapacağı küçük bir iş değil. Adların doğal olarak nesnelere özgü olduğunu, ad sanatının da herkese vergi olmadığını, gözlerini her nesnenin doğal adına dikenin, adın biçimini harflere, hecelere yerleştirmeyi becerebilenin işi olduğunu söyleyen Kratylos'un hakkı var."

(Platon, **Kratylos,** Çeviren: Teoman Aktürel, **Diyalog I** Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, 387 b - 390 e.)

(84) "Erken ve yüksek Skolastik'in yol açtığı zihinsel alışkanlığın (mental habit) erken ve yüksek Gotik mimarlığının oluşumunu nasıl etkilemiş olabileceğini sorgularken, Skolastik doktrinin düşünsel içeriğini fazla dikkate almadan onun yöntemi, Skolastiklerin kendi deyimiyle **modus operandi** (işleyiş biçimi) üzerinde duracağız. Doktrinin düşünsel içeriğini oluşturan ruhla bedenin ilişkisi, veya tümeller-tekiller sorunu gibi konulardaki dogmalar, doğal olarak mimariden çok temsili sanatlarda yansıtılmıştır. Mimarların heykeltraşlar, cam ustaları, ahşap yontucular v.b. ile yakın ilişki içinde oldukları bir gerçektir. Mimar, gittiği her yerde onların çalışmalarını incelemiş (Villard ve Honnecourt'ın "albüm"ü bunun tanığıdır), yapımını üstlendiği yapılarda onlara görev vermiş, çalışmalarını denetlemiştir. Özellikle de onlara yaptırdığı ikonografik programlar nedeniyle, Skolastik danışmanlarla yakın işbirliğine girmiştir. Ancak bütün bunları yaparken mimar, günün düşüncesinin bir uygulayıcısı olmaktan çok, onu özümsemiş bir taşıyıcısı olmuştur. "Yapının biçimini tasarlayan, ama maddesini bizzat biçimlendirmeyen" kişi olarak mimarın, doğrudan doğruya ve **mimar olarak** yapabileceği ve uygulayacağı da, daha çok Skolastik'in bu özgün işleyiş biçimidir **(modus operandi).** Bu yöntem, Skolastik bir düşünceyle karşılaşan sıradan bir insanın kafasında iz bırakan ilk şey olsa gerek.

Bu yöntem, bütün "işleyiş biçimleri" gibi, bir "esas biçim"den **(modus essendi)**, erken ve yüksek Skolastik'in tam da varlık nedeni **(raison d'être)** olan 'gerçeğin birliğini kurmak' düşüncesinden kaynaklanır. 12. ve 13. yüzyıl filozofları, kendilerinden öncekilerin henüz düşleyemedikleri, kendilerinden sonrakilerin de (mistikler ve nominalistler ç. n.) pişmanlıkla safdışı bıraktıkları bir işe giriştiler: akıl ile inanç arasında kalıcı bir barış anlaşması imzalanması! "Kutsal doktrin" der Thomas Aquinas "insan aklını inancın kanıtlamasında değil, bu doktrinde ortaya konulan herşeyin açıklığa kavuşturulmasında **(manifestare)** kullanır." Bu demektir ki, insan aklı hiçbir zaman Kutsal Üçleme'nin (Trinitas) üç kişilik yapısı, Tanrı'nın İsa bedeninde cisimleşmesi (Incarnation), Yaratılış'ın faniliği v.b. gibi inancın temel öncüllerine ilişkin dolaysız kanıtları elde etmeyi asla umamaz; ama bu konuları açık seçik bir hale getirebilir ve açıklayabilir.

Birinci olarak, insan aklı açınlama (vahiy) dışındaki ilkelerden çıkartılabilecek her şey için dolaysız ve tam kanıt sağlayabilir, yani, sonuçtan nedene doğru bir tartışma ile kanıtlanabilecek olan Tanrı'nın varlığı (özü değil) gibi inancın öndayanaklarını **(praeambula fidei)** da içeren, tüm etik, fizik ve metafizik düşünceler için kanıt bulabilir. İkinci olarak, akıl, açınlamanın **kapsamını** açıklayabilir: Tartışma yoluyla, sadece negatif argüman kullanarak, dinin temel inançlarına yönelik tüm akılcı itirazları çürütebilir. Bu itirazlar kaçınılmaz olarak ya yanlış ya da sonuçsuz olmak zorundadır. Pozitif olarak da insan aklı bu sırları, tartışma yoluyla değil de, analoji yoluyla "açıklayacak" benzerlikler **(similitudines)** sağlar; tıpkı, Kutsal Üçleme'nin üç kişiliği arasındaki ilişkinin, bizim aklımızdaki varoluş, bilgi ve aşk kavramlarına benzetilmesi gibi.

Buna göre, erken ve yüksek Skolastik'in en önemli ilkesi, aydınlatmak, açıkça göstermek veya açıklığa kavuşturmaktır **(manifestatio)**. Ama bu ilkenin, mümkün olan en üst düzeyde, yani inancın akılla açıklanmasında kullanılabilmesi için, önce aklın kendisine uygulaması gerekir: Eğer inancın akılla

açıklanması, kendi sınırları içinde tam ve kendi kendine yeterli olan, ancak inanç dünyasından da kendisini ayrı tutan bir düşünce sistemi aracılığıyla olacaksa, önce bu düşünce sisteminin **tamlığını**, kendi kendine yeterliliğini ve sınırlılığını göstermek gerekli hale gelir. Bu da ancak bir "yazınsal sunuş şeması" ile yapılabilir. Nasıl ki inancın yapısının açıklanması için akıl yürütmek gerekli görülüyorsa, akıl yürütme sürecinin kendisinin okuyucunun imgeleminde açıklanabilmesi için de, yazılı eserlerde kullanılan türde bir sunuş şeması gereklidir. Klasik **Summa**'daki üç koşul ile —(1) bütünlük (içindekiler listesinin yeterli dökümü), (2) benzer parçalar ve parçaların parçaları sistemine göre düzenleme (yeterli eklemleme) ve (3) ayrı olmak ve çıkarsanabilir ilişki (yeterli karşılıklı ilişki)— en üst noktasına ulaşmış olan ve Skolastik yazının en çok alay konusu edilen şematizmi ve biçimselciliği Thomas Aquinas'ın "benzerlikleri"ne **(similitudines)** eşdeğer bir yazın tarafından daha da arttırıldı: Özü açıklayan terminoloji, üyelerin paralelliği **(parallellismus membrorum)** ve şiirsel uyak. Son iki aracın —her ikisi de anımsatıcı olduğu kadar artistiktir de— iyi bilinen bir örneği St. Bonaventure'nin dini imajları savunan kısa şiirsel sözlerinde görülür: **"proter simplicium ruditatem, propter affectuum tarditatem, propter memorisa labilitatem."**

Herkes tarafından kabul edildiği gibi başlıca akademik çalışmaların, özellikle de felsefi çalışmalar ve doktora tezlerinin sistemleri, bir **içindekiler listesi** veya sinoptik tabloda özetlenebilen bölümler ve alt bölümler şemasına göre düzenlenir. Böyle bir içindekiler listesinde aynı grup rakam veya harflerle belirlenen bölümler, eşdeğer bir öncelik düzeyindedir. Böylece, A kitabının I. konusunun 1. bölümünün a) alt-bölümü ile, diyelim ki, C kitabının IV. konusunun 5. bölümünün b) alt-bölümleri arasında aynı hiyerarşik bağımlılık ilişkisi vardır. Ancak, bu tür bir sistematik eklemleme, Skolastik'in gelişimine kadar pek bilinmiyordu. Klasik eserler (belki sadece kısa şiir derlemeleri ve matematik üzerine düşünceler gibi nu-

numaralandırılabilir maddeleri içerenler dışında) kendi içlerinde sadece "kitap"lara bölünürlerdi. Tam bir alıntı yapmak istediğimiz zaman, Skolastisizmin kuşku götürmez mirasçıları olarak, ya konuya ilişkin geçerliliği herkes tarafından kabul edilmiş basılı bir edisyonun sayfa numaralarını (Platon ve Aristoteles'te yaptığımız gibi), ya da bazı Rönesans hümanistlerinin tanıttığı bir şemayı, (Vitruvius'un bir pasajını alırken verdiğimiz "VIII, I, 3." gibi) referans olarak veririz.

Öyle görünüyor ki, bu "kitap"lar ancak Ortaçağ'ın erken döneminde numaralandırılmış "konu"lara bölünmeye başlandı. Ama, yine de bu konuların sınırlandırılması, mantıksal bir bağımlılık sistemini açığa vurmak veya yansıtmak açısından yeterli değildi. Büyük bilimsel eserlerin, okuyucuyu sorunun çözümüne adım adım ilerletmesini ve sürecin gelişiminden sürekli olarak haberdar etmesini sağlayan genel bir plana (öğretinin düzenine uygun — **secundum ordinem discipline)** göre düzenlenmesi, ancak 13. yüzyılda görülür. Kitabın bütünü bölümlere **(partes)** ayrılmıştır —örneğin Thomas Aquinas'ın **Summa Theologiae**'nın İkinci Bölümü gibi— ve bu bölümler daha küçük alt bölümlere **(membra, quaestiones, distinctiones)**, bu alt bölümlerin herbiri de daha alt bölümlere **(articuli)** ayrılabilir. Her bir **articuli**'nin kendi içinde de tartışma, daha fazla alt bölümler içeren diyalektik bir şema çerçevesinde gelişir ve neredeyse her kavram, diğerleriyle olan değişken ilişkisine göre iki veya daha fazla anlama bölünür **(intendi potest dupliciter, tripliciter).** Öte yandan, farklı düzeylerde birkaç alt bölüm de **(membra, questiones veya distinctiones)** sık sık bir grup halinde birbirlerine bağlanırlar. Thomas Aquinas'ın **Summa Theologiae**'nı oluşturan üç bölümün **(partes)** birincisi —ki gerçek bir mantık ve Trinitaryan sembolizmi şölenidir— bu konuda mükemmel bir örnektir.

Kuşkusuz bütün bunlar, Skolastiklerin Platon ve Aristoteles'ten daha düzenli ve mantıklı bir tarzda düşündükleri anlamına gelmez. Bundan çıkartılacak anlam, Skolastiklerin, Pla-

ton ve Aristoteles'in tersine, kendi düşüncelerinin düzenini ve mantığını elle tutulacak kadar açık bir biçime sokmak zorunluluğunu duyduklarıdır. "Açıklığa kavuşmak" **(manifestatio)** ilkesinin, Skolastiklerin düşüncelerinin yönünü ve kapsamını belirtmesinin yanı sıra, bu düşüncelerin "sunuluş biçimini" de kontrol ettiğini ve bu sunuluşun da AÇIKLIK İÇİN AÇIKLIK KURALI olarak adlandırılabilecek kurala tabi tutulduğu görülür."

(Erwin Panofsky, **Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe,** Çeviren: Engin Akyürek, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991 ss. 26-28)

"Ortaçağ insanının tanrısal açınlama konusunda bilebildiği her şey ve diğer konularda da doğru olarak kabul ettiği şeylerin çoğu, ona otoriteler **(auctoritates)** tarafından aktarılmıştı. Bu otoriteler, öncelikle, İncil'in onayladığı ve "asli ve reddedilemez" **(proprie et ex necessitate)** bilgi kaynakları olan kutsal kitaplardı. İkinci olarak, "asli" ama sadece "olası" bilgiler sağlayan kilise papazlarının öğretileri, ve son olarak da "asli olmayan" **(extranea)** ve bu nedenle de sadece "olası" olan bilgileri sağlayan "filozoflar"dı. Bu otoritelerin, hatta Kutsal Kitap'ın bazı pasajlarının dahi, sık sık birbirleriyle çeliştikleri gözden kaçamazdı. Bu otoriteleri oldukları gibi kabul edip, onları uzlaştırıp birleştirene kadar defalarca yorumlamak ve tekrar yorumlamak dışında bir çıkış yolu yoktu. Bu yöntem, ta başından beri teologlarca uygulanagelmişti. Ama sorun, Abelard ünlü **Sic et Non** (Evet ve Hayır) adlı eserini yazana kadar bir ilke sorunu olarak ileri sürülmemişti. Bu kitabında Abelard, Kutsal Kitap dahil tüm dini otoritelerin, temel bir sorun olan inancın insan aklından destek araması gerekip gerekmediği konusunda, intiharın veya nikahsız birlikte yaşamanın caiz olup olmadığı gibi özel konulara dek uzanan 158 önemli noktada birbirleriyle çeliştiklerini göstermektedir. Birbirlerine ters düşen otoritelerin sistemli bir biçimde derlenmesi ve birbirleriyle yüzleştirilmesi, uzun bir süre dinsel kanun koyucuların (canonist) bir faaliyeti olmuştu; ama kanunlar,

tanrı tarafından verilmiş olsa da, sonuçta insanların yaptığı şeylerdir. Abelard, açınımın birincil kaynakları içindeki "farklılıklar ve hatta çelişkiler"i **(ab invicem diversa, verum etiam invicem adversa)** açıklayarak, cesaretinin ne denli bilinçinde olduğunu göstermiştir. Abelard, "okuyucu, gerçeği sorgulamak konusunda daha istekli olmaya teşvik edildikçe, Kutsal Kitap'ın otoritesinin de daha fazla yüceltileceğini" belirtiyordu.

Parlak, giriş bölümünde, bir kitabın eleştirilmesine ilişkin temel ilkeleri (bir Gospel'de dahi olabilecek, örneğin **Matthew İncili XXVII, 9** da Zacharias'ın kehanetinin Jeremias'a atfedilmiş olması gibi yazım hataları olasılığını da içeren) belirttikten sonra Abelard, çözüm önermekten kurnazca sakınır. Ama, bu tür çözümlerin giderek ortaya çıkması kaçınılmazdı ve bu süreç zamanla Skolastik yöntemin belki de en önemli parçalarından biri haline geldi. Bu Skolastik yöntemin farklı kaynaklarını zekice inceleyen Roger Bacon, bunu üç ana bileşene indirgedi: "Diyalektikçilerin yaptığı gibi birçok parçaya bölmek; gramercilerin yaptığı gibi ritmik uyum sağlamak; hukukçularca kullanıldığı gibi zorlayarak uyumlu hale getirmek **(concordiae violentes)**"

Bu uzlaşmaz gibi görüneni uzlaştırma tekniği, Aristoteles mantığını da özümseyerek adeta bir sanat halinde mükemmelleşti ve akademik eğitimin biçimini, önceden sözkonusu edilmiş olan halk tartışmaları **(disputationes de quolibet)** geleneğini ve hepsinden önemlisi, Skolastik yazının kendi iç tartışma sürecini belirledi. Her konu (örneğin **Summa Theologiae**'daki herbir paragrafın içeriği), tartışılmaya, bir dizi otoritenin sıralanması ile başlanılan bir soru **(quaestio)** olarak formüle edilmeli (tez; **videtur quod)** ve bir diğeriyle (antitez; **sed contra)** karşılaştırılarak çözüme (sentez; **respondeo dicendum)** doğru ilerlemeliydi.. Bunu da, reddedilen argümanların tek tek eleştirilmesi izlerdi. Ancak reddetmek sadece otoritelerin yorumlanmasına ilişkinse mümkün olabilir, yoksa otoritelerin geçerlilikleri tartışılmazdı.

Belirtmeye gerek yok ki bu ilke, en az "koşulsuz açık-seçik anlatım" ilkesi kadar, kesin ve kapsamlı bir zihinsel alışkanlık (mental habit) oluşturmaktaydı. Birbirleriyle uğraşırken kavgacı olmalarına karşın, 12. ve 13. yüzyılların Skolastik düşünürleri, otoriteleri kabul etmek konusunda hemfikirdiler ve kendi düşüncelerinin orijinalliğinden çok, bu otoritelerin düşüncelerini anlayabilme ve bunlardan yararlana-bilme konusundaki becerileri ile övünürlerdi. Nominalist düşünceleriyle akıl ve inanç arasındaki bağları kopartan ve "Aristoteles'in bu konuda ne söylediği beni ilgilendirmez" diyebilen Ockham'lı William'ın, en önemli öncülü olan Peter Aureolus'un etkisini reddederek yolunu ayırmasıyla, yeni bir çağın soluğu da hissedilir.

Yüksek Skolastik'in tutumuna benzer bir tutumun, yüksek Gotik katedralleri inşa edenler için de geçerli olduğu varsayılmalıdır. Bu mimarlar için geçmişin büyük yapıları, papazların Skolastik bilim adamlan üzerindeki otoritesine çok benzer bir otoriteye **(auctoritas)** sahiptirler. Birbirleriyle açıkça çelişen, ama her ikisi de otorite olarak kabul gören yapılarda kullanılarak benimsenmiş olan iki motiften biri, diğerinin lehine, kolayca reddedilemezdi. Bunlar sonuna kadar incelenmeli ve sonunda uzlaştırılmalıydılar; tıpkı St. Augustine'in bir sözünün eninde sonunda St. Ambrose'unkiyle uzlaştırılması gibi. İnanıyorum ki bu, erken ve yüksek Gotik mimarlığın görünüşte değişken, ama inatçı bir tutarlılıktaki evrimini bir ölçüde açıklar; onun gelişimi de tez-antitez-sentez şemasına göre olmuştur." (a.g.y. ss. 43-45)

(85) Leibniz denemesini dialog biçiminde sunar.

(86) Betül Çotuksöken, " 'Felsefi Söylem Nedir?' Üzerine" **Felsefe Tartışmaları 6. Kitap,** İstanbul 1989 s. 107

Nermi Uygur'dan: "Bazı kimseler denemecilerin yeri felsefedir, diyor; filozoftur öyleyse denemeciler. Bu yerleştirmeyle, tedirginliğe giderilmiş gözüyle bakar çok kişi. Ne var ki, sözbirliği etmiş gibi, filozoflar kendilerinden saymaz denemecileri. Denemeye felsefece bir önem vermeye kalkışanlara gülüp

geçer filozoflar. Bir filozofun öğretisini çürütmek zor mu geliyor, nesnel birtakım eleştirilere girişmeden filozofu yaralamak, felsefe çevrelerinin ona karşı davranışını bulandırmak mı istiyorsunuz,, "denemeci" deyin filozofa, yeter: Deneme nerde, felsefe nerde! Felsefeye özgü ağırbaşlılığın yanında hafif kaçar deneme. Ortega'yı Kant'ın yeraldığı düzeyde bir alana sokmak felsefeyi küçümsemektir doğrusu. Nitekim denemecilerle uğraşmaz felsefe tarihleri. Söz denemecilere dayandı mı, yaygın bir inançla, edebiyata başvurmasını sağlık verirler okuyuculara. Burda da yanlış anlamalara yol açabilecek bir gerçeği gözden yitirmemek gerekir: filozoflar, genellikle deneme okumaya bayılırlar. Denemecilere de saygıları vardır, hattâ denemeci olmayan birçok yazardan daha fazla değer tanırlar denemecilere, yeter ki filozof denemeciyle, ya da şöyle diyelim, denemeci filozofla birtutulmasın.

Bundan tuhaf bir tutum görmedim, diyeceksiniz. Herkesin sevgilisi denemeci, ama bir türlü yer bulunamıyor kendisine, ne edebiyatçılar benimsiyor onu, ne bilginler, ne de filozoflar. Görünüşe bakılırsa, **Niemandsland** denemecinin yeri, boş-alan, yersizlerin yurdu onun yaşama bölgesi. Kendimi bildim bileli barınma güveninden yoksun kişilerin bunalımını bir türlü anlayamadığım için, daha doğrusu, böyle bir güvene erişemediğimden ötürü bunalıma alışmanın verdiği bir umursamazlıkla, denemecilerin durumunu, özellikle denemecilerin kendisi yönünden, hiç de olumsuz karşılamıyorum ben. Başarılar belli bir yere yerleştirilince üstünlük mü kazanır sanki? Bir başarının değeri kendisinde değil de, o başarıyı ilişkilendirdiğimiz bir dizgede mi? Okunmaz bir 500 sayfa karalayıp onu "roman" yaftasıyla sunuyorum, bu yaftayla edebiyat değeri arttı mı sayfalarımın? Denemeci dediğin, aldırmaz bu sözümona yersizliğe. Varsın ara-bölgede kımıldasın, ne çıkar bundan? Kimliğini yitirmez ki bu yüzden.

Kim peki denemeci? Neden zorluk çekiyor herkes onu yerleştirirken? Acaba hem edebiyatçı, hem bilgin, hem de filozofça bir yanı olduğu için mi belli bir yere koyamıyorlar onu?

Böylesine üç hem'li bir yaratık olur mu? Oluyor diyelim, o zaman da hangi yanı baskın, dersiniz? Bütün bu sorular mı yersiz yoksa? Belki de benim andığım belli uğraşı alanlarından birine giriyor denemecilik? Hangisine öyleyse? — Kimse uğraşmadığına göre, benim kaygım bütün bunlar. Kendisinden daha ilginç bir konu olmasa gerek denemeciye.

Denemeciyi filozof sananlar da var, filozof değil diye çıkışanlar da var ona. Denemeci üzerindeki bu tasarım karşıtlığı, kolay kolay yadsınamayan birşeyi, felsefe ile denemeci arasındaki alış-verişi açığa vuruyor. Anlaşılan kaypak bir sınır aradaki, denemeci de bu sınırın iki yanında birden dolaşıyor. Bir bakıma, felsefe denemecinin ortaya koyduğu. Denemeleri çoğumuzda hayranlık uyandıran Petrarca'yı, Erasmus'u, Unamuno'yu filozof saymamak için dar bir felsefe anlayışına kapanmış olmak gerekir. Bu yazarların her denemesi, bir yaşama felsefesini dile getirmekte. Günlerime ne çeşitten bir anlam verebilirim? İnsan olarak evrendeki yerimi, türdaşlarımla ilişkilerimi, geçmişle bağlantılarımı, gelecek karşısındaki bekleyişlerimi düzenlerken ne gibi ölçeklerim, dayanaklarım olmalı? Tüm değerlerimi dizmede en iyi, en doğru, en güzel, en yararlı bir davranış biçimi diye birşey var mı? Varsa nerden bilirim bunu? Bildim diyelim, nasıl uygulayacağım? — Bütün bu kaçınılmaz felsefe sorularına, daha da başkalarına bir cevap arayan, şuracıkta andıklarıma, ama anmadığım denemecilere de başvurabilir; en çok denemecilerin, filozof adıyla ortaya çıkmasalar bile denemecilerin yapıtlarında sorulur da, işlenir de bütün bu sorular. Alman geleneğinin **yaşama-filozofu** Fransız göreneğinin **moraliste** adını verdiği kimselerdir bu sözünü ettiğim denemeciler. İşte bunun için denemeci ile filozofu birtutmak, hiç de gerçeğe aykırı birşey değildir. Gene de sallantısızca filozof dediğimiz kimseleri en çok uğraştıran bazı sorular var ki, denemeciler pek yanaşmıyor bu sorulara. Örneğin, bilgi kavramının içlem ve kaplamca belirlenmesi, tektek bilimlere ortak yöntemlerin açıklanması, bellibaşlı bilim önermelerinin yorumlanması, bilimsel çıkarımların eleştirilip değerlendi-

rilmesi — bütün bu önemli felsefe işlemleri genellikle denemecinin uğraşısı dışında kalır; ya da şöyle söylemem daha doğru olacak, bu işlemlere girişmesem ne çıkar, bunlarla uğraşmak benim görevim değil ki, diye düşünür denemecilerin çoğu. Buna bakıp da şimdi, denemecinin felsefeyle hiçbir ilişiği yok mu, diyeceğiz? Geniş kuşatımlı felsefe sorularından yalnızca bir bölüğü ele alıp incelemediği için, bir düşünürü felsefenin dışına atmaya kalkışırsak filozof kalmaz bu gidişle ortada. Öyle ya, kendisini özellikle bilgi ve bilim sorularına adamış olan filozofların çoğu da, yaşama felsefesinin ötesinde görüyorlar kendilerini. Ama aslında felsefe bilgi ve bilim felsefesidir, savını güdenlere raslanabilir. Ancak, bu inanışta kimseler var diye, bir ayağı felsefede bulunan denemeciye felsefeyle içilintisi olmayan biri gözüyle bakmak sağduyuya aykırıdır, bence. Değil mi ki şaşırtıcı savlardan açıldı, ben de kendi savımı belirteyim öyleyse: En ağır, en derin, en etkili filozoflar arasında saydığımız birçok kimselerin, yalnızca filozof olmadığına, aslında birer büyük denemeci olduğuna inanıyorum ben. İşte Platon, Pascal, Berkeley, Nietzsche, William James, Bergson...

Öyle bir tutum ki denemecinin tutumu, felsefenin ta kendisi. Nasıl çalışır filozof? Şunu sorsam daha iyi: nasıl çalışırsa başarıya ulaşır filozof? Cevabım: denemeci gibi çalışırsa. Çalışma yöntemi, adından da bellidir **deneme**'nin. Ne yazık ki bazan çarpık çağrışımlara yolaçar "deneme" sözcüğü; işlenen konunun biriki sınamadan sonra yarıda bırakıldığı sanısını uyandırır. Oysa gerçek tam tersi: bu işlemenin çepçevre yürütüldüğünü dile getirmektedir deneme. Konusuna, ya da konularına, birtek yönden yaklaşmayan; bir güçlüğü ille de çözeceğim diye yalınlaştırıp budamayan; sezme ve sezdirme, bilme ve bildirme, kavrama ve kavranılır kılma olanaklarında soruları yoksul düşürücü kestirmelerden hoşlanmayan bir insandır denemeci. Montaigne o arayışlarına, gidip gelmelerine, ayrıntıları önemle izlemeye, o kendini kandırmadan sorup soruşturmaya **essai** adını vermişti nitekim. (İngilizce konuşan ülkelerde çok yaygınlaşan **essay** de burdan geliyor.) "Essayer" denemek, sı-

namak demek fransızcada. Birşeyi ele alıp tartmak, birşeyin ayarını bulup çıkarmak istemiyle evirip çevirmek anlamında kullanılır. Şöyle bir başlayalım, böyle değilmiş demek, bir de şuna bakalım, yine de sallantılı bir durum belirdiğine göre şöyle olamaz mı acaba, ama gene de olmuyor mu, bir de başka türlü deneyelim... —güçlükten yılmaz, güçlüklere hep yenibaştan saldırmayı aldatıcı çözümlere yeğ tutar denemeci. Tıpkı filozof gibi o da soru savsaklamaya yeltenmez. O da filozof gibi, güçlükleri kapayan kesinliklerden çok, güçlükleri deşip göstermeye değer verir. Kestirip atan çözümlere sırt çevirip çözüm-**denemeleriyle** yetinir katkısız filozof gibi denemeci de. Güçlükleri tekçilikte "bitirme" filozofun da denemecinin de tiksindiği birşeydir. İkisi de gözboyayıcı zaferden kaçınıp dolanıklıkların bilincinde yaşamayı sever.

Ne diye çok kez denemeciyi filozofla yanyana koymaktan çekiniyoruz öyleyse? Ne diye felsefe sözkonusu oldu mu aşağsayıp duruyor bazı filozoflar denemeciler? Genellikle denemecilerin işlediği konuları, bu konuların seçilişini davranışlarına gerekçe olarak almak eğilimindedir filozoflar. Hakları da yok değil, bir bakıma. Hangi ülkede ne zaman kaleme alınmış olursa olsun, deneme başlıklarına şöyle bir gözatın, bunların koca koca felsefe kitaplarının adlarıyla, bu kitaplardaki bölüm adlarıyla hiç mi hiç bağdaşmadığını göreceksiniz. Dostluk, hoşgörü, yiğitlik, korkaklık, okuma, gezme, çocukluk, sevgi, boşinan, kadın, öfke, evlilik, çeviri, böbürlenme, gülme, canısıkıntısı... Hemen hemen her denemecinin beslendiği dağarcıkta bunlar var. Ama bunlar felsefenin pek ilgilenmediği şeyler, hep bilindiği gibi. Filozof dipnotlarında bile değmeden geçer bu konulara. Çoğun ağır içerikli ve bol sonuçlu felsefe konularının soyutluğu yanında cılız ve günübirlik bir somutluğu vardır deneme konularının — böyle düşünür filozoflar. Büsbütün de yanlış düşünmüyorlar. Sözgelişi, zengin kuşatımlı bir kavram olan "erdem" kavramını enine boyuna inceleyen bir filozof, denemecinin sık sık eğildiği hoşgörü, yiğitlik, korkaklık, gibi yaşama kesitlerini dolaylı da olsa aydınlatan önemli bir ta-

kını ipuçları elegeçirmiştir, bundan sonra kalkıp bir de denemecinin özellikle işlediği tektek erdem durumlarıyla mı oyalanacak? Ne var ki filozofların, hepsinin değilse bile pekçok filozofun denemecilerden apayrı, onlarınkinden bambaşka konularla uğraştığını sanmak gerçeğe uymayan birşey bence. Konulara **şimdi-ve-burada**'yı aşan soyut bir açıdan bakmak, yine o sorulara başka bir açıdan yönelenlerin bu yüzden bambaşka konularla uğraştığını belgelemez. Bir dilden öbürüne çeviriye felsefe konusu olmayı yakıştırmayan bir filozof, felsefenin en önemli konularından biri olan dil ve anlam konusunu incelerken neyi inceleyecek peki? Denemecinin parmağına doladığı "kıskançlığa", "sevgiye", "öfkeye" kendi çalışma alanına yabancı birer sözcük gözüyle bakan filozof kendisi "duygu", "davranış" ve "insanlararası ilişki" kavramlarını araştırırken denemecilerinkinden başka şeyler mi araştırıyor sanki? Konular arasındaki bu nerdeyse özdeşliğe varan yakınlık, konuları deşmedeki amaçta da yansır zaman zaman. Öyle ya filozof da, denemeci de, konularına temel olan sözcükleri anlamları, ne demek istedikleri, içerikleri, kullanımları bakımından izlerler. Gerçi filozof sözcük anlamlarının nesnel derinliğine inmek, denemeciyse bu derinlikte kendi yaşaması yönünden bir aydınlığa erişmek dileğindedir; bununla birlikte, ikisinin de dilediği, **anlamca** bir bilinçlenmedir. Ancak, ortak amaca varmak için başvurdukları yöntemler oldukça başkadır: Filozof mantıksal-çözümleyici bir yolda, denemeciyse kişisel yaşantılarını verimlendiren bir yolda yürür.

Kendini denemeciden ayıran filozof, işte burada felsefenin denemeye benzemezliğini pekiştiren bir öbek belge buluyor. Özel deyimlerle, meslekten olmayanların kolaycacık anlayamayacakları kavramlarla, nerdeyse yabancılara kapalı bir kuşdiliyle kurulmuştur felsefe. Bu kendine özgü dil, gerekli donatımıdır felsefenin. Denemecilerse meslek çekidüzeninden uzak, herkese açık, herkesin anlayacağı bir dille bezenmişlerdir. Deneme başka şey felsefe başka şeydir. Bazı filozofların paylaştığı bu görüş, bir bakıma, apaçık bir gerçeğe parmak

basıyor: felsefenin, kavranmak için bile, çok kez bir meslek eğitimi gerektirdiği, denemeninse gerektirmediği; bunun da büyük ölçüde teknik diyebileceğimiz kavramların kullanılıp kullanılmamasından ileri geldiği yadsınamaz. Gene de ben felsefedeki bellibaşlı sözcüklerin günlük dilde yadırganmasının, felsefeyle deneme arasına aşılmaz bir gedik açabileceğine inanmıyorum. Zordur Hegel'in dili; Spinoza teknik bir dille konuşur. Ama denemeci T. S. Eliot'u okumak kolay değil. Valéry'nin denemeleri de, birçok filozofun yapıtından daha ağır. Bana kalırsa, filozofların, özel deyimleri öne sürerek denemecileri kendilerinden saymamaları, uzmanlık kaygısından, meslek dayanışması kaygısından ötürüdür. Mesleğe özgü deyimler ne de olsa birer gereçtir çünkü. Bazan o deyimleri kullanmadan da amaca uygun başarıya erişebilirler, bunu gözden yitirmemeliyiz. Herkesin tadaldığı bir dille yazan Schopenhauer, bu yüzden sığ bir filozof mudur? Sığ bir filozof olduğu için de denemeci midir Schopenhauer?

Döndük dolaştık filozofla denemeci arasındaki bağıntıyı tam açığa çıkaramadık gene. Bazı açılardan bakınca öylesine karışıyor ki kimlikleri! Gerçekten, filozof var, denemecidir de; denemeci var, filozoftur da. Felsefe bir bölümüyle hiç olmazsa, denemeciyi, denemecilerin bir kısmını hiç olmazsa, barındırır içinde. Gene de ben, denemeci ile filozofun karıştırılmasına karşıyım. Filozofların demin andığım gerekçelerine dayanarak söylemiyorum ama bunu. Yalnız başına bu gerekçelerin sonuçlandırıcı olduğuna inanmıyorum çünkü. Benim dayanağım şu: filozof öğretir, herşeyden önce öğretir, **belli** bilgiler vermek başkaygısıdır filozofun; denemeciyse, ille de birşey öğretmek için kaleme sarılmaz, bilgi vermek değildir denemecinin başkaygısı. Nitekim deneme ustalarının ustası Montaigne: "Birşey öğrettiğim yok, anlatıyorum" ("je n'enseigne pas, je raconte") diyor. Denemecinin bütün kimliği, özelliği ve ayrıcalığı işte burda. Bir denemedeki önermeler yanlış diye denemeyi kaldırıp atabilir misiniz? Doğrulanmamış savlarla öne çıkan denemecilere, bundan ötürü dudak bükmek yakışır mı bize?

Doğrulanmayan, ilkece doğrulanamayan sözleri var diye yüz mü çevireceğiz denemeciden? (Doğrulanma da ne demek bu bağlamda.) Düpedüz anlatır denemeci. Anlatmak, doğruları anlatmak değildir hep. Her söyleneni doğruluk-yanlışlık açısından eleştirmek saçmadır. Tersini yapmaya kalkışan, başta tümüyle edebiyat olmak üzere, önemli birçok yaşama alanını ortadan kaldırmak gibi gülünç bir duruma düşer. Anlatmaya bilgi karışabilir, anlatmanın yerine göre bilgisel bir yön taşıdığı apaçıktır. Ama gene de anlatma dürtüsü, aracı, amacı, başarı ölçeği bakımından bilgivermeyle aynı düzeye konamaz. Başından geçen bir olayı anlatan birini dinlerken, bu dinlediğimiz izlenimleri, duyguları, korkuları, umutları anlatan nasıl yaşadıysa öyle dışlaştırırken, bu dışlaştırmalara ya "doğru" ya "yanlış" olan **bilgiler** gözüyle mi bakacağız?

Denemecinin, sözcüğün yaygın anlamında filozof sayılmasını istemeyenlerin başında denemeciler gelir gene. Denemeciliği yanında filozof kimliği de olan hiçbir denemeci felsefe ölçekleriyle ele alınmasına gözyummaz denemelerinin. Gelin de Dr. Johnson'u, Lamb'i, de Quincey'i, Hazlitt'i, Chesterton'u, Leibniz'e, Comte'a, Husserl'e, Carnap'a, Quine'a yaklaştığınız tutumla ele alın. Bu da denemecinin, yaşamayı dile getirişi, ödev bildiği konuları önemce düzenleyişi, bunları işlemedeki davranışı bakımından, bazı ortak yönlere rağmen, kendinde filozoftan **başka** bir kimlik gördüğü içindir sanıyorum. Filozof bir yanı olabilir ama denemecinin, "filozofluk" gene de kimliğini tüketmez onun."

(Nermi Uygur, **Güneşle** "Denemeci", Kitap Yayınları İstanbul 1969, ss. 10-17) (2. bs. Ara Yayıncılık, 1989)

(87) F de Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri,** Çeviren: Berke Vardar, ss. 34-35 Karşlz: [**Cours de Linguistique Générale,** Payot, Paris 1922 ss. 30-31]

(88) a.g.y. s. 35

(89) a.g.y. ss. 35-36

(90) "İdea: 1- (Platon'da) Değişmez öz, şeylerin ilkörneği. Uzay ve zamanın ötesinde, öznenin dışında, kendiliğinden var olan;

duyularla değil, yalnızca tinsel olarak anımsama yoluyla kavranabilen, duyularla yalnızca görüngüleri (gölgeleri) algılanabilen asıl gerçeklik. 2- (Aristoteles'te) Görüngülerin değişkenliği içinde bir ve aynı olarak kavranan; tek tek nesnelerin özü olan şey. Nesnelerin biçimlendirici ilkesi (entelekhia) olan ideaların görüngüler dünyası dışında bir varlıkları yoktur, bunlar duyu dünyasının içinde yer alırlar. Aristoteles'te idea, öz kavramı, tümel kavram anlamına da gelir. 3- (Augustinus ve Hıristiyan Ortaçağ'da) Tanrının, dünya için örnek olarak yaratıcı düşüncesi. 4- (Stoa'da, adcılarda, Yeniçağ Fransız ve İngiliz felsefesinde —Descartes, Locke, Hume, Berkeley—) Bilinç içeriği, tasarım, düşünce. 5- (Kant'ta) Deneyi aşan us kavramı; düzenleyici ilke olarak koşulsuz olan; gerçeklik dünyasında karşılığı olmayan, duyularda kendisine karşılık olan bir şeyin verilmediği zorunlu bir us kavramı: a. Bizi duyulur dünyanın üzerine çıkaran şey olarak, yüksek düşünce; erişilmesi gereken şey; b. Hiç bir zaman tam olarak gerçekleştirilemeyecek olan, hep yalnızca ülkü, yalnızca gereklilik, yalnızca erişilmesi istenen erek olarak kalan. 6. (Fichte, Schelling, Hegel ve Ranke'de) Tarihsel etken: a. İnsanda ancak bilinçle ortaya çıkan tinsel güç ve yönelim. Bu anlamda bir çağın, bir tarihsel olayın temel ilkesi. b. Belli bir tarihsel sürecin somut ereği, aynı zamanda görevi. c. (Hegel'de) Eytişimsel süreç içinde kendini açan, din, sanat ve felsefede dile gelen düşünce. Tarihsel özdekçilik, Hegel'le karşıtlık içinde, ideayı ekonomik ilişkilere bağlı görür. Tarihin gidişini belirleyen düşünce değildir bu görüşe göre, tam tersine ideaları belirleyen alt yapıdır (Marx); oysa idealist tarih anlayışı, tarihsel olayların itici gücünü düşüncelerde arar (Ranke). 7- (Husserl'de, Platon'la bağlantıları içinde) Öz görüsünde verilmiş olan salt öz." (Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü,** Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1979, 2. bs. s. 96)

(91) Nermi Uygur, **Felsefenin Çağrısı,** Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, 3. baskı ss. 67-68

TÜRK DİLİNDE ÜRETİLEN FELSEFİ SÖYLEME İKİ ÖRNEK: TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU NERMİ UYGUR (*)

Felsefi söylem Türkiye'de büyük ölçüde Üniversite çevrelerinde ve birbirinden çok farklı yapılarda kendini göstermektedir. Ortaya konulan bu söylemlerin özgül ayrımları nelerdir sorusu bu nedenle büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda felsefenin neliği üzerine düşünmek, birçoklarının sandığı gibi engelleyici, kafa karıştırıcı değil, tam tersine zihin açıcı ve hatta yol aldırıcı olmakta; felsefi söylemin tam da kendisi olmasında, yönlendirici, bilinçlendirici bir işlev üstlenmektedir. Felsefi söylemin, söylemlerin özgül ayrımlarını ilkin belirlemek. sonra da onlarla hesaplaşmak, yeni söylemler oluşturmaktan başka bir şey değildir, başka bir deyişle felsefe yapmaktır.

Philosophia perennis'in bir parçası, bir kesiti olan ve Türkçe'de gerçekleştirilmiş/gerçekleştirilmekte olan bu felsefi söylemin temsilcileri, varolana bakışlarıyla; bilen ile bilinene ilişkin çözümlemeleriyle; insana ilişkin tasarımlarıyla; benimsedikleri düşünme yöntemleriyle; varolan-dil-düşünme arasın-

(*) Türkiye Felsefe Kurumu'nun düzenlemiş olduğu "Cumhuriyet Türkiyesinde Felsefe ve Son Onbeş Yılı" konulu 15. Yıl seminerleri: 2'de (25-26 Aralık 1989 İstanbul Belediyesi Muhsin Ertuğrul Tiyatrosu) yapılan konuşma.

daki ilişkileri şu ya da bu şekilde ortaya koyuşlarıyla; ayrıca —ve temelde— felsefenin neliğine ilişkin bilinçli yaklaşımlarıyla (kendilerine özgü olan), (onları o yapan) düşünüşlerinin özgül ayrımlarını gözler önüne sermektedirler.

Filozoflarımızı bu açılardan incelemek, onları yeni felsefi söylemler oluşturmakta bir kalkış noktası yapmak demektir. Onlara ilişkin değerlendirme, her şeyden önce, onları o yapanın ne/neler olduğunu ortaya koymayı gerekli kılıyor. **Philosophia perennis** de ancak bu yolla gerçekleşebiliyor.

Ben bu konuşmamda, felsefi söylemimizin iki önemli filozofunu, Takiyettin Mengüşoğlu ve Nermi Uygur'u, felsefenin neliğine ilişkin tutumları bakımından ele almaya çalışacağım.

Filozof, felsefeye ilişkin bilincini dolaysız bir biçimde sergilemese ve doğrudan doğruya 'felsefe nedir?' sorusunu sormasa bile, felsefenin neliğine ilişkin tavrını yine de, örtülü bir biçimde de olsa duyumsatmak durumundadır. Felsefeyi felsefe yapan nedir? Felsefenin diğer bilgi türleriyle bağıntıları, ilişkileri nelerdir? Felsefe konu edindiklerinde, neye, nasıl bakmakta ve bu bakışı nasıl dile getirmektedir?

Felsefeyi felsefe yapanın ne olduğu, doğrudan filozofun etkinliğine bağlıdır. Filozof, söyleminden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla felsefenin neliği, filozofun felsefi tavrına yapışıktır; hiçbir biçimde ondan ayrılamaz.

Her felsefi söylemin varolana ilişkin kendine özgü bir bakışı, onu besleyen kaynak —kaynaklar— da vardır. Filozofun felsefesine neliğini veren işte bir bakıma beslendiği bu kaynak ya da kaynaklardır. Burada daha çok, bu iki filozofun söylemlerinin neliği kaynakları açısından değerlendirilecektir.

Varolana göre, daha klasik bir deyişle 'şeye göre' düşünen Takiyettin Mengüşoğlu, felsefi söylemini büyük ölçüde doğa bilimleriyle besler. Mengüşoğlu, felsefi söylemin tümüyle, başka deyişle **philosophia perennis** ile hesaplaşarak ortaya koyduğu görüşlerinde hep (kendisi) olmaya çalışır. Her felsefi

görüşün arkaplanında onu taşıyıcı bir temel olarak insana ilişkin kavrayışı gören Mengüşoğlu, özellikle çağdaş biyolojinin ulaştığı başarılar gözardı edilerek, felsefe, özellikle de insan felsefesi yapılamayacağı kanısını taşır. Hiç kuşkusuz, bilimlerin elde ettiği sonuçları değerlendirebilmesi olanağını ona açan, doğrudan varolandan, şeyin kendisinden, fenomenden yola çıkmasıdır: "Bütün varlık-dünyası, insanın yapıp etmeleri, felsefenin bir inceleme, bir araştırma objesidir. Fakat felsefe bu sorumlu yerini ancak varolana, fenomenlere dayanarak, varolanı, fenomenleri inceleyip betimleyerek koruyabilir; ve ancak bu şekilde bulunması gereken yere lâyık bir bilgi olabilir; yoksa felsefe hayat ve insandan uzak bir lâf-söz yığını olmaktan öteye gidemez.

"Felsefenin böyle bir duruma düşmemesi için, onun varolan şeylerin, fenomenlerin yakasını bırakmaması, kendisini kavram analizine kaptırmaması gerekir. Çünkü varolan şeyler, fenomenler ne yadsınabilir, ne de görmezlikten gelinebilir. İşte antropolojinin ontolojik temellere dayanmasının üstünlüğü, onun kavramlardan değil, insanın varlık alanlarından, ögelerinden hareket etmesidir." (1) Takiyettin Mengüşoğlu bütün sorunları temellendirmede bir çıkış noktası olarak gördüğü insan felsefesini, yine diğer bakış açılarıyla, özellikle bilimlerin sonuçlarını da dikkate alan (—fenomenolojik, ontolojik-) bakış açılarıyla verimlendirmeye, temellendirmeye çalışır. Mengüşoğlu'nun felsefesi baştan beri bir insan felsefesidir. Bu felsefe, bilimin özellikle çağdaş biyolojinin vardığı kimi sonuçları verimlendiren, onları felsefi söylemin çıkış yollan haline getiren bir insan felsefesidir. Bunu başarmak da ona göre kavramlardan yola çıkmamayı gerektirir. Varolanı özellikle ilişkilerinde, fenomenlerde kavramaya çalışan bir ontolojidir Mengüşoğlu'nun yöntemi. Ona göre "herhangi bir kavramdan —bu kavram neyin kavramı olursa olsun— kalkılırsa, antropolojik problemlerde ontolojik temel kaybedilir; yani fenomen-

lere uygun sonuçlara varılamaz. Zorlamalara, kurgulara başvurulur." (2)

Ontoloji, varolanın kavranışına ilişkin öyle bir bakış açısı, yöntem sunar ki, artık böyle bir bakış açısı ile birçok fenomen anlam kazanır: "Ontoloji, felsefe tarihinde rastlamadığımız bir şekilde ve gelecekteki çalışmalar için araştırma yolları açan yeni bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkmıştır; ve bugün artık felsefenin her sahasında meyvalarını vermiştir. Ontoloji Hegel'den beri —19'uncu asır boyunca ve asrımızın ilk on senelerinde— ilimle felsefe arasında mevcut olduğu kabul edilen uçurumu, felsefenin autonomie'sine zarar vermeden ortadan kaldırmıştır." (3)

Anlamı doğrudan doğruya varolanda ve onun ilişkilerinde bulan T. Mengüşoğlu'ya göre felsefe doğrudan gözlerle varolana bakmalıdır; varolandan aynlan, 'şey' temelini terkeden, salt sözel olanda kalan tanımlarla hiçbir sonuca varılamaz. Bu bağlamda Nicolai Hartmann'ın betimlemelerine büyük önem verir Mengüşoğlu: "Biz, bugünün, teknikleşmiş bir çağın insanı olarak mantıksal soyut tanımlardan vazgeçmeliyiz. Bu skolastik kalıntılar artık kenara atılmalı. Bu mantıksal tanımlama yerine, varolan şeylerin kendileri, onlann incelenmesi ve betimlenmesi geçmeli. Bu anlamda ontolojiden söz etmek isteniyorsa, o zaman bu felsefe dalının içine aldığı veya alacağı problemler gözönünde bulundurulmalı; bu birliğin konusunun sınırları betimlenmelidir. Ontoloji, varlık türlerini, varlık ögelerini, varlık moduslarını, varolanı yöneten temel ilkeleri, kategorileri inceler.Naiv bir görüşten kalkan bu betimleme, bir sav ileri sürmeyen bir betimlemedir. Buna göre, bilgi de, bilen bir varlıkla (süje): bilinmesi gereken bir varlık (obje) arasındaki bağdır." (4)

T. Mengüşoğlu'ya göre kavramlara bel bağlamak gerçeklik tabanını bir yana bırakmak demektir ve bunun da çok büyük sakıncaları vardır: "Felsefe alanında ontoloji, bilgi teorisi, et-

hik, gnoseoloji, metafizikten konuşulur; yahut bu bilgi dallarında ortaya atılan ide, varlık, varolan, geist, logos, akıl, içgüdü, zekâ, düşünme, algı, imge, görünüş, kategori, yapıp-etme, eylem, özgürlük, isteme, kültür, değer, erdem, yargı, nedensellik ve benzerleri gibi kavramlardan söz edilir. Fakat böyle bir konuşmada, böyle bir söz etmede, konuşanla dinleyen arasında bir anlam bağı kurulamaz. Çünkü çok kez herkes, bu kavramlar için başka bir 'iç' tanıyor; onlara başka bir anlam veriyor. Bu yüzden bu kavramlar içi boş ve anlamdan yoksun kelimeler haline geliyorlar. Bu kelimelerin anlamları birbirinden çok uzaklaşırsa, o zaman kelimelerin içi boş kalır; ve onlar hiçbir kavramla karşılanamaz." (5)

Aynı tehlike çeşitli felsefe disiplinleri için de söz konusudur ona göre: "Örneğin ontoloji, bilgi teorisi, ethik ve öteki felsefe dalları hakkında açık bir görüşümüz olmalıdır. Felsefe dallarının adları da çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Eğer felsefe dallarının adları ile somut bir şey kastedmiyor, onları içi boş birer kelime olarak kullanıyorsak, o zaman bir masa başı felsefesi yapmış oluruz. Verimli bir sonuca varamayız; yazılan çizilen sadece bir boş-lâf, boş-söz dizisi olmaktan ileri gidemez." (6)

T. Mengüşoğlu'ya göre süje ile obje arasında bir ilişki olarak görülen bilgi çok çeşitli türlerde ortaya çıkar ve insan bilgisi kesin sınırlarla birbirinden ayrılamaz; ancak yine de bir sınıflandırma yapmak olanaklıdır. Bu sınıflandırmaya göre, bilgi "tabiî hayat bilgisi, ilmî bilgi, felsefi bilgi, sanatın bilgisi, dinin, dinî görüşün sağladığı bilgi" (7) diye ayrılabilir. Ona göre felsefi bilginin bilimsel bilgiden daha çok sorumluluğu vardır. Felsefi bilgi daha derinlere nüfuz eden bir bilgidir ve felsefi bilgi varlığın yalnız bir parçasıyla değil, bütünü ile ilgilidir. Yine aynı yazıda şunları dile getirir: "Varlık âleminin felsefenin uğraşamayacağı hiçbir sahası yoktur, yani felsefenin her saha ile alâkası vardır." (8) Ayrıca felsefi bilgi, hiçbir şekil-

de bilimsel bilgilerin yerine geçmek niyetinde değildir.(9) Ancak felsefe, bilimlerin elde ettiği sonuçlardan yararlanabilir. Yandaşı olunacak felsefe (bu, ontolojik bakış açısını benimseyen bir felsefedir), bilime, felsefeye (tarihsel bağlam-geçmişteki felsefeyle hesaplaşma) günlük hayata yerleşmiş olan bütün önyargılarla hesaplaşmak, onları ortadan kaldırmak zorundadır. Bilimlerden —insanbiçimci kalıntıları temizleyen— davranış biyolojisinin benimsediği bakış açısını felsefe de benimseyebilir. **İnsan Felsefesi**'nde şunları söyler Mengüşoğlu: "(...) bu görüş **mutatis mutandis** —yapılması gereken değişikliklerle— felsefi antropoloji için de geçerlidir. Çünkü insanı tanımaya, kavramaya çalışan felsefi antropoloji de, ne ruh-beden dualitesinden, ne filogenetik teoriden, ne de ruh ve bedenden kopmuş olan bir geist veya herhangi bir yetenek veya kavramdan kalkıyor. Felsefi antropoloji, insanın somut bütünlüğünden, bu somut bütünlükte temelini bulan fenomen ve başarılardan kalkıyor; ne insan fenomen ve başarılarını, hayvan fenomen ve başarılarıyla birleştiriyor, ne de onları birbirine götüren bir görüşe saplanıyor. Bugünün davranış biyolojisi, W. Köhler'in araştırmalarında uyguladığı yöntemi yanlış buluyor; çünkü W. Köhler maymunlarda zekâ, alet kullanmak gibi insan yetenekleri arıyor, hayvanı insanlaştırıyordu.—"(10)

Görüldüğü gibi, bilimin fenomenlere ağırlık veren tavrı felsefe için de örneklik edebilir. Ancak bu bir pozitivizm değildir. Çünkü fenomenlerden yola çıkan bu görüşün metafiziğe bakışı, pozitivizminkinden tümüyle farklıdır. Metafiziğe ilişkin tutum ve ayrıca metafizik için saptanan yer, Mengüşoğlu'nun görüşünü her türlü "pozitivist" nitelemesinin dışına çıkarır. Ona göre pozitivizmin ileri sürdüğü, felsefenin metafiziksiz olması gerektiği savı, benimsenebilecek bir sav değildir: "Her felsefi araştırma başlangıçta belli bir fenomen temeline dayanmak ve hiçbir şekilde insan fenomenlerine ters düşmemek zorundadır. Ancak bundan sonra bir insan-metafiziğinden söz

edilebilir, bundan önce değil. Böyle bir metafizik ise metafiziğin en çoğuna değil, metafiziğin en azına başvurmak zorundadır." (11)

Metafiziği bir problemler metafiziği olarak gören ve ayrıca bu problemlerin bilincine, bilim ve felsefe araştırmaları içinde bulunanların sahip olabileceğini belirten T. Mengüşoğlu'nun felsefesinin ana çatısını insan felsefesi oluşturmuştur. İnsan gerçeğini ortaya koymaya çalışırken de beslendiği ana kaynak, bilimlerin elde ettiği sonuçlar olmuştur: "Mengüşoğlu 'insan'ı incelemeye biyoloji alanındaki araştırmalarıyla başladı. Çalışmalarına nasıl başladığını kendisi şöyle anlatıyor:

"Başlangıçta derslerimizde biyolojik teoriler ele alındı. Özellikle vitalist biyolojinin kurucusu Hans Driesch'in; mekanist biyolojinin önemli bir temsilcisi olan Max Hartmann'ın düşünceleri tartışıldı. Bundan sonra Darwin'in **'The Origin of Species'** adlı yapıtı ele alınarak, memleketimizde ve başka yerlerde birbirine karıştırılan Darwin'in düşünceleri ile Darvinizm arasındaki başkalık gösterildi. Bu da bizi Uexküll ve Konrad Lorenz ile başlayan davranış biyolojisine götürdü.' Mengüşoğlu, Uexküll'ün biyoloji alanındaki araştırmalara getirdiği bütünlükçü görüşten, kendisinin insanı parçalamayan, yaşayan ve bütün, somut bir varlık olarak gören insan felsefesi için yararlanmıştır."(12)

Bütün bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, T. Mengüşoğlu, felsefi söylemini kurarken bilimlerin elde ettiği sonuçlardan yararlanmış, destek almış, varolanın kendisinden yola çıkarak, onların 'o' oluşlarını sağlayan kategorileri —bunların sayıları çoğaltılabilir— belirlemeye çalışmıştır. **Felsefeye Giriş** adlı yapıtı tümüyle bu konulara ayrılmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, **philosophia perennis**'i de hiç gözardı etmeyerek, felsefi söylemin tümüyle hesaplaşmaya girişmiştir. Bu da onun felsefesinin eleştirel niteliğini ortaya koymaktadır.

Ayrıca T. Mengüşoğlu, felsefi söylemin fenomenal tabanına öncelik vermekle, dile getirdiklerinin imlemini fenomenlerin kendisinde görmekle kendine özgü anlam kuramını da açığa vurmaktadır denebilir.

Bilimsel olduğu ileri sürülen bir söylemde, onun bu biçimde nitelenmesini sağlayan —büyük ölçüde— öznesini —üreticisini— belli etmeden iletilebilir olmasıdır. Felsefede ise durum böyle değildir: Felsefi söylemi üreteni belirlemeden o söylem üzerinde iş görülemez; başka deyişle söylemin kime ait olduğunu daha baştan belirleme zorunluluğu vardır. Bu bağlamda —elbette— fenomenlerden yola çıksa bile, ancak dilde varolan felsefede, dilin dışlaştırdığı, iletme olanağı verdiği düşüncelerde terim olarak varolan kavramsal yapının farklı 'iç'lerle doldurulması, temellendirilmesi söz konusudur. Ama hangi filozofun, terimde dile gelen belli bir kavramı hangi 'iç'le doldurduğu belirgin bir biçimde ortaya konabilirse, bu ortaya konuşlar çerçevesinde varolanı anlamak ve anlaşılmak, ardından —belki— anlaşmak mümkün olabilir. Filozof, kavram ağının içeriklerini —sonderece— somut gerçekliklerle belirginleştiriyordur; hatta kimi zaman dil, bunları dile getirmede güçsüzleşiyordur. Böyle bir filozof da tam anlamıyla 'şeye göre' düşünmekte; fenomenal boyutu hiç mi hiç gözardı etmeden, ama öte yandan da dile gelen, dil alanına geçen gerçekliklerin, somut yapıların dilde varoluşlarını dikkate almakta, felsefesini bilimsel söylemlerin de ötesine geçerek, çok daha geniş bir alana yayılmış insan başarılarıyla beslemektedir. Çünkü böyle bir filozof için anlamların odağında insan yer alır. Varolana anlamını veren insandır. Öyleyse insan, son derece zengin fenomen ağlarının tam da ortak noktasında, onla-

ri anlamlı, hatta bir bakıma 'var kılabilecek' bir biçimde yer almaktadır. Bir dil ve kültür varlığı olması, insana bu —eşsiz— olanağı sağlar.

İşte gerçekliği: gerçeklik tabanına oturan somut içerikli kavramlarla kavramaya, dile dökmeye çalışan Nermi Uygur, felsefi söylemini insanın her türlü etkinliği ile besler.

Felsefenin Çağrısı adlı yapıtını, felsefenin neliğini araştırmaya özgüleyen Nermi Uygur'a göre: "Filozof (...) sözlerin anlamına yönelttiği 'nedir'i bir dilci olarak yöneltmiş değildir. Belli bir tarih malzemesini, belli bir dildeki bir kavramı tarih malzemesi olarak aydınlatmak istemez. Araştırmalarını bir dil çerçevesinde yürütür, ama asıl araştırdığı bu değildir. '...anlamı nedir?' felsefede bir sözü, bir söz-görünümü olarak deşmez. Sözü, kendisi için değil de dile getirdiği görünüm açısından sorar. Filozofun kaygısı dil olarak dil değil, dilin dile getirdiği şeylerdir. Gerçi bu 'şeyleri' dilin içinden sorar. İşleme bölgesi dil alanını aşmaz; filozoflar, filozof olarak, sözleri bırakıp deneylere girişmezler; bu, bilginin işidir. Ama gene de, şeyleri, görünümleri sorarlar." (13) Nermi Uygur'a göre filozof, şeye göre kurar felsefesini ama bir filozof olarak Nermi Uygur, şeye göre konuşmanın, söylemini şeye göre kurmanın felsefi oluşu sağlamasında farklı ölçütler geliştirir. Onun bu farklı ölçütleri geliştirmesinde, varolanı nesneleştiren 'düşünen ben'in düşünmesinin önceliği kendini gösterir. Çünkü —ona göre— varolana anlamını 'o şeye göre' veren insanın kendisidir. Nesnel dünyayı kuran, insanın öznel dünyasıdır. Bu dünya N. Uygur'a göre aslında bireyin kendi dünyasıdır: "Şimdi şurada göçüp gidecek olsam, benimle birlikte yok olacak olan dünya, bu dünya değil, —benim kendi dünyam. Benim kendi işimgücüm, sevgilerimle, özlemlerimle, ağrılarım, korkularım, alışkanlıklarım, yorumlarımla, değerlendirmelerimle, etkilerim tepkilerimle, içkımıldanışlarım, dışadönüşlerimle, çeşit çeşit duyumlamalarımla oluşan dünya, benim

dünyam (...) sarsılmaz inancım şu: Benim özgün dünyam son derece önemli benim için. Kişisel ağırlığımla bu dünyada yaşıyorum. Ayrımız, gayrımız yok. birlikteyiz. Ben nerdeysem bu dünya da orda, bu dünya yoksa ben de yokum. Benim dizgem, sistemim, yaşama ağım bu dünya. Gerçek açık: ne kadar insan varsa, böylesi o kadar özgün dünya var. Göçüp gidenlerin dünyası, geçmiş dünyalar; yaşayanlarınki, geçerliği olan dünyalar. Bu özgün dünyalarla o nesnel diye adlandırılan dünya, karmakarışık iletişimlerle içiçe. Ancak, o nesnel dünyayı, büyük dünya diye baştacı etmek: bizimkileri, minikparçacıkları diye küçümsemek yanlış. Tam tersine, **bir bakıma,** öznel —kişisel— biricik dünyamızın bir parçası o nesnel denen dünya. Nitekim, öznel dünyamızla var, bu öznel dünyayla anlamlı nesnel dünya. Öznel dünyamız yok olduğu an, bir hiç bizim için nesnel dünya. Bizden sonra, başkaları için böyle değil, orası açık. Olsa olsa biz kendimiz yaşarken, kendimizden sonrası için biçtiğimiz değer ve anlam oranında bir varlık o nesnel dünya." (14)

Bu öznel dünyayı işte 'o' yapanı kavramlaştırmak gerek, bu onu anlamlı kılmakla eşdeğer. İnsanların öznel dünyası, kültür dünyasından başka bir şey değil. Her şey bu dünyada,bu kültür dünyasında temelleniyor, anlam kazanıyor. Öyleyse, böyle bir dünya tabanına dayanan her türlü insani etkinlik birbirini desteklemek, beslemek durumunda. Bu bilinci apaçık biçimde veren felsefe ise tüm diğer insani etkinliklerden beslenmek durumunda. bilim de ona kaynaklık edebilir; çünkü o da insan dünyasının, kültürün önemli bir parçasıdır.

Tekil gerçeklikleri kavramlaştırırken sadece insanın oluşturduğu, yarattığı yapılardan, kurmaca yapılardan da büyük ölçüde yararlanan ve felsefi söylemini özel bir mantık temeline dayandırdığı özdeyişlerle kuran ve bu söylemi deneme olarak sunan Nermi Uygur **philosophia perennis**'i hiç gözardı etmez. **Felsefenin Çağrısı**'nın **"Felsefe — Dünü ve Ya-**

rını" başlıklı denemesi; kendisinin, geçmişteki felsefeye ilişkin olarak ne denli duyarlı ve bilinçli olduğunu açıkça göstermektedir. Filozof-felsefe tarihçisi birlikteliğini, felsefenin, aynı zamanda filozof da olması gereken felsefe tarihçilerine ihtiyacı olduğunu saptayan N. Uygur, felsefenin büyük ölçüde artsüremli bakışaçılarıyla yoğurulacağını ortaya koyar: "Felsefe tarihçisinde felsefe tarihini yazmayı sağlayan organ, **felsefe anlayışıdır.** Felsefe için anlayışı olmayan geçmişteki felsefeyi göremez; görse bile çarpık görür; bu ise olaylara hakkını vermemek olur; tarihçi için de bundan daha acı bir başarısızlık olmasa gerek (...) Felsefe tarihçisinin (gerçekten bir felsefe tarihçisi ise) felsefenin dününe duyduğu ilgi doğrudan doğruya felsefeden ötürü, felsefe için, felsefeye olan ilgidir. Felsefe tarihçisinin dikkati, felsefenin geçmişinde değil, geçmişteki felsefede yoğunlaşır." (15) Yine Uygur'a göre "Ödevini hakkıyla yerine getirmesi için felsefe tarihçisinin filozof olması gerekir." (16)

Artsüremliliği bilinçlice sergileyen N. Uygur, özgün söylemini deneme biçiminde sunuyor; bu, onu hem kaynakları hem de deyişleri bakımından zenginleştiriyor: deneme sonsuz olanaklar açıyor onun önünde: Çünkü ona göre "deneme alanlar-arası, alanları-aşan, alanları-birleştiren-bir alan." (17)

Nermi Uygur bir filozof olarak, söyleminin özgüllüğünü belirgin biçimde ortaya koymanın gerekli olduğunun bilincindedir: "Benim diyebileceğim düşünceler üretmek istiyordum. Başka türlü dendikte, kavramsal doğrultudaki arayış, sezinleme ve temellendirmelerimi dıştan baskı altına almayan; yaşama yöneltilerime aykırı düşmeyen, beni kasıp kavuran bunalımları örtbas etmeye yanaşmayan denemelere gereksinme duyuyordum." (18) Felsefi söylemini oluşturmaya artık tek bir kuram yetmeyecekti; çünkü kuram, **Çağdaş Ortamda Teknik** adlı yapıtında dediği gibi "onarım üstüne onarım gerektirir. (...) günü gelince de yenisine bırakır yerini. Aslında ku-

ramdan çok kuramlar söz konusu." (19) Yine aynı yapıtta, yönteminin ne olduğunu betimler ve baştan beri tüm felsefi söyleminde somutlaşan yapı bir kez daha ortaya çıkar: "Yöntemim günübirlik yaşadıklarımdan kalkıp gene günübirlik yaşamımı, özellikle tekniğe (bu kavramın yerine onun şimdiye değin söz konusu ettiği, irdelediği başka herhangi bir terimi —kavramı— koymak olanaklıdır B.Ç.) düşen pay ve önemle birlikte günışığına çıkarma yöntemi. Kuşkusuz bu: bilim ve felsefeye, kavram ve kurama, bilgi ve bulguya sırt çevirme zorunda olduğumu göstermez. Hergünkü yaşamda kavramla kuramın da ağırlığı var zaman zaman sislere bürünse de bu böyle. Ama bu kavramsal, kuramsal kaygılara değil, yaşadığım, yaşadığımız yaşama çevrildiğim için yalın, kuşıksız bir yaklaşımla tekniğe yönelmekteyim. Kuşkusuz bu tutum, şimdiye dek özümsenmiş tarihsel bilgileri değerlendirerek hakkını vermekten uzak düşmeye dayanmayan bir tutumsa da, yeniden, tekniğe ilişkin bilim ve felsefe kitapları yüklenmeye özen gösteren bir davranış değil. İlle de kuşatıcı bir niteleme gerekiyorsa, **denemeci** bir davranış." (20)

Daha önceleri de birçok yapıtında dile getirdiği gibi N. Uygur'un felsefi söylemi kendine yöntem olarak fenomenolojiyi seçer: "Bazılarına tumturaklı görünse de, **fenomenoloj** benim yolum: (...) Yanlış olduğunu bile bile, ille de öznel bir görüp gösterme değil benimki; olanı olduğu gibi görmek isteğindeyim. Bu uğurda hiçbir çabayı esirgemem. Ne var ki, gözler önüne serdiğim (...) görünümler-alanı, nesnelce benim **kendi gördüğüm;** olanı bozup çarpıtmaktan kaçınarak benim derlediğim bir özyorum." (21)

Bilgi kaynaklarını elden geldiğince zenginleştirme ve ardından iletişim kurma istekleri, tüm insan etkinliklerini irdelemeye yöneltir N. Uygur'u. Edebiyat bu bağlamda ona büyük bir zenginlik sunar; "(...) bir yandan bilim adamlarının, öte yandan filozofların, bilgi adına itip kaktığı edebiyatta; olsa ol-

sa, çoğun boş zamanı hoş geçirme aracı sanılan edebiyatta, sanılanın çok üstünde güvenli, 'bilgisel' tutamaklar arayıp buldum." (22) Çünkü N. Uygur "felsefeyi, ağırlığını yalnızca kendi içinde taşıyan bir meslek, sınırları belirgince çizilmiş bir uğraş" (23) olarak görmez ve şöyle devam eder: "Özel güçlüklerimin sızılı basıncını gidermek; yaşam, toplum, kültür yönelişlerimde ipin ucunu kaçırmamak amacıyla başvurduğum bir etkinlik alanı o. Gerçi beklediğimi her zaman bulamadım. Ne var ki, tam kestirmek kolay değilse de, neyi nerde bulacağını bilmek, kişinin kendisine düşen bir sorumluluk. Gene de, özellikle yaşama gereksinimlerim, dolayısıyla da toplum-kültür gereksinimlerim açısından, umutla verimlendirmeye çalıştım felsefeyi." (24)

N. Uygur'a göre bütün bu alıntılardan da anlaşıldığı gibi, kültürün bir parçası olan bilimin elde ettiği sonuçlar, çağdaş-bilimsel bakışaçıları insan gerçeğini kavramaya yetmeyecektir, yetmemektedir. Bir yaşama, hatta bilgelik felsefesi olarak ortaya çıkan N. Uygur'un felsefi söylemi, özgün bir söylem olarak 'şimdi ve burada' olanı kavramaya ve ardından da kavramlaştırmaya çalışır; terimler ve bunların ardındaki kavramlar hiçbir zaman içi boş kalıplar, çerçeveler değildir. Ayrıca bu felsefi söylemde, tüm sınırları belirgin tanımlara da yer yoktur doğal olarak. Çünkü ona göre "(...) tanımlar, çoğun nesnel zorunluluklar değil; öznel-duygusal seçme ve değerlendirmelerin payı büyüktür tanımlarda. Bir tanımın başka bir tanıma yeğ tutulmasında, bir başkasından üstün sayılmasında, beğeniler de ağırlığını koymakta—" (25). Öznel dünya, yaşamın kendisi burada da önplandadır görüldüğü gibi.

NOTLAR

(1) T. Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi,** Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988 s. 60
(2) a.g.y. s. 48
(3) T. Mengüşoğlu, **"Ontolojik Esaslara Dayanan, Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler", Felsefe Arkivi** Cilt IV - Sayı: 2 İstanbul, 1959, s. 1
(4) T. Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi,** s. 58
(5) a.g.y. s. 55
(6) a.g.y. s. 58
(7) T. Mengüşoğlu, **"Bilgi Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili", Felsefe Arkivi** Cilt III - Sayı: 2 İstanbul, 1955, s. 62
(8) a.g.y. s. 66
(9) T. Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi,** s. 53
(10) a.g.y. s. 52
(11) T. Mengüşoğlu, **"Çağımızda Antropolojik Theoriler", Felsefe Arkivi,** Sayı: 20 İstanbul, 1976, s. 42
(12) T. Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi,** Tomris Mengüşoğlu, **"İkinci Baskıya Önsöz"** s. 5
(13) N. Uygur, **Felsefenin Çağrısı,** Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984 3.bs. s. 33-34
(14) N. Uygur, **Bunalımdan Yaşama Kültürü,** Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989 ss. 93-94
(15) N. Uygur, **Felsefenin Çağrısı,** ss. 158-159
(16) a.g.y. s. 161
(17) N. Uygur, **Bunalımdan Yaşama Kültürü,** s. 347

(18) a.g.y. s. 365
(19) N. Uygur **Çağdaş Ortamda Teknik,** Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989 s. 28
(20) a.g.y. s. 29
(21) a.g.y. s. 30
(22) N. Uygur, **Bunalımdan Yaşama Kültürü,** s. 377
(23) a.g.y. s. 377
(24) a.g.y. s. 377-378
(25) N. Uygur, **Çağdaş Ortamda Teknik,** s. 80

DİZİN

Abelardus, Bkz. Petrus Abelardus (Abaelardus)
Akarsu, B., 94, 95, 96, 98, 136, 142, 171
Aktürel, T., 157
Akyürek, E., 161
Alston, W. P., 118
Ambrose, Bkz. Ambrosius
Ambrosius, 163
Anscombe, G. E. M., 139
Anselmus Cantuariensis, 38, 77, 83, 100
Aquinas, bkz. Thomas Aquinas
Arat, N., 99,147
Aristo, bkz. Aristoteles
Aristoteles, 14, 25, 26, 34, 47, 62, 64, 68, 69, 72, 76, 77, 81, 86, 96, 110, 123, 124, 132, 160, 161, 162, 163, 170
Arslar, A., 109
Aruoba, O., 101, 106, 119
Atademir, H. R., 109
Augustinus (Aurelius), 83, 86, 163, 170
Ay, L., 109

Babür, S., 101, 102, 107, 109, 120
Bacon, F., 14, 62, 77, 96
Bacon, R., 162
Baydur, S. Y., 152
Bergson, H., 166
Berkeley, G., 95, 166, 171
Bernardus Claraevallensis, 83
Boethius (A. M. T. Severinus), 14, 83
Bonaventura, 159
Bozkurt, N., 98
Bradley, F. H., 88

Carnap, R., 62, 74, 79, 83, 114, 136, 141, 170
Cassirer, E., 36, 87, 99, 147
Cemgil, A., 109
Cimcoz, M. A., 109
Chesterton, G. K., 170
Comte, A., 170

Çotuksöken, B., 93, 94, 96, 101, 102, 107, 109, 114, 120, 143, 163

Darwin, C., 179
De Quincey, T., 170
Descartes, R., 14, 40, 62, 77, 83, 87, 99, 103, 134, 171
Driesch, H., 179

Duns Scotus, bkz. Ioannes Duns Scotus

Eflatun, bkz. Platon
Eliot, T. S., 169
Einstein, A., 147
Erkman, F., 94, 142
Eyüboğlu, S., 109

Fichte, I. H. von., 95, 96, 171
Foucault, M., 80, 142
Frege, G., 62, 83, 88

Gazio, J., 139
Geyer, B., 119
Guilelmus de Occam, 47, 62, 76, 77, 106, 120, 163
Güney, E., 109

Hacıkadiroğlu, V., 94, 97
Hartmann, M., 179
Hartmann, N., 73, 114, 176
Hazlitt, 170
Hızır, N., 93
Hegel, G. W. F., 83, 96, 169, 171, 176
Heidegger, M., 83
Heimsoeth, H., 98
Heisenberg, W. K., 147
Heloissa, 31
Herakleitos, 147
Hilbert, D., 79
Hume, D., 38, 77, 78, 83, 171
Husserl, E., 14, 62, 170, 171

Ioannes Duns Scotus, 48

James, W., 166
Jannone, A., 102
Jaspers, K., 83

Kant, I., 14, 35, 62, 77, 83, 90, 96, 97, 98, 135, 171
Karasan, M., 100
Katz, J., 79, 139
Kierkegaard, S., 86
Köhler, W., 178
Kranz, W., 151
Kuçuradi, I., 27, 94, 142, 146

Leclercq, J., 84
Leibniz, G. W., 35, 77, 78, 88, 97, 163, 170
Locke, J., 35, 38, 50, 62, 77, 83, 88, 90, 96, 97, 106, 171
Lorenz, K., 179

Mengüşoğlu, T, 17, 87, 93, 98, 101, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 187
Montaigne, M., 166, 169

Nakhnikian, G., 119
Neurath, O., 118
Nietzsche, F., 83, 86, 166
Nutku, U., 114

Ockham, bkz. Guilelmus de Occam

Örs, Y., 93
Özlem, D., 108

Panofsky, E., 161
Parmenides, 67
Pascal, B., 166
Peter Aureolus, 163
Petrus Abelardus (Abaelardus), 76, 77, 83, 161, 162
Platon, 14, 25, 34, 35, 47, 48, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 77, 86, 90, 95, 109, 123, 157, 160, 161, 166, 170, 171

Plotinos, 62, 77
Porphyrios, 25, 71, 102, 114
Price, H. H., 94

Quine, W. v. O., 170

Ranke, L. von., 171
Reichenbach, H., 14, 62, 78, 84, 87, 135, 136
Rifat, M., 94
Rijk, L. M. de., 31, 94
Roscelinus de Compendio, 83
Russell, B., 14, 83
Ryle, G., 88, 94, 147

Saint Thomas, bkz. Thomas Aquinas
Sartre, J. P., 48, 83, 86, 147
Saussure, F. de., 89, 94, 108, 142, 170
Schelling, F. W. J., 96, 171
Schlick, M., 135, 136
Schopenhauer, A., 169
Smeaton, A., 141
Sokrates, 25, 66, 68, 142
Soykan, Ö. N., 109
Sözer, Ö., 93
Spinoza, B., 87, 169

Thomas Aquinas, 14, 48, 49, 62, 77, 84, 158, 159, 160
Tricot, J., 69

Uexküll, J. von., 179
Uygur, N., 87, 93, 94, 163, 170, 171, 173, 174, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188

Valéry, P., 169
Vardar, B., 94, 109, 142, 170

Wedberg, A., 147
Wittgenstein, L., 14, 38, 50, 62, 78, 79, 80, 83, 101, 106, 117, 119, 136, 139
Woozley, A. D., 97, 106
Wuellner, B., 102

Yetkin, S. K., 109
Yıldırım, C., 94, 135

Felsefenin ne olduğu, felsefi bilginin ne tür bir bilgi olduğu, yüzyıllardır filozofları uğraştırmıştır, uğraştırmaktadır. Böyle bir çalışmada yapılması gereken, başka bir deyişle amaçlanan, "felsefe" adıyla imlenen metinlerin, oluşumların, yapıların ortak bileşenini/bileşenlerini belirgin kılmak olacaktır. Filozofun büyük ölçüde gözlemlerine dayanarak ve bu arada olması gerekeni de, bir bakıma felsefeden beklediklerini de hesaba katarak saptadığı özniteliklerin toplamı belirleyici olacaktır. Filozof bütün bunları, bir anlamda tarihinden başka bir şey olmayan ve kendini bir varolan olarak sunan felsefe gerçeğini göz önünde bulundurarak yapacaktır. Bu, felsefi söylemin özniteliklerini saptamayı amaçlayan filozof için kaçınılmazdır; ama öte yandan da filozof bunun henüz bir ilk adım olduğunun bilincinde olmalıdır. Bu ilk adım, hem filozofun kendisi için hem de felsefeden "bilgi" devşirmeyi amaçlayanlar için vazgeçilmez bir okuma/yaratma etkinliği olarak belirmektedir.



ISBN 975 - 7942 - 03 - 0