FELSEFİ YÖNTEM
Üzerine Bir Deneme

R.G. COLLINGWOOD



İngilizceden Çeviren: Mehmet Çetin

AYRINTI

FELSEFE

R.G. COLLINGWOOD
(1889-1943)

Windermere'ın güney ucunda Cartmel Fell Lancashire'da doğdu. Babası W.G. Collingwood bir arkeolog ve sanatçıydı, John Ruskin'in hayatının son yıllarında onun özel sekreteri olarak görev yaptı. Annesi aynı zamanda bir sanatçı ve yetenekli bir piyanistti.

Collingwood önce hazırlık okuluna, ertesi yılsa Rugby Okulu'na gideceği on üç yaşına kadar evde eğitildi. 1908'de, *Literae Humaniores* okumak için Oxford Üniversitesi'ne gitti. 1912'deki final sınavlarından önce Pembroke Koleji'nin bir üyesi oldu.

Felsefi çalışmalarına başlarken Oxford realistlerinin, özellikle de E.F. Carritt ve John Cook Wilson'ın etkisi altında kaldı. 1916'ya kadar açıkça bir realistti; ancak, realizmi, kıta felsefesiyle, özellikle de Benedetto Croce ve Giovanni Gentile'nin çalışmalarıyla yakın ilişkisinden dolayı giderek zayıfladı. Bu kısmen, 1910'dan 1935'e kadar Waynflete Metafizik Felsefesi Profesörü J.A. Smith'le olan arkadaşlığının sonucuydu. 1913'te Croce'nin *Giambattista Vico'nun Felsefesi*'nin İngilizce çevirisini yayımladı ve daha sonra yakın arkadaşı olan Guido de Ruggiero'nun ve Croce'nin birçok eserini tercüme etti.

Collingwood'un erken dönemdeki çalışmalarının çoğu, bir grup Kilise modernisti olan "Cumnor Circle"ın etkisi altında teoloji ve din felsefesiydi. 1916'da, bu grup tarafından hazırlanan bir derlemede "Şeytan" üzerine bir makaleyi ve ayrıca *Din ve Felsefe* adlı ilk kitabını yayımladı.

Aynı zamanda 1912'den itibaren yazları, İngiltere'nin kuzeyindeki Roma bölgelerinin kazılarını yöneterek geçirerek ciddi arkeolojik çalışmalar yaptı. Arkeolojisini bir hobi olarak tanımlamasına rağmen, birçok kazı yapıp yüzlerce makale yazarak ve özellikle Roma yazıtlarına dair bugün bile halihazırda kullanılan eserler üreterek Roma kazılarının tarihi ve arkeolojisi üzerine bir otorite haline geldi.

1919'un sonlarında, bir argüman çözümlemesiyle birlikte ontolojik ispat tarihine ilişkin bir inceleme kaleme aldı. Bunu daha sonraki çalışmalarında, özellikle *İman ve Akıl* (1928), *Felsefi Yöntem Üzerine Bir Deneme* (1933) ve *Metafizik Üzerine Bir Deneme* (1940) başlıklı eserlerinde kullandı. 1924 yılında *Speculum Mentis*'i yazdı. Bu, deneyimin sanat, din, bilim, tarih ve felsefe gibi farklı formalarının bir diyalektiğiydi. Bu dönemde etik, Roma tarihi, tarih felsefesi ve estetik konularında dersler verdi. Derslerine dayanan *Sanat Felsefesinin Anahatları* 1925'te yayımlandı.

Felsefe ile tarih ilişkisine dair özgün düşünceler ortaya koyan Collingwood'un diğer önemli eserleri arasında *Tarih Tasarımı* (1946), *Doğa Tasarımı* (1945), *Yeni Leviathan* (1942) ve *Tarihin İlkeleri* (1995'e kadar yayımlanmamıştır) gelmektedir.

Robin George Collingwood, Ocak 1943'te Coniston'da, neredeyse 54 yaşında ölmüştür.

Ayrıntı: *1549*
Felsefe Dizisi: 48

Felsefi Yöntem Üzerine Bir Deneme
R.G. Collingwood

Kitabın Özgün Adı
An Essay On
Philosophical Method

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

İngilizceden Çeviren
Mehmet Çetin

Yayıma Hazırlayan
Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Selin Aktuyun

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Ali Laçin – Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu – İstanbul – Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım: *2022*

ISBN 978-605-314-553-0

Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Felsefi Yöntem Üzerine Bir Deneme

R.G. Collingwood



FELSEFE DİZİSİ

Felsefi Masallar
Martin Cohen

Gölge Felsefe
Platon'un Mağarası ve Sinema
Nathan Andersen

Heidegger'in Nietzsche'si
Der. Sadık Erol Er – Volkan Ay

İktidarın Gözü
Michel Foucault

Özne ve İktidar
Michel Foucault

Güneş Ülkesi
Tommaso Campanella

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine
Felsefi Bir Novella
Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
Ivan Soll

Doğa Tasarımı
R.G. Collingwood

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
Der. Güçlü Ateşoğlu

Fenomenoloji: İlk Temeller
Dan Zahavi

Büyük Kapatılma
Michel Foucault

Felsefe Sahnesi
Michel Foucault

Mektuplardaki Felsefe
Arendt – Jaspers – Heidegger
Yusuf Örnek

Eleştiri Nedir?
Kendilik Kültürü
Michel Foucault

Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru
Çetin Balanuye

Entelektüelin Siyasi İşlevi
Michel Foucault

Dissensus
Politika ve Estetik Üzerine
Jacques Rancière

Olumsuzlamalar
Eleştirel Teori Denemeleri
Herbert Marcuse

Hegel'in Diyalektiği
Hans-Georg Gadamer

Delilik Gemisi
Ali Akay

Yasanın Gözü
Bir Metaforun Tarihi
Michael Stolleis

Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek
Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji
Der. Kurtul Gülenç, Özgür Emrah Gürel

Söylem ve Hakikat
Michel Foucault

Umudun Mahremleştirilmesi
Ernst Bloch ve Ütopyanın Geleceği
Peter Thompson, Slavoj Žižek

Karl Marx Felsefe ve Devrim
Shlomo Avineri

Zamansal Macera
Hadisevi Hermeneutiği Tanıtan Üç Makale
Claude Romano

Felsefi Yöntem Üzerine Bir Deneme

İçindekiler

1 Giriş 15
§1. Sorun 15
1 Felsefe felsefenin ne olduğu sorusunu dile getirmelidir
2 Bu soruya yaklaşmak için önerilen üç yol
3 Burada izlenmesi gereken yol: Bir felsefi yöntem açıklaması
4 Bu konunun günümüzdeki önemi
§2. Yöntem 19
5. Tartışma konusunu sınırlandırmanın zorunluluğu
6. Felsefi ve bilimsel düşünce arasında kıyaslama yapmanın önemi
§3. Tarihsel Örneklendirmeler 21
7. Sokrates
8. Platon
9. Descartes
10. Kant
2 Sınıfların Örtüşmesi 33
§1. Formel Mantıkta Sınıflandırma Teorisi 33
1. Geleneksel sınıflandırma teorisi
2. Kesin (matematiksel) bilime uygulanması
3. Empirik bilime uygulanması
§2. Bunun Felsefi Kavramlara Katı Bir Biçimde Uygulanmasının Olanaksızlığı 36
4. Birbirleriyle örtüşen özgül sınıflar
5. Bu olgunun belli durumlarda çok önceden kabul edilmiş olması
6. Felsefi ve felsefe-dışı bir aşamaya sahip kavramların durumu
7. Sınıfların mantıktaki örtüşmesi

8. Sınıfların etikteki örtüşmesi
9. Bu olguların önemi: Argümanın hatırına bunların sahiciliklerini kabul etmeye davet edilen okur
§3. Felsefi Yöntemin Sonuçları 46
10. Sınıfların örtüşmesi sebebiyle, felsefeye uygulanamayan, bilim (kesin ve empirik) açısından uygun olan yöntemler
11. İstikrarsız marjlar safsatası
12. Tanımlanmış rastlantısallar safsatası
13. Ortak zeminleri: Yanlış ayrıklık safsatası
14. Felsefi yöntemin birinci kuralı: ἔστι μέν τὸ αὐτὸ... "Farkı olmayan bir ayrım"
15. Bu kuralın neticeleri. (a) Felsefi düşüncenin amacı sınıflandırma sistemi olamaz
16. (b) Kümeleşme, eş deyişle ayrılabilir parçaların bütünlüğü de olamaz
17. Bu neticeler tavsiye edilmeyen biçimde karşıtı varsaymaya dönük uyarı olarak anlaşılmalıdır
3 Formlar Ölçeği 52
§1. Fikrin Ön Taslağı 52
1. Felsefi bir cinsin türleri sadece derece farklılığı göstermez
2. Sadece çeşit olarak da değil
3. Felsefe bu ikisinin birleştiği durumlarla ilgilenir
4. Formlar ölçeği: Felsefe tarihindeki yeri
5. Böyle ölçekler hem felsefede hem de başka yerlerde olurlar
6. Ancak felsefi formlar ölçeğinde değişken, cinsin özüyle özdeştir
§2. İki Zorluk 57
7. (i) Bu özdeşleştirme anlamsız görünüyor
8. (ii) Ölçek, buraya kadar anlatıldığı şekliyle, yalnızca karşıtlar arasındaki örtüşmeyi izah eder, ayrımlarınkini değil
9. Felsefi özgüllüğün karşıtlar üzerinden, felsefe-dışı özgüllüğün de ayrım üzerinden gerçekleştiği çıkar buradan
10. Bunun sonuçları. Felsefi formlar ölçeğini parçalara ayırır, tüm ara kavramları atmamızı, sadece uçtakileri muhafaza etmemizi gerektirir
11. Bir felsefi kavramla öteki arasındaki tüm ayrımları atmamızı gerektirir
12. Felsefe-dışı formlar ölçeğini parçalara ayırır ve felsefe açısından uçlarını talep eder

13. Son olarak karşıtlık ile ayrım arasındaki ilişki üzerinden ölümcül bir ikileme sürükler
§3. Derece ve Çeşit: Karşıtlık ve Ayrım 62
14. Felsefede derece farklılıkları söz konusudur ama bunları ölçemeyiz
15. Bunun sebebi çeşitlerin farklılıklarıyla kendilerine özgü bir biçimde kaynaşmalarıdır
16. Bu kaynaşma örtüşen sınıflar ilkesinin sonucudur
17. Karşıt ile ayrımın da benzer bir kaynaşması çeşit konusudur
18. Bu da yine sınıfların örtüşmesinin sonucudur.
19. Özet: Felsefede (a) derece farklılıkları ile çeşit farklılıklarının (b) karşıtın ilişkileri ile ayrımın ilişkilerinin kaynaşması vardır
§4. Formlar Ölçeğinde Derece ve Çeşit 67
20. Derece ile çeşidin kaynaşması iki zorluğun ilkini ortadan kaldırır
21. Güzellik örneği
22. İyilik örneği
23. Haz örneği
24. Hesaplama safsatası ve eşdeğerlik safsatası
§5. Formlar Ölçeğinde Karşıtlık ve Ayrım 70
25. Ölçek sıfır ile değil birlik ile başlar
26. Örneğin cinsin özünün minimum düzeyde gerçekleşmesiyle
27. Daha yüksek terimlere göre bu, o özün olumsuzlanmasıdır
28. Aynı ilişki, ölçekteki herhangi iki yakın terim arasında mevcuttur
29. Yanlış pozitif safsatası ve sıfır karşıtlık safsatası
§6. Formlar Ölçeği ve Sınıfların Örtüşmesi 73
30. Her bir terim altındakini aşar sadece cins olarak da değil aynı zamanda özgül olarak da
31. Dolayısıyla bütün ölçeği o noktada özetler
32. Böylece alttakini hem olumsuzlar hem yeniden olumlar ve bu, sınıfların örtüşmesini açıklar
33. Ve örtüşme kavramını daha belirgin kılar
4 Tanım ve Betimleme.....78
1. Felsefi kavramların tanımlanabilir olduğu görüşü. Bunun zorlukları
2. Böyle olmadıkları görüşü. Bunun tehlikeleri
3. Kesin bilimde, tanım (a) özün (tanımlarda açıklanmış

olanın) mahiyetten (teoremlerde açıklanmış olandan) ayrılmasına işaret eder.
4. Felsefede bu olanaksızdır; bu yüzden kavramın tanımı, tümden sergilenişiyle eş sürelidir.
5. (b) Bir kavramın özünü bilmekle bilmemek arasındaki mutlak farklılık
6. Bu da bilmenin daha iyi bilmek anlamına geldiği felsefede olanaksızdır
7. Dolayısıyla tanımın geleneksel kuralları felsefi tanım söz konusu olduğunda tadil edilmelidir
8. Empirik bir kavramın betimlemesi: Felsefi tanımlamayla benzerlikleri ve ona benzemeyen yanları
9. Felsefi tanımın ilkeleri: Platon ve Aristoteles'ten örneklemeler
10. Kant'tan örnekleme

5 Felsefi Yargı: Nitelik ve Nicelik 87
1. Konunun bölümlenmesi
§1. Olumlama ve Reddetme 87
2. Felsefede, kendisine karşılık gelen bir olumlama olmaksızın bir şeyi reddedemeyiz
3. Somut olumsuzlama ilkesinin kanıtı
4. Soyut olumsuzlama safsatası
5. Soyut olumlama safsatası
6. Somut olumlamanın kanıtı
7. İlkenin uygulamaları
8. Birleştirilmiş iki ilke
§2. Felsefi Yargının Tümelliği 92
9. Tüm tümel yargılarda üç öğe bulunur
10. Geri kalanını hangisinin önceliğine bağlı olarak üç tip düşünce vardır
11. Felsefede her tipin kendisi safsatalıdır
12. Felsefi bir yargıda yapının üç formunun hepsi bir arada var olur

6 Kategorik Düşünme Olarak Felsefe 96
§1. İlkenin Ön İfadesi 96
1. Matematiği oluşturan yargılar hipotetiktir
2. Empirik bilimi oluşturanlar da böyledir
3. Fakat felsefede bilginin yapısı, gerçek olarak idrak edilen bir konu hakkındaki yargılardan oluşur (örneğin kategorik yargılar)

§2. Geleneksel Felsefenin Bulgusu 100
4. İlkeyi kabul ettiklerini ifade eden filozoflardan alıntılar
5. Ontolojik Kanıt, kökeni ve tarihi
6. Önemi. Felsefi düşüncenin amacı varolduğunun dışında tasavvur edilemez
7. (a) Mantık incelemesi tarafından daha ileri boyutta desteklenen ilke
8. (b) Ahlak felsefesi incelemesi tarafından daha ileri boyutta desteklenen ilke
§3. Son İfade ve İlkenin Kanıtı 107
9. Sözü edilen bulgudan çıkan sonuç: Felsefi düşüncenin yapısı özü gereği kategoriktir, her ne kadar hipotetik öğeler barındırsa da
10. Örtüşen sınıflar ilkesinden hareketle bunun ispatı
11. Daha ileri boyuttaki sorunların dışarıda bırakılması
7 İki Kuşkucu Konum 110
1. Felsefi bir önermenin yapıcı akıl yürütme tarafından oluşturulup oluşturulamayacağına dair kuşkuculuk
§1. Eleştirel Felsefe 110
2. Doğru olanları öne sürmeden ya da onlardan söz etmeden yanlış düşüncelerin eleştirel yıkımı olarak felsefe
3. Bu, salt formel olduğu için, eleştirilen görüşlerin yüzeysel bir değerlendirmesine sebep olur
4. Eserinin dayandığı yapıcı öğretilere göndermede bulunur ancak onları formüle etmeyi gözden kaçırır
§2. Analitik Felsefe 113
5. Felsefe-dışı kaynaklardan gelen önermelerin çözümlemesi olarak felsefe
6. Bu felsefenin üç bölüm halinde çözümlenmesi ve bunlardan yalnızca birinin kuşkusuz bir biçimde felsefi olması
7. Ancak bunu işlemeyi göz ardı eder
8. Ama bunu teminat altına almaya yetkili değildir
9. Bu felsefelerin her ikisi de öyle yapmadıklarını iddia ettikleri halde yapıcı öğretileri varsaymak hatasını paylaşırlar
10. Bu denemede ortaya konduğu haliyle felsefenin ilk ilkeleri açısından her ikisi de tutarsızdır
8 Tümdengelim ve Tümevarım 120
§1. Tümdengelimsel Tanıtlama Fikri 120
1. Kesin bilimde tanıtlama

2. Bu, (a) bilime dışsal olan mantıksal ilkeleri (b) bilimin kendisine ait olan ilkeleri işaret eder.
3. Bu ilkeleri asla kontrol etmez, eleştirmez ve teyit edemez, mesela yön olarak geri döndürülemezdir
§2. Felsefe Bu Fikre Uygun Düşmemektedir 122
4. İlkelerin iki çeşidi arasındaki ayrım yok olur
5. Yönü geri döndürülemez mi?
6. Teorisine rağmen Descartes pratikte onun öyle olmadığını fark etmişti
7. Ayrıca Spinoza ve Leibniz de
8. Bu yüzden Hegel'in felsefenin başlangıç noktasını doğrulaması gerektiği yönündeki talebi yeni değildir.
§3. Felsefe ve Onun Başlangıç Noktası 127
9. Bu bir kısırdöngü anlamına mı geliyor?
10. Hayır, çünkü amacı e nihilo bilgi üretmek değildir.
11. Demonstrandum bir şekilde zaten bildiğimiz bir şeydir.
12. Tanıtlamamız bu önceki bilgiye başvurarak doğrulanır ve bu argümanın başlangıç noktasını denetlemeye yarar
§4. Felsefe ve Tümevarım 129
13. Empirik bilimde tümevarım
14. Onun ilkelerinin iki çeşidi ve geri çevrilemezliği
15. Felsefede, başlangıçtaki bilgimiz tümevarımsal düşüncenin verilerinden üç yolla ayrılır
16. Verilerin konu edildiği süreç iki durumda farklılık gösterir
17. Sürecin sonucu farklıdır
§5. Felsefe ve Deneyim 133
18. Felsefenin, içinde başladığı deneyimle devamlılığı
19. Bu onların homojenliğini gösterir
20. Formların ölçeğindeki terimler olarak ilişkilidirler
21. Felsefi teori ve felsefi deneyim
22. Özet ve sonuç
9 Sistem Fikri 137
§1. İtirazlar ve Yanıtlar 137
1. Sisteme karşı ortak önyargının sebepleri
2. Meşru bir talebin ifadesi olarak bu önyargı
3. (a) Hiçbir sistem nihai olamaz
4. (b) Hiçbir filozof sistem kurmak için gerekli her şeyi yapamaz
5. (c) Herhangi bir sistem sadece kişiseldir

6. (d) Herhangi bir sistem felsefi problemlerin çeşitliliğine zarar verir
§2. Fikrin Yorumlanması 143
7. Sistem fikri felsefeden ayrılamaz
8. Konusunun bölümleri örtüşen sınıfları oluşturur
9. Ve bir formlar ölçeğinde yer alır. Felsefeler ölçeği anlamında sistematik felsefe.
10. Bu kavram ilk bölümde belirtilen zorlukları ortadan kaldırır.
§3. Kısmi Gerçekleşmesinin Örnekleri 148
11. Fikir sürekli olarak kendisini gerçekleştirme eğilimi taşır. Örneğin:
12. (a) Felsefi bilimler arasındaki ilişkide
13. (b) Felsefe tarihinde
14. (c) Tek bir devrin felsefesinde
15. (d) Tek bir insanın felsefesinde
10 Bir Yazın Dalı Olarak Felsefe 153
§1. Düzyazı ve Şiir 153
1. Düzyazıdaki iki öğe
2. Aralarındaki ilişki
3. Şiirde tek bir tane bulunur
4. Düzyazı bir farkla şiirdir
5. Düzyazı ve nazım
§2. Felsefi Düzyazı ve Bilimsel Düzyazı 155
6. Bilimde teknik terimlerin ardından koşulurken felsefede bunlardan kaçılır
7. Nedir bunlar? Sembolizm ve dil
8. Neden bilimde gereklidirler de felsefede değildirler?
9. Felsefenin ihtiyaçları yalnızca sıradan (edebi ya da teknik-dışı) dille karşılanabilir
§3. Felsefi Üslûp ve Tarihsel Üslûp 159
10. Tarihsel üslûp didaktiktir
11. Felsefi üslûp tam tersidir
12. Tarihçilere "danışırız" ama felsefecileri "takip ederiz"
§4. Felsefe ve Şiir 162
13. Yazar ile okur arasındaki yakın ilişkide benzerdirler
14. Düzyazının şiir olmaya en yakın olduğu yer olarak felsefe
15. Filozof dili şairlerin kullandığı gibi kullanır ama yazdığı şey düzyazı olmak zorundadır
§5. Okurun Yazarla İlişkisi 164

16. (a) Onu anlarken. Okur (i) felsefeyi saf yazın olarak okumalıdır
17. (ii) O özel çalışmanın özel felsefi problemi için ona hazırlıklı olarak gelmelidir
18. (b) Onu eleştirirken. Kavramak açısından bu gereklidir ama mantıksal olarak ondan sonra gelir
19. Bir olumlu ve bir de olumsuz yanı vardır
20. Öğrenci olarak eleştirmen

11 Sonuç 168
1. Şu âna kadar belirtilen düşünce deneyimle uzlaşıyor mu?
2. Argüman boyunca bu soru zaten parça parça sorulmuştu. Bu yöntemin doğrulanması
3. Kimin deneyimi? Biz dahil tüm filozoflarınki
4. Bu, kanıtlanmamış bir varsayıma dayanmıyor mu?
5. Bu bir varsayımsa, sadece meşru olmayıp aynı zamanda zorunlu da olan varsayımlardan biridir

1
Giriş

§1

1. Ne yaptığımızı anlamadan yapabileceğimiz kimi şeyler vardır; yalnızca bedenlerimizle yaptığımız devinim ya da sindirme gibi şeyler değil, aynı zamanda şiir yazmak ya da bir yüzü tanımak gibi zihnimizle yaptığımız işler de. Ama yaptığımız şey düşünmenin doğasında olduğu zaman –onu layıkıyla yapmamız gerekiyorsa– arzulanır olmaya başlar ki, biz de yapmaya çalıştığımız şeyi anlama gereği duyarız. Bilim insanları ve tarihçiler kendi eserleri üzerine düşünmedikçe, ne amaçladıklarını anlamaya çabalamadıkça ve ona en iyi nasıl erişileceğini sormadıkça, bilimsel ve tarihsel düşünce çok ileri gidemez. Felsefenin ne olduğu, ne yapmaya çalıştığı ve bunu en iyi nasıl yapabileceği konusunda net bir fikir sahibi olmadan da felsefi sorunları gündeme getirmek ve çözmek mümkündür, ancak bu sorular sorulmadan ve kimi cevaplar sunulmadan büyük bir ilerleme gerçekleşemez.

Ayrıca felsefenin kendine özgü yanıysa, bu düşünmenin onun bizzat bir parçası olmasıdır. Şiir teorisi şairin işine yarayabilir de yaramayabilir de –bu konudaki düşünceler farklılık göstermiştir– ama şiirin bir parçası değildir. Bilim teorisi ve tarih teorisi de bilim ile tarihin parçası değildir; bilim insanları ve tarihçiler bunları çalışırsa, bilim insanı ya da tarihçi olarak değil de felsefeci olarak bunları çalışmış olurlar. Ancak felsefe teorisinin kendisi felsefenin bir sorunudur; hem de öyle olası

bir sorun değildir, kaçınılmaz bir sorundur, bir şekilde ortaya çıkmak zorunda olan bir sorundur.

Bu iki sebepten, hem kendisine uygun çalışma alanları arasında olmasından hem de onsuz diğer alanlardaki başarı şansı azalacak olduğu için, filozof felsefenin doğasını çalışmak zorunluluğu altındadır. Bu çalışmaya dönük olarak, bu deneme bir katkı olarak tasarlanmıştır; birincil amacı felsefenin ne olduğu sorusunu düşünmektir.

2. Bu soruya yaklaşırken kullanılabilecek çeşitli yollar vardır. Bunlardan biri nesne ile onun düşüncesi arasındaki ilişkiye dayanır. Herhangi bir özel bilimin çalışacak özel bir alanının olması gerektiğine, amaç ve yöntem olarak sunduğu her ne olursa, nesnesinin özellikleri itibariyle olması gerektiğini öne sürebiliriz; bu bakış açısından hareketle sorumuza yaklaşmanın en ümit verici şekli, öncelikle felsefi düşüncenin uygun nesnesini tanımlama ve sonra bu tanımdan takip etmesi gereken uygun yöntemleri çıkarmaktır. Ancak bu yaklaşım yolu, bu nesneye dair halihazırda yeterince kavrama sahip olduğunu düşünen yani felsefi düşüncesinin zaten amacına ulaşmış olduğuna ikna olmuş kişiden başkasına bir başarı umudu sunmaz. En azından bana göre, bu yol kapalıdır; çünkü her ne kadar kimi felsefe yapma yollarının ötekilere nazaran daha verimli olduğunu düşünsem de, amacının, nesnesine dair yeterli bilgisinin erişilmemiş olarak durduğu bir keşif yolculuğu olmayan felsefe de bilmiyorum.

Birincisi, kapalı olsa da açık olabilecek ikinci bir yol araçlar ile amaç arasındaki ilişkiye bağlıdır. Felsefenin ne tür ümitler ya da arzular peşinde olduğunu ve programını bu şekilde belirledikten sonra, bunu gerçekleştirmek için hangi araçların bulunabileceğini sorabiliriz. Fakat her filozof amaçlamayı ümit ettiği şeye dair bir fikir sahibi olsa da, bu fikir kişiden kişiye olduğu gibi aynı kişide zamana göre değişiklik gösterebiliyor; başka türlü de olamıyor çünkü düşüncedeki herhangi bir gelişim kendisiyle birlikte kendi amacının kavramında da kimi değişiklikleri getiriyor; bir aşamanın amacı öteki aşamanın başlangıç noktası olabiliyor. Bu yöntemi takip etseydim okurlarımın onayını, hatta bundan sonrasında kendi onayımı dahi ümit ya da arzu edemezdim.

3. Üçüncü bir yol kalıyor. Felsefe bizden biriyle asla nihai amacına erişemez ve asla geçici edinimlerle tatmin olmaz; *e pur si muove* (ama yine de dönüyor)[1]: Zihnimizde süregiden bir etkinliktir ve onu diğerlerinden ayırt edebilir ve kimi kendine has işaretlerinden onu tanıyabiliriz. Bu işaretler ona bir etkinlik ya da süreç niteliği kazandırırlar; bu yüzden onlar prosedürün kendine has özellikleridirler ve buna mukabil, felsefi yöntemin ne olduğuna bakarak felsefenin ne olduğu sorusunu yanıtlamak mümkün olur.

Bu, felsefi düşünceyi olgunun özel bir türü olarak almayı, onu incelemeyi ve kendisini sergilerken bulunduğu süreci betimlemeyi gerektirir. Ama yeterli değildir. Felsefenin ne olduğu sorusu felsefenin ne olması gerektiği sorusundan ayrı tutulamaz. Felsefeyi zihnimizin diğer etkinliklerinden ayırt ettiğimiz zaman, onu kan dolaşımı gibi sadece içimizde gerçekleşen bir şey olarak düşünmeyiz; yapmaya çalıştığımız bir şey olarak, ne olması gerektiğine dair fikirle uygun hale getirmeye çalıştığımız bir etkinlik olarak düşünürüz. Sonuç olarak, felsefi bir yöntemin hatlarını çizmeye başladığımızda, betimlemeye çalıştığımız şey aslında, tam manasıyla başaramasak da, felsefi çalışmamızda takip etmeye çabaladığımız bir yöntem kadar bizim ya da başkalarının takip ettiği bir yöntem değildir. Dolayısıyla bir felsefi yöntem iki koşulu karşılamalıdır. Birincisi, bir tür felsefi ütopyacılıktan kaçınmak adına, gerçeklerle temas etmeli ve geçmişteki filozofların hangi yöntemleri kullandığı sorusunu asla gözden kaçırmamalıdır. İkincisi, felsefi sorunun yerine tarihsel soruyu koymaktan kaçınmak adına, kendisinden önce gelenlerin tamamını ana sorunun bir ön hazırlığı olarak görmelidir: Son olarak felsefi çalışmamızda kendi deneyimimize ve ilişkide olduğumuz bilince başvurmak gerekir; takip etmemiz gereken ilkeler bunlardır.

4. Yöntem sorunu filozofları çok erken dönemlerden beri meşgul etmiştir fakat bugüne özgü bir öneme sahip olarak değerlendirmemiz için sebepler söz konusudur. Orta çağların bitiminden bu yana felsefede iki büyük yapıcı hareket olmuştur:

1. Galileo Galilei'nin Engizisyon mahkemesinde söylediği iddia edilen söze ithafen. (y.h.n.)

Ortaçağ sistemlerini çözen bir kuşkuculuğun ardından gelişen Kartezyen hareket ve on sekizinci yüzyılın kuşkuculuğunu takip eden Kantçı hareket. Her ikisi de genel bir uzlaşıyla sözgelimi bir başarı ve ilerleme dönemi içerisinde var olması gerekliliğiyle belirlenmiştir ve yine her ikisinin de temel ilkeleri ortaya konmuş ve metodolojik bir incelemeyle başlamıştır. On yedinci yüzyıldaki harekete Kartezyen adı verilmiştir çünkü oluşumu ve kuralları *Yöntem Üzerine Konuşma*'da[2] Descartes tarafından belirlenmiştir; benzer bir durum da on sekiz ile on dokuzuncu yüzyıllar açısından *Saf Aklın Eleştirisi* için geçerlidir.[3]

Felsefi bir hareket olarak Kantçı hareket *Eleştiri*'nin yayımlanmasından sonraki elli yıl içerisinde kendisini geliştirmiş ve etkisi tarihsel çalışma alanlarına ve beşerî bilimlere ulaşmıştı, tıpkı Kartezyen etkinin doğa bilimleri alanına ulaşması gibi. On dokuzuncu yüzyılın büyük bir kısmı boyunca, düşünen zihinleri bilim ve tarih olarak bu iki bilgi türü çekiyordu kendisine; felsefeye yapacak bir şey kalmamış gibi görünüyordu ve doğal bilimlerin bir ilavesi ya da tarihin bir parçası olmak dışında tamamen ihmal edilmekteydi. Yüzyılın sonlarındaysa ayrı ve canlı bir düşünce formu olarak felsefenin daha fazla görüldüğü birkaç kişi çıktı ortaya. Bu kişiler bizim de şu an içinde olduğumuz, onun için felsefenin tinin evrensel ilgileri arasında olduğu yeni bir neslin şafağını müjdeliyorlardı. Yeni gelişimin mayası iş başındaydı. Sadece bu ülkenin yayın dünyasından çıkan felsefi kitapların niceliği ve niteliği hiçbir dönemle kıyaslanamayacak boyuttadır; yazar sayısına, amaçlarının ciddiyetine, yeni düşünce yolları bulmak konusundaki azimlerine bakarak, bu neslin halihazırda elli sene önce kimsenin öngörmediği bir seviyeye varmış olduğunu ve yeni bir yapıcı akıma götürecek kadar ileri düzey bir gelişim vaat ettiğini söyleyebiliriz.

Ancak bu vaadin gerçekleşebilmesi için, her şeyden önce bir şeye ihtiyaç duyulmaktadır: Yöntem probleminin sabırla ve etraflıca yeniden gözden geçirilmesi. Günümüz felsefede

2. René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Sena Selin Dizmen, Say Yay., İstanbul, 2020.

3. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993.

bir kriz ve kaos dönemidir. Filozofların birbirlerinin vardıkları sonuçları kabullenmek ve hatta birbirlerinin argümanlarını anlamak konularında yaşadıkları istisnai zorluk, yöntem ilkelerinde uzlaşmakta ve hatta nasıl farklılık arz ettiklerini anlamakta başarısız olmalarının zorunlu sonucudur; bu ancak eski yöntemler takip edilmediğinde açık bir hal alır ve her bir düşünür kendisine ait yeni bir yöntem icat etmekte özgürdür. Bu, yeni akımların oluşum aşamasında olduğu bir çağın doğal ve uyumlu şeylerinin halidir, ancak bu durum çok sürecek olursa, cesaretin yerini korkaklık ve ilgisizlik alacak ve yeni akım daha olgunlaşmadan çürüyecektir.

Yöntem problemine dönük geniş çapta bir ilgi söz konusudur fakat Descartes'ın *Konuşma*'da Kant'ın *Eleştiri*'de karşılaştığı gibi, doğrudan, ayrı bir problem olarak yüz yüze gelinmemiştir. Dolayısıyla tüm ekollerin filozofları hâlâ, kendileri kabul etmese ve değişen oranlarda da olsa, felsefenin çeşitli yollarla empirik bilimler içerisinde eritildiği on dokuzuncu yüzyıldan miras kalan yöntem fikirlerinin hâkimiyeti altındadır. Felsefenin günümüzdeki durumu kaotikse, bunun sebebi önceki yüzyılın çürümüş sistemlerince bırakılmış olan çöplüğün görüşü engellemesi ve gelişim karşısında mâni olmasıdır. Bu denemenin amacı bu çöplüğü kısmen de olsa temizlemek ya da en azından bunu yapmanın gerekliliğine dikkat çekerek diğer düşünürleri buna davet etmektir. Kendi sistemlerini kurmakla meşgul olan kişilere, başlangıç seviyesindeki, bu bayağı iş için davette bulunmak küstahlık olarak görülebilir fakat en azından görünürdeki kaosun ardında bir amaç ve ruhun var olduğunun ve mevcut krizin ötesindeki felsefenin ümit dolu olduğunun müjdecisidir.

§2

5. Felsefenin farklı parçaları kendi içlerinde o kadar ilişkilidir ki, hiçbir parça diğerlerine ait olan problemleri gündeme getirmeden kendi başına tartışmaya açılamaz. Bu denemenin konusu felsefenin doğasıdır ve konuyu felsefenin diğer düşünce formları arasındaki yerini, düşüncenin zihnin diğer etkinlikleri

arasındaki yerini ve zihnin dünyayla ilişkisini kapsayacak kadar genişletmek de hem mümkün hem de uygundur.

Bunun cazibesine karşı koymamak için iki nedenimiz var. Birincisi ilke meselesi olarak: Özel bir problem tartışmasının, en genel problemlerin tartışma alanına girecek kadar genişlemesine müsaade edilirse, hiçbir özel soruna yeterince dikkat çekilmemiş olacak; her ne soru ortaya konmuşsa, yalnızca nihai bir sorunun değişkeni olarak görülecek ve kendine has özellikleri gözden kaçacaktır. Sonuç, tüm ayrımların boş ve renksiz bir birlik içerisinde yutulduğu bir felsefe olacak; ayrımlar açısından olduğu kadar birlik açısından da tehlikeli bir sonuç olacak bu, çünkü düzenli bir sistemin birliği olarak dile getirilmesi gereken birlik, ayırt edilmemiş bir kaostan ibaret hale gelmiştir artık.

İkincisi amaca uygunluk meselesi olarak. Bu kitabın amacı belli bir soruna dikkat çekmektir. Genel felsefi problemlerin ustalıkla ve cezbedici bir biçimde işlendiği çok sayıda kitap vardır raflarda ve bunlara bir yenisini eklemek konusunda tereddütlerim var, ancak felsefi yöntem üzerine bir deneme için yer var gibi görünüyor ve böyle bir denemenin işe yararlığı, ancak genel felsefi incelemeye doğru genişlerse sorgulanabilir.

Bu sebeplerden, her ne kadar burada sözü edilen düşünceler şüphesiz metafiziğe, mantığa ve bilgi teorisine dair içerimler barındırıyor olsa da, bu içerimler ele alınmayacaktır. Okur felsefenin kendine has özelliklerini açığa çıkarmak adına, sürekli olarak bilimle, özelde de empirik ve kesin bilimler olmak üzere iki bilim türüyle kıyaslandığını ve karşılaştırıldığını görecektir. Tarihe ve şiire göndermeler de bulacaktır. Ancak ne kadar kısa olursa olsun şiir, tarih, bilim ve felsefenin her birinin kendi yerine sahip olduğu genel bir şemaya dair taslak göremeyecekler.

6. Okura bu noktada bir başka uyarı daha gerekiyor. Temel matematik üzerinden kesin bilimi ve zooloji, botanik ve diğer doğal bilimler üzerinden de empirik bilimleri açıkladım. Okurlarım arasında matematikçileri de görebilecek kadar talihliysem, bir matematikçi bana şunu diyebilir: "Kesin bilimde kullanılan yönteme dair ortaya koyduklarınız tamamen konu dışıdır; modern matematik teorisi bunu tamamen değiştirdi ve sizin bu yaptığınız bostan korkuluğuyla savaşmak." Eğer durum buysa,

hiç de geçersiz kılınmamış olan iddialarımın, onaylamanın en çok baş tacı edildiği yerde kesin olarak onaylandığını belirterek cevap veririm; çünkü felsefi yöntemi kesin bilimin yönteminden ayırırken, benim tartıştığım şey matematiğin kendisi değildir, çoğunlukla yanlış bir biçimde felsefede kullanılan, matematiğe ait olduğuna inanılan bir yöntemdir. Matematik açısından doğru dahi olsa felsefede bunun yanlış olduğunu düşünüyorum fakat benim felsefi bir yöntem olarak bununla mücadele etmem, korkarım ki şu yanıtla karşı karşıya kalacak: "Bu yöntem matematikte o kadar başarılı ki felsefe de bunu taklit etmekle hata etmemiş olur." Bunun sonucun öncülü takip etmediği bir argüman olduğunu iddia ediyorum fakat benim buna itirazım, öncülün yanlış olduğu belirlenirse anlam kazanır. Buna uygun bir cevap da benim tümevarımsal bilime dair görüşlerime itiraz eden bir bilimciden gelebilir.

§3

Bu denemenin kapsamı, sorununun en kısa tarihiyle bile başlanmasını gerektirmiyor fakat bu tarih içerisinde belli noktaları göz önünde bulundurmak, özellikle de benim öğretici amacım açısından, fayda sağlayabilir. Sokrates, Platon, Descartes ve Kant olmak üzere dört filozofu ele almayı ve bu filozofların felsefi yöntem teorisine sundukları katkıları tartışmayı öneriyorum; eserlerinde hangi yöntemleri kullanmış olduklarını sorarak değil hangi yöntemleri kullandıklarını iddia ettiklerini ve diğerlerinin kullanması için hangilerini önerdiklerini sorarak yapmak istiyorum bu tartışmayı.

7. Sokrates'in yer aldığı, Yunan felsefesi tarihinin merkezî noktası şüphesiz onun yönteme katkılarıyla bağlantılıdır. Sokrates zamanından günümüze dek metodolojik kavramların önemli bir grubuna karşılık gelmiş olan diyalektik sözcüğünün varlığı, kökenlerini onun felsefi tartışmalarındaki tekniğine borçludur ve Aristoteles kendi kendine Sokrates'in felsefeye ne gibi bir katkıda bulunduğunu sormuş, onun bir yöntemin mucidi olmakla katkıda bulunduğunu ima eden sözlerle kendi sorusunu yanıtlamıştır.

Sokrates bilginin zihinde aranması ve bir sorgulama süreci sonucunda açığa çıkarılması gerektiğini ifade ederek, kendi icadının teorisini dile getirmiştir. Burada vurgulanan karşıtlık, kişinin dışında kalan nesnelerin gözlemlenmesi anlamında algılama (αἴσθησις) ile içinde bulunan şeyin keşfi anlamındaki düşünme (νόησις) arasındadır. Sokrates bu ikinci etkinliğin iki araştırma türünde yaygın olduğunu gösterdi, kendisi yöntem teorisi açısından bu ikili arasında ayrım yapmış gibi görünmüyor: Matematik ve etik. Onun doğa çalışmalarına karşı isyanı aslında düşünce adına gözleme karşı bir isyandı ve düşüncenin bir örneği olarak matematiksel yöntem kendisinden öncekiler tarafından keşfedilmişken, kendisinin keşfi, uğruna uygun bir teknik geliştirdiği benzer yöntemin etik problemlere de uygulanabilecek olmasıydı. Kendisinin belirttiği üzere bu teknik herhangi bir felsefi yöntem açısından büyük önem arz eden bir ilkeye dayanıyordu: Felsefi bir soruşturmada yapmaya çalıştığımız şeyin o güne dek bilmediğimiz bir şeyi keşfetmek değil, aksine bir şekilde zaten bildiğimiz bir şeyi daha iyi bilmek gerektiği; onun hakkında daha çok şey öğrenmek anlamında daha iyi bilmek değil, onu potansiyel olarak değil, daha farklı ve daha iyi bir yolla, imalı değil açık bir biçimde ya da bilgi teorisi, Sokrates ortaya attığından beri âşina olduğumuz farklılığı anlatmak için hangi yöntemi seçmişse, o yolla daha iyi bilmek gerektiği ilkesi.

8. Sokrates'in belirttiği şekliyle felsefi düşünceyle matematiksel düşüncenin birbirine benzediği doğrudur; ikisi de özü itibariyle olguları gözlemlemenin değil düşünmenin yoludur. Fakat Sokrates'in diyalektik yöntemiyle matematiksel yöntem arasında yapılacak daha yakın bir karşılaştırma, Sokrates'in iki teorinin birbirine bir noktaya kadar benzese de, o noktanın ötesindeki önemli bir noktada ayrıldıklarını görmesini sağlayabilirdi ve önümüzdeki kanıtlar Sokrates'in kendisinin bu farklılığı açık biçimde kabul etmediğini gösteriyor. Platon'un *Devlet*'inden –ki bu eserin altıncı kitabının sonunda, iyi bilinen bir pasajda alışılmadık bir açıklık geliştirilmiştir– önce herhangi bir yazılı metinde, buna dair bir şey söylenmiş değil; böylesine önemli bir kavram Sokratesçi olsaydı, hem Sokrates'in entelektüel otobiyografisinin izin vereceği hem de buna dair bir referans

talep edeceği *Phaidon*'da bu konuda hiçbir şey yok. Bu yüzden, kestirip atmaksızın, bu öğretiyi Sokrates'ten devralınmış olan kavramların Platoncu bir gelişimi olarak görmeyi öneriyorum.

Söz konusu pasaj bir çizginin $a : b :: c : d :: a+b : c+d$ olacak şekilde dörde bölündüğü pasajdır. Burada $a+b$ ile $c+d$, aralarındaki ilişki *Phaidon*'da açıklanmış olan düşünce (τὰ νοητά) ve algının (τὰ ὁρατά) dünyalarıdır; şu âna dek şüphesiz Sokratesçi zeminde durmaktayız. Platon'un belirtmek istediği husus, nesnelerin iki düzeni ile buna karşılık düşüncenin iki formunun olduğu, bu düşünce formlarının da diyalektik ve matematik olduğu düşünce dünyası içerisinde benzer bir ilişkinin söz konusu olduğudur.

Bu pasajda her ne kadar çözülemeyen belirsizlikler söz konusu olsa da, bir şey açıktır: Diyalektik ile matematiğin yöntem açısından farklı olduğunu belirten görüşü ifade etmektedir. Matematikte zihnin "hipotezlerden ilkeye değil de sonuca gittiği"ni fakat diyalektikte "hipotezlerden hipotetik olmayan bir ilkeye gittiği"ni söyleyerek bu farklılık belirtilmiş olur; geometricilerin üçgen vb şeyleri hipotez olarak ortaya koyduklarını ve bu konuda argüman kabul etmediklerini, aksine bu temelden hareketle sonuçlarını gösterdiklerini ancak diyalektikte hipotezleri ilkeler olarak değil de hipotez olmayıp da her şeyin ilkesi olan bir şeye erişmek adına işe koştuğumuz hipotezler olarak kullandığımızı belirterek bu farklılık daha ileri seviyede açıklanmış olur.[4]

---

4. Rep. 509D vd. Sözü geçen pasajlar şunlardır: ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον–τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον–ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα (510 B). ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ... οὐδένα λόγον οὔτε αὑτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσιν (510C-D). τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών (511B).
Böldüğümüz çizginin ilk parçasında ruh, deminki parçaya asıllarını koyduğumuz nesneleri birer yansı olarak ele aldığı için, araştırmalarına varsayımlardan gitmek zorunda kalır; ilkeye değil, sonuca götüren bir yola giren (510B). Geometri, aritmetik ve onlara benzer bilimlerle uğraşanlar, tek, çift diye, üçgen, dörtgen diye, üç çeşit açı diye birçok şeyleri varsayarlar. Bunları bilinen şeyler gibi ele alırlar... Bunlardan ne kendilerine ne de başkalarına hesap vermeyi gerekli bulurlar artık. Sonra, bu varsayımlardan kalkıp basamak basamak yükselir, bir sonuçtan ötekine geçerek, önceden kafalarına koyduklarını ispat ederler (510C-D). Burada akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer

Matematik ile diyalektik birbirlerine o kadar benzer ki, ikisi de bir hipotezle başlar: "Gelin falanı filanı varsayalım." Ancak matematikte hipotez, bu yöndeki ileri bir düşünceye engel oluşturur: Matematiksel yöntemin kuralları, "Bu varsayım doğru mu? Bir bakalım öyle olmasaydı ne olurdu" dememize müsaade etmez. Bu yüzden matematik düşünsel olsa da à *outrance* (*aşırı derecede*) düşünsel değildir; bir düşünme şeklidir fakat aynı zamanda düşünmeyi reddetme şeklidir. Diyalektikte hipotezlerimizin sonuçlarına varmakla kalmayız aynı zamanda onların hipotezlerden ibaret olduklarını da akılda tutarız; diğer bir deyişle, "hipotezi iptal etmek"te[5] ya da zıddını varsayıp oradan ne çıkacağına bakmakta özgürüz. Bu sürecin amacı, şüphesiz, zihinde halihazırda saklı olan bilginin açığa çıkarılması anlamında Sokrates'in ebeliğinin amacıyla aynıdır ve bu artık iyi adı verilen metafiziksel ilk ilkenin bilgisi olarak tanımlanmaktadır.

Platon *Mektuplar*'da[6] açık bir biçimde, bu bilgiye yazılarında yer vermediğini belirtir. Fakat diyaloglarında, felsefi yönteme[7] dair benzersiz bir çalışma dizisi görürüz ve bu yöntemden, diyalektikle ne demek istediğini kolaylıkla çıkarabiliriz. *Parmenides* örnek olarak alınabilir.[8] "Giriş" bölümünü bir kenara koyarsak, diyaloğun yapısının, her birinin bir tane metafizik hipotezinin anlamını çözmeye adanmış olduğu bölümlerden oluştuğunu görürüz, buradaki hipotezler de Parmenides felsefesinden ödünç

---

basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye başvurmaz (511B). Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2010.

5. *Devlet*, 533C: τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα (varsayımları birer birer atarak).

6. Platon, *Mektuplar*, Çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2015.

7. Platon üzerine yakın zamanda yapılmış çalışmalar, bilhassa da A.E. Taylor ve Profesör Burnet tarafından yapılmış olanlar, diyalogları felsefi bir konumun ya da konumlar dizisinin elzem ifadeleri olarak görmeyi imkânsız hale getirmiştir, ancak aynı yazarların bunları düşünce tarihinin elzem çalışmaları olarak açıklama girişimi, en azından bana, inandırıcı gelmiyor. Başka ne anlama gelebilirlerse de, bu diyalogların, felsefi tartışma tutumu modeli ve yöntem üzerine denemeler niyeti taşıdıkları açık görünüyor. Bu fikri ilk olarak Profesör J.A. Smith'in yıllar önceki konuşmasından edinip edinmediğimden emin değilim.

8. Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2014.

alınmıştır. İlk hipotez Bir'in çok olmadığı yönündedir, ikincisi Bir'in varolduğudur, üçüncüsü onun bir olmadığıdır, dördüncüsü onun var olmadığıdır. Burada her bir hipotezin sırasıyla "iptal edilmesi" söz konusudur; düşünce, keşfedebileceği her yolu, o yol nereye götürürse götürsün, takip etmektedir.

Platon'un felsefi yöntem teorisine katkısı ya da benim amacım açısından bu katkı ne derece Platon'a mâl edilebilirse, düşüncenin mükemmel özgürlükle hareket edebildiği, tekil bir argüman sırasında kendi kendine yüklediklerinin dışında hiçbir sınıra mahkûm olmadığı bir dünya anlamında felsefe kavramıdır. Sonuç olarak matematik idealinde doğası kusurlu bir biçimde örneklendirilen düşünce, felsefenin idealinde kusursuz olarak örneklendirilir; filozof olduğunu düşünen ve hiçbir şeyin kendisini böyle düşünmekten alıkoymasına müsaade etmeyen herhangi bir kişi ve bu anlamda Platon felsefenin (διαλεκτική) düşünceyle (νόησις) aynı şey olduğunu söyleyebilir.

Bu, felsefe ile kesin bilimlerin –tıpkı ikisinin de tarihinin bol bol örneklerle gösterdiği gibi– hem teorisi hem de pratiği açısından en önemli ve sonuçları itibariyle en verimli kavramdır. Ama sadece felsefe kavramı olarak alındığında (ki bu denemenin amacı açısından böyle alınmalı), iki kusuru çarpar göze ya da iki yolla ifade edilebilen tek bir kusur belki de. Birincisi salt negatiftir. Felsefeyi, yalnızca sınırların kaldırılması yoluyla matematikten ayırır, bu da düşünce formu olarak temsil edilen felsefenin önemli ölçüde matematiğe benzeyip sadece kapsamı anlamında ondan farklı olmasıyla sonuçlanır. İkincisi, her hipotezin bu dahili tatbikinin metafiziksel ilk ilkenin keşfini nasıl sağlayacağı kesinlikle açıklanmamıştır. Matematiksel akıl yürütme bunu yapamayacaksa, sadece kapsamı daha genişletilmiş olan aynı türde bir akıl yürütmenin bunu yapmasını neden bekleyelim? Platon istenen sonucun ortaya çıkacağı konusunda bizi temin edebilir, biz de hemfikir olabiliriz bu konuda, fakat biz onun gerçek başarılarını değil bu başarıların kazanılmasında kullandığını belirttiği yöntemleri soruşturuyoruz ve bu teori açısından, araç düşüncesi ile amaç düşüncesi arasında belirgin bir boşluk söz konusudur.

Platon'un felsefi başarılarına ne.kadar değer atfedilirse atfedilsin ve az ya da çok bir değer atfetmek de kişinin filozof olmadığını itiraf etmek anlamına geleceğinden, Platon'un yöntem teorisinin, kendisinin felsefe ile matematik arasında kurduğu ayrımı yeterince derinlemesine incelememiş olması açısından kusurlu olduğu kabul edilmelidir. Sonuç, onun metodolojisinin felsefeyi iki parçaya ayırmış olmasıdır: Birincisi kuru, ustalıklı, sözümona mantık zırvalıkları ve diğeri nihai gerçekliğin sezgisel tasavvuru. Birincisinin ikincisine yol açtığı düşüncesi, Platon'u rehber edinmiş pek çok jenerasyonun deneyimiyle de doğrulanabilir fakat böyle bile olsa, biz burada felsefi bir soruşturmanın içerisindeyiz, yani bir otorite tarafından kabul görmüş olguların değil, ışığıyla olguların anlaşılır kılınmasını sağlayacak kavramların peşindeyiz ve Platon bize bunu sunmamıştır.

9. Kişilik olarak Sokrates ile Descartes arasında çok az benzerlik vardı ama antik ve modern düşünce tarihindeki konumları itibariyle kayda değer bir benzerlik söz konusudur. İkisi de şüphesiz bir devrin sonunu getirip yeni bir yöntem keşfederek parlak, yapıcı bir süreci başlattılar; her ikisi de kendi dönemlerinde bilgi olarak kabul edilenleri etraflıca çalışarak ve kendi bilgisizliklerinin farkına vararak bu keşifleri yaptılar; sonuç olarak her ikisi de gözlemi düşünceden ayırdı ve kendi içlerinde hakikati aramak yoluyla yeni başlangıcı kurdular ve yine her ikisi de yeni yöntemlerine giden yolu matematiğin ilkelerinde buldular.[9]

Sokrates matematikte diyalektik akıl yürütmenin modelini bulmuştu; ekollerin diyalektiğinden tiksinmiş olan Descartes, aynı modele döndü ve orada öğrendiklerini dört başlık altında anlattı: Kanıtların nizamı, bölme, düzen ve tükenme. Açık seçik doğru olduğu bilinmediği sürece, hiçbir konuda anlaşmaya varılmamıştı; her konu mümkün olan en küçük parçalara kadar bölünmeliydi; her bir parça kendi düzeninde, en basit ilk düzeninde, ele alınmalıydı; bütünü gözden geçirerek, hiçbir parça atılmamalıydı.[10]

---

9. René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, İkinci Bölüm (s. 27-35).
10. *A.g.e.*, İkinci Bölüm.

Descartes bu kuralları matematikten öğrenmişti ve bu kuralları uyguladığı ilk yer de matematiğin gelişimiydi ama daha en baştan bunların daha geniş bir ölçekte kullanılmasını ümit etmişti ve değişen derecelerde bu kuralları, anladığı haliyle bilginin tüm alanına uygulamıştı, yani sadece matematiğe değil, metafiziğe ve diğer doğa bilimlerine de; çünkü bir inanç meselesi olarak tanrısallığı dışarıda bırakmış, şiiri bir çalışmanın ürünü olarak değil de bir armağan olarak görmüş ve tarihe de ilgi çekici olup hiçbir kâr sağlamayan ancak bilimin itibarından ve kullanılabilirliğinden son derece uzak bir alan olarak yaklaşmıştır. [11]

Descartes, felsefi soruşturmalarında aslında hangi yöntemi kullanmış olursa olsun –tekrar ediyorum, bu başka bir meseledir–, bu eleştirel bildirisinde kullandığını iddia ettiği yöntemin, her açıdan, matematikte kullandığı noktalarla özdeş olduğu açıktır. Üç bilim alanı için tek bir yöntemi kabul etmektedir; felsefeye has yöntem problemi, onun gündeme getirdiği bir problem değildir.

Descartes'ın alçakgönüllü vazgeçişine rağmen *Konuşma*'ya kurallar sistemi olarak yaklaşan filozoflar bunu son derece faydalı bulmuşlardır. Özellikle onunki gibi, felsefi öğretilerin olasılıkçılık tarafından salt kanıyla ilgili meselelere indirgendiği bir zamanda, bunların ya sağlam temellere dayandırılması gerektiği ya da savunulamaz tahminler/varsayımlar oldukları gerekçesiyle terk edilmeleri gerektiği yönündeki ısrardan iyi şeyler çıkıyordu. Zorlukların kendi düzenlerinde ele alınması gerektiği yönündeki üçüncü kuralla ve hiçbir öğenin atılmaması gerektiği yönündeki dördüncü kuralla birlikte alındığında, Descartes'ın, zorlukların bölünmesi gerektiği yönündeki ikinci kuralı daha az faydalı olamazdı. On yedinci yüzyılda başarılmış olan muazzam felsefi iş, dehanın yüzyılı olmasıyla değil –*car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien*[12]– Kartezyen yöntem kurallarının dikkatle gözlendiği yüzyıl olmasıyla öne çıkar.

Ancak hem Descartes hem de ardıllarının gayet iyi bildiği üzere, felsefe ile matematik, yöntem açısından da olsa, hiçbir

11. *A.g.e.*, İkinci ve Üçüncü Bölümler.

12. (Fr.) "Çünkü iyi bir zihne sahip olmak yetmez, esas olan onu iyi uygulamaktır"

noktada özdeş değildir ve bunların özdeş olduğu yönündeki görüşten felsefenin sağlayacağı fayda sadece kısmidir. On yedinci yüzyılın büyük filozofları, Descartes da bunlardan hiç aşağı kalmaz, bir dereceye kadar, pratikte, *Konuşma*'da gözden kaçmış veya dolaylı yollardan reddedilmiş farklılıkları kabul etmiştir. Ancak bu reddediş, bu farklılıkların yetersiz biçimde kavrandığının belirtisi değildir sadece; aynı zamanda onları göz ardı etmeye dönük, onu olması gerekenin eciş bücüş resmine konu ederek, burada felsefeye karşı bir tepki olan bir teşvik de söz konusudur ve onun problemini Kant'a ulaştıran bu tepki olmuştur.

10. Descartes'ın aynı yöntemi uygulamayı önerdiği üç Kartezyen bilimden –matematik, doğa bilimi ve metafizik– hiçbiri, yüz elli yıl sonra Kant'ın göreceği üzere, aynı yöntemden eşit derecede faydalanmamıştı. Kartezyen matematik sağlam durmuş ve ilerlemeye devam etmiştir; Kartezyen doğa bilimi ciddi miktarda eleştiriye, bilhassa da Newton tarafından, maruz kalmıştır ve Kartezyen metafizik de kendini kör bir geçide yuvarlamıştır. Descartes'ın da bizzat belirttiği üzere, yapmış olduğu çıkarım matematik için yeterliyken, deneyin önemini kavramakta yetersiz kaldığı doğa bilimi açısından değişime ihtiyaç duyuyordu ve metafizik açısındansa daha büyük bir değişime ihtiyaç duyuyordu.

Kant'ın kimi genç çağdaşları ve ardılları, metafiziğin sonsuza dek kapı dışarı edilmesini ona isnat etmişlerdir. Hem yapmaya niyet ettiği hem de yaptığı şey yanlış anlamadan ibaretti ama bu konuda bir mazereti vardı. Kant, transendental ya da eleştirel felsefe adını verdiği yeni bir felsefe türü başlatmıştı; amacı metafiziğe bir hazırlık ya da giriş hizmeti sunmak, metafizikçiyi yöntemin safsataları konusunda uyarmak ve onu doğru yola yönlendirmekti. Aslında bir metafizik metodolojisiydi. Hazırlık aşamasını bitiren Kant, filozofun kendi işine yani metafizik spekülasyona döneceğini varsaydı ve sonra kendi uygun yöntemini öğrenmiş olan, reform geçirmiş ve yenilenmiş metafizik, matematik ile doğa biliminin yürüdüğü aynı kesin yolu kullanarak ilerleyecekti.

Bu yüzden Kant'ın programında, gelecekte iki ayrı felsefe vardı: Kendisinin, dünyaya belirgin bir şekil verdiğini düşündüğü bir metodoloji ve bu metodolojinin rehberlik ettiği, sonsuza dek ilerleyebilecek olan asli/tözsel bir felsefe. Her ne kadar ilk bakışta çekici görünse de bu bölümlemenin kısa süre sonra yetersiz olduğu görüldü. Eksiksiz olmaktan çok uzakta olan *Saf Aklın Eleştirisi*, insan düşüncesinin odağına metodoloji sorunlarını yerleştirmiş ve bir dereceye kadar onları metafizikten ayırıp bir süreliğine ölü bir konu olarak görünmesine yol açan tartışmaları öne çıkarmıştır ve bizzat Kant da iki şey arasındaki ilişki konusunda net değildi, çünkü bir taraftan eleştirel felsefeyi metafiziğin bir parçası olarak görmesine rağmen öte yandan onu metafiziğe giriş olarak ele alıyordu.[13]

Kendisini bir ikilemin ortasına çakmıştı. Eğer felsefe metodolojisi (*Kritik*) felsefenin kendisine (*Metaphysik*) bir ön-hazırlık niteliğindeyse, felsefi bilimin (*Wissenschaft*) adı bunların her ikisine birden ait olamazdı ve biz de ya bu ismin *Saf Aklın Eleştirisi* tarafından reddedilmesi gerektiği -ki bu Kant'ın takipçilerinin haklı bir biçimde reddettiği bir paradokstur- ya da özellikle hazırlık aşamasına ait olup, Kant'ın bakış açısından hâlâ daha fazla paradoksal olan tözsel felsefe açısından reddedilmesi gerektiği sonucuna varıyoruz. Diğer durumda, yani eğer metodoloji felsefenin bir parçasıysa o zaman da Kant'ın programı çöker, çünkü metodolojik problemin en nihayetinde yerleşeceğini ve sonra tözsel felsefeyle el ele gideceğini ümit edemeyiz; çünkü bu açıdan her ilerleme ters tepecek ve metodoloji problemlerini yeniden ortaya çıkaracaktır.

Bu sebeple, tatmin edici bir felsefi yöntem teorisi için Kant'a bakamayız. Onun bize öğretebileceği şey, başaramasa da, su

13. A 841/B 869: "Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Voriibung), welche... heisst Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft)... [welche] heisst Metaphysik; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann."
"Saf aklın felsefesi ya *propedötik*tir (önuygulama)... eleştiri olarak adlandırılır ya da ikinci olarak saf aklın dizgesidir (bilim)... metafizik olarak adlandırılır. Metafizik adı eleştirinin toplamı ile birlikte saf felsefenin bütününe de verilebilir." Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993, A 841/B 869.

sızdırmaz iki bölmeye koymaya çalıştığı iki alana ayrılır: Biri transendental felsefenin yöntem ve ilkeleriyle ilgili olup örneklerle öğretilir, diğeriyse metafiziğin ilke ve yöntemleriyle ilgili olup *Eleştiri*'nin sonuç bölümlerindeki kurallarla öğretilir.

Bunu akılda tutarak, Kant'ın eleştirel soruşturmasının sonunda, metafiziğin yöntemi konusundaki sonuçları nasıl özetlediğini görmek için bu bölümlere bakabiliriz. Bir kere, felsefi ve matematiksel düşünme arasında özenli bir ayrımla, amacının Descartes'ı çürütmekten çok onu düzeltmek olduğunu görürüz. Matematiksel düşünmenin, felsefede bulunmayan, kendine has özelliklerini ve felsefede matematiksel yöntemleri benimsemenin zarardan başka bir şey getirmeyeceğini detaylı bir biçimde anlatır.[14] Felsefe hiçbir tanıma sığmaz; ya da daha ziyade, bu tanımların felsefedeki yeri bir araştırmanın başı değil sonudur, çünkü onlarsız felsefe yapabiliriz, zaten onlarsız felsefe yapamasaydık, hiçbir şekilde felsefe yapamıyor olurduk.[15] Felsefe aksiyom da bilmez: Orada hiçbir hakikat kendinde-açık değildir ve herhangi iki kavram, üçüncü bir kavram aracılığıyla söylemsel olarak birbirlerine bağlanmalıdır. [16] Felsefe tanıtlama da bilmez: Onun kanıtları tanıtlayıcı değil, sözel iletişimle ilgilidir; bir başka deyişle, matematiksel kanıt ile felsefi kanıt arasındaki fark, birincisinde bir noktadan diğerine zeminler ve sonuçlar zinciriyle gidilebilirken, ikincisinde her zaman geri dönmenin ve tespit edilmemiş hatalar sonuçta açığa çıktığında öncüllerini gözden geçirmenin gerekmesidir.[17]

Hayranlık uyandıracak derecede açık ve inandırıcı ayrımlar dizisinden sonra Kant, felsefi çekişmenin ilkelerini tartışmaya geçer. Aklın her fikri eleştirme ve her konuyu mükemmel bir özgürlük içerisinde tartışma hakkına sahip olmasını vurgulayarak belirtir, fakat bu tartışmalar, aklın bir mesele çıkaramayacağı antinomilerle bitmeye mahkûmdur, diye düşünür. Antinomiler –mesela anlama yetisi antinomileri– ilgili oldukları nesnelerin salt fenomenler olduklarını düşünerek çözülemez; çünkü salt

14. A 726/B 754.
15. A 727/B 755.
16. A 732/B 761.
17. A 734/B 762.

fenomen değillerdir, kendinde-şeylerdir.[18] Bu durumda, yapmamız gereken "aklımızın spekülatif yanıyla tutarlı olan" önermeleri kabullenmektir; mesela Tanrı'nın varlığı ya da özgür irade; bu konulara dönük kuşkucu saldırılardan korkmaya gerek yoktur, aslında aksine düşünce gücüne verdikleri alıştırmalar açısından teşvik edilmelidir.

Kant'ın eleştirel felsefe ile metafizik arasındaki ilişki üzerine düşünmeyi beceremeyişinin yol açtığı kafa karışıklığını aydınlatmak adına bu pasajı alıntıladım. Metafizikte tartışma özgürlüğüne yönelik talebi haklıdır ama bunu savunma sebebi bu işin dürtüsünü yok etmektedir, çünkü bir sonuca varmayacağı için bir zarar vermeyeceği iddiasındadır. O halde niye ardından gidelim ki bunun? Çünkü, diyor Kant, aklın bizzat kendisini daha iyi kavramasını sağlayacak işe yarar bir egzersizdir bu. Başka bir deyişle şu demek oluyor: Amacımız aklın kendisini bilmesi, kendi gücünün ve sınırlarının farkına varması, tek kelimeyle eleştirel felsefenin derslerinde başarı göstermesidir ve metafiziksel argümanın sadece buna giriş niteliğinde bir değeri vardır.

Felsefenin iki türü arasındaki ilişki burada eksiksiz bir evirmeden mustariptir: Eleştiri, ortaya çıkışı itibariyle, metafiziğe bir ön-hazırlık niteliğinde olup ona ilerlemenin araçlarını sunacaktı; buradaysa metafizik eleştiriye ön-hazırlık niteliği haline gelmiş ve eleştiri sahneye çıktığında kullanım dışı kalmıştır çünkü Kant eleştirinin gelişiminin metafizik bir çekişmeyi ortaya çıkarmaya mahkûm olduğunu belirtmektedir. Kendi içlerinde ele alındıklarında, bu görüşlerin hiçbiri gerçek manada Kantçı düşünceyi yansıtmaz. Ancak Kant'ın iki felsefe türü arasındaki ilişki hakkında söylediği her şeyi gözden geçirmeden de bu iki görüş uzlaştırılamaz.

Kant'ın felsefi eseri, biz onları anladıkça büyüklükleri artan şeylerden biridir; bu eser bugün bile, dev bir heykel gibi ya da yakınındaki ovada yer alan her küçük düşünce bahçesini sularıyla besleyen bir dağ gibi dünyaya hükmetmektedir. Felsefi metodolojinin problemi onun yaşamının merkezî problemiydi. Ancak bu problemi ardıllarına miras bıraktı, tıpkı Sezar'ın

18. A 741/B 769.

Britanya'yı terk etmesi gibi o da problemi çözmeden sadece işaret ederek bıraktı. Kendisini felsefi yöntem ile matematiksel yöntem arasındaki farkı belirlemekle sınırlandırdığı sürece, yaptıkları usta işidir; her noktası belirgin, her çizgisi ikna edicidir. Ancak iş felsefenin ne olduğuna dair müspet bir durum ortaya koymaya geldiğinde, kendisinin eleştirel ön-hazırlık ile tözsel metafizik arasında yapmış olduğu ayrım, iki düşünce yapısı arasındaki katı bir ayrıma dönüşmüş ve argümanının dağıldığı bir kaya haline gelmiştir. Böyle bile olsa, doğru bir felsefi teori uğruna, kendisinden öncekilerden, ölçülemeyecek kadar ilerilere gitmiştir. Platon'un yanlış çözdüğü, felsefe ile matematik arasındaki metodolojik farklılık problemini doğru bir biçimde çözmüş ve böylelikle gelecekte felsefi yöntemin doğasına yönelik tüm soruşturmalar için sapasağlam bir zemin oluşturmuştur.

2
Sınıfların Örtüşmesi

§1

1. Tarihsel düşünce tekil bir şeyle ilgiliyken, bilimsel düşünce tümel bir şeyle ilgilidir ve bu açıdan bakıldığında felsefe tarihten ziyade bilim gibidir, çünkü o da tümel bir şeyle ilgilidir: Şu ya da bu hakikat değil de genel anlamıyla hakikat, şu ya da bu sanat eseri değil de genel anlamıyla sanat. Aynı şekilde kesin bilim de şu ya da bu tekil bir örnekle değil genel anlamıyla daireyle ilgilidir ve empirik bilim de şu ya da bu tekil insanla ilgilenmez de genel anlamıyla insanla ilgilenir.

Dolayısıyla kesin ve empirik bilimle bir noktaya kadar ortak yönleri söz konusudur. Fakat bu benzerliğin nereye kadar uzandığı ve hangi noktada farklılığın başladığı açık değildir. Bu soruyu cevaplamaya yönelik aşama kaydetmek bu denemenin amacıdır ve sorunu parçalara ayırıp en basit olanla başlayarak, ilkin, felsefenin tümelle ilgili olduğu yönündeki ifadede geçen tümel sözcüğüyle ne kastedildiğini düşüneceğim.

Tümel olanı ya da diğer adıyla kavramı açıklamak mantığın işidir fakat mantık ders kitaplarının bu konuda söyledikleriyle yetinerek ilerleyemeyiz. Sormamız gereken özel bir soru söz konusudur: Felsefede görülen kavramlarla kesin ya da empirik bilimlerde görülenler arasında bir fark olup olmadığı, eğer varsa bunun ne olduğu. Sıradan mantık ders kitapları hiçbir fark olmadığını, bir kavramın her zaman kavram olduğunu ve bilimin kavramlarını yeterince açıklayabilen teorinin felsefeninkileri

de açıklayacağını söyler. Ancak bizim amacımız bu varsayımı yeniden düşünmek, çünkü felsefeyle bilim arasında kimi farklılıklar olabileceğini ve bu farklılıkların yöntemi de etkileyeceğini kabul ettiğimiz zaman, bu farklılıkların ne kadar ileri boyutta olabileceğini ve bu iki düşünme biçiminin mantıksal yapısını nasıl bir derinlikle etkileyeceğini düşünmek konusunda çok titiz davranamayız.

O halde en iyisi geleneksel mantığın nasıl bir kavram açıklaması sunduğuna bakmakla ve bunun felsefede görülen kavramlar özelinde değişim gerektirip gerektirmediğini sormakla başlamak olacak.

Geleneksel mantık, kavramı farklı şeyleri bir sınıf içinde birleştiren bir şey olarak görür. Sınıfın üyeleri sadece bir arada gruplandırılmış değildir, ortak bir özellikleri söz konusudur ve sadece kavramın tüm örnekleri oldukları için aynı sınıfın üyeleri olmuşlardır. Kavram kendi içinde iki çoğulluk çeşidini birleştirir: Birincisi, kendi örneklerinin çoğulluğunu ve ikincisi kendine özgü farklılıklarının çoğulluğunu. Renk kavramı, renklendirilmiş her bir tekil nesnenin her bir tekil rengini, üyeleri olacakları bir sınıfta birleştirir ama aynı zamanda özel olarak kırmızı, turuncu, sarı, yeşil vb renkleri de türleri olacakları bir cinste birleştirir. Birinci birleşmenin genel, ikincinin cinsle ilgili bir birleşme olduğunu söylemek uygun olacaktır.

Sıradan mantık ders kitaplarının belirttiği sınıflandırma ve bölümlemenin mantıksal öğretisi kavramın bu iki niteliği arasında kesin bir bağlantıya işaret eder; diğer bir deyişle, bir cinsin birtakım türlere ayrıldığına, buna mukabil örnekler sınıfının birtakım alt sınıflara bölümlenebileceğine. Her bir alt sınıf tek bir özgül kavramın örneklerini kapsar; alt sınıfların bütünü cinsle ilgili kavramı kapsar. Nitekim cins sınıfında mevcut her bir tekil, birbirleriyle ilişkisi açısından harici ve cins sınıfla ilişkisi açısından dahili olan özgül sınıfların birinde, yalnızca birinde, yer alacaktır.

Mantıkçılar kimi zaman bunu zorunlulukla doğa kavramının izleyeceğini ve bu yüzden her ne olursa olsun tüm tümel kavramlara uygulanacağını varsayarlar. Fakat durum böyle değildir. Belli bir cinsin çeşitli özgül yollarla gerçekleşebileceği

gerçeğinden, hiçbir örneğin bir kerede bu iki yolun her ikisinde de gerçekleşmeyeceği çıkmaz. Mesela genel anlamıyla bir sanat eserinin, şiir ve müziğin özgül doğalarında gerçekleşen cinse özgü bir doğası vardır. O halde bir şarkıyı neye göre sınıflandıracağız? Ortak anlayış, bir şiir ya da bir müzik eseri gibi iki ayrı sanat eserinin bir arada gittiği düşüncesine karşı çıkar ve müzik ya da şiir sanatının dışında üçüncü bir türden söz etmek daha büyük bir paradoks olur; en olağanı hem şiir hem de müziğin, iki özgül form içeren bir sanat olduğunu söylemektir.

2. Bunu kabul eden kimi mantıkçılar, sınıflandırma ve bölümleme öğretisini kavram teorisindeki zorunlu bir öğenin ifadesi olarak değil de sınıflandırma sistemi adı verilen şeyin özel bir çeşidinin salt tanımı olarak ele alırlar.

Fakat sınıflandırma sistemleri isteğe göre inşa edilecek ya da dağıtılabilecek şeyler değildir. Mesela matematikte değişmez biçimde bulunurlar. Bir çizgi ya düzdür ya da eğimli; bunlar cins olan çizginin bölümlendiği iki türdür ve kapsanan ve hariç tutulandır: Hiçbir çizgi ikisi birden olamaz ve üçüncü bir tür söz konusu değildir. Türlerin karşılıklı olarak harici olması, çizginin yarıçapı sonsuza dek uzayan bir dairenin yayıyla özdeşleştirilmesiyle yok olmaz; özdeşleştirme, örneği bir sınıftan bir diğer sınıfa aktarırken dayanacağımız ölçütü (yarıçapın sonsuz uzunluğu) belirler yalnızca; sınıfların sahici bir örtüşmesine yol açmaz. Dahası, çizgi bu şekilde bölümlenebileceği için düz şekiller de aynı biçimde doğrusal ve eğrisel olarak bölümlenebilir; iki sınıfın örtüşmesini değil de bağlayıcı çizgilerin kısmen düz kısmen eğimli olduğu, üçüncü bir sınıfı oluşturan bir yarı çember gibi şekiller. Genel olarak kesin bilimin kavramları, mantıkçıların ortaya koyduğu sınıflandırma ve bölümlendirme kurallarına uygundur. Kesin bilimde kullanılan yöntemler geçerliliklerinin *conditio sine qua non*[1] olarak bu uygunluğa bağlıdırlar.

3. Aynı genel uygunluk empirik bilimin kavramlarında da görünüyor. Doğal tarih organizmaları hayvanlar ve bitkiler olarak bölümler; bu konuda şüpheli durumlar söz konusuysa da, hâlâ bu iki büyük krallık ve neredeyse tamamen pratikte de,

1. (Lat.) Zorunlu koşul. (ç.n.)

karşılıklı olarak ayrı gruplardır. Hayvan krallığı omurgalılar ve omurgasızlar; omurgalılar da memeliler, kuşlar, sürüngenler ve balıklar vs şeklinde bölümlenir. Her aşamada bir kavramın, bir mantıksal cinsin diğerlerine, karşılıklı olarak ayrı, birlikteyken de cinsin içine girdikleri mantıksal türlere bölümlenmesi söz konusudur. Bunu yapmanın zorlukları vardır: Bir tekili bu ya da şu türe yerleştirmenin keyfî bir eylem olarak göründüğü sınır durumları; belirlenmiş ölçütlere göre bir tekilin, tersine koşullar gerçekleştiğinde doğal olarak öbür türe yerleştirilecekken, bu türe yerleştirildiği paradoksal durumlar ve listenin sonundaki "çok yönlü" bir türü, sağlam ilkeyi yok sayarak, bir cinsin altına yerleştirmeye dair sabit sorunlar vardır. Hatta iki yakın türün örtüşür göründüğü durumlar bile vardır, hem havada hem suda nefes alabilen amfibiler gibi; ancak bu durumlar istisnai olup sınırlı sayıdadır ve güvenirliği zedelemeksizin kavramın genel sınıflandırma sistemine uygun bir biçimde yerleştirmeler yapılabilir. Bu zorluklar empirik bilime özgüdür, matematikte ya da kesin bilimde bunlar ortaya çıkmazlar çünkü buradaki bölümlenmeler a priori olarak gerçekleştirilebilir ve sonucunda da bir türün kapsanması ya da dışarıda bırakılması teminat altına alınabilir.

§2

4. Kesin ya da empirik bilime ait olan tüm kavramların mantıksal yapısı açısından ne kadar doğru görünse de, geleneksel sınıflandırma ve bölümleme teorisi felsefeye uygulanmadan önce önemli bir noktada değişime uğratılmalıdır. Felsefi cinslerin özgül sınıfları birbirlerini dışarıda bırakmazlar, birbirleriyle örtüşürler. Bu örtüşme istisnai değil olağan bir durumdur ve göz ardı edilebilecek bir şey olmayıp korkunç boyutlara ulaşabilir.

Bu doğruysa, ciddi sonuçları olacaktır. Bu, sınıfların "birlikteliği" özel bir çeşit olduğu için bu sınıflar birlikteyken cinse dahil olduğu kesin anlama dair ciddi farklılık yaratacaktır. Ancak birinci hususu netleştirene kadar bu soruları erteleyelim. Elinizdeki denemenin argümanı, sınıfların örtüşmesinin felsefi düşünceyi bilimsel düşünceden ayıran özelliklerin keşfine

katkıda bulunacağı yönündedir ve bu yüzden okuru, elimden gelirse, bunun gerçekliğine ikna etmem önemlidir çünkü her ne kadar hem felsefede hem de belirttiğim üzere genel kanı açısından bilinir olsa da, bu, bilim açısından bir paradokstur ve bu alanda eğitim almış bir okur bu savın hakkını vermek adına onun gerçekliğini sorgusuz sualsiz inkâr edebilir.

Bu sebeple, ilkin sınıfların örtüşmesinin, kimi olası istisnai kavramların durumunda da, uzun bir süredir kabul gördüğünü; ikincisi, felsefi ve felsefe-dışı olmak üzere iki boyutu olan kavramların felsefi aşaması adını vereceğim şeyin özelliği gibi göründüğünü ve üçüncü olarak da felsefi bilimlerin genel konusunu oluşturan kavramların genel özelliği olduğunu göstermeye çalışacağım.

5. Kurallara itaatsizlikleri uzun zamandır bilinen kimi kavramlar söz konusudur. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in ilk kitabının altıncı bölümünde, iyilik kavramının mantıksal özelliklerine dair bir soruşturmaya girişir. Ya kendisi ya önceki kuşaklar tarafından, kavramları daha genel kavramlar altında sınıflandırarak, nihayetinde *summa genera*ya, en genel kavramlara ulaştığımız zaten belirtilmişti. Aristoteles bu bölümde, iyiliğin tüm kategorilerin altına yerleştirilebileceğini belirtir. Ancak bu, herhangi bir yüklemin (mesela mavi) tek bir kategori (burada nitelik) altına yerleştirilebileceği yönündeki sınıflandırma teorisiyle bağdaşmaz. Buradan çıkarılacak olan ya iyinin iki anlamlı bir terim olduğudur –Aristoteles bunun üzerine düşünmüş ve reddetmiştir– ya da özel bir çeşide ait bir kavram olduğudur, ki bu da sınıflandırma sistemine uymaz.

Sonradan filozoflar Aristoteles'in burada belirttiği hususu geliştirmişlerdir. Spinoza'nın alıntısıyla iyi bilinen *omne ens est unum verum bonum*[2] şeklinde, geleneksel bir formül vardır. Bu üç yüklem; birlik, gerçeklik ve iyilik geleneksel metafizikte her *ens*e (varlığa) atfedilir. Ancak bütün kavramlar sınıflandırma tablosu içerisinde, her bir aşamada karşılıklı olarak ayrı türler içerisinde bölünmüş olarak düzenlenmiş olsaydı, tablodaki en yüce terim olası tüm soyutlamalar içerisinde en soyut olanı

2. (Lat.) Her bir varlık gerçekten iyidir. (ç.n.)

olurdu: Yalın, soyut varlık. Varlık, bu birlik, gerçeklik ve iyilik öğretisi gibi zorunlu belirlenimlere tâbi olsaydı, bu belirlenimler sınıflandırma kurallarından bir şekilde muaf olurlardı. Nasıl ki Aristoteles'in gösterdiği gibi, iyi kavramı kategorik bölümlenmeler boyunca kendisiyle örtüşüyor veya kendisini aşıyor veya kendisiyle kaynaşıyorsa, bu geleneksel formüle göre de, birlik ile gerçeklik kavramlarında bir örtüşme, aşma ya da kaynaşma söz konusudur.

6. İkili bir anlamı olan bir kavram felsefi aşamaya eriştiğinde bu çeşit şeyler olur.

Felsefi ve bilimsel olarak iki farklı şekilde kullanılan kelimeler vardır: Bu kelimeler o anlamda iki anlamlı değildir, bir alandan diğerine geçerken, anlamlarında düzenli ve tekbiçimli bir değişiklik olur ve bu değişiklik değişmemiş halde kalan, temel bir anlam bırakır ardında; dolayısıyla bir kelimenin iki anlamından değil de bir kavramın iki aşamasından söz etmek daha uygun olur.

Mesela madde hem fizikte hem de metafizikte kullanılan bir kelimedir, bu ikili kullanım iki anlamlılıktan o kadar uzaktır ki, fiziksel ve metafiziksel madde fikirleri arasındaki genel bir bağlantının yanı sıra, aralarındaki farka rağmen, fizikte özel bir madde teorisi ile metafizikte buna mukabil özel bir madde teorisi arasındaki özel bir bağlantının da izini sürebiliriz; örneğin klasik on dokuzuncu yüzyıl materyalizminin madde kavramı, klasik Newton fiziğindeki bilimsel madde kavramının metafiziksel muadilidir. Kavramın iki aşaması arasındaki fark, Newton fiziğindeki maddenin, şeylerin belli bir sınıfının ismi olup varoluşları göründükleri zihne bağlı olan zihinlerle, renkler ya da sesler gibi görünüşler bazında şeylerin diğer sınıflarından ayrı olması; materyalist metafiziğikteki maddeninse bir bütün olarak gerçekliğin ismi olması ve madde denen şeyle zihin denen şey arasındaki her ayrımın maddenin kendisindeki ayrıma indirgenmesidir.

Bu gibi durumlar yaygındır. Bilim insanı, bu örnekte bir psikolog, açısından zihin diğer çeşitteki şeylerin dışında olan şeylerin sınırlı sınıfının ismidir; tinselci filozof açısındansa tüm gerçekliğin tek ve belki de en iyi ismidir. Biyolog açısından

evrim, canlı organizma türlerinin varlığa geldiği yoldur, filozof açısındansa ya felsefi ilgiye mazhar olmayacak bir şeydir ya da herhangi bir türün kökenlerinin olduğu yerde iş başında olan kozmik bir süreçtir.

Hiçbir katı bilimsel aşamaya sahip olmayan kavramlarda dahi, felsefi aşama ile felsefe-dışı aşama arasında benzer bir ayrımın izi sürülebilir. Nitekim eleştirmen açısından sanat, son derece uzmanlaşmış bir şey olup, sanatçıların para için yaptıkları kötü eserlerin, başarısız işlerin ve gündelik hayatın sanatsal olmayan ifadelerinin dışında, sınırlı, küçük, seçkin bir sınıftır; estetik filozofuna göreyse, bunlar da sanattır ve zihnin etkinliğinin kumaşının etrafında çepeçevre dönen bir ip misalidir.

Aynı ilkenin uç bir durumu, bu konuda ilerledikçe önem kazanacaktır. Kavram, yargı, çıkarım gibi kelimeler bile, ilk bakışta açık bir biçimde felsefi görünseler de, felsefi ya da felsefe-dışı düşünceye uygulandıkları zaman, anlam açısından hemen göze çarpmayan ayrımlar koyarlar ortaya ve bu anlam farklılıklarının –bir tanesi bu bölümde inceleme altındadır– aynı kurala tâbi oldukları görülecektir.

Bu örneklere bakıldığında, bir kavramın felsefi ve felsefe-dışı olmak üzere iki boyutu varsa, felsefe-dışı aşamada kavramın bu sınırlardan sızdığı ya da kaçtığı ve komşu bölgelere kaydığı ve nihayetinde bütünlük olarak düşüncemizi renklendirdiği görülüyor. Felsefe-dışı bir kavram olarak, sınıflandırmanın kurallarını, diğerlerinden ayrı bir sınıf oluşturan örnekleri gözlemler, felsefi bir kavram olaraksa bu kuralları çiğner ve kendi örneklerinin sınıfı koordine türlerinkiyle örtüşür.

Bu bildik bir gerçeklik. Bu, bilimsel düşünmenin karşısında konumlandırılan felsefi düşünmenin özünde olan bir kötülük olarak alınır genelde. Bizi ilgilendiren bunun bir erdem mi yoksa kötülük mü olduğu değil, böyle bir şeyin olmasıdır. Bu örnekler bunun bazen gerçekleştiğini gösteriyor; bu, felsefi düşüncenin bu konuda sorun yaşamayan bilime uygun olan bir yöntemi benimsemesi durumunda göz önünde bulundurması gereken bir tehlikenin ispatıdır. Eğer her zaman oluyorsa, tehlikeden fazlası söz konusudur, felsefi düşüncenin tuhaflıklarına ve felsefi yöntemin özelliklerine dair bir ipucudur. Bunun her zaman olup

olmadığını belirlemek için geleneksel felsefi bilimlerin konusunu oluşturan kavramlara dönmemiz ve sınıfların örtüşmesinin onların mantıksal yapısındaki düzenli bir özellik olup olmadığını görmemiz gerekir.

7. Mantık, cins düşüncesinde iki türü ayırır: Yargı ya da önerme ve çıkarım. Mantıksal incelemelerin ayrı kısımlarının konusu olarak bunlar, ilk bakışta üçgen ve dairenin geometriyle olan ilişkisine benzer bir ilişkiye sahip görünür ve bu durumda, tıpkı üçgen ve daire gibi, karşılıklı olarak ayrı sınıflarda olurlar. Ancak aslında karşılıklı olarak ayrı sınıflarda değildirler. "Yağmur yağıyor" bir önermedir; "Yağmur yağıyor çünkü duyuyorum" ise bir çıkarımdır. Bu iki ifadeden biri diğerini kapsamaktadır ve bu yüzden özgül sınıfların örtüştüğü nettir: Bir yargı aynı zamanda bir çıkarım olabilir, bir çıkarım da aynı zamanda bir yargı.

Bana şu itiraz gelebilir: "Yargı ile çıkarım, üçgen ile daire gibi karşılıklı iki ayrı grup değildir, doğru, ancak bu onları sadece düşüncenin iki türü olarak görmekle hata yaptığını gösterir. Çıkarım, belli ilişkiler üzerinden birtakım yargılardan çıkarılmış karmaşık bir yapıdır; geometri üzerinden bir analoji istiyorsan yargıyı bir çizgi, çıkarımı da bir üçgen olarak düşünmelisin." Bu eleştiriyi, türler birbirlerini dışarıda bırakıyorsa, yargı ile çıkarımın bir cins düşüncesinin türü olamayacaklarının kabulü olarak kabul ediyorum; fakat ben eleştirmenin bilgeden ziyade cesur olmasını yeğlerim, çünkü cins ve sınıf kavramlarını tümden suya atmak konusunda bu kadar hazır olmak, büyüklüğünü azaltmanın yollarını aradığım zorluklara sokacaktır onu. Bu sorunu sonraya bırakalım. Şimdilik cevaplanması gereken başka bir eleştiri var.

Bana şu eleştiri gelebilir: "Önce sınıflandırma kurallarını yanlış uyguluyorsunuz, sonra da sonuçlardan ötürü kendinizi suçlamak yerine kuralları suçluyorsunuz. Düşünceye bir cins olarak yaklaşmak ve onu yargı ile çıkarım şeklinde türlere ayırmak yerine, düşünceyle yargıyı özdeş almanız ve onu çıkarımsal ve çıkarımsal olmayan ya da dolayımsız olarak bölümlemeniz gerekirdi." Fakat bu dalavereden ibaret olurdu, çünkü iki türden ikincisi genel anlamıyla yargıdan başka bir şey değildir ve bu yüzden cinsle özdeştir; eş deyişle, yargı ve çıkarımı bir cinsin

koordine türleri olarak görmenin hastalıklı sonuçlarından kaçılmamış oluyor, bu cinsi kendi türlerinden biriyle özdeş görmenin ortaya çıkardığı fazladan bir mantıksızlık oluyor sadece.

Aynı zorluk sınıflandırmada sonraki aşamada yeniden görülür. Mantık, yargı ya da önerme içerisinde iki tür ayrımı yapar: Olumlu ve olumsuz. Sınıflandırma teorisine göre önce yargının cinsle ilgili olan doğasını, türlerine işaret etmeksizin –tıpkı üçgeni eşkenar, ikizkenar ve çeşitkenar üçgenler arasındaki ayrıma işaret etmeden tanımladığımız gibi– belirlemek ve sonrasında iki türün ayırt edici özelliklerini eklememiz gerekir. Fakat yargıyı cins üzerinden tanımlamaya girişirsek, bunun yapılamayacağını görürüz; girişimimiz ya bir yargının bir öznenin yüklemini olumladığını söyleyerek cinsin tanımı yerine bir türün (olumlu) tanımını vermekle sonuçlanacaktır ya da bir yargının bir yüklemi olumladığını veya reddettiğini belirterek türleri sadece sayıp dökmekle sonuçlanacaktır.

Bu aşamadaki tek zorluk da bu değildir. Sınıflandırma teorisine göre, olumlu ya da olumsuz yargılar iki alternatif tür olmalıdır, her biri –düz ve eğimli çizgilerin çizginin cinsle ilgili doğasını sergilemesi gibi– yargının cinsle ilgili doğasını sergilemelidir. Fakat, olumsuz bir yargının tam olarak ne olduğunu keşfetme girişiminde, bir örneği alıp onu olumlu her şeyden tasfiye edersek, onu hiçbir şeye indirgemiş olacağımızı hiçbir mantık öğrencisine hatırlatmaya gerek yok. Şu durumda, eğer salt olumsuz olursa, belirgin bir yargı olmaktan çıkar.

Durum buysa, yani belirttiğim üzere yaygın mantık kitaplarındaki gibiyse, olumlu ve olumsuz yargılar ayrı sınıflar olmaktan o kadar uzaktır ki, tüm olumsuz yargılar da aynı zamanda olumlu olurlar. Ancak okur bu görüşü kabul etmekte tereddüt ediyorsa da, belki de en azından bir noktada, hem olumlu hem olumsuz yargıların bulunduğunu kabul edecektir. Saatimin durduğundan söz ettiğimde, hem mekanizmanın dinlenmeye geçtiğini olumlamış oluyorum hem de harekette olduğunu reddetmiş oluyorum ama bu bir olumlu bir olumsuz önermeden meydana gelmiş olan birleşik bir ifade değildir; bir tane ifade koyuyorum ortaya, iki değil ve bu ifade de hem bir şeyin olumlamasıdır hem de karşıtının olumsuzlanmasıdır.

Örtüşmeye yönelik aynı eğilim yargının diğer bölümlenmelerinde de görülebilir. Tasımsal amaçlarda, tekil bir yargı tümel olarak görülür ve aslında hem tümel hem de tikel öğeleri birleştirir. Buradaki ayrım hem kategorik hem de hipotetiktir. Ve kipe gelince, olası olmayan şeylerin durumu edimsel olamadığı gibi, gerektiğinde edimsel olunmasına yardımcı da olamaz. Aynı şey çıkarımların sınıflandırılmasında da görülür. Aristoteles tümevarımsal tasımı ortaya koyarken, Mill tümevarım yönteminin tümdengeliminden söz eder.

Geleneksel mantığın sınıflandırmalarını olduğu gibi almak, bu açıdan, bir cinsi türlere ayırdığımız her yerde bu türler, bilimsel cinste olduğu gibi birbirlerinden ayrılmak yerine, birbirleriyle örtüşeceklerdir; ya da geleneksel mantığın her zaman benimsemiş olduğu ilişkilerine bakış bir şekilde böyle olacaktır.

Birkaç sayfa önce gözlemlerini yanıtsız bıraktığım eleştirmen daha ileri bir iddiada bulunabilir. "Yanlış çıkarımda bulundun. Senin tarif ettiğin şekildeki ayrımlar, cinsin özgülleştirilmesi olarak görülebilirse de, gerçekte böyle değildir; bunların böyle olmadığını çünkü örtüştüklerini kendin gösterdin. Hatta olumlu ve olumsuz, tümel ve tekilin, tıpkı tek bir bükeydeki dışbükey ile içbükey gibi, tek bir yargı içerisinde birlikte var olan öğeler olduğunu da sen ispatladın; ancak dışbükey ile içbükey bükeyin çeşitleri değildir, bölünemeyen bütünlüğün öğeleridir."

Buna şu cevabı veririm: Eğer tür ve çeşit gibi terimler bilimsel kavramla olan bağlantısı dışında kullanılmayacaksa, haklısın. Ancak onları bu şekilde sınırlandırmanın bir sebebi var mı? Şüphesiz sağduyumuz, elips ile dairenin eğim veya kuş ile balığın hayvan çeşidi olduğunu söyleyebilmemiz gibi, şiir ya da müziğin sanat çeşidi, tümevarım ile tümdengelimin argüman çeşidi olduğunu öne sürmemize müsaade ediyor, ancak bu çeşitlerin örtüştüğünün gayet farkındayız. Bu yüzden kelimeyi kullanmaya devam etmeyi öneriyorum. Ben vazgeçsem de şu açıdan hiçbir fark yaratmayacaktır: Örneğin, felsefi kavramlarda görülen, kimi açılardan felsefi olmayan bir kavramın özgülleştirilmesine benzeyen fakat tür, element, moment ya da her ne isim vermek isterseniz, bunların karşılıklı olarak ayrı sınıfların

değil de, örtüşen sınıfların örnekleri olması açısından ondan ayrılan, mantıksal yapının kendine has bir tipi.

Eleştirmen kafasını sallıyor. "Bir kuruntunun peşindesin" dediğini duyar gibiyim. "Bir kavram açısından olası tek bir mantıksal yapı türü söz konusudur: Sınıflandırma kurallarının katı bir biçimde gözlendiği bir tür. Bu kuralları çiğnediğinde, mantıksal düşüncenin otobanından çıkıp kendini bataklıklarda kaybedersin. Geleneksel mantık bu kurallara burun kıvırıyorsa, hem de daha kötüsü bunu onlar için değil de kendisi için yapıyorsa, size düşen onu taklit etmek değil, onu değiştirmektir." Bu uyarıya sonra döneceğim, şimdilik etik konusuna geçiyorum.

8. Etikte de geleneksel olarak kabul görmüş kavramlar, örtüşen iki sınıf içerisinde özgülleştirilirler. Örneğin iyi ve eylem kavramlarını ele alalım.

İyi olanlar geleneksel olarak *iucundum, utile, honestum* olarak üç türe ayrılır; biz bunlara sırasıyla zevkli, yararlı ve erdemli diyelim. Kimi filozoflar zevkli olanın iyi çeşidinden olduğu düşüncesine karşı çıkmışlardır ve kimi başkaları da aynı itirazı erdemli için yapmışlardır; bu karşı çıkışların sebeplerinden önce, ki gelecek bölümde buna döneceğiz, bunları bir yana bırakıp sadece, bu şeylerin iyi çeşitleri olduğunu söylerken filozofların tam olarak ne demek istediklerini sormak istiyorum.

Açık ki kimse bunların ayrı ayrı çeşitler olduğunu kastetmedi. Öyle olsaydı zevkli olan her şeyin yararsız ve erdemsiz, yararlı olan her şeyin zevksiz ve erdemsiz, erdemli olan her şeyin yararsız ve zevksiz olması gerekirdi. Öyle zannediyorum ki buna kimse inanmazdı. Bunun filozoflar arasında yaygın bir görüş olmadığı kesin, buna inanan hiç kimse erdem ile mutluluğun aynı şey olduğunu ya da bir insanın görevini yapmaktan hoşlandığını ya da mutluluğu getirdiği sürece eylemlerin erdemli olduğunu ya da hazzın tek iyi olduğunu ya da erdemin tek iyi olduğunu bir an bile varsaymış olamaz. Kısacası, etik teorisi yoktur denebilir, bugüne dek ileri sürülmüş olanların tamamı, bu üç sınıfın örtüştüğü düşüncesini reddeden biri tarafından olası görülmüş olabilir.

Eylemler genel olarak onlara yol açan niyetlere göre bölümlenirler: Arzular, kişisel çıkar, ödev. Ayrım önemlidir çünkü genel

kabul gören düşünceye göre, bir eylemin ahlaki değeri, onun yapılmasını sağlayan niyete göre, ahlaken iyi eylemler yapma ödeviyle yapılanların vs iyi olması gibi, farklılık gösterir. Farklı niyetlerle gerçekleştirilen eylemlerin farklı ve karşılıklı olarak harici sınıflara gireceği düşüncesi mümkün olabilirse, her bir eylemin sahip olacağı ahlaki değeri belirlemek son derece kolay olurdu. Aksine inanmak çekici görünse de, ahlak filozofları her zaman, niyetlerimizin birden fazla olduğunu, öyle ki bir ve aynı eylemin bile iki ya da üç farklı sınıfta yer alabileceğini öne sürmüşlerdir.

Bu ve benzeri mülahazalar, ahlaki sorulara dair sıradan düşüncelerimizde, bu düşünceyi ister felsefe olarak alalım isterse de sağduyu olarak, özgül sınıfları birbirinden ayrı olan değil de örtüşen kavramlar üzerinden düşünmeyi alışkanlık edindiğimizi daha açık kılıyor. Şu an için bunu doğru dürüst belirtmekle ilgileniyorum: Bu şekilde düşünüyor olmamız, bu şekilde düşünme hakkına sahip olduğumuz anlamına gelmez. Israr ettiğim gerçekler eleştirmenime skandal olarak görünebilir; bunları ileri sürmek, ahlaki konulardaki genel kanımızın mantıksızlığın daniskası olduğunu ve ahlak felsefesi adı verilen şeyin de bundan iyi durumda olmadığını kabul etmekle eşdeğerdir; dolayısıyla bunlarda ısrar etmek, etik konularını felsefeden topyekûn çıkarmayı düşünenleri desteklemek veya mantığın soğuk suyuna yüzümüzü dönerek bunları kaba bir arındırmaya tâbi tutmak gibi görünebilir. Şimdilik buna cevap vermek için biraz daha sabır istiyorum. Onların bakış açısına göre, bu gerçekler, öncekilerin kabul ettiğinden daha kötüdür. Bu skandal sadece etiği değil, görmüş olduğumuz üzere, mantığı ve hatta diğer tüm felsefi bilimleri de etkilemektedir. Buna dair çözüm önerileri sunmadan önce kötülüğün boyutunu öğrenene kadar beklemek durumundayız.

9. Aynı örtüşme, iki bütün olarak mantık ile etik arasındaki ilişkide de görülür. Her biri kendi özüyle ele alınmak üzere, düşünce ile eylem, bizim hükmedeceğimiz seviyede birbirlerinden ayrı olabilirler; fakat somut örneklerdeki varoluşlarında o kadar birbirleriyle bağlantılıdırlar ki, bir örneğin diğer sınıfın da örneği olması olasıdır, hatta olası olmaktan da fazlasıdır.

Edimsel düşünme etik yüklemlerin yüklenebileceği bir alandır ve bu yüklemleri, düşünmek anlamındaki doğalarına dair bir açıklama beklentisiyle ele almak hata –düşünceyi özü itibariyle pratik olarak düşünenlerin yaptığı bir hatadır bu– olacaksa da, düşüncenin hangi koşullarda var olabileceğine dair bize bir açıklama sunarlar. Aynı şekilde, eylemin kendisi düşünce olmamasına rağmen, bir eylem örneği bir düşünce örneği de olabilir ve bu yüzden, iki öz arasında hiçbir kafa karışıklığı yaşamaksızın, sağlam düşünmenin mümkün olduğunu söylemenin mümkün olması gibi rasyonel eylemekten söz etmek de mümkündür.

Aynı kavramı metafiziksel, estetik ya da diğer felsefi bilimlerde takip etmek yorucu olacaktır. Okur bunu kendisi yapabilir; iyi açısından, örtüşen sınıflardan hareketle, felsefi kavramların geleneksel özgülleştirilmesinde aynı kuralın her yerde geçerli olduğunu görecektir. Bu sebepten okur geleneksel kavramların, sadece etikte değil genel olarak felsefede, çelişkilerle dolu olduğunu ve sınıflandırma kurallarına uygun hale getirmek adına bunların yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini düşünüyorsa, bırakalım kendisi gözden geçirsin; bunu yaptığında, bu kavramların onun çabalarına inatla direndiklerini ve gözlemlenemedikleri herhangi bir düşünmenin çehresindeki sınıflandırma kurallarına çok bağlı kaldığı takdirde, felsefe adını taşıyan konular hakkında düşünmeyi kökten kesmesi gerektiğini görecektir; çünkü özgül sınıfların örtüştüğü bu yapı tipi felsefenin oldum olası ilgilendiği konularda o kadar derinlere kök salmıştır ki, birinin bunlara karşı koyması bu tip konulardaki ciddi düşünme girişimlerini toptan reddetmesi anlamına gelecektir.

Dolayısıyla bu noktada, okur bir seçimle karşı karşıyadır. Geleneksel sınıflandırma kurallarının her türden kavrama katı bir biçimde uygulanması gerektiği ve cinsin özgül sınıflarını örtüşen sınıflar olarak görmenin, düşüncenin bütünsel yapısı açısından vahim sonuçlara yol açacağı yönündeki görüşlerden tatmin oluyorsa, bu makalenin devamını okumamalıdır. Fakat filozofların mantıksal kurallara rağmen bu örtüşmeyi tutarlı biçimde olumlamakta haklı olabileceklerini –bu örtüşmenin nasıl mümkün olduğundan söz etmiyorum– kabul etmeye hazırsa, kendisini sonraki bölümlerdeki deneye davet ediyorum.

Geleneksel felsefenin genel olarak körü körüne kabullenilen hakikatlerden ya da tümden reddedilen kitlesel hatalardan oluşan bir yapı olmadığını varsayalım; özel olarak da, söz konusu soru açısından tamamen hatalı olmadığını ama kimi açılardan, sonrasında daha iyi keşfedilmek üzere, sınıfların örtüşmesinin felsefi kavramın karakteristik bir özelliği olduğunu ve onu kesin ve empirik bilimlerden ayırmamıza yardımcı olabileceğini varsayalım. Bu varsayımın bizi nereye götüreceğine bakalım. Bunun üzerinde çalışarak hem kendi içinde tutarlı hem de felsefi düşünme deneyimimizle uyumlu olan bir felsefi yönteme ulaşabilirsek, her şeyden önce bunun bir varsayım olup olmadığını sormak zorunda kalacağız. Salt bir pervasız mantık savunmasıysa da bunu kısa süre içerisinde keşfedeceğiz, çünkü mantık kendisini küçümseyenlerden intikam almak konusunda beceriklidir.

§3

10. Felsefi kavramın kendine has bir mantıksal yapısının olduğu, bu yapı içerisinde özgül sınıfların örtüştüğü varsayımından hareketle, ertelenmeksizin belirtilmesi gereken olumsuz bir çıkarım söz konusudur. Geçerliliği karşılıklı olarak ayrı gruplarda olmaya dayanan hiçbir yöntem felsefede kullanılamaz.

Böylesi yöntemler sıklıkla ve haklı olarak bilimde kullanılırlar. Tüm empirik bilimlerde bir cins kavramın örneklerini toplarız ve onları, her biri özgül bir formda o kavramı temsil edecek şekilde ayırırız. Empirik bir kavramı, mesela yabangülünün çeşitlerini çalışmak istediğimiz zaman, doğal olarak izlediğimiz süreç budur. Aynı yöntem kesin bilimde de uygulanabilir fakat aynı derecede yararlı değildir çünkü kesin bilimde, örnekleri ayırma telaşı olmaksızın, cins kavram a priori olarak türlere ayrılabilir. Pek çok bilimde bu iki bölümleme yöntemi birleştirilir.

Bu yöntemin felsefede de kullanıldığını düşünelim. Cins kavram olan eylem kavramının özgül formlarını çalışmak adına eylemin örneklerini toplamakla başlardık ve sonra onları ödevden dolayı yapılan eylemler, çıkardan ötürü yapılan eylemler, eğilimden ötürü yapılan eylemler olarak ayırırdık; bu tamam-

landığında her bir sınıfı sırasıyla incelemeyi ve böylece bir sınıftaki tüm eylemlerde görülen ve diğer iki sınıfta görülmeyen nitelikleri belirlemeyi ümit ederdik. Çok sürmeden kendimizi örtüşmeyle karşı karşıya bulurduk: Niyetlerin çeşitli olduğu kimi eylemler muğlak bir biçimde bir sınıfa dahil edilemezler. Ne yapmamız gerekiyor?

11. Doğru tutum, örtüşmeyi bir tehlike sinyali olarak almak olacaktır: Bu yöntemi kullanmayı topyekûn bırakmak, uygunluğuna dönük soruşturmayı askıya almak. Ancak bu uyarıları görmezden gelmek hep çekici görünür; burada cazibeyi yaratansa muğlak örnekleri çıkarmak, şemamıza uymadıkları için onları kuraldışı saymaktır –oysa onlara dikkatle yaklaşmamız gerektiğinin bir sebebi budur– ve dikkatimizi konunun örtüşme yokmuş gibi görünen kısmıyla sınırlandırmaktır: Ardında yatan niyetlerin kesinlikle çeşitli olmadığına kendimizi ikna edebildiğimiz eylemlerle.

Bir cins kavramının herhangi bir özgül formunun doğasına dair teorimizin, bu form ile diğeri arasındaki örtüşmenin henüz kendini göstermediği marjda temel bulacağı yönünde bir sonuç çıkacaktır ortaya. Genelde bu araştırma yöntemi takip edilir. Algı teorisini tartışan ve gerçeğe uygun algıyı yanılsamadan ayıran bir filozof, algının yanılsamanın özellikleriyle kirlenmiş gibi göründüğü tüm örnekleri kuraldışı bırakacak ve saf ve basitçe gerçeğe uygun algı örnekleri üzerinde çalışmak için çaba gösterecektir. İyi şeylerin cins kavramını ve bunların özgül formlarını çalışan bir başka filozofsa iyi şeylerin, göreli iyilikle sahip olduğu her şey atıldığında olduğu gibi kalacak olan ayrı bir iyi sınıfına giriyormuş gibi, bu ya da şu şeyin, hiçbir şeyin olmaması koşulunda da doğru olup olmayacağını sorgulamayı bir yöntem olarak önerecektir.

Bu tip soruşturmaların tamamını safsataya/yanılgıya sürükleyen, istikrarsız/güvenilmez marjlar. Söz konusu sınıfın belli bir bölgesini halihazırda etkilemiş olan örtüşmenin yayılmayacağına güvenilebileceği ve sınırının ötesinde, örneklerin yalnızca tek bir özgül formu sergilediği, başka bir türle kirletilmediği marjinal bir bölgenin olduğu varsayımına dayanır. Bu marj zorunlu olarak istikrarsızdır çünkü ilkesel olarak örtüşme bir kez kabul

edildiğinde, bunun herhangi bir noktada duracağına dair bir varsayımın zemini yoktur artık; yöntemin tek sağlam yasası, örtüşme nereye kadar uzarsa uzasın, sonuçları sabit kalacak bir biçimde soruşturmayı yürütmektir.

12. Fakat bu safsatadan, başka bir safsataya düşmek pahasına kaçınılabilir. Örtüşmenin ilkesel olarak sınırsız olduğu ve sağlam yöntemin filozofu, iki özgül sınıf, uzanımları boyunca tesadüf edermiş gibi ilerlemek durumunda bıraktığı kabul edildiğinde, her kavramın kendi içinde birtakım örneklere sahip olması gerektiğini düşünerek başlamış olan filozof, yalnızca bir örnekler grubu bulunduğu için yalnızca bir kavram olması gerektiği sonucuna varabilir. Dolayısıyla iki özgül kavramı özdeş ilan eder. Nitekim öyle görünüyor ki işini yapan bir insan bu yüzden genel anlamıyla insanların mutluluğunu artırmaktadır; akla uygun olarak bunun böyle olduğu tahmin edilmektedir, sıklıkla da değil üstelik, her zaman; ödeve-bağlı eylem genel mutluluğu her zaman artırdığı için mutluluğu artırmak kavramıyla ödev kavramı arasındaki ayrım ortadan kalkıyor. Bu tipte hatalar o kadar çoktur ki, bunlardan oluşacak bir katalog bir kitabı doldurabilir. Burada iş başında olan hatalı ilke şudur: Kavramların uzanımları arasında bir farkın olmadığı noktada, kavramların kendilerinde de bir ayrım yoktur. Buna ben tanımlanmış rastlantısallar safsatası demeyi öneriyorum.

13. Bu iki safsata, kesin ve empirik bilimde ne kadar doğru olursa olsun felsefede doğru olmayan bir tek ilkenin iki alternatif uygulamasıdır: Bir cins kavram sınıflarına bölündüğü zaman, karşılıklı olarak ayrı sınıflara düşen örneklerden oluşan bir muadil bölümlenmenin söz konusu olduğu yönündeki ilke. Ben buna hatalı ayrıklık safsatası adını veriyorum çünkü bir cins kavramına ait herhangi bir örneğin özgül sınıflardan birine ya da diğerine girmesi gerektiği yönündeki ayrıklık önermesine dayanmaktadır; bu hatalıdır çünkü örtüştükleri için sınıfların ikisine birden girebilirler. Olumlu biçimde uygulandığında, istikrarsız marj safsatası devreye girer; diğer bir deyişle, iki kavram arasında kabul edilmiş bir ayrım söz konusu olduğuna göre, onların örnekleri arasında da bir farklılık olması gerekir. Olumsuz olarak uygulandığındaysa, tanımlanmış rastlantısallar

saf satası girer devreye; başka bir deyişle, örneklerin ayrılamadığı kabul edildiği için, kavramları ayıran bir şey kalmaz ortada.

14. O halde felsefi yöntemin birinci kuralı hatalı ayrıklıklardan sakınmak ve felsefi bir kavramın özgül sınıflarının her zaman örtüşmeye meyilli olduklarını bu yüzden de türsel olarak ayrılmış iki veya üç kavramın aynı örneklerle örneklendirilebileceğini varsaymaktır. Bu kuralı hatırlatacak işe yarar şey Aristoteles'in sınıfların örtüşmesine dönük formülüdür: İki kavramın ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τὸ δὲ εἶναι αὐτῖς οὐ τὸ αὐτὸ olduğunu söyleme alışkanlığındadır: İki kavram, bir şeyi örneklendiren şeyin aynı zamanda ötekini de örneklendirmesi anlamında, "aynı şeydir", ancak birinin örneği olmanın diğerinin örneği olmakla aynı şey olmaması anlamında "varlıkları aynı şey değildir." Bu ilkeden söz etmenin geleneksel yolu, "farklılığın olmadığı bir ayrım"dan, yani örneklerde bir farklılık olmaksızın kavramlar arasındaki bir ayrımdan söz etmektir. O halde, felsefedeki herhangi bir ayrımın farklılık olmaksızın bir ayrım olabileceğini söyleyerek kural ortaya konabilir; ya da alternatif olarak Aristoteles'in formülünde iki felsefi kavramın ayırt edildiği yerde, ikisinin aynı olduğu ancak varlıklarının farklı olduğunu söylemek mümkündür.

15. Bu bölümün sonunda, biraz daha ilerisine bakmak ve bu kurala uymanın filozofun düşüncelerinin gideceği yöne ve hangi sonuçlara erişeceğine dair beklentilerini nasıl etkilediğini sormak ilginç olabilir; halbuki bu aşamada böylesi beklentiler sadece olumsuz olup, olumlu ifade açısından aşırı belirsiz ve genel olacaktır.

Bu kurala göre ilerleyen bir felsefe önüne amaç olarak konusunun sınıflandırmasını koyacaktır; bir botanikçi ya da doğa bilimcinin bitkilerin ya da hayvanların türlerini düzenlemeyi ve sınıflamayı amaç olarak belirlemesi gibi; çünkü felsefenin konusu, sınıfların örtüşmesi nedeniyle, bu anlamda bir sınıflandırmayı kabul etmeyecektir. Ancak ve ancak hazırlık niteliğinde ve geçici bir tutumla sınıflandırma yapılabilir, dolayısıyla bu tip sınıflandırma kendi içinde bir amaç olmayıp, edimsel gerçeklikte bir arada var olan öğeleri ayırt etmenin aracı olmaktan ibarettir; başka bir deyişle, eylemleri ödevden dolayı yapılan-

lar ve eğilimden ötürü yapılanlar olarak ayırabiliriz fakat her birine dair örneklerimizin diğerine de örnek teşkil ettiğinden neredeyse kesin olarak emin olduğumuz ve sınıflandırmayı, genel anlamda ödevden dolayı yapılan eylem ile genel anlamda eğilimden dolayı yapılan eylemin özgül özelliklerine dönük dikkatimizi onarmanın bir aracı olarak kullandığımız sürece. Gerçek felsefi çalışma, örneklerinde bir arada var olan bu tip kavramları ayırıyor olacaktır.

16. Ancak böylesi kavramları ayırmak, analiz sonucunda somut bir olguda bir arada var oldukları belirlenebilecek olan çeşitli öğeleri saymaktan ibaret değildir; çünkü bu öğeler tek bir kavramın özgül sınıflandırmaları olacaktır ve bu yüzden aralarında mantıksal bir ilişki bulunacaktır; olguyu, bu tip mantıksal bağlar olmaksızın, bir arada var olan öğelerin toplamından ibaret bir şey olarak temsil etmek, analitik çalışmanın önemli bir kısmını yarıda bırakmak olacaktır. İnsan gibi empirik bir kavramda, on parmağa ya da konuşma yetisine sahip olmak gibi öğeler arasında belirgin bir ilişki yoktur; fakat felsefi bir kavramda, bu yapısal gevşeklik söz konusu olamaz ve çeşitli öğeler bir şekilde içsel olarak ilişkili olmak durumundadır. Bu yüzden hiçbir felsefi düşünce, ister mantıksal olarak ayırt edilmiş öğelerin isterse de uzaysal ya da zamansal parçaların kümelenmesinden ibaret görüldüğünde hakkıyla ele alınmış olamaz; parçalar ya da öğeler ayrım açısından ne kadar uygun olurlarsa olsunlar, ayrılabilir olarak ele alınamazlar ve bu yüzden böylesi bir nesne ya ayrı ayrı önceden var olan parçaları veya öğeleriyle birlikte bir sınıfa koyulmalı ya da bölümlenmeden kurtulabilecek parça veya öğelere ayrılmalıdır; çünkü bunların ikisi de parçalar arasındaki bağlantıların tesadüfi olduğuna işaret edecektir, oysa gerçekte, özleri gereği böyle olmaları gerekir.

17. Burada bir okur şunu diyebilir: "Basit bir yöntem kuralından bu sonuçları çıkararak, kendinizi, geniş kapsamlı ve hayli tartışmalı bir metafiziğe adamış oluyorsunuz ki okurlarınızın burada sizi takip etmesini bekleyemezsiniz." Ama bu, benim amacımı yanlış anlamak olur. Yöntemin ilkesi zorunlu olarak hazırlık niteliğinde olur. Kişinin, araştırmasının başında, olası her problem ve konu çeşidinde takip edilmesi gereken sağlam

bir kurala kendisini adaması, felsefi düşüncenin bütünlüklü ruhuna yabancı bir şey olacaktır. Her ne anlama gelirse gelsin, felsefi düşünmek, kişinin vardığı sonuçlar ışığında sürekli olarak başlangıç noktasını gözden geçirmesi ve asla dökme demir sağlamlığında bir kural ya da başka bir şey tarafından denetim altına alınmaya göz yummaması anlamına gelir. Benim yaptığım şey, iki tavsiye edilmeyen varsayıma karşı uyarılarımı belirtmektir: Birinci varsayım felsefenin arayışında olduğu nesnenin bir sınıflandırma sistemi olacağı ve ikincisi de bu nesnenin parçaların toplamı olacağıydı. Bu varsayımların herhangi birinin haklı çıkmayabileceğinden söz dahi etmedim; eğer felsefi kavram gerçekten de özgül sınıfların örtüştüğü, kendine özgü bir mantıksal yapıya sahipse –nitekim bizim bu soruşturmada öyle görünüyor– ikisinin de nihayetinde haklı çıkamayacağını söyledim sadece. Felsefi soruşturmasına, arayışında olduğu nesnenin ya sınıflandırma sisteminin ya da parçaların toplamının yapısına sahip olduğu varsayımıyla başlayan kişi kendisini, bu bariz sınıflar örtüşmesinin yanılsama olduğu yönündeki varsayıma adamış olur. Ben şahsen bunun yanılsama olmadığı yönündeki hipotezi takip ediyorum ve bu hipoteze göre, nesnesini bir sınıflandırma sistemi ya da parçaların toplamı olarak kavramayı amaçlayan herhangi bir felsefe, kendi amaçlarını ve bu yüzden de kendi doğası ile yöntemlerini yanlış kavramış oluyor.

3
Formlar Ölçeği

§1

Felsefi kavram şu âna kadar, özgül sınıflarının örtüşmesi dışında, yapıdaki diğer kavramlara benziyormuş gibi ele alınmıştır. Fakat eğer bu örtüşme gerçekse, yalıtılamayacak bir kendine özgülük olur. Felsefi olmayan bir kavramın türleri arasındaki farklılıklar, aralarındaki örtüşmenin düşünülemez olduğu bir çeşittendir; o halde, felsefi kavramın türleri arasındaki farklılıklar ne çeşit olmalıdır, aralarında bir örtüşme olası mıdır?

1. Derece farklılıklarını çeşit farklılıklarından ayırırız. Ayrı ayrı alındıklarında, bunlardan birinin örtüşmeyi açıklayıp açıklayamayacağını sorarak bir başlangıç yapabiliriz.

Sadece derece farklılığıyla açıklanamaz. Bir cins kavramın tüm örnekleri, değişen derecelerde tek ve aynı vasfa sahipse ve cins de bu değişkenlere göre türlere bölümlenmişse, örtüşme olamaz çünkü bir özgül sınıfın başladığı nokta bir diğerinin bittiği nokta olabilir. Kütüphanecinin, boyutlarına göre kitapları sınıflandırması ve insanların yaşları itibariyle askerlik hizmetlerine göre sınıflandırılması örnek olarak verilebilir.

Salt derece farklılıklarına herhangi bir felsefi önem atfedilmediği genel kabul görüyor gibidir. Filozoflar genelde belli bir şeyin belli bir vasfa sahip olup olmadıklarıyla ilgilenirler; mesela kötü bir sanat eserinin güzelliğe sahip olup olmamasıyla; ancak vasfın salt derecesi kendi alanlarının dışındaki bir kural olarak ele alınmaktadır. Aslında bazı filozoflar, güzellik, iyilik,

hakikat, gerçeklik gibi, ilgilendikleri vasıfların herhangi bir derecesinin olmadığını söylerler ve bu konularda derece fikrine sıcak bakmayı tercih eden kimi başka filozoflar da, bunların kendi içlerinde ya da çeşitteki tüm farklılıklardan ayrı olarak kavramların mantıksal bölümlenmesine temel teşkil etmediğini düşünmektedirler; daha ziyade, derece farklılıklarının çeşit farklılıklarıyla bir şekilde bağlantılı olduklarını, böylece kavramın, salt derece farklılığı itibariyle değil, çeşitteki farklılıklarla birlikte derecedeki farklılıkların bir birleşimi itibariyle özgülleştirildiğini düşünüyorlar.

2. Salt çeşit farklılıkları, sınıfların örtüşmesini açıklamak konusunda eşit derecede zayıftır. Felsefi olmayan kavramlar, mesela konik bir bölme, bu şekilde elips, parabol, hiperbol vb olarak özgülleştirilebilir fakat bu tip bir özgülleştirme örtüşen sınıflara uyum sağlayamaz; bir odak sonsuzluğu kaldırıldığında gelip parabolü içine alır fakat bu örtüşme demek değildir.

Bu yine genel kabul gören bir durumdur. Örneğin duyum kavramı filozofların çokça meşgul oldukları bir meseledir fakat cins olarak duyum görme, duyma, koklama vb şeklinde, sadece çeşit anlamında ayrılacak şekilde türlere ayrıldığı zaman, filozoflar bu ayrı türlerin mülahazasını psikologlara ve fizyologlara bırakmış olur. Dolayısıyla sadece çeşit üzerinden özgülleştirilmiş olan duyum ya felsefe-dışı bir kavram olarak görülür ya da daha ziyade felsefe-dışı bir aşamadaki bir kavram olarak ele alınır.

3. Oysa kimi zaman çeşit farklılıkları derece farklılıklarıyla birleşim halinde görülebilir ve bu anlamda filozoflar da bunu dikkate almaya daha meyilli olurlar. Çeşitli erdemler –gerek ölçülülük, cesaret, bilgelik ve adalet gibi belli başlı erdemler gerekse inanç, umut ve hayırseverlik gibi teolojik erdemler– arasındaki ayrımlar iyi davranmanın ya da iyi huylu olmanın özgül yolları olup kendi içlerinde yalnızca çeşitlere ayrılıyorlarsa, genelde filozoflar bu erdemlere yönelik tartışmalarını empirik detaylarla dolu bir erdem teorisi içinde yaparlar; fakat Platon'un başlıca erdemler üzerine, Aziz Pavlus'un ise teolojik erdemler üzerine söyledikleri gibi, bu erdemler kendi içlerinde derece olarak da farklılıklar arz ediyorsa yani belli açılardan biri

diğerinden daha üstte yer alıyorsa, pek çok filozof bu konuda yapılacak bir tartışmanın gerçek manada felsefi bir mesele olduğunu hissedecektir. Resim, şiir, müzik gibi sanatlarda da durum aynıdır: Bunlar farklı konulardaki estetik ruhun vücuda gelmiş hallerinden ibaretse, empirik bir sanat teriminden ayrı olarak, bir sanat felsefesi bunları göz ardı etmeyi yeğleyecektir; eğer bu sanatlar bu ruhu farklı derecelerde ete kemiğe bürüyorlarsa, o zaman o konuya ait oldukları kabul edilecektir.

Felsefi düşünce derece farklılıklarının çeşit farklılıklarının birleşimiyle bir arada olduğu noktayla, ayrı ayrı bulundukları hallerinden daha fazla ilgilenir ve bu, kimi birleşimlerin bizim sorumuza cevap sunabileceği yönünde bir ipucu sunar.

4. Derece farklılıklarıyla çeşit farklılıklarının birleşimi, cins bir kavramın bir şekilde kendine has bir yolla özgülleştirildiğini gösterir. Ayrıldığı sınıflar o kadar ilişkilidir ki her biri tür olarak sınıfı örneklemekle kalmaz, aynı zamanda kimi değişken yüklemleri da tür derecesinde ete kemiğe bürür. Değişken itibariyle, kavramın her bir özgül formu derece anlamında geri kalanlardan ayrılır; cinsin özünün özgülleştirilme şekli itibariyle, her biri diğerlerinden çeşit anlamında ayrılır. Böylesi bir özgülleştirme sisteminde, farklılıkların iki grubu o kadar birbirine bağlantılıdır ki her ne zaman değişken ölçekteki kritik noktalara varsa, artan veya azalan yapabilir bunu, özgül bir form yok olur ve yerini başka bir tanesi alır. Yeni bir özgül formun âniden oluşa geldiği, dereceler ölçeğindeki bu tip kritik noktalara örnek olarak kopma noktası, donma noktası, asgari vergilendirilebilir gelir gibi durumlardan söz edebiliriz. Ben bu sisteme formlar ölçeği demeyi öneriyorum.

Bilginin formlarının ölçeğine dair çeşitli ölçütleri ve girişimleri olan Platon'un sevdiği bir kavramdır bu: Cahillik, kanı/kanaat, bilgi; varsayım/tahmin, kanı/kanaat, anlama, akıl yürütme; şiir, matematik, diyalektik; varlığın formlarının ölçeği, hiçlikten yarı varlığa sonra da gerçek varlığa; haz formlarının ölçekleri, beden hazları, ruh hazları, ikincisi birincisinden daha gerçek bir hazdır ya da saf ile saf olmayan ya da sükûnet aracılığıyla acıdan çıkıp gerçek hazza varmak; politik yapı formlarının ölçeği; neredeyse sonsuza dek gider bu ölçekler. Platon'da önemli olan, kimi pasajlarda bu ya da şu kavramı açıklarken dayandığı

formlar ölçeğinden ziyade, apaçık bir görüşle, tüm eseri boyunca görülen, felsefi kavramların sahip olduğu bu yapı tipidir.

Bu görüş de Platon'a, Yeni-Platonculara, Hıristiyan mistiklerine, Rönesans döneminin Platoncularına veya Platoncu düşünce nehrinden su içtiği düşünülen diğerlerine özgü değildir. Aristoteles de örneğin bitki, hayvan ve insan "ruh"larını, eski olanı kapsayıp yeni olana bir şey ekleyecek şekilde, bir ölçekte düzenlenmiş yaşamın üç formu olarak ayırdığında aynı mantıksal yapı tipini kabul etmiş olur. Locke ana bilgi tiplerini açık bir biçimde "dereceler"e göre sınıflandırır. Leibniz bunu süreğenlik yasası anlamında felsefi yöntemin merkezî ilkesi haline getirmeye çalışmıştı. Kant ya Leibniz etkisiyle ya da *rebus ipsis dictantibus* olarak tekrar tekrar buna dönmüş; anlama dünyasının Platoncu bir μίμημα (taklit edilen şey) türü olan dünyasıyla, hayalgücünün duyu ile anlama yetisi arasında bir aracı haline geldiği, kategorilerin şematizmi öğretisinde olduğu gibi açık ya da gerçek bir tutarsızlık pahasına yapar bunu. On dokuzuncu yüzyılın pozitivistleri ve evrimcileri de bilginin soyutlama ölçeğinde derecelere göre özgülleştirildiği ve doğanın gelişim ölçeğinde özgül formlara ayrıldığı konusunda ısrarcıydı. Kısacası, felsefi kavram yapısının anahtarı olarak, derece ve çeşit anlamında iki katlı ölçütleri kullanma girişimleri o kadar tümeldir ki, bunların bu kavramların kimi kalıcı karakteristik özelliklerine karşılık geldiğini düşünmeden düşünce tarihi konusunda çalışma yapmak neredeyse imkânsızdır.

5. Oysa bu yapı tipi felsefi kavramlara da özgü değildir. Buz, su ve buhar formlar ölçeğini oluştururlar; birbirlerinden sıcaklık ya da soğukluk anlamında derece olarak ve aynı yapının özgül olarak farklı halleri anlamında tür olarak ayrılırlar. Bilimsel düşünce bu tip durumlara âşinadır: Elementlerin periyodik tablosu, gençlik, olgunluk, yaşlılık arasındaki özgül farklılıklar vb.

Ancak önemli bir açıdan felsefi formlar ölçeği ile felsefi olmayan arasında bir farklılık var gibi görünüyor. Felsefi olmayan ölçekte değişken, cinsin özüne dışsaldır: Suyun özü katı, sıvı ve gaz formlarıyla ortaktır, H_2O ile karşılanır ve üstü kapalı ya da açık bir biçimde bu formülde ateşe yer verilmemiştir. Bu yüzden ateşin derecesi ne kadar geniş çapta değişirse değişsin,

suyun özü değişmeden kalmaktadır. Hem üç formun hepsi suyun formlarıdır, her biri bu ismi ve içeriklerini tam olarak hak etmektedir, hem de değişken tamamen ortadan kalksa ve sıcaklık mutlak sıfıra düşse dahi, o sıcaklığa erişmiş olan bileşen hâlâ H_2O olacaktır.

6. Felsefi formlar ölçeğinde değişken, cinsin özüyle özdeştir. Platon'un bilgi formları ölçeğinde değişken "kesinlik" ya da "hakikat" olarak (σαφήνεια, ἀληθεια) verilir ve bunlar bilginin özsel karakteridir; varlık ölçeğinde değişken gerçekliktir; ve kanının/kanaatin özgül nesnesi, daha yüksekteki bir şeyin nesnesi olamadığı sürece, böyledir çünkü tamamen gerçek değildir ve zihnin karışıklığı gerçek düşünceyle ilişkili olduğu için gerçek varlıkla ilişkili olan varlığın belirsizliğiyle nitelenmektedir; politik formlar ölçeğinde yalnızca en yüksekte olan gerçek manada politik ifadesini hak eder, geri kalanı değişen derecelerde politik-olmayandır.

Bu konuda da Platon tek değildir. Leibniz'e göre, bilginin formları "açıklık ve seçiklik" derecelerine göre farklılıklar gösterir, ancak burada Platon'da olduğu gibi değişken bizzat bilginin özüne aittir; duyumsamayı "karışık kavrayış" olarak nitelemek konusundaysa, Leibniz ona bilgi adını verir çünkü Leibniz'e göre bütün bilgiler kavrayıştır, fakat bu ifadeyi bilginin daha alt derecede bir bilgi olduğunu gösteren bir sıfatla nitelendirir. Locke'un "bilgi dereceleri"nde en yüksekte yer alan sezgi, tek bütünlüklü bilgidir; en altta yer alan yargı "asla bilgi olamaz, sadece en alt seviyede yer alabilir"; ortada yer alan kanıtsa derece konusunda bir aracıdır, "kimi açık bilgi kıvılcımları" sergilemektedir. Bu ölçekle Platoncu varlık ya da haz ölçekleri arasındaki kesin tekabüliyet, Platoncu eğilimlerle suçlanamayacak bir filozofta özellikle yol göstericidir.

Bu örnekler, felsefi olmayan formlar ölçeğinin karşısında yer alan felsefi formlar ölçeğine dair açıklamalar bulduğumuz yerde, değişkenin cinsin özüyle özdeş olduğunu görmemizi sağlayan zeminler olduğu konusunda okuru ikna etmek için yeterlidir sanırım. Bu özdeşliğin sonucu, her formun, şu âna dek ölçekte düşük olduğu haliyle, cinsin özünün kusurlu ya da yetersiz bir özgülleştirilmesi olduğudur ve bu ölçekte yükseldikçe ilerlemeci bir yeterlilik üzerinden fark edilir.

§2

7. Felsefi formlar ölçeği fikri önceki sayfalarda düşünce tarihinde tekrar tekrar ortaya çıkan bir şey olarak ele alındı sadece. Bu fikri felsefi kavramın yapısının anahtarı olarak kullanmış olan filozofların bu konuda haklı olup olmadıkları sorusuysa ortada duruyor. Bu sorunun cevabına dönük ilk adım kimi bariz zorlukları ortaya koymaktadır.

Formlar ölçeği fikri, cinsin özünü bir şey, değişkeni başka bir şey olarak aldığımızda kabul edilmesi kolay olan bir fikirdir, çünkü böyle bir durumda her bir özgül form diğerleriyle tamamen ve eşit biçimde cinsin özünü örneklendirmekte ve böylelikle o cinsin gerçek bir türü olmaktadır. Fakat değişken ile cinsin özü aynı olursa, fikir bir paradoks öğesi içermiş olur; çünkü diğerlerine nazaran altta olanlar değil de, formlar ölçeğinin altında yer alan formlar cinsin türü olmuyorlar ve verili bir kavramın verili bir cinsin türü olması ya da olmaması gerektiği ve bunun bir dereceleri kabullenmek ilişkisi olmadığı açık olduğu için de düşük formların cinsin türleri mi olduğu –bu durumda onun tam bir türü oluyorlardır– yoksa tam olarak türleri olmadıkları mı –bu durumdaysa derecesi her ne olursa olsun onun türü olmuyorlardır– yönündeki ikilemden kaçmak imkânsızdır. Her iki durumda da değişkenin cinsin özüyle özdeş olduğu formlar ölçeği fikri başarısız olur, çelişkiler yumağı olarak kapı dışarı edilir, mantıkçının kâbusu haline gelir.

Şüpheye düşmeden kabul edilemeyecek olan kimi eleştiriler söz konusudur –tek sebebi de bu eleştirilerin fazla aleni olmasıdır. Bu, mantık ders kitabının ilk birkaç bölümünü okuduktan sonra herhangi bir yeni başlayan kişinin gücünün o kadar dahilindedir ki, soru karşı konulmaz bir biçimde kendi kendini ortaya koymaktadır: Hangisi daha muhtemeldir; Platon, Aristoteles, Leibniz, Locke ve bu fikri kullanmış olan diğer filozofların aynı ilginç tesadüfün sonucunda bu başlangıç düzeyindeki hatayı yapmış olmaları mı, yoksa eleştirinin bir yanlış anlamaya dayanması mı? Buna verilecek cevap eleştirmeni ikna edemeyecek olursa, bırakalım, eleştirisinin başlangıç düzeyindeki mantık kitaplarında ifade edilen, kavramın yapısıyla ilgili öğretilerin sorgulanmaksızın kabul edilmesi gerektiği ve hiçbir değişim

olmaksızın felsefi yöntemin ilkeleri olarak uygulanması gerektiği yollu varsayımdan hareketle ilerleyeceğini düşünsün; oysa son bölümde üzerinde uzlaştığımız varsayım, felsefeye uygulanmasında kimi değişiklikler gerektirebilir. Dolayısıyla anlaşmamızın şartları altında, bu eleştiri kesin olarak kapı dışarı edilmelidir; bunu şimdilik ikinci ve daha acil bir öneme sahip konumuzu halledene kadar erteleyelim.

8. Bu, formlar ölçeği fikrinin, şu âna kadar ifade edildiği haliyle, felsefi bir cinsin türleri arasındaki örtüşmeyi açıklamaya yardımcı olup olamayacağı sorusudur. Türler karşıtsa cevabımız evet, ayrıysalar cevabımız hayır. Mesela eylemler iyi ve kötü şeklinde karşıt türlere ayrılırlarsa, bu terimler kendilerinde sonsuzluk ya da formlar ölçeğinin sıfır noktası olurlar ve aracı formlar, bir derece iyi ya da kötü olarak her iki sınıftan da pay alacaklardır; böylelikle tüm aracı durumlarda, iyilik ile kötülüğün örtüşmesi söz konusu olacak ve sadece örtüşmenin ötesindeki marjlarda bırakılan durumlar iyilik ile kötülüğün kendi içlerindeki salt soyutlaması olacak, tabii gerçekten de düşünülebilirlerse. Uç noktaların eşsiz birleşimiyle belirlenmiş olan aracılar ise aksine, karşılıklı olarak ayrı gruplarda olmak zorundadır: Birinin bittiği yerde öteki başlayacaktır.

Karşıtların tesadüf edişinde ya da örtüşmesinde ne paradoksal bir durum vardır ne de felsefeye özgü bir şey. Herhangi bir sıcaklıkta su, o sıcaklığa eriştiği sürece sıcaktır, ulaşmadığı zamansa soğuktur; derece ölçütünün olduğu her yerde, ölçekteki her noktada karşıtların bir aradalığı söz konusudur. Ancak felsefi kavramın kendine has durumunda karşıtların örtüşmesinin ilginç bir sonucu vardır.

9. Bir kavram, ya eylemlerin iyi-kötü olarak ayrılması gibi karşıtlar şeklinde ayrılır ya da eylemlerin adil, cömert, cesur vb olarak ayrılması gibi ayrımlar üzerinden ayrılır. Önceki bölümde belirttiğimiz gibi, örtüşme felsefi türlerin karakteristik bir özelliğiyse ve eğer karşıtlar örtüşüyorken ayrıklar örtüşmüyorsa, o halde felsefi türler her zaman karşıt olup asla ayrık değildir. Bu yüzden bir formlar ölçeğinde, karşıtlık üzerinden ilişkili olan uç noktalar cins kavramın felsefi türleridir; ayrımlar üzerinden ilişkide olan aracılarsa felsefi değildir. İyi-kötü gibi karşıt

türler cinslerinin felsefi aşamasına aittirler; adil, cömert, cesur gibi ayrıklar ise felsefi olmayan aşamaya aittirler ve felsefeden çıkarılarak düşüncenin başka alanlarına yollanmalıdır.

Bu bize felsefi yönteme dair basit ve net bir kural sunar: Felsefi özgülleştirme karşıtlar, felsefi olmayansa ayrımlar üzerinden gerçekleştiği için, felsefi bir konuda görülecek olan herhangi bir ayrım ya felsefe alanından kapı dışarı edilmelidir ya da karşıtların durumunda görünecek şekliyle yorumlanmalıdır. Bu ayrımların kendi içlerinde bir karşıtlık öğesi ya da yönü bulundurduğunu göstermek yetmez; bu onları kurtaramaz, ayrım öğesi tamamen ortadan kaldırılmalıdır ve saf karşıtlık dışında hiçbir şeyin durmasına müsaade edilmemelidir.

10. Bu kuralın kimi sonuçları kolaylıkla öngörülebilir. Öncelikle, değişkenin cinsin özüyle özdeş olduğu, utanç verici formlar ölçeği fikrinden vazgeçilebilir, çünkü böyle bir ölçekte aracılar ortadan kaldırılmakta ve sadece uç noktalar bırakılmaktadır; böylece filozofların zaman zaman karşıtların arasına yerleştirdikleri tüm o bağların üstü çizilebilir ve çizilmelidir de, sadece gereksiz karışıklıklar oldukları için değil aynı zamanda olumlu hatalar oldukları için de. Platoncu ölçeklerde görülen, ruhtaki iştah ile akıl arasındaki tinsel öğe gibi, haz ile acı arasındaki dinginlik gibi, varlık ile hiçlik arasında şeylerin kaynaştığı araf noktası gibi, Kant'ın şematizmindeki anlama yetisi ile duyumsamayı birbirine bağlayan hayalgücü gibi, Hegelci diyalektikte diyalektiğin canavar gibi birbirine bağlanan tüm olaylar dizisi gibi, alacakaranlıktaki tüm bu muğlak üçüncü terimler, her bir felsefi kavram, gerçekleşmelerinin tersine değişken dereceleri kendi içlerinde salt empirik olarak farklılık gösteren saf karşıtlar halinde özgülleştirilmiş bir cins olarak basitleştirilmiş ve yalın bir hal alana kadar sadeleştirilebilir.

11. İkincisi, aynı kural herhangi iki felsefi kavram arasındaki ilişkiye de uygulanabilir. Tüm ayrım ortadan kaldırıldığında, bunlar arasındaki ayrım artık var olamaz; artık mantıkta, etikte vb felsefi bir problem ya da problem grubu yoktur, çünkü bunların her birini diğerlerinden ayıran karakteristik özellikler ayrımın örnekleri olup felsefeye dışsaldırlar ve geriye karşıtlar çifti, karşıt terimlere dair salt soyut fikir dışında bir şey kalma-

mıştır; bu karşıt terimlerin belli bir doğası ya da ismi yoktur çünkü özne-nesne veya bir-birçok gibi vereceğimiz isimler felsefe-dışı bir ayrım alanından alınmış, sonsuza dek boşlukta çarpışan isimler olacaktır.

İlk sonuç cezbedici görünmüyor olamaz. Şuna karşılık geliyor: Felsefe empirik olarak tüm ayrımları bir kenara bırakma gücünü kazanmıştır ve kendi esas problemlerine odaklanmak adına, ilgilenmek istemediği tüm kavramları tarih, bilim vs adı verilen felsefe-dışı alanlara sürgün ederek, kendisini bu takdir yetkisi noktasına kadar yalınlaştırmakta özgürdür. Ancak birinci sonuç kaçınılmaz olarak ikincisine götürmektedir bizi. Yükleri kapı dışarı etmekle başlayan aynı kriterler esas gerekli şeylerde de aynısını yapmak durumunda kalıyor. Parça parça ilerleyerek, felsefenin tüm konusu bir kenara bırakılıyor ve her bir problem tekil bir problemin, karşıtlar probleminin –ki bu artık bir problem değildir çünkü çözülmüştür– salt empirik değişkenine indirgeniyor; hazır çözümün formülünü mekanik biçimde tekrar etmeye çözüm denirse onun tüm empirik değişkenleri çözülebilir.

12. Bu bile kimi zihinlere çekici bir yön olarak görünebilir, o yüzden üçüncü bir sonuçla devam edelim. Formların felsefi ölçeği felsefi ilişki ile felsefe-dışı ilişki olarak iki parçaya bölünmüştür; birincisi karşıtlar, ikincisi ayrımlar arasındadır. Aynı şey formların felsefe-dışı ölçeği için de geçerlidir. Burada da sıcak-soğuk gibi karşıtlar ile buz, su ve buhar gibi ayrımlar söz konusudur; eğer karşıtlar üzerinden yapılan özgülleştirme felsefeye özgüyse, o halde soğuk-sıcak karşıtlığı ait oldukları sıcaklık cinsiyle birlikte felsefi konuya aittir ve sıcak, fizikçinin filozofa devretmesi gereken bir teori olur fakat buz, su ve buhar arasındaki özgül farklılıkları kendisine ayırabilir.

İkisinden de bu öneriyi hoş karşılamaları beklenmez, fakat felsefi özgülleştirmenin ilkesi karşıtlıkken felsefe-dışı sınıflandırmanın ilkesi ayrımsa, bu reddedilemez; sözgelimi, estetiğin konusunu güzelliğin tüm çeşit ve derecelerini empirik düşünce çorbasına katarak, güzellik ile çirkinlik arasında hapsetmek isteyen veya bunun mantıksal sonucu olarak felsefi eseri karşıtların arasında, sonsuz tarihsel simgelerde sonsuzca tekrar

eden tekil bir çarpışmayla özgülleştirilmek isteyen kişi bunu inkâr edemez.

13. Yeterince endişe verici bir sonucun okuru konunun dağıldığına ikna edeceği düşünülebilir, fakat felsefi bir argümanı reddetmenin en iyi sebebi endişe olamaz; yanıtlanamaz bir sebeple saptırılana dek çizdiğimiz yoldan gitmek daha iyi olacak gibi. Argümanın bizi bir ikileme sürüklediğini düşünelim o halde. Felsefi özgülleştirmeyi karşıtlar ve felsefi olmayan özgülleştirmeyi ayrımlar üzerinden yapmak arasındaki ilişkinin kendisi bir ayrım meselesi midir yoksa bir karşıtlık meselesi mi? Eğer bir ayrım meselesiyse, o halde genel anlamıyla özgülleştirme felsefi olmayan bir kavram demektir çünkü felsefi olmayan bir ilke doğrultusunda özgülleştirilmiştir ve bu yüzden de felsefi olan ve olmayan düşünce arasındaki ikiliği sürdürme girişimi, felsefi düşünce kavramını kendine ait özelliklerinin zorunlulukla kaybolduğu, felsefi olmayan bir sisteme dahil etmekle son bulmaktadır. Ama eğer bir karşıtlık meselesi söz konusuysa, her kavram bir dereceye kadar felsefi ve bir dereceye kadar felsefi olmayan bir kavramdır; bu ya da şu tekil kavramın gireceği kategoriyi tayin etmek imkânsızdır; karşıtlar mantığı olarak felsefi mantık, ayrımlar mantığı olarak felsefe-dışı mantığa üstün gelmiştir ve bu üstünlüğüyle kendisi ile rakibi arasındaki ayrımı yok etmiştir.

Dolayısıyla bu ikilemin hangi tarafı kabullenilirse kabullenilsin, felsefi olan düşünce ile olmayan düşünce arasındaki ikilik birinin diğerine dahil edilmesiyle çökmektedir, ancak uçlar arasında bir kaçış olması durumunda sonuç eşit derecede felakettir. Karşıtlık ile ayrım arasındaki ilişkinin kendisi salt bir ayrım ya da karşıtlık değilse, aynı anda her ikisi de söz konusuysa ya da aralarında üçüncü bir aracı varsa (ki bu da aynı kapıya çıkar), bu durum üçüncü bir terim ortaya çıktığı için ikiliğin hata olduğunu gösterir ve felsefi özgülleştirmenin gerçekten saf bir karşıtlık üzerinden ve yeni keşfedilen bu üçüncü ilke devreye sokulmadan yapılıp yapılmadığı sorusu çıkar ortaya.

Bu soruyu daha sonra ele alacağız. Şimdilik, bu ikilik argümanımızı durma noktasına getirmiştir. Formlar ölçeği fikrine dair bir ön hazırlık çalışması yaptık, bu bizi daha derin bir para-

dokslar yumağının içine ve en sonunda yanımızda getirdiğimiz önvarsayımları terk etmek dışında bir seçenek bırakmayan bir yere sürükledi ve geriye dönüp ilk hatanın nerede yapıldığını görmek elimizdeki en iyi seçenek oldu.

§3

14. Formlar ölçeği fikrinin ön hazırlığına derece farklılıklarının çeşit farklılıklarıyla birleşimi üzerinden varılmıştı. Bu yüzden en başa dönmek bu iki farklılık tipine dair fikirleri yeniden mülahaza etmek anlamına geliyor. Felsefi özgülleştirme bunları birleştiriyor gibi görünüyor diye belirtildi ancak birleştirilmeden önce neydi bunlar? Felsefede ya da başka yerde derece teriminin iki kullanımı arasında herhangi bir anlam farklılığı var mıdır?

Derece farklılıkları hem felsefi hem de felsefi olmayan kavramlarda gerçekleşir. Bir insan ya da eylemin ötekinden daha iyi olduğunu, bir yapının diğerinden daha sıcak olduğunu söyleriz. Şimdi bu iki örnekte olduğu gibi, en azından bu farklılık söz konusudur: Bir yapıdaki sıcaklık ölçülebilirken, bir insan ya da eylemdeki iyilik ölçülemez. Aynı şekilde güzelliğin, hakikatin, hoşa gitmenin veya herhangi bir felsefi kavramın dereceleri de ölçülemez.

Bu bazen reddedilir ancak bence bir şeyi ölçmekle, ölçme işlemi olmaksızın o şeyin boyutunu tahmin etmek arasındaki farklılığı akılda tutan bir kişi tarafından reddedilemez. Önümde duran iki kitaba bakarak onların ebatlarını tahmin eder ve birinin diğerinin iki katı uzunluğunda olduğunu söylerim, fakat ölçmenin olmadığı bu işlemin sadece hazlar ve iyiler için yapıldığı düşünülür. Kitapları ölçtüğümde birinin 30 cm, diğerininse 14 cm olduğunu görür ve tam iki katı olmadığını anlarım. Birisi bana birinin diğerinden iki kat daha hoş olduğunu söyleyip, aradaki oranın varlığına ya da yokluğuna dair bir ayrımdan söz etmeye yanaşmazsa, bu kişinin onu ölçmediğini en fazla sadece tahminde bulunduğunu bilirim; en fazla diyorum çünkü ölçmeye ya da tahmine başvurmayıp kendi içinde niceliksel olmayan bir şeyi metafor üzerinden ifade etmek için nicelik ifadeleri kullanmış olması her zaman mümkündür.

İyilik, haz gibi şeylerin sözümona ölçümlerindeki bariz hata kimi zaman tüm ölçümlerin yaklaşık olduğu mazereti üzerinden savunulur. Gerçek ölçümdeki hata payı bilinen bir hata marjıyla sınırlıdır, ki bu da en kaba ölçümde bile yüzde birden düşüktür ve mesela benim daha büyük olan kitap örneğimde olduğu gibi bu marja kadar, ölçüme dayalı ifadelerimiz katı bir biçimde doğrudur. Bilinen hata marjı ve bu marja kadarki rakamların kesinliği koşulları yerine getirilmezse, ortada bir ölçüm yok demektir ve haz, iyilik gibi şeylerin sözde ölçümlerinde bunları karşılayacak bir girişim söz konusu değildir.

Psikoloji laboratuvarında olduğu gibi, gerçek araçsal ölçmenin kaba nicelik tahminlerinin yerini alması durumunda bu itirazın üstesinden gelinebilir. Fakat bu durumda ölçülen haz ya da beğeni değil, yoğunlaşması haz yoğunlaşmasının muadili olan kimi bedensel işlevlerdir. Bu araçlarla hazzın ölçüldüğünü kabul etmek, hazzı onunla birlikte ortaya çıkan bedensel durumlarla karıştırmak anlamına gelir.

15. O halde aslında bu farklılıkları ölçmeyiz ya da ölçemeyiz, ancak ölçümleri değil de başka bir şeyin metaforik ifadesi yerine nicelik tahminlerini temsil eden niceliksel bir dilin bunlara uygulanabileceği fikri yerinde durabilir, çünkü bir şeyin başka bir şeyden fazla olduğu durumlarda bu fazla oluşun kesin ve bu yüzden ölçülebilir bir miktarda olması gerektiği düşüncesine dayanarak, bu şeylerin ilkesel olarak ölçülebilir olması gerektiği iddiası ortaya atılabilir.

Hazzın derecelerinin ilkesel olarak ölçülüp pratikte ölçülemeyişi arasındaki farkı kavramanın zorluğunu bir kenara bırakıyorum. Güneşin yarıçapı meselesinde bunun nasıl söylenebileceğini görüyorum, çünkü bize göre güneş erişilemezdir; ancak kişi kendi kafatasını ölçebiliyor da hislerini ölçemiyorsa, bunun bu tip hislerin ölçmeye dirençli oldukları için mümkün olduğunu düşünmüş olmalıyım. Fakat bu ölçülebilirliğin sözümona zemininin eleştiriye açık olduğunu belirtmek daha önemli.

Fizikçi açısından sıcaklıkta derece farklılıkları söz konusudur, aynı şekilde bedensel duyum olarak hissettiğimiz sıcaklıkta da bu şekildedir. Fiziksel sıcaklık konusunda birinin diğerinden fazla oluşu kesin bir miktardır: Yarım litrelik suyun sıcaklığını

belli bir miktarda ısı ekleyerek artırabiliriz. Ama hissettiğimiz sıcaklıkta durum bu değildir. Ilımlı sıcaklığa hafif ılık bir hissiyat ekleyemeyiz, dolayısıyla daha sıcak bir his üretemeyiz. Kendi başlarına daha az bir hissiyata yol açacak olan birkaç uyarıcıyı bir araya getirerek daha yoğun bir his yaratılabilir, ancak bunun kendisi daha küçük uyaranların toplam hissi olmayacaktır; yoğun hissin olduğu yerde ötekiler tamamıyla yoktur.

Elimi ateşe yaklaştırdıkça ısının arttığını hissederim, ancak hissettiğim ateşteki her artış deneyimlediğim his çeşidinde bir değişimdir aynı zamanda; zayıf bir sıcaklıktan yüksek bir sıcaklığa doğru, kesin bir sıcağa doğru geçiş vardır, önce hoş, sonra hafif acı sonraysa şiddetli acı; bir derecedeki ateş bana rahatlama verirken, biri beni heyecanlandırır, sonuncusuysa işkencedir benim açımdan. Derecede gördüğüm farklılık kadar çok sayıda farklılığı çeşit konusunda da tespit edebilirim ve bunlar iki ayrı farklılıklar dizisi değildir, tek bir dizidir. Bunlara istersem derece farklılıkları diyebilirim, ancak bu kelimeyi özel bir anlamda, derece farklılıklarının çeşit farklılıklarına yol açmayıp bizzat onlar oldukları bir anlamda kullanıyorum.

Bu, felsefi kavram özgülleştirmeleri arasındaki tüm derece farklılıkları konusunda uygulanabilir. Bunlar bir dizi çeşit farklılığının bağlanması için kullanılabilecek derece farklılıklarından ibaret değildir; aynı anda hem derece hem de çeşit farklılığı olan özel bir farklılık tipidir. Bu sebeple ölçülemezler çünkü ölçüm sadece salt derece farklılıklarına uygulanabilir ve bu felsefi form ölçeği ile felsefe-dışı form ölçeği arasındaki ayrımın gerçek temelidir. Felsefi olmayan ölçekte derece farklılıkları vardır ve çeşit farklılıklarıyla koordineli bir durum söz konusudur, felsefi ölçekteyse bu tuhaf ikili karaktere sahip olan bir farklılık dizisi vardır yalnızca.

Buna tuhaf diyorum ama ortak anlayış açısından, burada olduğu gibi başka yerde de kavramın felsefi ve felsefe-dışı aşamasını bilen ve ölüm cezasıyla diğer cezalar gibi, soyluluk ve seçkinlik ya da toplumsal yapının diğer kademeleri gibi, üniversitedeki dereceler gibi, dilbilgisindeki kıyaslama ifadelerinde kullanılan dereceler gibi yakınlık ve benzerlik söz konusu olduğunda, daha dar, felsefi olmayan anlamda çeşit farklılıklarıyla

derece farklılıklarının edimsel kaynaşımını kabul eden son derece tanıdık bir farklılık tipidir.

16. Felsefi bir konuda salt birleşimden ayrı olarak, derece farkı ile çeşit farklılığının bu şekilde kaynaşmasının gerekli olması, örtüşen sınıflar ilkesinin sonucudur. Derece farklılığı ile çeşit farklılığı cins farklılığının iki türüdür ve felsefi kavramlar söz konusu olduğunda ikisinin de doğasından pay alan bir farklılık tipi oluşturmak adına örtüşmeleri gerekir. Su formunda gördüğümüz, ölçülebilir olan sıcaklık derece farklılığı ve karşılıklı ayrı özgülleşmeleri oluşturan fiziksel yapı farklılığı şeklindeki çeşit farklılığı olmak üzere iki farklılık tipinin yerine, felsefi kavramın özgülleştirilmesinde her zaman tek bir farklılık tipine sahip olması gerektiği yönündeki temel varsayımımızın sonucudur: Ölçülemeyen bir derece farklılığı ve sıralanmamış türlerdeki düzenlemenin duyarlılığına sahip olmayan bir çeşit farklılığı; cinsin özünün ete kemiğe büründüğü çeşitli formlar arasındaki bir farklılık, ki bu da bu formların onu ete kemiğe bürüme derecesinde bir farklılıktır.

17. Derece farklılığı ile çeşit farklılığının yanı sıra bir terim çifti daha vardır ki, bunlar arasındaki ilişki, biz ana mevzumuz olan karşıtlık ile ayrıma dönmeden önce düşünmemizi gerekli kılar. Şimdiye dek kavramların iki yoldan biriyle ilişkilendiğini düşündük ve felsefi olan ve olmayan özgülleştirme arasındaki farklılığı bu varsayım üzerine temellendirmek için nafile uğraştık; bu yüzden varsayımımızı yeniden gözden geçirmemiz gerekiyor.

Felsefi olmayan aşamasında, karşıtlık pozitif bir terim ile onun salt olumsuzlaması ya da yokluğu olan iki terim arasında süregiden ilişkidir. Fizikçinin anladığı şekliyle soğuk sıcağın yokluğudur, herhangi bir verili yapıda daha fazla sıcağın olmadığı gerçeğine verilmiş olan bir isimden ibarettir. Ancak hissettiğimiz soğuk, hissettiğimiz sıcağın yokluğundan ibaret değildir, kendi içinde olumlu bir karakteri olan başka bir histir; bunlar iki ayrı his değildir sadece, iki karşıt histir. Fiziksel soğuk ile sıcak arasındaki olumsuzlamaya ben saf ya da salt karşıtlık diyorum; hissedilen soğuk ile hissedilen sıcak arasındaki ilişkiyse aynı anda karşıtlık ve ayrımdır, ikisi tek bir ilişki içinde kaynaşmıştır.

Aynı şey iyi ile kötü arasındaki ilişki için de geçerlidir. Bir insana kötü demek sadece onun daha az iyi eylemlerde bulunduğunu ya da derece ve çeşit açısından iyi diye bahsettiğimiz bir şeyden daha az iyi eylediğini öne sürmek değildir; pozitif olarak kötü eylediğini belirtmektir. Kötü olan iyi olanla karşıt olduğu gibi ondan ayrıdır da. Hakikat ile hata, güzellik ile çirkinlik gibi felsefi düşünceyi oluşturan tüm karşıt çiftler arasında da aynı ilişki gerçekleşir. Bu yüzden genelde, felsefi terimler arasında görülen karşıtlık çeşidi aynı anda hem karşıtlık hem de ayrımdır ve her biri kendine has belirli bir karaktere sahip olan, ancak bir araya geldiklerinde gerçek bir karşıtlar çifti oluşturan terimler arasında gerçekleşir.

18. İlk varsayımımızın sonuçları üzerine düşünerek bunu da yine tahmin edebilirdik. Ayrım ile karşıtlık ilişkinin iki türüdür ve ilişki kavramının felsefi bir konuya uygulandığı yerde felsefi kavramlara özgü özel bir renklendirme gerekir, yani varsayımımızda özgül sınıfları örtüşen bir cinse işaret eder. Bu yüzden felsefi düşüncede ayrım ile karşıtlık zorunlu olarak salt ayrım ya da salt karşıtlık olmayan bir ilişki tipi olarak birleşecek fakat her iki karakterden de pay alacaktır; aynı anda karşıt ve ayrık olan terimler arasında gerçekleşen bir ilişkidir bu.

19. Özetlersek, felsefe-dışı düşüncede birbirlerinden ayrılabilen derece ve çeşit farklılıkları, felsefi düşüncede yeni bir farklılık tipi olarak, her iki özelliği de bir araya getirerek kaynaşırlar. Felsefe-dışı düşüncede karşılıklı iki ayrı ilişki çeşidi olan ayrım ve karşıtlık, felsefi düşüncede bir ilişki grubu olarak birleşir, böylece başlangıçta salt karşıtlık olarak görünen ilişki –eş deyişle, bir terim ile onun yokluğu arasındaki ilişki– aynı zamanda iki terim arasında bir ayrım haline de gelir.

Bu mülahazaları akılda tutarak, formlar ölçeği kavramına geri dönüp yeniden yorumlamamız ve yeniden yorumlanmış haliyle kavrama dair ilk hazırlık niteliğindeki orijinal taslağımızda bulmuş olduğumuz iki hatanın üstesinden gelip gelemeyeceğini sormamız gerekir; diğer bir deyişle, bir cinsin türlerinin cinsin özünü değişen derecede karşıladığına işaret ettiğini ama herhangi bir özgül formun cinsin özünü tam olarak karşılaması gerektiğinin de kendi içinde açık olduğunu.

§4

20. Felsefi bir düşüncede her çeşit farklılığı aynı zamanda bir derece farklılığıysa, felsefi bir kavramın özgülleştirilmesi ölçek oluşturmaya mahkûmdur ve bu ölçekte onların ortak özünün eninde sonunda hem çeşit hem de derece anlamında farklı olarak gerçekleşmesi gerekir. Bu yüzden değişkenin cinsin özüyle özdeş olması karışıklık değil, felsefi düşüncenin türsel özelliklerinin zorunlu bir sonucudur.

Bu bakış açısından felsefi formlar örneğine dair birkaç örneğe baktığımızda, değişkenin cinsin özü ile özdeşliğinin, derece farkları ile çeşit farklarının kaynaşmasının ışığında tüm paradoksal görüntüsünü kaybettiğini kabul edebiliriz; bu görüntünün felsefi düşüncedeki olgulara, derece farkları ile çeşit farkları terimlerinin felsefi olmayan bir bağlamda kendilerine has türsel anlamlar doğurduğu yorumunu dayatınca ortaya çıkmıştı.

21. Bir sanat eserinin ötekinden daha güzel olduğu yerde, onun farklı bir şekilde güzel olduğunu kabul etmek için incelikli düşünceye gerek yoktur; biri diğerini geçmemiştir çünkü öteki kendi içinde ayrı bir güzellik çeşidine sahiptir ve sadece daha yüce bir çeşidin güzelliğine erişmiş olan tarafından alt edilebilir. Dolayısıyla güzelliğin derecelerinin olduğu tam anlamıyla doğru değildir, eğer bu, güzelliğin güzellikten sadece çeşit olarak değil, aynı zamanda derece olarak da ayrıldığı anlamına geliyorsa; bu tip derecelerin hiç olmadığı da doğru değildir, eğer bu, güzellik türlerinin hepsinin kendi içinde mükemmel oldukları anlamına geliyorsa; çünkü bunlar tür anlamında olduğu kadar derece anlamında da farklıdır, bu yüzden komik bir vecizenin güzelliği, ne kadar mükemmel olursa olsun, yalnızca *İlyada* ile kıyaslanan küçük bir şeyin güzelliği değildir, aynı zamanda farklı bir güzelliğin de daha az halidir.

Aynı şey haz, iyilik gibi felsefe alanına ait diğer kavramlar için de doğrudur. Aceleyle bakıldığında, sınıfların örtüşmesi ile değiştirilmiş olan geleneksel özgülleştirme kurallara uygun görünüyorlar; daha dikkatle incelendiğindeyse her defasında, derece farklılıklarıyla çeşit farklılıklarının karakteristik kaynaşmasını ortaya koyarlar.

22. Sadece iyi şeylerin sınıfları arasında ayrım yapmaya değil de iyiliğin çeşitlerini ayırt etmeye kalkışıldığında bu çeşitlerin bazılarının diğerlerinden daha fazla iyiliğe sahip olduğu her zaman görülür. O halde eğer erdem, bilgi ve haz her biri kendine ait bir iyilik çeşidine sahip olan üç şey olarak alınırsa, hazzın –ne kadar yoğun ve uzun ömürlü olursa olsun– erdeme kıyasla daha alt, yani iyilik anlamında daha aşağıda bir iyiliğe ait olduğu açıkça görülür.[1] İyilik kavramı diğer biçimlerde bölümlendiğinde de benzer bir sonuç çıkar; örneğin kendinde iyi olan şeyler göreli iyi olanlardan ayrılır ya da iyilik barındıran eylemler faydalı bir iyilik barındıran eylemlerden ayrılırlar. Bu türler içerisinde iyiliğin değişen derecelerde mevcut olduğunu kabullenmeksizin iyilik konusunda gerçek bir türü kabul etmek olanaksız görünüyor.

23. Haz bir iyi çeşididir ancak genel kabul açısından düşük bir çeşittir. Bu sebeple, bazılarının onu bir iyi olarak görmeye dahi vicdanı el vermemektedir; fakat formlar ölçeği kavrandığı zaman bu tereddütler göz ardı edilebilir. Haz formu bu ölçek içerisinde özgül bir formdan ibaret değildir; kendisi, bir cins olarak, aynı şekilde özgülleştirilmiştir. Farklı hazlar Bentham'ın düşündüğü gibi sadece süre ve yoğunluk açısından farklı değildir (bu ya da şu hazzın özünde olan değerin dışında bir şeye işaret ettiği için, Bentham'ın diğer "boyutlar"ı gözden kaçmış olabilir); bunlar aynı zamanda John Stuart Mill'in işaret ettiği gibi "nitelik" açısından da farklıdır ve bununla Mill ahlaki iyilikten ya da hoşa gitmeden kopuk başka bir nitelikten söz etmemişti, "sadece haz olarak" nitelikten yani aynı anda derece ve çeşit farklılıklarını kabul eden bir şey olarak hoşa gitmenin kendisinden söz etmişti. Hazzın bu ölçütleri üzerinden Mill, tatminsiz bir Sokrates olmanın tatmin olmuş bir aptal olmaktan daha iyi olduğunu düşünmüştü; Sokrates'in hazları, Bentham'ın nicelik testlerine göre aptalın hazlarından daha aşağıda yer alsalar da nitelik anlamında daha

1. Krş. *The Right and The Good*, vi. Burada, erdemin bilgiden, bilginin hazdan daha üstte bir iyi olduğu öne sürülmektedir; bu üç türün çeşit anlamında farklılıkları ile derece farklılıkları kaynaşmıştır, bu yüzden sonrakiler ölçülemez ve benim formlar ölçeği adını verdiğim şeyi oluştururlar. Bkz. W. David Ross, *The Right and The Good*, Oxford University Press, 1930.

üsttedir, bu yüzden aptalın hazzının hak etmediği anlamda zevk ismini hak etmektedir. Mill aslında zevklerin, daha yüce olanın daha aşağıda olandan daha hoş olduğu bir ölçek oluşturduğunu iddia etmektedir ve bu, Mill gerçeği gözden kaçırmış olsa da, her şeye rağmen hedonist hesaplama projesi için önemli olmak açısından daha az doğrudur.

24. Aynı anda derece ve çeşit farkı olan farklılık tipi kavramı felsefi düşünceyi iki gruba ayrılan bir dizi hatadan kurtarır.

Felsefi konularda derece farklılıkları olduğunu kabul ettiği için, kimi zaman bunların fizikçinin sıcağı gibi felsefe-dışı kavramlarda da görülen derece farklılıklarına benzedikleri düşünülür, yani salt ve basit derece farklılıklarıdır bunlar ve bu yüzden ölçme ve hesaplamaya karşı duyarlıdırlar. Bu safsatadan hazlar, iyiler vb gibi felsefi meselelere matematiksel olarak yaklaşma girişimleri çıkar; bu girişimler o kadar tekbiçimli olarak başarısızdır ki belki de hiç kimse karşıtlık hatasına düşme korkusu olmasa, bunlara kalkışmayı cazip bulmaz. Bu, felsefi cinslerin türleri çeşitler üzerinden farklılık gösterdiği için hiçbir derece farklılığı göstermediklerini varsayma safsatasıdır; bu safsatadan, tüm hazların eşit derecede zevkli olduğu, tüm iyi şeylerin ve iyi eylemlerin eşit derecede iyi olduğu, tüm güzel şeylerin de eşit derecede güzel oldukları sonucu çıkar. Bunlara sırasıyla hesaplama safsatası ve ilgisizlik safsatası denebilir; bir derece farklılığının aynı zamanda bir tür farklılığı olamayacağı yollu hatalı bir ayrıma (derece ile çeşidin hatalı ayrımına) dayanan bir ikilemin iki ucunu temsil ederler.

Burada, genelde ikilemlerde olduğu gibi, kurban kendisini sırayla her iki uca da gömebilir. İlk olarak, ilgisizlik safsatası aracılığıyla raptiyenin şiir kadar iyi olduğunu iddia edebilir, sonra hesaplama safsatasına düşüp dengeyi yeniden kurarak, başta göz ardı etmiş olduğu bu farklılıkları, bu ilgisiz birimlerden birinin bir diğerine eklendiği bir hesaplama yöntemiyle temsil etmeye çalışabilir.

§5

Ayrım ile karşıtın kaynaşması aracılığıyla formlar ölçeği fikrine dahil edilen değişimler daha az önemli değildir.

25. Bu fikrin hazırlık aşamasında, ölçeği, birbirine karşıt olan ve değişkenin sıfır noktası ile sonsuzluğunu temsil eden uç noktalardan ve ters birleşimlerinin çeşitli derecelerini temsil eden aracılardan oluşan bir şey olarak tarif etmiştik. Fakat eğer değişken cinsin özü ile özdeşse sıfır ucu ölçekte herhangi bir yeri oluşturmaz çünkü orada cinsin özü tümden yoktur. Ölçeğin daha aşağıdaki ucu sıfırda değil birlikte ya da cinsin özünün minimum gerçekleştiği yerde yatar.

Ölçek cinsin özüne mutlak bir karşıtlık içermediği için bu, ölçeğin mantıksal yapısındaki bir öğe olarak karşıtlığın ortadan kalktığına ve ölçeğin ayrımları tümden kapsadığına işaret ediyor olabilir. Ancak bu tip ölçeklerde ayrımın karşıtlıkla kaynaşması söz konusuysa durum bu şekilde olamaz; yakından baktığımızda da böyle olmadığını göreceğiz zaten.

26. Ölçeğin en alttaki üyesi, yani cinsin özünün minimum düzeyde gerçekleştirilmesi bu özün halihazırda mümkün olduğu kadar gerçekleştirilmesidir ve bu yüzden diğer gerçekleşmelerden ayrıdır, ancak sınırlayan bir durum olarak bir uç noktadır ve bu yüzden ölçeğin geri kalanına kıyasla karşıt bir noktadır. Dolayısıyla saf, yumuşatılmamış kötülük fikrini oluşturmaya çalıştığımızda görürüz ki, bununla iyiliğin tam manasıyla yok olmasına –iyilik derecesindeki sıfır noktasına– işaret ediyorsak, bunun hâlâ var olan örnekleri bulunmaktadır ve ona dair bir kavram dahi oluşturamayız. Bu ifade, bir tiksinme anlatısı olarak ne kadar kullanışlı olsa da, herhangi bir olguya ya da düşünceye karşılık gelmez. Uç kötülüğün gerçek durumu veya gerçek kavramı, ne kadar kötü olursa olsun asla tam manasıyla iyilikten mahrum olmayan, en düşük derece ve çeşitten de olsa bir iyilik barındıran kimi eylem ya da karakterlerdir. Bu noktada sıfır iyilikte değil bir birlik üzerinde bulunuyoruz.

27. Bu minimum iyilik durumu, herhangi bir iyilik durumu gibi, diğer iyilik durumlarıyla ayrım üzerinden bir ilişki içerisindedir, fakat derece ve çeşit anlamında en uçtaki durum olarak, iyiliğin olumsuzlanması ya da yokluğu ve iyiye düşman bir şeyin

varlığı olarak, diğer iyilik durumlarıyla karşıtlık üzerinden de bir ilişki içerisindedir. Soğuk bir yapının sıcaklık konusunda gidebildiği kadar sıcak olması gibi, ahlaki doğası itibariyle sahip olabildiği kadarıyla iyiliğe sahip olan bir şey değildir. Aşırı düşük derece ve çeşitte bir iyilik barındıran eylemin karakteri, daha yüksek derece ve çeşitte iyiliğe sahip olan bir eylemden daha az gerçek değildir; bir şey yapmaktadır ya da bir şeydir, daha az kesin değildir ve bu şey sadece çok düşük çeşitte bir iyiye sahip olduğu iddiasıyla tanımlanmayacak bir ahlaki niteliğe sahiptir, biraz daha ileri gidip pozitif kötü olduğunu, iyinin karşıtı olduğunu söylemeliyiz.

Birinden az diğerinden fazla olarak, iyilik ve kötülük şeklinde iki vasfa sahiptir. Kötülüğü, daha yüksek derece ve çeşitte olanlara kıyasla, iyiliğin çeşidi ve derecesi anlamında düşük olmaktan ibarettir. Sadece kendi içinde ele alındığında, bu minimum iyilik bile iyiliktir. Hiçbir suç ya da kötülük yoktur ki, o suça ya da eyleme sarılan kişi açısından, kendi içinde, o anda iyilik olarak görünmüyor olsun; kişinin yaptığı anda doğru olduğunu düşünmediği hiçbir hata yoktur; düşünce anlamında güzel olmasa da o anki bıraktığı tat açısından da çirkin olan hiçbir sanat eseri yoktur. Bu şeyleri kabullenen ve onlara hayranlık duyan insanlar aldanmışlardır ama safça ve basitçe değil; kendimizi onların yerine koyduğumuzda görürüz ki, bu kadar düşük bir derece ve çeşitteki şeyle tatmin olmuş kişi bu durumlarda istediğini gerçekten elde etmektedir ve iyiliğin, hakikatin ya da güzelliğin bundan fazla bir şey içermediğini düşünmekle aldanmışlardır. Kötülük gerçekten iyi bir şey başarmaktadır: Acıdan kurtulma, iyi bir dostluk ya da bir özgürlük duyusu. Hata gerçekten de kimi doğruları muhafaza eder kendinde, kötü sanat biraz güzellik içerir.

Tüm bunlar, minimum seviye kendi içinde ele alındığında doğrudur. Fakat daha yüksek seviyedeki durumlarla ilişkisi üzerinden değerlendirildiğinde her şey değişir. Haz kendinde iyidir fakat hazzın peşinde koşmak ödevi izlemekle kıyaslandığı zaman, daha az iyi olmakla kalmaz, pozitif anlamda kötü de olur. Ölçeğin en altındaki durum kendisinden bir üsttekiyle kıyaslandığında, sadece kendi özsel iyiliğini kaybedip kötülük

karakteri edinmekle kalmaz aynı zamanda genel anlamıyla kötü ile eşdeğer hale gelir; burada soyut kötü ideası somut bir bedene girer ve ölçeğin bu noktasında iyiliğin başarılması, basitçe, bu şeyin olumsuzlanması anlamına gelir. Örnekler yaygın ve bilindiktir. İyi olmanın her parçasında kötünün özgül bir formuna karşı, günahı kuşatan bir mücadele vardır ve böyle bir durumda bu kuşatma yanlış eylemenin bir alternatif formu olarak bizzat yanlış eylemenin kendisi olarak görünür. Her hakikat erişimi özel bir hataya karşı savaşım içerir ve bu da yine olası hatalar arasında bir hata olarak değil, hakikatin hâlâ (tesadüfen her zaman) kısmi bir parçası ya da fragmanı olarak, geniş anlamda hatayla özdeş olarak görülür.

28. Ölçeğin en düşük öğesi ile onun hemen yanında yer alan öğe arasında yer alan aynı ilişki herhangi iki yakın form arasında yeniden görünür. Her biri kendi içinde iyi olmakla beraber bir üsttekine kıyasla kötüdür ve bu yüzden ölçeğin neresinde olursak olalım minimum bir noktada olmuş oluyoruz ve tam tersi ne kadar aşağı gidersek gidelim mutlak sıfıra ulaşmadan, daha aşağıda bir yere gitme olasılığımız hep mevcuttur.

Benzer bir sebeple, bir tekil terimi ya da ölçekteki bir aşamayı ayırt ettiğimiz zaman, daha yakından bir incelemenin onu aynı genel yolla organize edilmiş olarak karmaşık alt aşamalara ayıracağından emin olabiliriz. Felsefi bir konuya uygulandığında, basitlik ile karmaşıklık karşılıklı iki ayrı grup olarak yer almazlar, örtüşürler; basitlik sadece göreli bir terimdir ve karmaşık olan da, ne kadar derinlemesine çözümlenirse çözümlensin, hâlâ karmaşık olan parçalara çözümlenebilir sadece. Aslında aksini düşünmek, felsefi dizideki terimlere tam sayı dizisi gibi yaklaşılabileceğine ve burada da hesaplama safsatasına düşüleceğine işaret eder.

29. Aynı anda hem ayrım he de karşıtlık ilişkisi anlamında, felsefi dizide yer alan terimler arasındaki ilişkiye dair bu bakış, iki hata grubunu ortadan kaldırmaktadır: Kötülük, hata ve benzeri şeylerin, deneyim dünyasında gerçek bir varoluşa sahip oldukları için, negatif değil pozitif oldukları ve karşıtlık değil de salt ayrım üzerinden bir ilişkideki iyilik, hakikat vb gibi şeylerden ayrılmadıkları yönündeki hata; bir de bu pozitif

terimlerin olumsuzlaması oldukları için herhangi bir gerçekliğe sahip olmadıkları ve hiçbir kötünün varılmadığı yönündeki düşünme hatası. Her şeyi hesaba katarsak, Avrupa felsefesi geleneği (diğerleri üzerine konuşma hakkını görmüyorum kendimde) her iki safsatadan da kendisini kurtarmıştır ve kötülük ile hatanın kendi içlerinde, kavramlar olarak, yokluk oldukları ancak bu kötülükler ile hataların gerçek olup onlarla sertçe mücadele edilmesi gerektiğini öne sürmüştür. İkincisini sürdürmek adına birinci tartışmadan feragat etmek benim burada tarif ettiğim safsatalardan birini aldatmak olur; birincisiyle olan muhayyel tutarsızlığından dolayı ikincisini terk etmek de öteki safsatayı aldatmak olur.

Birincisine yanlış olumlu safsatası denebilir çünkü gerçekten negatif bir terimden pozitif bir terim türetmeyi içerir; ikincisiyse sıfır karşıtlık safsatasıdır çünkü herhangi bir pozitif terimin karşıtını ölçeğin dibindeki sıfır noktasına yerleştirmeyi içerir. Bu ikisinin uçlarında yer aldığı ikilem, iki terim karşıtsa ayrım olamayacakları (sıfır karşıtlık) ve iki ayrımlarsa karşıt olamayacakları (yanlış olumlu) yönündeki yanlış ayrılmaya dayanmaktadır: Karşıtlık ile ayrımın yanlış ayrılması.

§6

30. Bu derinlemesine yeniden yorum ışığında, taslak niteliğindeki formlar ölçeğinde görülen ikinci kusura geçebiliriz, yani sınıfların örtüşmesini açıklamaktaki başarısızlığına.

İki yakın terimden aşağıda olanı kendi içinde iyi olup komşusuna göre kötüdür. Buradaki iyi ve kötü yalnızca örnek olarak kullanılmaktadır; doğru ve yanlışı ya da herhangi başka terim çiftini de eşit şekilde kullanabiliriz. Daha aşağıda olan sadece genel anlamıyla iyi değildir artık, aynı zamanda özgül anlamda da iyidir ve komşusuna kıyasla iyiliğini yitirirse, kaybettiği şey yalnızca genel anlamda iyilik olur; iyiliğin bu özgül çeşidi olsa gerek. Kıyaslandığında daha üstte yer alan terimin kazandığı şeyse, yine, sadece genel anlamda iyilik değil, alttaki açısından uygun olan iyiliğin özgül çeşididir. Bu yüzden daha üstteki terim kendi çevresine ait olan iyilik çeşidinin yanı sıra, kökensel

olarak ya da kendi içinde komşusuna·ait olan iyilik çeşidine de sahiptir. Komşusunu yalnızca iyiliğin derecesi olarak geçmekle kalmaz aynı zamanda, deyim yerindeyse, kendi alanında da ezip geçer. Altta olan sergileyebileceğinden fazlasını vaat eder, belli bir iyilik çeşidi sergileme iddiasında bulunur ama gerçekte bunu yaklaşık ve yetersiz bir durumun ötesine geçerek yapamaz; iyiliği bir bütün olarak elde edemediği gibi, kendi türündeki, kusurlu olduğu açık olan, karakteristik özellikleri itibariyle kendisine ait olan formu da elde edemez; bunu sadece kendisinden sonra üstte yer alan, bunu değil de kendisinden üstteki formu sergileme iddiasında bulunan terim yapabilir yalnızca. Bu yüzden kendi içerisinde basitçe iyiliğin bir özgül formu olan her terim aynı zamanda komşularıyla iki katmanlı bir ilişkiye sahiptir: Alttakine kıyasla olduğunu iddia ettiği şeydir; üsttekine kıyaslaysa, olduğu şey olduğunu iddia eder.

Bu ilişki vaat ve performans metaforu ile anlatılabilir; ya da daha üstte olanın, daha altta olanın görüntüsünün gerçekliği olduğu veya altta olanın yaklaşık olarak vardığı ideal olduğu veya daha altta olanın çarpıttığı hakikat olduğu söylenerek anlatılabilir. Bunlar daha basit bir şeyin tarifleri gibi metaforlar değildir ve bu yüzden daha karmaşık bir şey açısından daha doğru anlaşılabilirler ve bizim açımızdan daha bildiktirler. Vaat ve performans, görünüş ve gerçeklik, tüm bunlar açıklamaya çalıştığım ilişkiyi önvarsayarlar; saf mantıksal bir ilişkidir bu ve eğer halihazırda anlamadıysak, açıklamaya çalıştığımız anlamda, çeşitli ilişkileri de anlayamayız. Saf bir mantıksal ilişki anlamında, bu bölümün tartışmak için görev edindiği dört ilişkinin sentezidir: Derece farklılığı, çeşit farklılığı, ayrım ilişkisi ve karşıtlık ilişkisi. Üstte yer alan terim altta yer alan terimle aynı cinsin türüdür fakat cinsin özünü daha yeterli bir düzeyde örneklemek anlamında ve ayrıca özgül anlamda farklı örnekleme sunmak açısından altta olandan ayrılır; bunun sonucu olarak, iki türün ayrımı olarak ondan yalnızca ayrı olması yetmez aynı zamanda alt tür ile üst tür ilişkisi anlamında, göreli yeterli ile göreli yetersiz, cinsin özünün doğru örneklenmesi ile yanlış örneklenmesi olarak ona karşıt da olması gerekir; doğru olduğunda kendi türünün özelliğinin yanı sıra rakibinin yanlış

biçimde öne sürdüğü özelliğe de sahip olur. Böylelikle, üstte yer alan terim, alttakini olumsuzlar ve aynı zamanda onu yeniden olumlar: Cinsin özünün yanlış bir örneklenmesi olarak onu olumsuzlar ve içeriğini, özün özgül formunu kendisine ait bir parça ve bölüm olarak yeniden olumlar.

Üstteki terimin alttakini kendi zemininde alt etmesine dair bu kavrayış burada yalnızca, halihazırda serimlenmiş olan ilkelerin mantıksal bir sonucu olarak olumlanmaktadır, ancak felsefi bir formlar ölçeğinin kabul edildiği her yerde bildik bir gerçeklik olarak da doğrulanabilir. Ahlaki değerler ölçeğinde faydalılık ile adalet yakın iki terimse, ki biz bazen böyle olduğunu düşünüyoruz, faydalılığı sağlamak için salt faydalılığın ötesine geçip adalet seviyesine yükselmemiz gerektiği düşüncesine varırız ve bu hepimiz açısından o kadar bildik bir düşüncedir ki, atasözü olarak bile yerleşmiştir; dürüstlük en iyi yoldur.[2] Aziz Pavlus'un inandığı gibi, yasalar yaşamın daha iyi bir düzeni için sunulmuşsa ve zarafet de aynı çeşitten olup aynı ölçeğin daha üst bölümünde yer alan bir terimse, zarafetin tam da yasanın vaat ettiği şekilde bir performans göstermesi gerekir, ama öyle olmadı. Düşünce formları ölçeğinde çıkarım yargıdan daha üstte yer alıyorsa, çıkarımın bize önce salt yargının veremediğini vermesini beklememiz –gerçekten yargı olacaksa vermesi gerekir– doğaldır: Salt kanaatin karşıtı olarak bilgi.

31. Bu yüzden ölçekteki her bir terim bu noktaya kadar bütün ölçeği özetler. Ölçekte her nerede durursak duralım, zirvede duruyoruzdur. Sıfır noktası gibi sonsuzluk da bu yüzden ölçekten çıkarılabilir, cins kavramının gerçek bir uygulamasına asla erişmediğimiz için değil, üzerinde durduğumuz özgül form, düşüncemizin kavrayabildiği kadarıyla, bizzat cins kavramının kendisi olduğu için. Durduğumuz yerin hemen altında yer alan yaklaşık form, bu bakış açısından bakıldığında, hem bu kavramı özgülleştirmenin alternatif bir yoludur hem de onu özgülleştirmenin yanlış bir yoludur; doğru düşündüğümüz yolun karşıtıdır, dolayısıyla kavramın kendisinin karşıtıdır. Kavramın bütünü olarak sunmaya çabaladığı şey aslında o bütün içerisin-

2. "Honesty is the best policy." (ç.n.)

deki, doruk formunda bir öğe olarak ὸ form içerisinde yeniden olumlanan bir öğedir. Ölçekteki tüm alt basamaklar, bu durumla iç içe geçmektedir. Aslında onun içinde iki kere daha özetlenmektedirler: Bir kez onların değerini yanlış yorumlayıp onları yanlış bir birlik içerisinde birleştiren yaklaşık özgülleştirmede yanlış bir biçimde özetlenirler, bir kez de doruk noktasında doğru bir biçimde.

32. Bu, felsefi cinsteki sınıfların örtüşmesini açıklar. İki yakın formdan üstte olan düşük olanın üstüne biner çünkü kendi içinde kurucu öğe olarak düşük olanın pozitif içeriğini kapsar. Bütünlüğü içerisindeki aşağıdaki formu kapsayamaz çünkü altta olanın üstte olan tarafından reddedilen negatif bir yönü de söz konusudur: Altta olan kendi içeriğinin iddiasında bulunmasının yanı sıra, cinsin özünün bundan fazlasını kapsadığını reddeder ve yanlışlığını oluşturan da bu reddediştir. Dolayısıyla faydacılık faydalılığı iyiliğin bir formu olarak görmekte haklıdır; hatası, iyiliğin en yüksek formlarında dahi yararlılık üzerinden açıklanamayacak hiçbir şeyin bulunmadığını düşünmesidir ve bu yüzden daha iyi bir ahlak felsefesi faydacılık öğretisinin bir kısmını reddederken geri kalanını kabul edecektir.

Altta olansa üstte olanla farklı bir anlamda örtüşür: Üsttekini kendisinin bir parçası olarak kapsamaz, üsttekinin bir kısmını reddederken ondaki pozitif içeriği benimser. Örneğin faydacılık daha iyi ahlaki teorilerin kimi içeriklerini faydacılık kadar sağlam bulur ama içeriğin geri kalanını hata ya da batıl inanç olduğu gerekçesiyle kapı dışarı eder. Ahlak teorisinin özgül bir çeşidi olarak faydacılıkla ilgili doğru olan şey, iyiliğin özgül bir çeşidi olarak yararlılık için de doğrudur. Ödev, yararlılığı, onu iyiliğin meşru bir çeşidi olarak kabul etmemek ve onu ahlakın köklü bir düşmanı olarak görmek anlamında reddeder, ancak kendi ilkelerine tâbi kılmak yoluyla onda kimi değişiklikler yaratarak, kendi içinde bir kurucu öğe olarak yeniden olumlar. Yani ödev ile yararlılık örtüşürler: Ödeve-bağlı bir eylem her zaman kendi içinde bir yararlılığa sahiptir ve yararlı bir eylem de o ölçüde ödevin doğasından pay alır.

33. Bu mülahazalar sınıfların örtüşmesinin nasıl mümkün olduğunu göstermekle kalmaz, bu örtüşmenin ne olduğu konu-

sunda eskiden olduğundan daha açık bir durum sunar. Ödeve-bağlı olmayan yararlı eylemler ile yararlı olmayan ödeve-bağlı eylemlerin ötesinde bir marj oluşturan, kimi ödeve-bağlı eylemlerin yararlı olması değildir yalnızca. Tüm ödeve-bağlı eylemler yararlıdır çünkü üst özgülleştirme olarak ödev her zaman ve zorunlu olarak altta olanı yeniden olumlar ve altta olan da bazen değil her zaman, kısmen ve eksik bir biçimde üstte olanı olumlar. Örtüşme bundan oluşur, yani altta olan üsttekinde içerilir, üstte olan alttakini aşar ve ona yeni bir şey ekler, oysa altta olan üsttekiyle kısmen denkleşir ama bu fazlalığı reddetmesiyle farklılaşır. Dolayısıyla örtüşme özü gereği –zemine dair baştaki kaba araştırmamızda belirttiğimiz gibi– sınıflar arasındaki kaplamın örtüşmesi değildir, aksine her biri, cinslerinin özünün özgülleşme derecesi olan ama onu alttakinden daha yeterli düzeyde örnekleyen kavramlar arasındaki içlemin örtüşmesidir.

4
Tanım ve Betimleme

1. Önceki bölümlerde sınıflandırma ve bölümleme öğretilerinin, geleneksel mantıkta belirtilenin aksine, felsefi kavramlara uygulandıklarında basitçe doğru ya da yanlış olmadıklarını göstermeye çalıştım, aksine bilimsel kavrama özgü bir yapı gözüyle bir çerçeve sunmuş ve felsefi kavramlara uygulanmalarından önce kimi değişikliklere uğratılmaları gerektiğini belirtmiştim. Bu bölümde, aynı şeyin tanım için de geçerli olduğunu öne süreceğim. Burada sözel olana karşıt haliyle gerçek tanımı tartışıyorum: Sözcüklerin değil kavramların tanımını.

Eskiden felsefi kavramların tanımlanabileceği ve tanımlanması gerektiği düşünülürdü. Aslında Sokrates'in felsefi yöntemin tarihinde eşsiz bir yer kazanmış olduğuna inanılmasının tanımında ısrar ederek oluyordu bu da. Ama Sokrates'in öğrettiklerinde ilginç bir paradoks var. O, tüm felsefi kavramların tanımlanması gerektiğine inanıyordu fakat bu inanç bir erişimi değil, kendisini hiçbir şey bilmediğinden başka bir şey bilmediğini söylemek zorunda bırakan ideali ifade ediyordu; çünkü kendisini felsefi kavramlara dair yeterli tanımlar ortaya koymak konusunda zorlayınca bunu yapamadığını gördü.

2. Sokrates'in tanım araştırmaları konusunda elimizde olan örnekler, kendi kendisine ya da öğrencilere bir kavramın tanımını sorduğunda, taklit için dayandığı modelin matematikte olduğu haliyle bir tanım olduğunu açık hale getiriyor. Bu, şüphesiz, onun başarısızlığının sebeplerini açıklıyor ve aynı zamanda felsefi kavramların tanım kabul ettiklerini inkâr etmek yollu günü-

müzdeki eğilimi de açıklıyor. Felsefi bir kavramı tanımlamaya kalktığımızda, ya tanımı tanımlanacak kavrama tanıtıp böylece biçimsel *circulus in definiendo*[1] safsatasına düştüğümüz ya da bu tehlikeden kaçmak adına, daha kötüsünü yapıp tanımlamak üzere yola çıktığımız kavram için bir başka kavramın tanımının yerini almak yollu materyal yanlışlığa düştüğümüz belirtiliyor.

Tanım matematikteki anlamıyla alınırsa bunların hepsi doğrudur ve bir yanıtı da yoktur ve eğer tanım sözcüğü dil alışkanlığıyla bu anlam içerisine hapsedilirse, felsefi kavramın tanımlanamaz olduğu söylenebilir. Fakat bu tehlikeli bir öğretidir. Felsefeyi, kusursuz ve yanılmayan bir bilgi iddiasında olan kişi karşısında savunmasız bırakır ve bu bilgi kelimelerle ifade edilemeyeceği için bu kişinin bunu ifade etmekte tereddüt yaşamasına gerek yoktur. Dikkatsiz düşünme ve muğlak ifadeye karşı sunulan bu öğretinin ortaya koyduğu saik ve samimi ve eleştirel felsefe yapmanın önüne koyduğu engel, bunu düşünce açısından ciddi bir tehlike haline getiriyor. Tehlikeli olduğu için bir öğretinin yanlış olması şart değildir, ancak tehlikesi, bu öğretinin yeterliliğinin, kabul edilmeden önce, dikkatli bir incelemeye tâbi tutulması gerektiği yönünde bir uyarıdır.

Bunlar inceleme koymayacaktır ortaya. Tanımlamak sözcüğü ile türdeşlerinin kullanımı meşrudur ama özellikle bu anlamda kullanılmamaktadır. Kelime anlamı olarak tanımlamak, bir arazinin sınırlarını belirlemek, bir şeyin başlayıp öteki şeyin bittiği yeri göstermek ya da genel olarak fark gözetmek veya ayırt etmek gibi anlamlar taşır. Bir argüman içerisindeki konumunu tanımlaması istenen kişiden, ortaya koyduğu anlaşılan bir ifadedeki muğlaklıkları temizlemesi ve böylelikle onu daha açık ve kesin hale getirmesi istenmektedir. Bulanıklık derecesinin makûl düzeyi aşması durumunda, bir fotoğraf görselinin kötü tanımlandığı söylenir. Sözcüğün bu sıradan ve genel kanıya uygun kullanımlarında, tanımın bir derece meselesi olduğu iması vardır: Tanımlamak mutlak belirsiz olanı mutlak belirli hale getirmek değil, bir dereceye kadar belirgin olanı daha belirgin kılmaktır.

1. (Lat.) Kısırdöngü. (ç.n.)

3. Kesin bilimlerde uygulandığı haliyle, tanım özel bir anlam taşır. Buradaki tanımlar mutlak biçimde tanımlarlar. Bir tanım sahibi kişi kavramın özünü kusursuz olarak bilir ve buna sahip olmayan kişiyse öze dair herhangi bir fikre sahip değildir. Bunun mümkün olabilmesi için iki koşulun yerine getirilmesi gerekir. Birincisi, öz, nihai ve teferruatlı ifade yetisi olan bir şey olmalı ve bu yüzden salt özelliklerinden keskin biçimde ayrılmalıdır. İkincisi, eşit derecede keskin bir çizgi de bir şeyi bilmekle o şeyi bilmemek arasında çizilmelidir. Kavramlarının yapısındaki farklılıklar nedeniyle, bu koşulların ikisi de kesin bilimde sağlanırken felsefede sağlanmazlar.

Kesin bilimde tanım, özelliklerinden ayrı olan özü ifade eder; mantıksal olarak özden gelen bu özellikler teoremlerle ifade edilir. Bu yüzden bir bütün olarak kavramın yorumlanması bir arada ele alınan tanım ve teoremlerden oluşur. Bu iki parçaya bölünebilmesinin sebebi, kavramın mantıksal yapısı nedeniyle, bir parçanın –gerisini açıklayacağımız zaman yeniden gözden geçirilmesinin gerekeceği korkusu olmaksızın– açıklanabilmesidir.

4. Bu biçimde açıklanacak şekilde bölünemeyen bir kavram çeşidi olduğunu varsayalım: Yorumun sonraki kısmının sabit bir nokta olarak öncekine dayanmak yerine onu nitelendirmeye ya da açıklamaya yaradığı yorum biçimindeki kavram çeşidi. Böylesi bir kavramda, tanım ile teoremler arasına bir çizgi çekilemez; tüm yorumlama hem onun özü hem de özü oluşturan öğeler olarak görülen niteliklerin bir ifadesi olacaktır. Bu bir tanım olurdu çünkü özü ifade ederdi; kavram, sadece bağlamından koparılıp tanım adı verilecek bir deyim ya da cümle olmaması anlamında tanımlanmamış olurdu.

Felsefedeki durum budur. Felsefi cinsin türleri örtüşüyorsa, durum bu olsa gerek çünkü öz ve nitelik yüklemin iki türüdür ve tanımlar ile teoremler yorumlamanın birbirine karşılık gelen türüdür; bu yüzden felsefi bir bağlamda bu türler örtüşecektir. Felsefi düşünce deneyimi de bunun böyle olduğunu göstermektedir. Felsefi bir kavram üzerine bir deneme alışıldık biçimde kavramın tanımıyla başlayıp ondan teoremler çıkarmakla devam etmez; baştan sona kadar kavramı, kapsamlı ve

iyi düşünülmüş bir tanım olarak tarif edilebilecek bir ifade içerisinde yorumlama girişiminden oluşur.

5. Tanımın ikinci koşulu, kesin bilimin sözcüğü kullandığı özel anlamıyla, bir kavramı bilmekle bilmemek arasında mutlak bir farklılığın olması gerekliliğidir. Kesin bilimde bu fark var gibi görünüyor. Bir dersin başında, öğrencinin on iki yüzlü bir düzgünün varlığını bilme ihtimali olmayabilir. Dersin devamında böyle bir şeyin var olduğunu, isminin de dodekahedron olduğunu öğrenebilir. Öğrencinin onun özüne dair bilgisi tamamlanmıştır artık, her ne kadar niteliklerine dair öğrenmesi gereken çok şey varsa da.

6. Bir şeyi iyi bilmekle az bilmek arasında ayrımın söz konusu olduğu ama mutlak bilmekle hiç bilmemek arasında bir ayrımın olmadığı bir bilgi çeşidinin olduğunu varsayalım. Bu bilginin ardından giderken, konuya dair tam bir bilgisizlikle değil, loş ve karışık bilgilerle ya da bazı açılardan yeterince belirgin, bazı açılardan karışık ve bazı açılardan da hiç bilmemenin eşiğinde bilgilerle başlamalıyız işe. Bu konulardaki bilgimizi ilerletirken, "Daha önce bilmediğim bir şey keşfettim" değil, "Bu konudaki düşüncelerim daha berrak hale geldi ve daha önce düşündüğüm şeyin gerçekle hatanın birbirine girdiği bir karışıklık olduğunu görebiliyorum" demek gerekir. Bu bilgi çeşidinde dodekahedrondaki gibi tanımlara ihtiyaç yoktur çünkü konuda içerilen bir kavram hakkında tamamen bilgisiz olduğumuz herhangi bir durum söz konusu olmayacaktır; bunun olasılığı dahi söz konusu olmayacaktır, çünkü kavramın özüne dair bilgimizin tam olarak tarif edilebileceği bir noktaya asla varmayacağız.

Felsefede de durum böyledir. Felsefi kavram formlar ölçeğinde özgülleştiriliyorsa, durum böyle olsa gerekir, çünkü felsefede anlaşıldığı haliyle bilginin kendisi, tüm bilgisizliğin bilginin aşağı ya da tam gelişmemiş bir çeşidi olduğu ve sıfır noktasındaki bilginin yokluğuna asla varılmadığı böyle bir ölçek oluşturacaktır. Felsefe deneyimi olan herkes de bunun böyle olduğunu bilecektir. Felsefeye yeni başlayan biri kendisini haklı ile haksız, doğru ile yanlış, haz ile acı gibi tartışmaları dinlerken bulacaktır. Hocasına "Haklı ile haksızın ne olduğunu bilmiyo-

rum, tartışmaya geçmeden önce tanımlarını verin lütfen" derse, hoca "Mümkün olduğunca hızlı bir biçimde bunların tanımını vermeye çabalıyorum, eğer tartışmamı takip edecek kadar, haklı ile haksızın doğasını anaokulunda yeterince öğrenmediysen, anaokuluna tekrar dönmen daha iyi olabilir" diye cevaplayacaktır; çünkü tüm felsefi çalışmalarda konu hakkında bir şeyler bilerek işe başlarız ve bu temel üzerinden öğrenmeye devam ederiz; her bir adımda gelişimimizi kaydederek kavramımızı yeniden tanımlarız ve süreç ancak tanım kavramın içerdiği her şeyi ifade ettiği zaman son bulur.

7. Bu haliyle anlaşılan tanım kavramın özünü ifade etmek anlamında kesin bilimdeki tanıma benzemektedir ve bu da her şeyden önce özün tanımıdır. Ama tanımın, riayetten çok ihlalin onurlandırıldığı kimi geleneksel kuralları vardır: Sözgelimi sadece kesin bilim durumlarına uygulananlar (ders kitaplarında birkaç tane vardır). Dolayısıyla yargı, gerçekliğe dair ideal bir içeriğin göndermesi olarak tanımlanırsa, göndermede bulunmak yargılamak anlamına geldiği için döngüsellik zemininde eleştirilebilir, ancak tanım, yargının doğası üzerine hiç düşünmemiş birine işaret ediyorsa, bu bir hata olur. Verili bir kavram üzerine halihazırda düşünmüş olan bir kişi açısından, formel mantığın döngüsel, metaforik ya da muğlak olmakla eleştireceği bu kavramın tanımları en yüksek değerde olabilir.

8. Kavramın seçili bir kısmı ile değil de bir bütün olarak kavram üzerinden tanımlanan bir özü ifade ederken, felsefi tanım, empirik bilimlerde tanımların yerini alan betimlemelere benzer. Bir fili ya da kuyrukluyıldızı –tek bir fil ya da kuyrukluyıldız değil, kavramın kendisini– betimlemesi istenen kişi, bütünlük amacı güdecektir: Yorumunda kavramın içinde yer alan tüm vasıfları kapsamaya çalışacaktır. Empirik bir kavrama dönük bu yorumlama, özün yorumu (tanım) ve niteliklerin yorumu (teorem) şeklinde kesin bir biçimde bölümlenemez çünkü bu bölümlemenin dayandığı mantıksal bağlantılar söz konusu değildir. Filde veya kuyrukluyıldızda, kendisine dayanarak geri kalanı çıkarabileceğimiz herhangi bir vasıf yoktur; çeşitli vasıfların iç içe bağlandığı yolu yeterince anlamayız ve bu yüzden, bizim bakış açımıza göre, bu vasıflar, kimi öğelerin –neden

bir arada olduklarına dair herhangi bir sebep olmaksızın– bir arada bulunduğu salt bir kümelenme oluşturmaya eğilimlidir. Şüphesiz bu eğilim ile, vasıfları mantıksal bir bütünlükte bir araya getirmeye meyilli olan bir başka eğilim karşıttır; bu sebeple empirik bir kavramın betimlemesi genelde muğlak bir şeydir: Kısmen, bir vasfın özsel olduğu ve diğerlerinin ondan çıktığı matematiksel bir kavramın yorumuna yaklaşır; kısmen de edimsel deneyimde bir arada bulunan –bunun nedenini bilmiyoruz– vasıfların sadece sayılmasına yaklaşır.

Felsefi bir kavramın yorumu buna bir açıdan benzer. Her ikisi de bütünlük amacı taşır ve bir öğeyi seçip ona öz diyerek geri kalanını da bundan çıkarsama girişimini bir kenara bırakır. Fakat bu girişimi bir kenara bırakırken sebepleri farklıdır. Empirik bir betimleme, kavramın mantıksal yapısını yeterince anlamadığımız için yapar bunu; felsefi yorum ise içeriği, büyük oranda keyfî olması gereken bir ayrıma dayandıracak kadar çok iyi anladığımız için yapar. Bu benzerliği vurgulayacak olursak, felsefi bir yorumun kendi konusunu betimlediğini söyleyebiliriz ama bu durumdaki betimlemenin konuyu oluşturan parçaları saymaktan ibaret olmayıp onların bağlantısı sergileyecek biçimde yorumlamak olduğu açıkça ortaya konmazsa, bu bizi yanlış yerlere sürükleyebilir.

Böylesi bir yorumun ardından gitmek, kişinin yorumlanan kavramı zihninde aşamalı bir biçimde inşa etmesi ve her bir nokta belirtildiğinde ve her bir nokta bütüncül yorumu o noktaya dek özetlediğinde onu giderek daha iyi bilmesi anlamına gelir. Bu şekilde konuya dair düşünce daha açık ve daha tam hale gelir. Fakat bu, derece değişiminden ibaret değildir. Çeşitte de bir değişim olması gerekir. Yeni noktalar, ondalık sayılar gibi, hakikatin her defasında daha yaklaşık bir hali değildir; niteliksel olarak da yenidirler ve bu yüzden tanımın gelişirken içinden geçtiği aşamalar yalnızca kavramı daha iyi bildiğimiz haliyle derece açısından değil, aynı zamanda onun yeni yönlerini kavradığımız haliyle çeşit olarak da yenidirler. Bu yüzden çeşitli aşamalar, eksik ya da minimum tanımla başlayarak ve ilk tanımı kavramın özüne dair daha iyi bir ifade haline getirmek adına onu kademeli biçimde değiştiren yeni saptamalar ekleyerek bir

formlar ölçeği oluşturacaktır: Her basamağında olabildiğince bütünlüklü olan ve kavramın gerçek ve gerekli bir özgülleştirilmesini belirten bir ifade.

9. O halde, felsefi bir kavramı tanımlamak için öncelikle o kavramın kendisini, herhangi bir şeyin onu karşılayamayacağı kadar basit bir formda özgülleştirdiği haliyle düşünmek gerekir. Kavramın minimum özgülleştirilmesi, ölçeğin alt noktası bu olacaktır ve tanımın ilk aşaması da bunu belirtmek olacaktır. Sonraki aşamalar her biri daha önce işaret edilmiş ancak ilaveler ve karmaşıklıklar olmanın yanı sıra niteliksel değişimler olarak da girmiş olan yeni saptamalar ekleyerek bu minimum tanımı güncelleyecektir. En sonunda, açıkça ifade edildiği haliyle tanımın kavramda bulunabilecek her şeyi kapsadığı bir aşamaya erişilecektir; tanım artık tanımlanan şey açısından yeterlidir ve süreç de yapabildiğimiz kadarıyla bütünlük içerisindedir.

Felsefi kavramın formlar ölçeğinin araçlarıyla bu şekilde tanımlanması felsefe tarihi boyunca defalarca kullanılmış bir yöntemdir; en bilindik örneklerden birkaçını alıntılasak yeter. *Devlet*'te Platon "şehir"i (πόλις) tanımlama işiyle uğraşır. "Minimum şehir"i (ἀναγκαιοτάτη πόλις) tanımlamayı önererek başlar, bu ifade iki yolla minimuma indirgenmiştir: Öncelikle ekonomi dışındaki tüm işlevler göz ardı edilmiştir ve sonra ekonomik işlevler de yaşamı sürdürmek için gerekli olan en basit gelişime indirgenmiştir. Platon daha sonra, önce gerekliliklere lüks ürünleri dahil ederek sonra da ekonomik işleve askeri ve politik işlevleri ekleyerek kavramı geliştirir ve tüm bunlar hem ayrı ayrı hem de aralarındaki ilişki üzerinden detaylıca incelendiğinde kavram bütünlük arz eder. Aristoteles'in özellikle minimum seviyeyi bir seviye daha aşağı indirerek Platon'un tanımını değiştirdiğini hatırlamak öğretici olabilir. Platon ailenin asla şehir olmadığını ve minimum şehrin her biri kendi ailesine sahip olan birtakım üreticilerden oluştuğunu belirtmiştir; Aristoteles ise politik hayatın çekirdeğinin aile olduğunu belirtmiş ve bu çekirdekten ve çekirdeğin tam olarak gerçekleştiği bütünlüklü şehir-devletinden hareketle "toplum" (κοινωνία) kavramının ilerlemeci evriminin izini sürmüştür.

Aristoteles kavramı gayet iyi anlamıştı; bu kavramı, mesela yaşamın doğasının metodolojik yorumunda,[2] kullanmakla kalmamış aynı zamanda Platon'u yeterince kullanmamakla eleştirmiştir; çünkü, diyor Aristoteles, Gorgias, "erdem"in tam bir tanımı istendiğinde, "erdem"in tüm özgül formlarının bütün dizisini sununca Platon'un Sokrates'i buna gülmüştü, ancak tam tanım konusundaki Sokratesçi girişimler daha kusurluydu ve kavramın özgül formları konusunda olduğu gibi burada da kimi şeyleri gözden kaçırıyordu. Bu doğrultuda Aristoteles, cins olarak "erdem" kavramına, ele alınan ilk türsel formun en altta yer aldığı –mesela bağlam politik olduğunda kölenin konumu– bir ölçekte yer açar ve kabaca ve sistemsizce de olsa, daha yüksek formlara doğru bir yükselme gerçekleşir.[3]

10. Modern felsefeden bir örnek yeterli olacaktır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) Kant, özgül olarak ahlaki anlamda iyi insana ya da iyi eyleme uygulandığında, iyi kelimesinin ne anlama geldiği sorusuna yanıt arar. Yanıtı üç aşamalıdır. Birincisi, evrensel bağlayıcılığı kabul edilmiş bir yasaya uyduğumuz zaman eylem iyi olur. İyi eylemin bütünsel değil minimum tanımıdır bu; değiştirilir ve ikinci ve daha girift bir forma dönüştürülür: İnsan doğasına kendi içinde bir amaç olarak yaklaştığımız zaman eylem iyi olur. Bu daha karmaşıktır çünkü aslında nesnel rasyonaliteye (evrensel yasa) öznel rasyonalitenin (rasyonel olan ve bu yüzden genel anlamıyla rasyonaliteye duyduğumuz saygının aynısını talep eden insan doğası) eklendiği aynı tanım söz konusudur. Üçüncü tanım ise daha karmaşık bir durumu işe koşar, başka bir deyişle diğer rasyonel varlıkların bize, onlara yaklaştığımız şekilde yaklaşması fikrini; eş deyişle, ikinci tanımın karşılıklı olarak uygulanmasıyla varılan üçüncü tanım: Amaçlar krallığının ya da herkesin hem özne (diğerlerinin iradesinden saygı bekleyen) hem de egemen (onlara karşı aynı saygıyı duyan) olduğu bir toplumun üyeleri olarak eylediğimizde, eylem iyi olur. Felsefe çalışmalarında bu yöntemi işe koşmuş olan Hegel'in bu

2. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Ömer Aygün ve Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2018.

3. Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975, s. 8-9.

kavramı Yunanlardan ödünç aldığından şüphe edilebilir ama aynı şüphe Yunan düşüncesinden çok az etkilenmiş olan Kant konusunda işlemez. Kartezyenlerden öğrenmiş olduğu yöntemleri geliştirerek bunu kendisi yeniden keşfetmiştir ve aslında ardılları bunu Yunanlara değil, Kant'a borçludur.

5
Felsefi Yargı: Nitelik ve Nicelik

1. Önceki bölümlerde, kapsamlı olmasa da okurun sabrını zorlamayan yeterli bir seviyede, felsefedeki tümellerin ya da kavramların kesin ve empirik bilimlerdekinden ayrıldıkları esas noktalarla ilgilendik. Geleneksel mantık öğretisine göre, ki bu konuda bunun üzerine tartışmaya gerek yok, kavram yalnızca daha karmaşık bir şey içerisinde bulunan, yargı ya da önerme adı verilen mantıksal bir öğedir ve bu yüzden bu, dikkatimizi çekmesi gereken bir konudur. Süreç önceki gibi olacak: Felsefi yargıların ya da önermelerin (şu anki amacımız açısından iki kelime eşanlamlı olarak alınabilir) mantıksal yapı itibariyle bilimlerdekilerden nasıl ayrıldıklarını sormak.

Geleneksel yargı teorisi nitelik, nicelik, ilişki ve kiplik olmak üzere dört başlık altında toplanır. Bu bölüm nitelik ve nicelikle ilgili olacaktır, eş deyişle, olumlu ve olumsuz, tümel ve tikel kavramlarının felsefi yargılarda nasıl uygulandığını tartışacaktır. Bir sonraki bölümdeyse ilişki ele alınacaktır. Kiplik konusundaysa ondan sonra gelecek bölümde söylenecek olanlar dışında diyeceğim bir şey yoktur.

§1

2. Nitelik açısından yargılar olumlu ve olumsuz olarak ayrılırlar. Bu sınıfların bir dereceye kadar örtüştükleri önceki bölümde belirtilmişti: Pek çok yargı, belki de hepsi, hem olumlu hem de olumsuz bir öğe barındırır. Fakat felsefi ifadelerde olumlama

ile olumsuzlama arasındaki ilişki alışılmışın dışında yakındır. Empirik bir olguda, mesela "Cüzdanımı nereye bıraktım?" diye sorulduğunda, cüzdanın gerçekten nerede olduğuna dair hiçbir fikir vermeksizin, "Takside değil, eminim" cevabını vermek mümkündür. Buradaki olumsuz yargı olumsal içerimler barındırmaktadır; örneğin "Cüzdanını arabada bırakmış olsaydın, bunu fark etmiş olmam gerekirdi" gibi, ancak bunlar olumsuz şekilde cevaplanmış soruya dair olumlu bir cevabı barındırmamaktadır.

Felsefede durum bu değildir. Karşısında yer aldığımız felsefi bir ifadeyi yanıtlamanın normal ve doğal yolu sadece "bu görüş bana yanlış görünüyor" demek değildir, aksine "bence doğrusu daha çok şöyle bir şey" demektir ve ondan sonra kendimize ait bir görüşü ifade etmeye kalkışmamız gerekir. Bu yanıtın dilimizin ucunda olmasına gerek yok; zihnimizin gebe olduğu, Sokrates böyle derdi ve doğum için hem yeteneğin hem de acının gerekli olduğu bir şey de olabilir, ancak içimizde çabucak hissederiz onu ve bu hisse sahip olmadıkça, tartışılmakta olan konuya dahil olmaya hakkımız yoktur; ve arzu duymayan bir filozof ruhuna sahipsek de buna hakkımız yoktur.

3. Bu sadece bir kanaat değildir. Felsefede saf bilgisizlikten saf bilgiye geçişin olmadığı, sadece halihazırda bildiğimiz bir şeyi daha iyi bilmeye başladığımız yollu Sokratesçi ilkenin (ki bu da örtüşen sınıflar ilkesinin zorunlu bir sonucudur) doğal sonucudur. Bunun devamında, hep bildiğimiz bir şey olarak tanıdığımız bir hakikati keşfettiğimizde ve zaten bildiğimiz böylesi bir hakikatin hâlâ peşinde olduğumuzda, felsefi düşüncenin doğasını anlarsak, bu konuda mutlak bir bilgisizliğin değil göreli bir bilgisizliğin olduğu sonucu gelir.

4. Sonuç olarak, geçici ve hazırlık niteliğindeki durumlar haricinde felsefede, diğerlerinin yanlış bulduğumuz yollarla cevapladıklarını düşündüğümüz sorulara kendi olumlu cevaplarımızı vermeyi asla reddetmeyiz. Felsefi bir meselede söylenmiş bir şeyleri reddetmek daha iyi bir şeyler sunma sorumluluğunu kabul etmektir ve bu yüzden felsefede, başka alanlarda durum her nasıl olursa olsun, bu özel anlamda her olumsuzlamanın bir olumlamaya işaret etmesi sağlam bir yöntem kuralıdır. Bu

kurala somut olumsuzlama ilkesi, bunun göz ardı edilmesine de soyut olumsuzlama safsatası denebilir.

5. Ayrıca somut olumlama ilkesi ile buna karşılık gelen soyut olumlama safsatası da vardır.

Şüphesiz her olumlu yargı kimi olumsuz öğeler içerir, ancak felsefi yargıda bu iki öğe çeşidi arasında kendilerine özgü bir yakın ilişki söz konusudur. Olumsuz öğeler tam olarak neyi reddetmeyi istediklerini belirterek olumlamaları vurgularlar; çünkü her felsefi ifade, ifadede bulunan kişinin hatalı bulduğu bazı kesin önermeleri reddettiğini ifade etme amacı taşır. Felsefi olmayan düşüncede durumun böyle olması zorunlu değildir. "Su molekülü iki hidrojen atomu ile bir oksijen atomu içerir" veya "Hastings Muharebesi 1066 yılında yaşandı" dediğim zaman, hiç şüphe yok ki, bir şeyleri inkâr ediyorumdur, fakat suyun H_2O olması ya da Hastings Muharebesi'nin 1087'de gerçekleşmesi gibi bir hata söz konusudur ve kendimi ya da dinleyicimi buraya çekiyorumdur. Ama felsefi bir cinsin türlerinin örtüştüğü gibi felsefi bir durumu ifade ettiğimde, kusursuz biçimde kesin olan bir şeyi reddetmekteyim: Onların karşılıklı olarak ayrı gruplar olduğu önermesini. Bu yüzden felsefe-dışı bir yargı olumlu olduğu zaman, ayrım gözetmeksizin kendisiyle uyumlu olmayan tüm yargıları reddeder; felsefi bir yargıysa olumlu olduğu zaman, uygun olmayan kimi yargıları seçer, bunun reddedilmesine odaklanır ve bu reddediş kendi belirginliğine odaklanmaya ya da onu tanımlamaya varır.

6. Bunun sebebi kavramın mantıksal yapısında yatmaktadır. Her yargı bir kavrama dayanır ve özgül bir kavramı olumladığımız zaman, aynı cinsin öteki özgülleştirmelerini reddetmiş oluruz. "Aradığım kitap yeşildir"; burada reddedilen kitabın mavi, kahverengi ya da başka bir özgül renk olduğudur. Cins kavramı bu örnekteki gibi, felsefe-dışı olduğunda, bir özgül formun olumlanması, tüm geri kalanların ayrım gözetmeksizin reddedilmesini içerir çünkü onların yapısı, her birinin bir diğerini dışarıda bıraktığı ve bu yüzden herhangi birinin tüm geri kalanı bir diğerinden fazla olmaksızın dışarıda bıraktığı koordine sınıfların grubunun yapısıdır. Fakat cins kavram felsefi olduğunda, yargının ölçekteki en yüksek noktayı olumlamayı

amaçladığı bir formlar ölçeğinde özgülleştirilmiş bir cins ise (ki her zaman böyle olur çünkü hepsi zorunlu olarak kendisi açısından en yüksek özgül form bilinen formun cins kavramının doğru formu olduğunu kabul eder ve bu yüzden onu olumlar), onun diğer tüm alt formları reddetmesi tek bir reddedişte bir araya getirilir, yani yaklaşık formun reddinde; her biri bütünü o noktaya kadar özetlediği ve onu reddetmek onun özetlediği her şeyi reddetmeyi gerektirdiği için. Yaklaşık formla ve dolayısıyla aşağıdaki tüm formlarla ilgili doğru olan şey en yüksek formda hâlâ içerilmektedir; bundan dolayı en yüksek formun karşıtı olarak yaklaşık form, en yüksek formu öne sürerken reddettiğimiz tüm hataların bir özetinden başka bir şey değildir.

Felsefi bir savın kesin bir şeyi olumlarken aynı zamanda kesin olan bir şeyi de reddettiği ifadesi, sadece felsefe deneyiminde gözlemlenen bir gerçeği değil aynı zamanda bir yöntem ilkesini de ortaya koyar. Empirik anlamda, filozofun neyi reddettiğine dair net bir fikri olmadan savlar ortaya koyduğu durumlar olabilir. Ancak eğer böyleyse, soyut olumlama safsatasına düşmüştür ve bu safsata ışığında düşünürken dahi önemli ölçüde doğru olan bir şeyi düşünmek şüphesiz mümkün olsa da, gerçeğe araştırma sırasında kullanılan ilkeler sayesinde değil, bu ilkelere rağmen erişilmiştir.

7. Bu safsatanın reddi anlamına gelen somut olumlama ilkesi iki şekilde uygulanabilir. Kişinin kendi düşüncesine uygulandığı şekliyle, şöyle işler: "İddia ettiğin ölçüde açık olmak istiyorsan, reddettiğin ölçüde açık ol." Bir başka deyişle belli bir konudaki hakikati keşfetmek istediğini söyleyerek, özel bir felsefi soruşturmadaki amacını ortaya koymak asla yeterli değildir; bu her zaman, o görüşle alakalı tam olarak neyin yanlış olduğunu da ekleyerek, daha ileri düzeyde tanımlanmalıdır. Ve bu, yanlış görüşlere dönük sistematik ve itinalı bir analiz olmaksızın, onların nerede hatalı olduklarını tespit etmek için felsefede erişmeye değer herhangi bir hakikate erişimin olanaksız olduğuna işaret eder.

Bu ilke aynı zamanda başkalarının düşüncelerini kavrayışımıza da uygulanır. Şu şekilde işler: "Bir filozofu okurken ya da dinlerken, aynı anda neyi reddettiğini sormadan neyi olumladığını

sormakla asla tatmin olma." Felsefe okumalarımızda bu kuralı gözetmek büyük önem taşır; önemlidir çünkü zordur; çünkü eserleri kıtalardan kopmuş adalar gibi –aksi takdirde zamanın sularının altında kalırlardı– duran geçmişin büyük filozofları, kendi görüşlerini bize kadar erişmemiş olan diğerlerini eleştirerek oluşturmuşlardır; tabii aynı eleştirilerden hareketle bir dereceye kadar biz yeniden kurabiliriz bunu. Ancak Platon'un ya da Parmenides'in kapı dışarı etmeye çalıştığı öğretilerin ne olduğunu anlayamıyorsak, sadece o dereceye kadar olumlamak istediği şeyin ne olduğunu da kavrayamayız.

Bu, her felsefi iddianın, bir başka kişinin gerçekten savunduğu bir düşüncenin karşıtı olduğu anlamına gelmez. Bir iddianın reddetmeye değer olması için olumlanmasına gerek yoktur; tek zorunlu olan makul olması, sebepleri olan bir görüş olması, her ne kadar sebepler yetersiz olsa da. Karşı çıkılan görüşün ona karşı çıkan kişiye makul görünmesi gerektiği anlamına gelir bu; böylelikle, eğer bunu reddetmek çekişmeye yol açıyorsa, bir kişinin zihninde olan gibi iki filozof arasında gerçekleşen bir çekişme değildir; Platon'un dediği gibi ruhun kendisiyle diyaloğu. Bunu onaylarken kavrayış konusunda yazan filozofların şunu dediğini görür: "Benim karşı çıktığım görüş, öyle görünüyor ki, şu şu tipte bir kişinin görüşüdür; ama onun bu görüşü savunduğu konusunda hatalıysam, bir filozoftan değil, bir felsefeden kaçtığımın bilinmesini isterim."

8. Bu iki ilkeyi bir araya getirerek, felsefe-dışında bir yargı, her ne kadar ayrı ayrı değilse de, olumlu ya da olumsuz olabiliyorken –çünkü her biri kendi içinde ötekinin öğelerini barındırır–, felsefi yargıda ikisinin uygun bir biçimde tartılmadığı, yargının daha olumsuzdan ziyade olumlu ya da olumludan ziyade olumsuz olduğu bir tür dengenin bulunduğu söylenebilir. Felsefede olumlu yargı şöyle işler: S, P'dir ve Q değildir; olumsuz ise şöyle: S, Q değildir P'dir: P ve Q'nun eşit derecede belirgin olduğu ve "S nedir?" sorusuna evrilen aynı özgül cevaplar. Nitelik açısından felsefi yargının kendine has durumu, olumlu ve olumsuz öğeler arasındaki ilişkinin tuhaf yakınlığında yatar, bu yakınlık öyle bir türdür ki P geçerli bir biçimde olumlanamıyorken Q belir-

siz bırakılır, P belirsiz bırakılmışken de Q geçerli bir biçimde reddedilemez.

§2

9. Nicelik açısından yargılar geleneksel olarak tümel, tikel ve tekil olarak ayrılırlar. Bilimin yargıları gibi felsefi yargılar da tümeldir ancak bu bağlamda kullanılan tümel terimiyle ifadesini bulan kimi özel gizli anlamlar olup olmadığını sormak zorundayız.

Tümel, tikel ve tekil türleri doğal olarak örtüşürler; tüm insanların ölümlü olduğu yönündeki tümel yargı, kimi insanların ölümlü olduğu yönündeki tikel yargı ile tek bir insan olan Sokrates'in ölümlü olduğu yönündeki tekil yargıyı dışarıda bırakmayıp içerir. Tümel bir yargı olarak düşünüldüğünde dahi, bu üç öğe onun anlamlılığına farklılıklar getirir: Saf bir tümel olarak, genel anlamıyla insanın ölümlü olduğu anlamına gelir; tikellerin tümeli olarak her çeşit insanın ölümlü olduğu anlamına gelir; tekillerin tümeli olarak her tek bireyin ölümlü olduğu anlamına gelir. Bunlar gerek felsefede gerekse başka yerde, her tümel yargıda olan üç öğe kadar tümel yargının üç çeşidi değildir.

10. Ama bu üç öğe tümel yargının farklı tipleri üzerinden farklı biçimlerde ilişkilenir. Belirleyici öğenin tekil olduğu bir düşünce çeşidi vardır. S'nin her bir tekil örneğinin P olduğu görülür ve bunu tesadüften ibaret bir şey olarak düşünemeyeceğimiz için, kendimizi onların sadece S oldukları için P de olduklarını düşünmekte haklı bulacağız; diğer bir deyişle, genel anlamıyla S, P'dir. Burada tekil öğe birincil konumdadır, tümel ikincil. Bu çeşit bir tümel yargıya genelleme adı verilir. Yaygın ve ayrılmaz bir yargı tipidir, her ne kadar mantıkçılar ona *inductio per enumerationem simplicem*[1] olarak kaş çatsa da.

İkinci bir tip tekilden değil tikelden hareket eder: Özellikle her bir S çeşidinin P olduğu yargısında bulunur, bu yüzden genel anlamıyla S'nin P olduğu yargısıyla devam eder. Tümel bir önerme oluşturmak açısından örnekler çokluğunun öneminin sayısal farklarda değil, uygun genellemede olduğu gibi, onlar

1. (Lat.) "Sadece sayıp dökerek yapılan tümevarım." (ç.n.)

arasındaki özgül farklılıklarda yattığı empirik bilimlerde normal olan tümel yargı tipidir bu.

Üçüncü bir tip birincil konuma tümel öğeyi yerleştirir: Genel anlamıyla S'nin P olduğunu düşünerek başlarız ve bunun S'nin her özgül çeşidinin P olduğu yönündeki tikeli ve her S örneğinin P olduğu yönündeki tekili içerdiği görülür. Bu, kesin bilimde görülen tümel tipidir. Bir üçgenin özelliğini ortaya koyduğumuzda, kendisi de belli bir tikel türün üçgeni olan tek bir üçgenin aydınlatıcı durumundaki haliyle onu sıradan bir biçimde ortaya koymuş oluruz; fakat savımız hiçbir şekilde onun tekil ya da tikel özelliklerine dayanmaz sadece bir üçgen olarak ona ait olan özelliklere dayanır; eş deyişle, sav genel anlamıyla üçgenler hakkında ortaya konmuştur.

11. Tümel felsefi yargılarda aynı üç öğe zorunlu olarak söz konusudur; ancak bu üç yapı tipinin hiçbiri işe yaramaz. Sırasıyla bakalım.

Filozofun, mesela, mutluluğu öne çıkardıkları sürece eylemlerin doğru olduğu yönünde bir tümel yargı hazırlığı içinde olduğunu düşünelim. Eğer bu yargı bir genelleme doğası içinde olsaydı, onu oluşturma sürecinde, pek çok doğru eylemin mutluluğu öne çıkardığını gözlemek öncelikli mesele olurdu ve sonra da onların doğru oluşunun "mutluluk verici", özellikle özdeş ya da bir şekilde türsel olarak bağlantılı olduğunu varsaymak gerekirdi. Fakat aklı başında hiçbir filozof bu şekilde iddiada bulunmaz ve sebebi de makuldür; çünkü söz konusu kavram felsefi bir kavram olduğundan, filozofun betimlediği (şüphesiz düzgün bir biçimde betimlediği) eylemler doğru olduğu gibi, sözgelimi, yararlı ya da müşfik olabilirler ve mutluluğu öne çıkarmalarıyla bağlantılı olan da doğruluklarından ziyade bu olabilir. Kısacası, örneklerden hareketle genelleme yoluyla felsefede tümel bir yargı oluşturmak, tanımlanmış rastlantısallar safsatasına düşmektir ve eğer örnekler bundan kaçınmak üzere seçilmişlerse, sonuç istikrarsız marjlar safsatası olacaktır.

O halde empirik bilimle devam ettiğini düşünelim: Kavrama bir cins olarak yaklaşacak, onun çeşitli türleri arasında ayrım yapacak ve bu türlerde ortak olup hepsinde farksız bir biçimde var olan cinsî özü arayacaktır. Bilginin genel doğasını belirlemeye

çabalarken, bilgi adı verilebilecek herhangi bir şeye, ne kadar mütevazı ve giriş düzeyinde bir bilgi olursa olsun, bir başkası kadar bu genel doğanın sergilenmesi için güvenilebileceğini varsayabilir. Sanki içgüdüsel bir şekilde filozoflar bu yaklaşım biçiminden kaçınırlar çünkü herhangi bir şeyin tam doğasının yalnızca en yüksek formlarında örneklenebileceğini düşünürler; en düşük formlarda görülen, cinsin bir bütünlük olarak özü değildir, yalnızca minimum formudur onun; ve formlar ölçeğinde aşağıda bulunan bir şey belli açılardan yukarıdakiyle karşıt olduğu için de, filozoflar bu varsayımdan hareket eden bir teorinin bilgi, sanat, ahlak gibi şeylerin en yüksek formlarının bilgi formları olmadığını öne sürdüğünü fark edecekti.

Üçüncü olarak da kendisini ilgilendiği kavramın kimi yüklemlere sahip olduğunu ikna etmekle başladığını ve bu yüklemleri o kavramın her özgülleştirmesine ve örneğine uygulayarak devam ettiğini düşünelim; örneğin, genel anlamıyla eylemin, eyleyen kişinin kendi hazzının peşine düşmek olduğuna karar vermekle başladığını ve bu tümel önerme ışığında, tehlikeye doğru giden bir şehidin dipte yatan arzusunun –her ne kadar bu eylemin en doğal sebebi bu görünmese de– aslında kendi hazzı olduğunda ısrar ettiğini varsayalım. Bu sürecin kötü bir felsefe olmasının sebebi, her eylem türü boyunca bir ip gibi dolanan hedonist bir öğe işliyor olmasına rağmen, bunu farklı parçalarda farklı biçimlerde yapmasıdır: Kimisinde baskın bir öğeyken kimisinde sadece kendisine karşı savaşılacak bir şey olarak bulunur. Cins kavramına dair, o kavramın özgül formlarından birine uygulandığında doğru olan herhangi bir ifadenin, başka bir kavrama uygulanmadan önce kimi değişiklikler gerektirmesi muhtemeldir; böylesi bir değişim olmaksızın yanlış olmaktan çok yanlış yönlendirici, sapkın ya da mantıksızca paradoksal olma ihtimali söz konusudur.

12. Bu üç safsatadan kaçınmak adına, tümel yargıdaki bu üç öğeyi düzenlemenin dördüncü bir yolunu aramak değil, diğerlerinin araçları üzerinden kontrol ederek üç yöntemi de aynı anda işe koşmak gerekir. Yapının her üç tipi de felsefi yargıda görülür; görülmeyen şey birinin diğerlerini ayırt etmekteki yeterliliğidir. Felsefi bir yargıyı oluştururken, bu yüzden, her

yönü sırasıyla ele alırız ve hepsinden tatmin olana dek her biri üzerinde yargıya yer tahsis ederiz.

Felsefe genelleme yapar ve yapabilir ya da tekil örneklerde görüldüğü haliyle genel anlamıyla kavramı öne sürebilir, ancak kendisi hükme tâbi olarak sorusunu cevaplamak konusunda sadece bir ipucudur, tözsel bir cevap değildir. Dolayısıyla örnekler, kimi kalıcı özelliklerin tüm sanat eserlerinde göründüğünü gösterir fakat bu kendi başına onların zorunlu olarak sanata ait özellikler olup olmadıkları sorusunu yanıtlayamaz.

Yine empirik bilim gibi felsefe de, bir kavramın farklı türleri bir açıdan uyuştukları zaman, bunun cinsin özüne ait bir özellik olması gerektiğini öne sürer ve sürebilir, ama bu yine sadece ipuçları vermekle kalır, tözsel tanımlar değil; türleri bir ölçekte düzenleyerek ve cinsin özünün özelliklerinin ölçek yukarılara çıktıkça daha net bir hal aldığını göstererek kontrol edilmelidirler.

Son olarak, kesin bilim gibi felsefe de, doğru tümellikleriyle genel anlamıyla kavramlara zorunlulukla ait olan karakteristik özellikleri a priori biçimde belirlemeyi amaçlar. Ama felsefede bu çeşitten her ifade, olgulara referansla doğrulanmadıkları sürece sadece geçici olarak bulunurlar: Felsefi bir teori, kavramda zorunlu olduğunu iddia ettiği şeyin kavramın her özgülleştirmesinde mümkün olduğunu ve örneklerinde edimsel olduğunu göstermek zorundadır.

Ama şimdiden çıkarım teorisi ile yargı teorisini birbirinden ayıran sınıra varmış bulunmaktayız ve felsefi akıl yürütmenin, tümdengelimsel ve tümevarımsal akıl yürütmeyle olan ilişkisini mülahaza edene dek, kısaca belirtilmiş olan yöntem problemlerine dair kapsamlı bir tartışma beklemek durumundadır.

6
Kategorik Düşünme Olarak Felsefe

§1

1. Matematikte bir önermeyi ortaya koymak için, söylemin konusunun gerçek bir varlık olduğuna inanmaya gerek yoktur. Her karenin kendi içinde eş köşegenlere sahip olduğunu söyleriz, ancak bunu söylemek için gerçek karelere âşina olduğumuzu düşünmemize gerek yoktur. Geometrik bilgimiz açısından bu isimle geçen algılanabilir nesnelerin sadece yaklaşık kare olduğunu fark etmemiz sürpriz değildir ama bir ihtimal, ki bu ihtimal sonsuza kadar kapalıdır, bunlardan biri doğru bir kare olursa, bunu diğerlerinden ayırt edemeyiz ve bu yüzden geometri bilgimizi buna dönük özel bir çalışmanın üzerine inşa edemeyiz.

Algılanabilir dünyada hiç kare bulunmamasına rağmen, düşünsel dünyada var olduklarını düşünmek zorunda da değiliz. Bu, zorluklarla dolu metafizik bir düşüncedir; kavranması giriş düzeyindeki geometri bilgisinden daha zordur; Yunanların matematik bilgileri üzerine düşünerek vardıkları bir teoridir, ama Yunanların halk olarak vardıkları ve bireyler olarak her birimizin matematikte bir temel edindikten sonra vardığı, önce değil, bir teoridir.

Gerekli olan, bir yerde ya da bir anlamda bir karenin varolduğuna inanmamak, onu varsaymaktır. Kaba bir chalk diyagramda, geniş ve çarpık-çurpuk izlerin düz çizgiler olduklarını, bu çizgilerin eşit olduklarını ve her birinin komşusuyla doğru açıdan bağlandığını varsayabilmeliyiz. Öyle olmadığını bildiğimiz şeyi varsayabiliriz; hatta gerek kazara Napoléon'un Waterloo

Muharebesi'ni kazanmış olduğunu düşünmemiz gibi, gerekse tabiatı gereği, birisini "bir peri sana üç dilek hakkı verdi" ifadesini düşünmeye davet etmemiz gibi, bildiğimiz şeyin imkânsız olduğunu da varsayabiliriz. Matematikte bir varsayımı oluşturur ve sonra oradan ne çıkacağına bakarız; bu karmaşık düşünceye mantıkta hipotetik önerme adı verilir ve bu, matematiksel bilginin yapısını oluşturan önermelerdendir.

Burada matematiksel bilgiyi, gerekli olsa da kendisinin bir parçası ya da kısmı olmayan kimi diğer şeylerden ayırıyorum. Mesela, geometride bir figürü algılamak ya da hayal etmek mümkün olabilir de olmayabilir de; ama eğer mümkünse, bu algılama ya da hayal etme, geometrik bilginin *conditio sine qua non*udur,[1] geometrik bilginin bizzat kendisi değildir. Geometrik akıl yürütme sürecinin dayandığı kimi mantıksal ilkeleri anlamak gerekli olabilir de olmayabilir de; eğer gerekliyse, bu ilkelerin bilgisi geometrik bilgi olmaz. Okur matematiksel bilginin bizzat kendisiyle bu bilginin aksesuarları, koşulları ya da beraberinde getirdikleri arasındaki ayrımı yaparsa, sanırım, matematiğin bizzat kendisinin sadece hipotetik önermelerden oluştuğunu düşünecektir.

2. Empirik bilimin soyut şeylerle değil de olgularla ilgilendiği yönünde adı çıkmıştır ve bu yüzden buradaki tümel ifadelerin hipotetik öğeden tamamen yoksun olduğu düşünülebilir. Ve kesinlikle bir patolog ya da bakteriyolog tüberkülozdan söz ederken, gerçek olan olgulardan, var olan ve insanları öldüren bir hastalıktan söz ediyordur. Ancak bilim insanı, çok biçimli çeşitliliği içerisinde sadece çıplak olgularla ilgilenmez. Aynı zamanda ve bilhassa onları yerleştirdiği çerçeveyle, sabit noktalar etrafında onları gruplandırmakla ve bu sabit noktalara düşüncesinin odak noktaları olarak yaklaşmakla da ilgilenir. Şüphesiz çerçeve bizzat olguların önerisiyle zaman içerisinde değişir; olguları, a priori bir biçimde oluşturulmuş bir çerçeveye sıkıştırma söz konusu değildir fakat böyle bir çerçeve olmaksızın da bilim olmaz. Tüberküloz, tüberkül basilinin üretebildiği klinik fenomenlerin sonsuz çeşitlerine verilmiş bir ad değildir,

1. (Lat.) "Olmazsa olmaz koşulu." (ç.n.)

tüm çeşitlerin az çok uygun olduğu, özgül bir hastalığın ya da "varlık"ın, belli bir tarihi olan belli semptomlar dizisinin ismidir. Dolayısıyla tüberküloz, tıpta karşılaşılan tek tek vakaların yerleştirildiği çerçevede ya da tıp sistemi içerisinde bir sabit noktadır.

Bir adam kare kâğıda birtakım gözlemlerin dökümünü yaptıktan sonra, gözlemlerin genel eğilimini temsil eden bir eğri çizerek, gözlemlerin dağılımını özetleyebilir ama dökümü yapılan noktalardan tek birinin üzerinden geçmesine gerek yoktur; bu yüzden bir tıp ders kitabı yazarı da, belli bir hastalığa işaret eden vakaların klinik deneyimde ortaya koyduğu çeşitlilikleri aklında tutarak ama gerçekten gördüğü herhangi bir vakayı betimlemeden, bu hastalığın standart vaka betimlemesini oluşturabilir. Bu betimleme diğer doktorların eğitiminde işe yarayabilir hatta kitaptaki betimlemeye bire bir uyan bir vakayla asla karşılaşmasalar bile. Ancak ders kitabı yazmak bir mevcudiyet olarak bu ya da şu hastalığı betimlemektir; dolayısıyla tek tek vakalar, kitaptaki betimlemeye harfiyen uymadıkları sürece, betimlenmiş olan mevcudiyetin kesin örneklerini oluşturmazlar, karmaşık ya da anormal vakalardır veya bir şekilde, kitapta betimlendiği haliyle hastalığın doğru örnekleri değildirler. Bunun sebebi ders kitabının kötü bir kitap olması değildir; bu, özgül bir hastalık fikrinin zorunlu bir sonucudur; tıp bilimine dair bir tuhaflık da söz konusu değildir burada, genel anlamıyla empirik bilimlerin mantıksal yapısıyla ilgili bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında, özgül bir hastalık ile özgül bir bitkinin kavramsallaştırılması arasında bir fark yoktur.

Empirik bilimlerde ortaya konan tümel önermelerin, matematikteki önermelerden farklı olmayacak biçimde, hipotetik önermelerden oluştuğu sonucu çıkar buradan. Tıp ya da botanikle ilgili bir ders kitabında geçen, tüm tüberküloz vakalarının ya da tüm gülgillerin şu veya bu karakteristik özelliklere sahip olduğu yollu bir önerme, standart bir vakanın bu özelliklere sahip olduğu anlamına gelir ama standart bir vakanın var olduğu anlamı çıkmaz; *ens rationis*ten[2] ibaret olabilir ve bu da orijinal ifadeye zarar vermeyeceği için, orijinal ifadenin hipotetik bir amaç taşıdığına varılabilir.

2. (Lat.) Zihin dışında pozitif bir varoluşa sahip olmayan soyut, mantıksal bir varlık. (ç.n.)

Kesin bilimde olduğu gibi empirik bilimde de burada bilgi, rastlantı sonucu kendisine eşlik edenlerden ayrılmalıdır. Kesin gözlem ve olguların kaydedilmesi empirik bilim açısından en gerekli olanlardır ve olguların kategorik olarak ifade edildiği önermeler söz konusudur: Örneğin, verili bir zamanda hastanın derecesi şudur gibi. Bilimsel bilginin tek tek vakalara uygulanması bir başka çeşit kategorik önermeyi gerektirir: Örneğin, hasta tüberkülozdan mustariptir. Ancak bilimsel bilgi, mantıksal olarak bu iki kategori düzeni arasında aracı olan önermelerde ifadesini bulur, olgunun verileri ve uygulamaları olan ifadelerdir bunlar ve bilginin kendisi hipotetik önermelerden oluşur.

3. Felsefi düşünce bu bakımdan hem matematikten hem de empirik bilimlerden ayrılır. Buradaki bilgi salt hipotetik olmayıp, özü ve esas amacı olarak kategorik olan önermelerden oluşur.

İlerleyen sayfalarda bunun bizzat filozofların görüşü olduğu ve aynı zamanda keşfetmek konusunda uzlaştığımız hipotezden zorunlu olarak çıktığı konusunda okuru tatmin etmeyi umuyorum. Ancak bunu yapmadan önce, okurun, henüz ifade edilen kanaatle karşılaştıktan sonra, bunu bariz hata olması sebebiyle reddetmesine yol açabilecek kimi sebepleri kısaca düşünmem gerekiyor.

Öncelikle kimi zaman bir ifadeye sadece kanı yoluyla oluşturulduğu anlamında kategorik deriz. Bu anlamda, kategorik yargılar için uygun olan yer ya hakikate varmanın kolay olduğu ya da mantıksal açıdan yetersiz kanıta zihnimizi hazırlamanın zaruri olduğu konularla olan bağlantısıdır, ancak hakikate varmanın felsefede olduğu kadar zor olduğu bir konu yoktur belki de ve hiçbir pratik aciliyetin alelacele yapılmış bir yargının mazereti olamadığı bir konudur bu; dolayısıyla bu anlamda dünyada olabileceğimiz en son yer kategorik yerdir. Felsefedeki tüm yargılarımız kendine has biçimde dikkatli ve deneme amaçlı olmalı, yavaşça oluşturulmalı ve tüm olası önkoşul ve niteliklerle ifade edilmelidir. Ama ben kategorik kelimesini mantıkçının kullandığı anlamda kullanıyorum, henüz tanımlanmış olan popüler anlamında değil. Benim tartıştığım konu, eğer erişebileceksek, felsefi bilginin hangi mantıksal forma büründüğü sorusudur, ona erişmenin ne kadar kolay olduğu mevzusu değil.

İkincisi, tüm bilimsel bilginin özü gereği hipotetik olan doğasını anlayan –ki bu günümüzde pek çok insanın[3] âşina olduğu bir kavramdır– kişi, aynı şeyin felsefe için de geçerli olduğunu düşünmeye meyillidir. Bilim açısından doğru olan her şeyin felsefe açısından da doğru olması makul bir varsayımdır ve salt varsayım olarak her açıdan böyle olmayı da hak ediyor, ancak herkes kabul edecektir ki, bunlar arasında farklılıklar vardır ve bu denemenin konusu bu farklılıkların ne olduğudur. Bu yüzden okurdan sorunun bu özel yönüne açık fikirlilikle yaklaşmasını istiyorum.

§2

4. Felsefenin amacının son tahlilde düşüncesini kategorik olarak formüle etmek olduğu yönündeki düşünce, pek çok farklı şekillerde, her zaman filozoflar tarafından tekrar edilmiş bir ilkedir. Nitekim Platon, diyalektik ile matematik arasındaki farklılığı tartışırken, alıntılamış olduğumuz bir pasajda (*Devlet*, 511B), matematiksel akıl yürütmenin başlangıç noktalarının salt hipotezler olduğunu, buna karşılık diyalektiğin "hipotetik olmayan bir başlangıç noktası" (ἀρχή ἀνυποθέτος) talep ettiğini açıklar. Platon'un bu talebin karşılanmasına dair düşünme şekli pek çok muğlaklıklar ve zorluklar barındırır; ancak talep ifadesinin kendisi gayet açıktır.

Aristoteles aynı ilkeyi o kadar farklı bir biçimde ele alır ki, Platon'u taklit ettiğini düşünmek neredeyse imkânsızdır. Metafizik bilimine ismini vermiş olan kitabında konusunu gerçeklik ya da varlık olarak tanımlar (*Metafizik*, 993, A30: ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία, 1003A20: ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν).[4]

Modern zamanlardaysa Kant'ın saf akla eleştirisindeki, "hipotezin doğasında bulunan her şeye kaçakmışçasına yaklaşmak gerekir" şeklindeki vecizesini ya da Hegel'in felsefenin konusunun salt düşünce ya da salt soyutlama olmayıp *die Sache selbst*[5] olduğu yönündeki duyurusunu alıntılayabiliriz. Ancak felsefe

3. Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2010.

4. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 2010.

5. (Alm.) "Şeyin kendisi." (ç.n.)

sorularının kararını *obiter dicta*[6] veremez; aslında verebilselerdi, felsefede tartıştığımız şeyin *die Sache selbst* değil sadece düşünceler, filozofların bu konuda sahip oldukları düşünceler olduğu yönündeki fikir akla uygun olurdu.

5. Kanaatleri yığmak yerine sadede gelecek olursak, yaklaşık dokuz yüz yıldır metafizik tartışmanın önündeki ünlü argümanı düşünebiliriz: Ontolojik Kanıt.

Platon çok önceden olmak ile bilinebilir olmanın aynı olduğunu öne sürmüştü (*Devlet*, 476E); ve ince detaylara girerek, düşüncenin salt düşünce olamayacağını, bir şeyin, gerçek bir şeyin düşüncesi olması gerektiğini belirtmişti (*Parmenides*, 132B: ὄντος).[7] Yeni-Platoncular, Tanrı kavramını kelimenin metafiziksel anlamıyla çalışmıştı –varlığı için *est id quod est* diyebileceğimiz, varoluş ile özün birliği, mükemmel varlık (*pulcherrimum fortissimumque*) *nihil deo melius excogitari queat* gibi (ifadeler Boethius'un *De Trinitate*'sinden alınmıştır).

Anselmus, esas düşünce olan Platon'un bir şeyi gerçekten düşündüğümüz zaman (ama bir şeyi ne zaman gerçekten düşünürüz, tabii mümkünse?) gerçek bir nesneyi düşündüğümüz yönündeki ilkesi ile Yeni-Platoncu mükemmel varlık ideasını (zihnimizde düşünmeden edemediğimiz bir şey ama bu salt ideadan fazlasını garanti eder mi?) bir araya getirerek ya da daha ziyade birinci düşüncenin kendi içinde gizli olduğunu yeniden keşfedene kadar ikinci düşünceye odaklanarak, bu mükemmel varlığı düşünmenin, zaten, var olduğu haliyle onu düşünmek olduğunu fark etmiştir. Argümanını özellikle tüm dinî ve teolojik renklerden arındıran kişi, düşünce kendi eğimini en tam haliyle takip ettiği ve kendisine aklın taleplerini tamamıyla yerine getirecek olan bir nesnenin ideasını düşünme görevini edindiği zaman, bu düşüncenin salt bir *ens rationis*[8] kurduğunu ama aslında kesinlikle nesnel ya da ontolojik referanstan yoksun olduğunu ileri sürebilir.

---

6. (Lat.) "Rastlantısal sözler." (ç.n.)

7. Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2014.

8. (Lat.) Zihin dışında pozitif bir varoluşa sahip olmayan soyut, mantıksal bir varlık. (ç.n.)

Anselmus'un mükemmel varlığı tasarlarken, varoluşunkiler de dahil tüm olumlu yüklemlerde içerilen bir özneyi tasarladığımız, böylece bunu düşünmenin, zaten varolduğu haliyle onu düşünmek olduğu yönündeki argümanı, varoluşun bir yüklem olmadığı şeklinde ortaya konan mantıksal zeminde karşı çıkılabilecek bir argümandır; fakat düşüncesinin tözü tüm bu itirazlardan kendisini kurtarır; ayrıca salt düşünceden hareketle düşüncenin nesnesine varoluşuna dönük argüman sunmaya çalıştığı yönündeki temelsiz suçlamalardan da kendisini kurtarır. Argümanının genel anlamıyla düşünceye değil sadece eşsiz bir tek nesnenin düşüncesine uygulandığında *id quo maius cogitari nequit* olduğunu belirtirken dikkatliydi; Boethius'a ya da Augustinus'a kısaca baktığımızda bile Anselmus'un bile isteye Yeni-Platoncu metafiziğin mutlaklığından söz ettiğini görürüz; ve gerçekten de argümanı bu anlama, eş deyişle, bir şeyi tasarlamak ile o şeyin var olduğunu düşünmek arasındaki ayrıma dair metafizik düşünmenin farklılık olmayan bir ayrım olduğu anlamına gelmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla, Anselmus'un argümanı ortaçağın ilerleyen dönemlerinde hiçbir şekilde ne göz ardı edilmiştir ne de reddedilmiştir; Anselmus'un ardılları onu eleştirecek olsa da bunu, argümanın dinî ve teolojik içerimlerinin zorlukları sebebiyle ya da argümanın hakikatini ve kesinliğini, sadece argümana uygulanabilecek her şeyi önceleyen ve onların altında yatan kimi aksiyom çeşitlerine ait olabilecek nihai ve temel bir çeşidin varlığı olarak gördükleri için yapmışlardır: Bu denemenin sonraki bölümlerinde tartışılan bir konuya ait olduğu için geçerliliği şimdi tartışılamayacak bir eleştiridir bu.

Modern düşüncenin temellerini atmış olanlar tarafından, ortaçağdan miras kalan düşüncelerden hiçbiri Ontolojik Kanıt kadar sıkıca kavranmamıştır. Modern felsefenin babası kabul edilen Descartes bunu sisteminin zembereği olarak kullanmıştır; Descartes'a anlık/geçici öznel bilincin başlangıcından/kesin noktasından nesnel bilginin sonsuz sürecine doğru hareket etme gücünü veren Ontolojik Kanıttı. Modern dünyanın gerçekçi bilimsel tininin en saf temsilcisi olarak görülen Spinoza, ona daha birincil bir rol atfetmiş ve Kant'a kadar kendisinden sonra

gelen felsefenin temeli olarak kalmıştır; Kant'ın onu çürütme girişimi –ne anlama geldiğini gerçekten anlayan birinin onu reddederken dayanacağı tek durum buydu belki de– kendi ardılları tarafından haklı bir biçimde, yanlış öznelciliğin ve kahramanca çabalara rağmen, bunun sonucunda gelen, kendisini hiçbir zaman kurtaramadığı kuşkuculuğun belirtisi olarak görülmüştür. Hegel'in öznel idealizmi reddedişiyle, Ontolojik Kanıt bir kez daha modern felsefenin kabul edilen ilkeleri arasında yerini aldı ve bir daha hiçbir zaman ciddi biçiminde eleştirilmedi.

6. Felsefe öğrencileri, Kanıtın boş laf olduğu gerekçesiyle kapı dışarı edilmemesi gerektiğini öğrendiklerinde, genelde bunun bir şey kanıtladığını fark ederler ama tam olarak ne olduğunu söylemek konusunda kafa karışıklığı yaşarlar. Tanrı'ya başvuran insanın inandığı haliyle Tanrı'nın varoluşunun ne olduğunu kanıtlamadığı açıktır. Onunla belli bir pozitif inancın maddeleri arasında bir bağlantı yoktur eğer bu maddeler *ens realissimum*[9] fikrinden a priori olarak çıkarılamıyorsa. Kanıtladığı şey özün varoluşu, her zaman değilse de metafizik anlamındaki Tanrı durumunda, kapsadığıdır: Spinoza'da *Deus sive natura*,[10] Platon'da İyi, Aristoteles'te Varlık: Metafizik düşüncenin nesnesi. Fakat bu, genel anlamıyla felsefi düşüncenin nesnesi anlamına gelir; çünkü metafizik, felsefi bilimlerden sadece bir tanesi olarak görüldüğünde bile, nesnel referansları veya mantıksal yapısı itibariyle eşsiz değildir; tüm felsefi düşünce aynı çeşittir ve her felsefi bilim metafiziğin doğasından pay alır ve bu metafizik ayrı bir felsefi bilim olmayıp, hakikat yönüyle mantığın ve iyilik yönüyle etiğin çalışma alanına giren aynı konunun varoluşsal yönüyle ilgili özel bir çalışma alanıdır.

Bu yüzden Ontolojik Kanıtın tarihi üzerinde düşünmek, öz ile varoluşun, açık bir biçimde ayırt edilmiş olsalar da, ayrılamaz olarak tasarlandığı bir düşünce formu olarak felsefi bakış sunar. Bu bakışta, matematik ile empirik bilimin aksine konu salt hipotez değildir, gerçekten var olan bir şeydir.

9. (Lat.) "En gerçek varlık"; Skolastik düşüncede Tanrı'nın tamamlayıcı adlarından biri. (ç.n.)

10. (Lat.) "Tanrı veya Doğa." (ç.n.)

7. Bu öğretinin felsefi bilimlerin tümünde varoldukları haliyle köklendikleri daha ileri seviyede gösterilebilir; öyle ki, önemsiz derecede bile olsa kişinin kendisini gerçekten varolan bir konu üzerinde çalıştığı düşüncesine adamaksızın ve böylece sadece kategorik önermelerde ifade edilebilen bir bilgiyi amaçlamaksızın mantık ya da etik alanında çalışması imkânsızdır. Gerek yöntemi değiştirmek gerekse de konuyu yeniden tanımlamak yoluyla, bu bilimleri deforme etmeye dönük hiçbir yöntem bu karakteristik özellikten kurtulamayacaktır.

Mantık, düşünceyle konusu olarak ilgilenir. İkili bir karakteri vardır. Bir taraftan betimseldir ve gerçekten nasıl düşündüğümüzün bilgisini vermeyi amaçlar, öte yandansa normatiftir ve düşünmemiz gereken şekil üzerinden ideal düşünceyi sunmayı amaçlar. Salt betimsel olsaydı psikoloji gibi olurdu; tüm psikolojiler gibi mantık da doğru ve yanlış, geçerli ve geçersiz ayrımından kendisini soyutlar ve bunlara sadece zihinde gerçekleşen olaylar olarak yaklaşırdı. Bu durumda amacı, bir çeşit anlama yetisi anatomisi ya da fizyolojisi sağlamak olurdu ve hedefi, yapısı ve yöntemleri de empirik bilimin izlediği yola uygun olurdu. Uzun tarihi boyunca, mantık bu konuma hiç gelmedi. Şüphesiz doğru ve yanlış yargı arasındaki ayrımı göz ardı etti, fakat bunu, çıkarım teorisi olarak kendisinin kavramsallaşması uğrunda yaptı; geçerli olan ile olmayan arasındaki ayrımıysa hiçbir zaman göz ardı etmedi.

Mantık salt normatif de değildir. Salt normatif bir bilim konusunun ne olması gerektiğine dair bir norm ya da ideali yorumlar ama bu idealin herhangi bir yerde gerçekleştirilmiş olduğuna dair bir sava bel bağlamaz. Mantık bu çeşit bir bilim olsaydı, kesin bilimlere benzerdi; aslında yaklaşık olarak matematik gibi olurdu. Bu kalıba asla uyamamasının sebebi, mesela geometride konu üçgenlerken ve bilimin kurulumu üçgenler hakkındaki önermelerden oluşuyorken, mantıkta konunun önermeler olması ve bilimin kurulumunun önermeler hakkındaki önermelerden oluşmasıdır. Geometride bilimin kurulumu kendi konusuyla heterojenlik arz eder; mantıktaysa homojendirler ve homojenlikten de fazlası, özdeştirler; çünkü mantığı oluşturan önermeler mantığın koyduğu kurallara uymak zorundadır,

böylelikle mantığın kendisi aslında kendisi hakkındadır; münhasıran kendisiyle ilgili değilse de en azından rastlantısal olarak kendisi hakkındadır.

Buradan mantığın esasında salt hipotetik olamayacağı çıkar. Geometri, konusunun varsaydığı sürece onun varoluşuna karşı kayıtsız kalabilir, varsayması yeterlidir. Ancak bu kayıtsızlık mantık açısından mümkün değildir çünkü var olmakla, kendisi açısından gerçekten var olan konuyu kurmaktadır. Nitekim "tüm kareler kendi içinde eş köşegenlere sahiptir" dediğimizde, üstü açık ya da kapalı bir biçimde herhangi bir karenin var olduğuna işaret etmek zorunda değiliz; fakat "tüm tümel önermelerin öznesi dağıtılmıştır" dediğimiz zaman, sadece tümel önermeleri tartışmıyoruz, aynı zamanda tümel bir önerme ortaya koymuş oluyoruz, söz konusu olan şeye dair gerçek bir örnek üretmiş oluyoruz ve bunu yapmadan da tartışmamız olanaksız. Sonuç olarak bu tip tartışmaların hiçbirisi konusunun varoluşuna kayıtsız kalamaz, bir başka deyişle, mantığı oluşturan önermeler aslında hipotetik olamaz. Tüm tümel önermelerin salt hipotetik olduğunu öne süren bir mantıkçı bilimin doğasına dair doğru bir kavrayış göstermektedir ama mantığın en temel olanaklılığının altını oymaktadır çünkü öne sürdüğü, öne sürme eyleminin kendisiyle gerçek bir tutarlılık arz etmiyor.

Benzer bir durum çıkarım için de söz konusudur. Mantık akıl yürütmeyi sadece tartışmaz, onu bizzat içerir de ve mantıkçı hiçbir geçerli akıl yürütmenin gerçekten varolmadığını öne sürebilirse, kendi mantıksal teorisine inanmıyor demektir; çünkü mantık yalnızca kendi konusuna dair bir teori sunmak zorunda değildir, aynı anda teorinin kendisini de sunmak zorundadır; yalnızca diğer düşünce çeşitlerinin nasıl ve hangi ilkelerle ilerlediğini değil, aynı zamanda mantığın da nasıl ve hangi ilkelerle ilerlediğini düşünmek mantığın kendine has ödevinin elzem bir parçasıdır. Sadece diğer düşünce çeşitleriyle ilgilenmek zorunda olsaydı, kendi konusuyla ya sadece normatif ya da sadece betimlemeci bir şekilde ilgilenebilirdi; ancak kendisine dönük tutumu anlamında yalnızca her iki yolu da kapsayan bir tutum sergileyebilir. Kendisinin parçaları olarak, düşüncenin gerçek örneklerini ortaya koymak zorundadır bu

da mantığın düşüncenin nasıl olması gerektiğine dair idealini gerçekleştirecek olan şeydir.

Dolayısıyla mantık Ontolojik Kanıt ilkesine adanmış bir konumdadır. Konusu, yani düşünce, gerçeklik haricinde tasarlanamayan, özü varoluşu kapsayan bir şeyin örneği olmalıdır.

8. Ahlak felsefesi, farklı bir yolla, aynı amaca erişir. Mantık gibi o da ne salt normatiftir ne de salt betimsel. Salt betimsel olsaydı, insanların çeşitli edimsel davranma biçimlerinin dökümünü yapmakla yetinirdi. Hiçbir açıklamanın ahlaki idealler ve eylemin sergilediği uygunluk ya da uygunluk eksikliği ile ilgili olmadığı, psikolojik ya da antropolojik bir işleyiş olurdu bu. Bu çeşit bir bilim vardır ve bu bilim empirik bilimler arasındadır ama ahlak felsefesi değildir.

Salt normatif olsaydı, insanların nasıl davrandığı sorusunu bir kenara bırakırdı ve soruyu onların nasıl davranması gerektiği üzerinden yanıtlama çabasında olurdu. İnsanlar ahlak teorisyenlerinden gelecek böylesi bir kılavuzluğu hoş görmek zorunda değildir, zaten görmezler de. Nasıl davranması gerektiğine karar vermek failin kendisinin ödevidir; ahlak teorisyeninin sadece kendisi de ahlaki bir fail olduğu için yardım sunabileceği bir ödevdir bu ve ahlaki fail de kendi çapında bir ahlak teorisyenidir.

İnsanların nasıl davranması gerektiğine dair düşünme biçimlerinin bir açıklamasını sunmak anlamında ahlak felsefesini tanımlamak açısından normatif ile betimsel kavramsallaştırmaları birleştirmek daha iyi olacaktır. Burada işleyişin idealleri ve olguları konuda benzer şekilde içerilmiştir ancak idealler salt bir yeni olgular düzenine indirgenmiş gibi görünebilir. Bunu düzeltmek için insanların nasıl düşündüğü sorusunun herhangi bir felsefe biliminde doğru mu yoksa yanlış mı düşündükleri sorusuyla aynı olmadığının akılda tutulması gerekir ve böylelikle ahlak felsefesi, ya insanların bir eylemi yapmaları gerektiğini düşündüklerinde her zaman haklı olduklarını benimsemek ya da ahlaki yargılara dair kimi kıyaslama ve eleştiri çeşitleri oluşturmak sorumluluğuyla karşı karşıyadır. Birinci seçenekte, ahlaki idealin halihazırda ahlaki faillerin zihninde ideal olarak bulunduğu görüşü benimsenir; ikincisindeyse bunun kısmen varolduğu ve (ahlak felsefesinin yardımıyla ya da onsuz) ödevle-

rinin ne olduğu konusunda daha açık düşünmeye çalıştıklarında bu idealin daha bütünlüklü hale geleceği düşüncesi benimsenir. Her iki durumda da bilim hem normatiftir hem de betimsel; eylem üzerine düşüncelerin karşısındaki eylemi değil ahlaki vicdanı betimler ve bazı açılardan olması gerektiği gibi olduğu şekliyle betimlemeye zorlamaktır bu. Bunun karşılığında, eyleme dair sunduğu açıklamayı da etkileyecektir; çünkü bir dereceye kadar ahlaki fikirlerin eylemi etkilediğini kabul etmeyen hiçbir ahlaki idealler teorisi düşünülemez.

O halde, ahlak filozofunun erdemi betimlerken, eserdeki düşünen olarak kendisinin de, betimlediği erdemlerden –samimilik, hakikatlilik, sebat, cesaret ve adalet gibi– en azından bazılarını sergilemesi gerektiğini gösteren, belki de meşru bir yolla bunu gösteren, herhangi bir argümandan ayrı olarak, ahlaki idealin –ki bunu tasarlamak ahlak filozofunun işidir– varoluştan tamamen kopuk salt bir düşünce olarak tasarlanamayacağı açıktır. Burada yine Ontolojik Kanıt işe yaramaktadır: Etik düşüncesinin konusu, özü varoluşu kapsayan bir şey olarak tasarlanmalıdır.

§3

9. Diğer felsefi bilimlerden alınan durumları bir kenara koyarak, genel olarak herhangi bir felsefe biliminin kategorik önermelerden oluştuğunu ve aynı zamanda kesin ve empirik bilimlerin aksine hipotetik önermelerin de bulunduğunu iddia etme cüretinde bulunabilirim. Felsefi düşüncenin hipotetik öğeler barındırdığını reddetmek anlamına gelmez bu. Gördüğümüz üzere, bilimin hipotetik yargıları kendi tözsel varlıklarının aksesuarları ya da koşulları olarak kimi kategorik yargı çeşitlerini barındırırlar ve bunun tam tersi olarak da felsefi bilgi kategorik önermelerden oluşuyorsa da en azından bir yapı iskelesiyle kuşatılmış olmak durumundadır; belli bir teorinin doğru olduğuna karar vermek için, bu teoriyi olumlayışımızın, alternatif teorilerden birisinin doğru çıkması durumunda sonuçların ne olacağını göz önünde bulundurarak desteklenmesi gerektiğini söylemek istiyorum. Bu anlamda, salt hipotetik

öncüllerden çıkan sonuçların çalışılması, tamamlayıcı da olsa, felsefi düşünmenin zorunlu bir parçasıdır.

Fakat bilimdeki bilginin yapısının ikincil kategorik öğelerle birlikte hipotetik olduğunu ya da tam tersinin felsefe için geçerli olduğunu söylemek yeterli değildir; çünkü felsefede, iki öğe arasındaki ilişki, karşıtlığın işaret ettiğinden daha yakındır. Somut olumlama ilkesinin de ortaya koyduğu gibi, felsefi bir savdaki olumsuz öğe yargıdan ayrı olmaktan ziyade, olumlamanın belirginliğine kesinlik ve vurgu katan belirleyici bir faktördür, böylece kategorik düşünce yapısının etrafındaki yapı iskelesi olarak betimlediğim hipotetik öğe kategorik yapının yanında tamamlayıcı olsa da, gerçekten bilginin kendisinin içsel bir parçasıdır. Bu iki parçayı bütünüyle kapsamanın kümeleme olmadığını belirtmeme sanırım gerek yok; çünkü biri öteki için zorunludur ve ötekiyle ilişkisinin sonucu olarak neyse odur.

10. Kategorik düşünme olarak bu felsefi bakış, filozofların bildirdikleriyle uzlaşı içinde olmasa dahi, Ontolojik Kanıt ile olan bağlantısı ve felsefi bilimlerin gerçek prosedüründe doğrulanışı sınıfların örtüşmesinin zorunlu sonucudur ve bu yüzden bunun devamında da elinizdeki denemenin hipotezi çıkar ortaya. Kategorik ve hipotetik, yargının iki türüdür; hipoteze göre, felsefe-dışı yargılarda ayrı sınıflar oluştururlar böylece bilimin bilgisini oluşturan tümel yargılar saf hipotetik olabilirler; felsefi yargılarda ise örtüşürler ve bu yüzden felsefenin bilgisini oluşturan yargılar salt hipotetik olmayıp aynı zamanda kategorik de olmak durumundadırlar.

Fakat bu, pozisyonu aşırı basit ifade etmek olur; okur bana katlanacak olursa bunu düzelteceğim. Yargı kavramı zaten felsefi bir kavramdır bu yüzden kavramın özgül formlarının örtüşmesinden tam manasıyla kaçınılamaz. Bu yüzden bilimde bile örtüşme vardır ve bunu, bilimi oluşturan saf hipotetik önermelerin, varlıkları açısından gerekli olup bilim sıfatıyla özlerinin hiçbir kısmını oluşturmayan kimi kategorik öğeleri içerdiğini göstererek zaten kabul etmiştim; bunlar bilimsel hipotezlerin esnek içeriğinin asalak yaşama yol açmasına dayanak olan hakikatlerin ve olguların katı bir yapısıdır. Ancak felsefi yargılarda örtüşme, kendine has bir yakınlık arz eder; kategorik öğe hipotetik öğeye,

onun için gerekli bile olsa, artık dışsal değildir; her iki öğe de benzer bir biçimde, genel anlamıyla felsefenin özüdür. Önceden olduğu gibi, burada gördüğümüz şey, başka yerlerde ayrı ya da birleşik halde olup, gevşek ve dışsal bir biçimde bulunan mantıksal öğelerin özgün bir kaynaşmasıdır. Ayrımın gevşek ve yakın bir birlikte mi yoksa mutlak birlik ile mutlak ayrım arasında mı olduğu sorulursa, bu sorunun formlar ölçeği fikri tartışmasında ilkesel olarak yanıtlandığını belirtirim.

11. Tam bir bilgi teorisi bu noktada çok daha ileri gidecektir. Sadece felsefe ile bilim arasındaki biçimsel ayrımı değil, tözsel bilgi yapıları olarak birbirleriyle olan ilişkilerini de göz önünde bulunduracaktır. Felsefedeki hipotetik öğenin bilimle özdeş mi yoksa felsefeye has bir şey mi olduğunu ve bilimsel düşüncenin hipotetik dokularını destekleyen kategorik iskeletin tamamen ya da kısmen felsefeyle özdeş olup olmadığını soracaktır. Aynı zamanda tarih teorisini ve tarih düşüncesinin içeriğini oluşturan kategorik tekil yargı ile felsefenin kategorik tümel yargısı arasındaki ilişkiyi de tartışacaktır. Fakat bu denemenin amacı açısından, felsefi yargının özü ve tözü itibariyle kategorik olduğu söylenerek bu konuda yeterince şey ortaya konmuş oldu.

7
İki Kuşkucu Konum

1. Bilimde ve tarihte olduğu gibi felsefede de düşünce ideali, yeterli zemin veya mantık terimleriyle söyleyecek olursak, bir çıkarım sonucu haricinde hiçbir önermenin bilginin içeriğine dahil edilmemesini talep eder. O halde şu soru ortaya konmalıdır: Felsefenin önermeleri hangi özel akıl yürütme ya da çıkarım çeşidine göre oluşturulmaktadır?

Bu sorunun hiçbir yanıtı olmayacağını düşünen, yani felsefi akıl yürütme gibi bir şeyin mümkün olmadığına inanan kişiler vardır. Pek çok kuşkucu gibi, bu insanlar da bu inancı hemen benimsemiyorlar; üzerine ciddi ciddi düşündükten sonra varıyorlar bu kanıya ve şüpheleri de üzerinde durmaya değer. Ya kendileri veya yeni nesiller için ya da gelmiş geçmiş tüm filozoflar için, yapıcı felsefi argümanla desteklenen herhangi bir felsefi öğretiyi tekzip etmekte uzlaşırlar ama bunun dışında yolları ayrılır. Kimileri herhangi bir felsefi öğretilerinin olduğunu inkâr edip felsefi akıl yürütmenin yapıcı değil eleştirel olduğunu, işlevinin de yanlış felsefeleri yok etmekten ibaret olduğunu öne sürerler. Kimi başkalarıysa felsefi bir konumlarının olduğunu iddia eder ancak bunu oluşturacak yargıların felsefi argümanlara değil bilime ya da sağduyuya dayandığını düşünürler.

§1

2. Bunlardan ilki şöyle diyor: "Herhangi bir felsefi soruya verilecek doğru yanıt nedir bilmiyorum ama verilen cevapların

genelde yanlış olduğunu göstererek de bir şey yapılmış olur diye düşünüyorum. Ve bir cevabın yanlış olduğunu başka bir cevabın doğru olduğunu iddia etmeden de kanıtlayabilirim, çünkü benim yöntemim diğer insanlarca ortaya konan yanıtları incelemek ve bunların kendinden çelişkili olduğunu göstermektir. Daha açık belirtecek olursam, kendinden çelişkili olan anlamsızdır, anlamsız olan da hakikati gösteremez ve bu yüzden bu yöntemle kendime ait bir felsefe olmadan da başkalarının felsefesine dönük saf eleştirel bir tutum sergileyebilirim. Başka bir deyişle, onun olasılığını ne inkâr ediyorum ne de öne sürüyorum; sadece şimdilik yargıyı askıya alıyor ve eleştiri işime devam ediyorum."

Görevini bu şekilde tanımlayan bir felsefeye eleştirel felsefe adını vermeyi öneriyorum, yapıcılığın karşıtı olarak eleştirel olmak için yola çıkan bir felsefeyi kastediyorum. Bu anlamda bir eleştirel tutum, beşinci bölümde belirtilmiş olan, çıkarımın yargıdan ayrılması şeklindeki soyut olumsuzlama tutumundan farklıdır: Bir görüşü olumsuzlamak basitçe onun yanlışlığını iddia etmekti, eleştirmekse bu iddianın nedenlerini ortaya koymaktır. Burada eleştirel terimini kullanırken kaçınılmaz olarak Kant'ın Eleştirel Felsefesi ile bir kıyaslama öneriyorum; ancak bu konuda söyleyeceğim şey Kant'a gönderme olarak görülmemelidir; çünkü onun düşüncesinde eleştiri onun felsefesinin bütünü değildir, daha ziyade Kant'ın mirasını bölmüş olan çeşitli düşünce okullarından birine yönlendirmektedir.

3. Bu tip bir tutumun faziletlerinin vurguya ihtiyacı yoktur. Fakat iki çeşidin kusurlarını barındırır. Birincisi, mizacına ilişkin bir kusuru vardır. Büyük yazarların eserleriyle yakından çalışmaya alışkın, umudu kırılmış ve nafile olduğu gerekçesiyle tüm felsefi düşünceyi kapı dışarı etmeye meyilli olan zeki ve başarılı filozofların karakteristik bir özelliğidir bu. Bu başarısızlığın, eleştirdikleri yazarlara karşı sempati duymak konusundaki başarısızlıklarıyla ilgisi vardır. Açık açık belirtilmiş bir amaçla bir felsefeyi çalışmak, bu felsefenin kendi konusuyla yeterince ilgilenip ilgilenmediğini sormayıp sadece mantıksal yapısı içerisindeki tutarsızlıkları aramak, yazarın en çok ilgisini çeken şey ile konudan uzaklaşmaya ve sonucunda da eseri adilce değerlendirmeyi olanaksız kılan, duygudaşlık

anlamında bir yabancılaşmaya işaret eder. Bu yönde bir eleştiri en çok zorlu bir problemin giriftlikleriyle boğuşan yazarlara zorluk çıkaracaktır ve eleştirmen konuya dair herhangi bir bilgi iddiasında bulunmadığı için bu yazarlar ortaya koydukları kavrayış konusunda eleştirmenden hiç itibar görmeyecektir; bu eleştirinin en hoşgörülü yaklaştığıysa eldeki konuya dair tüm derinlikli ya da yakın çalışmaları bir kenara bırakıp o konunun kimi kısmi yönlerinin tek yanlı bir açıklamasıyla tatmin olanlar olacaktır. Sonuç olarak bu yönde bir eleştiri sadece değerlerin kusurlu ölçeğine dayanmakla kalmaz aynı zamanda bu eleştirinin yargıları, yargılanan yazarların faziletleriyle ters yönden ilişkili olmak riskini ortaya çıkarır ve bu tehlike savuşturulsa bile, iyi bir eleştirinin olması gerektiği gibi sempatik olmayacak olan genel mizacı yüzeysel ve bir dereceye kadar da ciddiyetsiz olmaktan kurtulamayacaktır.

4. Mizaç kusurlarının, hakikat arayışında sadece mantıksal -ahlaki değil- değerleri önemseyen felsefe açısından konuyla ilgisiz olduğu söylenebilir bana. Haydi öyle olsun. Eleştirdiğim filozof mantık konusunda eleştiriye daha az açık değildir. Kendisine ait felsefi bir öğretisinin olmadığını iddia etmektedir ancak bu iddia, her biri aslında yapıcı felsefi konumda bulunan iki şeye işaret eden pratik ile ters düşmektedir.

Hata olduğunu düşündüğü kimi karakteristik özelliklerini göstererek başkalarının felsefesini mahkûm etmiştir. Bu, yapıcı bir felsefenin olması gereken şeyin kavramına ve bu kavramın varolan felsefeleri mahkûm etmek için kullanılacak standardın dayanağı olarak kullanımına işaret eder. Şimdi, bir felsefe kendisi felsefi bir fikirdir ve böyle bir fikri standart olarak kullanan eleştirmen onu ifade etmek ve eleştirilere karşı savunmak zorunluluğundadır.

Felsefi eleştirinin olması gereken şeye dair de bir kavramı vardır ve kendi felsefi pratiği içerisinde iddialarını karşılayabileceğini iddia ettiği bir standarttır bu. Fakat yine bu da felsefi bir kavramdır ve bu yüzden felsefi bir eleştiri onun felsefi eleştirisinin teorisini bize sunması ve ilkelerinin sağlam olduğu ve pratiğinin de bağlılıkla bu ilkeleri takip ettiği konularında bizi ikna etmelidir.

Tüm biçimlerde olduğu gibi, bu biçimdeki kuşkuculuk da aslında üstü kapalı bir dogmatizmdir; doğa, yöntem ve felsefi düşüncenin sınırlılıkları konusunda pozitif teoriler içerir ama onlara sahip olduğunu tekzip eder ve eleştiriden uzak tutar. Bu yüzden hem tutarsız veya kendi ilkeleri açısından yanlıştır hem de -kasten ya da tesadüfen- aldatıcıdır çünkü kendi durumunda kabul etmeyeceği bir eleştiri biçimini diğerlerine uygulamaktadır.

§2

5. Kuşkuculuğun ikinci biçimi felsefenin olumlu ya da yapıcı konumlar oluşturamayacağı konusunda birinci biçimle uzlaşı içerisindedir ama burada felsefi sorunlara verilecek doğru cevaplar konusunda bilgisiz olmak zorunda olmadığımızı savunur. Bu yanıtların felsefi argümanla değil bilim ya da sağduyuyla sağlandığını belirterek devam eder.

Örnek: Maddi dünya var mıdır? Bizimkinin dışında başka zihinler var mıdır? Evet; sağduyum bunların var olduğunu söylüyor bana; bunlardan şüphe edecek kadar aptalsam ya da hissetmediğim bir düşünceyi öne sürecek kadar kurnazsam, felsefi düşüncenin beni ikna etmesine ya da bunları kanıtlamasına gerek yoktur.

Öte yandan bilim veya sağduyu karar veremediği için geleneksel olarak felsefeye işaret eden pek çok soru vardır. Tanrı var mıdır? Gelecekte bir yaşamımız olacak mı? Bir bütün olarak evrenin genel doğası nedir? Felsefe yapma etkinliği olmaksızın bu soruların yanıtlarını bilmediğimiz için, felsefe bunları sunamaz.

O halde felsefeye ne kalıyor? Eleştirel bakış açısında olduğu gibi, artık hataları çürütmek yönünde bir işlevi yoktur; sözgelimi ödevin salt yararlılık olduğu yönündeki yanlış düşünceyi yıkmaz ve bizi bu konuda tam manasıyla bilgisiz bırakmaz ama yanılsamalardan da kurtarmaz; çünkü bu görüşe göre, ödevin ne olduğunu biliriz ve her zaman bilmiştik; biri ne olduğunu sorarsa, "senin, benim ve herkesin ne olduğunu bildiği şeydir" diye yanıtlayabiliriz. Halihazırda sahip olduğumuz bilgiyi çözümlemek dışında felsefeye bir şey kalmamıştır: Bilimin ve

sağduyunun sunduğu önermeleri almak ve onların mantıksal yapısını ortaya çıkarmak veya "mesela maddi dünya vardır derken tam olarak ne demek istediğimizi göstermek."

6. Diğeri gibi bu kuşkuculuk türü de uzun bir felsefi öğrenmenin ve emeğin meyvesidir; her ikisi de *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki çalışmanın tarihsel ürünleridir ve sorunları da klasik tartışmalardır; her ikisi de saygıyı hak etmektedir ve göreceğimiz üzere, sınırlar içerisinde doğrudur. Ancak analitik bakış açısı eleştirel bakış açısına kıyasla daha az savunulabilir bir durumdadır.

Bu türden bir bakış açısına sahip bir insandan felsefi konumunu ifade etmesi istense, muhtemelen sağduyuya ait, kimi filozofların sorguladığı –ona göre yanlış bir biçimde– ya da çürüttüğü bir dizi önermeyi ifade ederek başlardı.[1] Ancak bu bakış açısına göre felsefenin görevi bunun gibi önermeleri analiz etmektir ve sonuç olarak bu görüşe sahip olan bir filozof muhtemelen felsefi konumunun bir parçası olarak sadece analiz verilerini, "bu bir insan elidir" gibi sağduyunun önermelerini değil, aynı zamanda analizin sonuçlarını, "bir şey var ve sadece bir şey ki hem bunun bir insan eli olduğu doğrudur hem de yüzeyinin yüzeyin bir parçası olduğu" gibi önermeleri betimler. Ancak analitik felsefi bakış üçüncü bir önermeler sınıfına işaret eder: Ne analiz verileri (analiz edilen sağduyu önermeleri) ne de bunun sonuçları (bunların çözümlendiği önermeler), bilakis öyle ilkeler ki analiz bunlara göre ilerler; karmaşık bir önermenin iki ya da daha fazla basit önermeye bölünebildiği, kimi mantıksal ilkeler; duyu verilerinin fiziksel nesneleri temsil eden zihinsel varoluşlar değil de fiziksel nesnelerin gerçek parçaları olduğu, kimi metafizik ilkeler (yukarıdaki örnekte kapsanan bir tanesini almak).

1. Profesör G.E. Moore'un "Defence of Common Sense" (*Contemporary British Philosophy*, cilt ii, s. 193 vd) eserinde bu hatta yer aldığını düşünüyorum; 207. sayfada kendisinin felsefi konumunun ilk noktası olarak belirttiği bir önermeden söz eder; kısaltarak ifade edecek olursam –çünkü yaklaşık 200 kelimelik bir önerme bu– bu önermenin ana fikri şu şekildedir: Benim dışımdaki çok sayıda insan genelde, *mutatis mutandis*, insan olduğumu ya da şömine rafının bana kitaplıktan daha yakın olduğunu söylediğim zaman ne söylediğimi biliyorlardı. Profesör Moore'un önermesinin sağduyu tarafından kabul gördüğünü düşündüğünü sanıyorum. G.E. Moore, "Defence of Common Sense", *Contemporary British Philosophy*, Cilt. II, ed. J. H. Muirhead, Routledge, Londra, 1925.

Felsefi konumunu belirtmesi istenen analitik filozof muhtemelen bu üç sınıfın ifade önermelerini de dahil edecektir. Ancak böylesi bir felsefi yaklaşımda verilerin, sonuçların ve ilkelerin dahil edilmek konusunda eşit olup olmadıkları açık değildir. Analiz verileri felsefi düşüncenin kendisini tatbik ettiği bir konudan ibarettir, tıpkı mantığın mesela bir botanikçi tarafından ortaya konan önermeler üzerinden çalışması gibi. Tüm meşelerin iki çenekli olması mantıksal teorinin bir parçası değildir; mantıkçı, mantıkçı sıfatıyla, bunu öne sürmesi ya da reddetmesi için işe koşulamaz. O sadece bu önermenin mantıksal yapısını çalışır. Bu yüzden filozofun görevi sağduyuya ait ifadelere ne saldırmak ne de onları savunmaksa, "benimkilere benzer deneyimlere sahip olan başka insanlar vardır" gibi önermeler onun felsefi konumunun bir parçası olamaz; bu sadece onun felsefesini yaptığı şeylerin bir örneğidir ve bunu felsefi konumunun bir öğesi olarak düşünmek, bu teorinin açık açık karşı çıktığı sağduyuyu eleştirmek ya da onaylamak türünden bir felsefi bakışın içine yeniden düşmektir.

Analizin sonuçları da aynı şekilde görünüyor; çünkü sağduyuya uygun bir önermenin analizi, önermenin tam olarak ne söylemek istediğini ifade eder ve analizin verisi sağduyuya uygun bir önermeyse sonucu da, anlam açısından özdeş olmakla birlikte, sağduyuya uygun bir önerme olur.

Analitik filozofun konumunu belirten ifadede şüphesiz içerilmesi gereken bir önermeler sınıfı, analizin ilerlerken dayandığı ilkeleri içine alandır. Bu ilkeler felsefenin doğası ve yöntemiyle ilgili bir teori oluştururlar; felsefi, yapıcı bir teoridir bu ve bu yüzden analitik filozof felsefi konumuna dair her ne söyleyecek olursa olsun görevinin bunları yorumlamak olduğu açıktır. Eleştirel filozof gibi o da bu görevi ihmal etmekle kalmıyor, aynı zamanda bu ihmali öne çıkarıyor ve kendisine ait yapıcı ya da sistematik bir teorisinin olmadığını öne sürüyor.

7. Bu görüşü savunanların kendi ilkelerini inceleme ve hatta ifade etmemeleri gerektiği bizzat kendilerinden bazıları tarafından itiraf edilmiştir. Dr. L. Stebbing, yakın zamanda yazdığı "The Method of Analysis in Metaphysics"[2] isimli çalışmasında

2. Lizzie Susan Stebbing, "The Method of Analysis in Metaphysics", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Sayı 33, Oxford University Press, Oxford, 1932-3, s. 65-94.

yirmi yıldan fazla bir süredir analitik yöntemin tanınmış filozoflar tarafından çok kullanıldığını ama bunlardan hiçbirinin bu yöntemin hangi önvarsayımlara dayandığı ve bu önvarsayımların doğrulanmasının mümkün olup olmadığı sorularını "ortaya koymak için hazır olmadıkları"nı[3] hatırlatır. Dr. Stebbing bu soruları ortaya koyarken yeni bir zemin oluşturma iddiasındadır (ve önceki çalışmalardan bildiğim kadarıyla da bu iddiasında haklıdır). Ancak alıntılanan makalede bu önvarsayımları ifade etme girişimi olmasına rağmen "geçmişin neredeyse tüm büyük filozoflarının" dolaylı olarak bunları reddettiği kabul edilmektedir[4] ve bu üstü kapalı inkârları çürütmek ya da varsayımların hoş görülmesi gerektiğine dair en küçük bir sebep dahi sunmak yönünde bir girişim söz konusu değildir. "Bırakın kesin olarak doğrulanmayı, makul olmaktan bile çok uzak oldukları" da kabul edilmektedir[5] ve birinin lehine olabilecek en güçlü argüman da "buna karşı hiçbir sebep göremiyorum" şeklindedir.

Burada sonuç yine, eleştirel felsefe gibi analitik felsefenin de ilkelere dayanan bir yöntem olduğu, bu ilkelerin felsefi bir konum kurduğu ya da yapıcı bir felsefi konuma işaret ettiği ve analitik yöntem taraftarlarının yüklendikleri tartışmasız bir felsefi görevin bu konumu açıklamak ve doğrulamak olduğudur. Ancak analitik felsefeyi cazip kılan önemli nokta eski yapıcı felsefe fikrini ortadan kaldırdığını iddia etmesidir ve burada yapılabilecek tek yorum analitik felsefenin gerçekten de yapıcı bir felsefi öğretiyi gerektirdiği ama bir kuşkuculuk biçimi olarak karakteri açısından doğru olan şeyin bunu ifade etme görevini zayıflattığıdır.

8. Asla açıkça belirtilmese ve eleştiriye karşı savunulmasa da bu ilkelerin analitik yöntemin çalışma alanında sonuçları itibariyle doğrulandıkları cevabı verilebilir. Fakat ilk başta bu yöntemin taraftarları sonuçların ılımlı olacağı konusunda bizi temin etmeye isteklidirler: Geçmişte ve günümüzde pek çok kişi tarafından felsefenin temel problemleri addedilen problemler-

3. *A.g.e.*, 75.
4. *A.g.e.*, 66.
5. *A.g.e.*, 92.

den hiçbirini çözmeyeceği konusunda: Kısaca, yöntemin ortaya koyduğu görüşün "ilk bakışta hayal kırklığı olarak göründüğü" konusunda.[6] Ve ikincisi bu sonuçları kabul etmekteki tek sebebimiz, onları ortaya çıkaran yöntemi kabul etmemizdir. İnsanların belli biçimlerde düşündüğü ya eylediği konusunda bizi ikna edecek bir argüman a posteriori olarak test edilebilir; eğer öyle düşünüyor ya da eyliyorlarsa, o dereceye kadar argüman doğrulanmış olur. Fakat "bu bir insan elidir" dediğimiz zaman "bir şey var ve sadece bir şey ki hem bunun bir insan eli olduğu doğrudur hem de yüzeyinin yüzeyin bir parçası olduğu" demek istediğimiz konusunda bizi ikna edecek bir argüman, yeni bir olguya işaret etmeyen bu yüzden de herhangi bir a posteriori testle denetlenemeyecek bir argümandır.

9. Bu kuşkucu teorilerin ikisi de bu yüzden incelemeye tâbi tutulduklarında hata verirler ve ikisi de aynı sebepten böyle olur. Her ikisi de yapıcı felsefeyi tekzip ederler; her ikisi de bir öğretiye değil bir yönteme, olumlu felsefi sonuçlara ulaşmak değil başka bir şey yapma –bir durumda yanlış bir felsefeyi yıkma, bir başka durumdaysa bir ifadede bulunduğumuz zaman tam olarak ne demek istediğimizi tespit etme yönünde– yöntemine sahip olduklarını iddia ederler. Her ikisi de yöntemlerin ilkelere ve sistematik yöntemlerin sistematik ilkelere işaret ettiğini ve öne sürdükleri kuşkuculuğun, ilkelerin doğruluklarını ve yeterlilikleri varsayarken bu ilkeleri eleştiriden ve hatta açık ifadeden arındırmak yönündeki üstü kapalı bir iddiadan ibaret olduğunu kabul etmezler. Şeylerin bu ifadesi devam ederken, filozof –diğerlerinin felsefesinin yorumcusu ya da eleştirmeni olarak ona ne kadar değer atfedersek edelim– kendi felsefi konumunu formüle etme ve programlama görevine halihazırda başlamıştır bile.

10. Bu iki felsefi ölçek ve yöntem teorisi yararları açısından incelenmiş ve kendileri tarafından ortaya konan kuralları çiğnedikleri gösterilmiştir; ancak çok daha kısa bir incelemeden sonra bile reddedilebilirlerdi. Her ikisi de bu denemenin ikinci bölümünde ifadesini incelediğimiz felsefi yöntemin birinci ilke-

6. Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, The Open Court Publishing Company, Chicago, Londra, 1915, s. 27.

siyle çelişmektedir ve eğer yazar okurun bu ilkeyi onayladığını varsaymışsa, eleştiri şu yolu takip ederdi.

Eleştirel bakış bir argümanın yapıcı olmadan yıkıcı olabileceğini varsayar. Bu, yapıcı ve yıkıcı argümanların bir cinsin iki türü olduğu anlamına gelir ve bu durumda birinci ilkemiz bize felsefede bunların örtüşeceğini ve başka yerde de örtüşme ihtimalinin olduğunu söyler; bir başka deyişle saf yıkıcı bir argüman oluşturan bir filozof, kendisini bilerek ya da bilmeyerek yapıcı bir konuma adadığından emindir ve tek seçimi bu konumun açıkça ve eleştirel bir biçimde geliştirileceği mi yoksa imalı bir biçimde varsayılacağı mıdır?

Analitik görüş, bile isteye ortaya konmuş bir ayrımın olmadığını fakat bunun bir masa olduğunu bilmekle onun bir masa olduğunu söylediğimde ne demek istediğimi bilmek arasında bir farklılık olduğunu iddia eder. Bir önermeyi ileri sürmek ve onu analiz etmek önermeye "yönelik olarak benimsenmiş olan tutum" şeklinde tanımlanan[7] bir sınıfın türleridir. Fakat eğer felsefede cinsin türleri örtüşüyorsa, ileri sürmek ile analiz etmek birbirlerinden ne kadar ayrık olurlarsa olsunlar, felsefede ayrılamazlar; verili bir konumu olumlaması ya da reddetmesi beklenen bir filozof, "Ne anlama geldiğini anlayana kadar bu önermenin doğru ya da yanlış olduğunu düşünüp düşünmediğimi söyleyemem" deme hakkını elinde tutar. Bu, geleneksel felsefenin bu türden davetleri her zamanki karşılama şeklidir ve analitik felsefenin tüm çekişmesi, bu yanıtlama biçiminde, sav ile analiz arasındaki karışıklığın kurbanı olmasıdır. Şu âna kadar karmaşanın sadece, geleneksel filozofun "B'yi yapmadan A'yı yapamam" dediği için A ile B'yi ayırt edemediğini, aslında onları hem ayırt ettiğini hem de ayrı ayrı konumlandırmayı reddettiğini iddia eden analitik filozofun zihninde var olduğu açık olsa gerek. Kısacası geleneksel prosedür sağlamdır ve analiz savunması felsefi olmak konusunda tartışmalı olduğu kadar felsefi yöntemi yeniden düzenlemeye girişmek konusunda çekicilikten uzaktır.

7. W.E. Johnson, *Logic I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1924, s. 6. Johnson saydığı tutumlara analizi dahil etmez, ancak öyle sanıyorum ki, metin benim tartışmakta olduğum düşünce ekolünün kabul ettiği konumu adil bir biçimde temsil etmektedir.

Bu eleştiri yöntemi benimsenmemiştir çünkü ikinci bölümde yaptığımız sözleşme gereği okur bu ilkeleri hipotezler olarak kabul etmek ve onların bizi götüreceği yeri görmek konusunda uzlaşmış olmasına rağmen böylesi bir yolculukta zaman zaman ilk varsayımlardan türetilen sonuçların aksi takdirde elde edilecek olan sonuçlarla nasıl uyuştuğunu sorarak felsefi konumumun kontrol edilmesini talep etme hakkına sahiptir. Argüman ilerledikçe her adımda kendisini katlayan küçük bir hatayı içeren varsayımlarla bir argümana başlamak kolaydır ve bu, bu tehlikeye karşı giriş niteliğinde bir önlemdir, baştaki varsayımın iç referanslarla sürekli olarak doğrulanması talebidir. Bu ilke felsefi argümanda özellikle önemlidir çünkü bir önceki bölümde belirtildiği üzere felsefi düşünce salt varsayımları tanımaz ve bu yüzden baştaki hipotezinin doğruluk veya yanlışlığının kayıtsızlık meselesi olduğu ilkesine dayanarak ilerleyemez.

Dolayısıyla bu iki kuşkucu konumun üzerinde uzlaştığımız hipotezle tutarsız olmakla dışarıda bırakılmasının yanı sıra kendi standartları içerisinde de safsata olduklarının kanıtını göstermek arzu duyulan bir durumdu. En baştaki varsayımımızın bu şekilde doğrulanması, okuru sonuçları üzerinde çalışmakta sebat göstermek konusunda teşvik edebilir ve bir sonraki bölümde sözünü edeceğimiz felsefi akıl yürütme düşüncesini de öngörür. Bu gerçekleştiğinde göreceğiz ki, bu bölümde eleştirilen iki teori bir anlamda hakikatin belli bir kısmını ifade etmek yönünden doğrulanmaktadır ama geri kalanı reddederek bu kısmi hakikati hataya indirgemektedir.

8
Tümdengelim ve Tümevarım

§1

1. Çıkarımda felsefenin doğası üzerine düşünürken "tümdengelim mi, tümevarım mı?" diye sorarak başlamak anlamlıdır. Bu onu kesin bilimdeki tümdengelimci akıl yürütmeyle empirik bilimdeki tümevarımsal akıl yürütmeyi kıyaslamak anlamına gelir ve ben bunu birinci bölümde (2.6) işimin akıl yürütmenin kesin ya da empirik bilimlerde nasıl yapıldığını değil, felsefede bunun nasıl yapılması gerektiğini sormak olduğu yönündeki uyarıya konu etmeye çalışacağım.

Tüm çıkarımlarda üç şey ayırt edilebilir: Argüman ürettiğimiz veriler, argümanı belirtirken dayandığımız ilkeler ve argümanımızın sonuçları. Kesin bilimde veriler varsayımlardır: Örneğin *ABC* doğru açılı bir üçgendir. İlkeler aksiyomlardır: Örneğin eşitlerle eşitler toplandığında sonuç da eşit olur. Sonuçlar kanıtlandığı şekliyle çıkarsanır, yani ilkelere göre verilerden hareketle kusursuz bir mantıksal titizlikle takip ettiği gösterilir.

2. Kesin bilim açısından gerekli olan aksiyomlar iki çeşitten oluşur gibi görünüyor. Birincisi, o bilimin alanına değil de mantığa ait olan aksiyomlar vardır: Bunlar kanıtın ilerlerken her zaman dayandığı ilkelerdir. İkincisi, bilimin kendisine ait olan diğer aksiyomlar vardır: Mesela Öklit (Eukleides) geometrisinde, düz çizgilerin bir uzayı kapsayamaması.

Birinci ya da mantıksal aksiyomlar bilim açısından gerekli olup bilimin parçası değildir. Doğru olmamaları koşulunda bi-

limin gelişime dönük tek bir adım dahi atamayacağı anlamında gereklidirler; bu yüzden önvarsayımlar denebilirse de bunlar varsayımlardan ibaret değildir. Bilimin parçası değillerdir çünkü mantık alanına aittirler ve onları varsayan bilimin sonucu, karşılığında onları doğrulamaz. Bunları onaylamak ya da sorgulamak mantığın işidir. Kesin bilimin argümanı geri dönüşü olmayan bir yöne doğru bu aksiyomlardan hareket eder ve tüm ağırlığını sabit bir nokta olan aksiyomlardan alır.

İkinci ya da özel aksiyomlar bilimin parçasını oluşturur ama özgün bir parçasını. Kesin bilime dair eski görüşe göre, doğru oldukları bilinir fakat kanıt gerektirmeyen bir karaktere sahiptir– kesin bilime aykırı olduğuna şüphe yok. Kanıtları kendilerindedir ya da kanıta gerek duyulmaksızın doğru oldukları bilinir; doğruluklarını bu şekilde görmenin mümkün olmasının yanı sıra (çünkü kanıtlanabilir hakikatler kimi zaman daha gizemli bir sezgi yoluyla görülebilir halbuki şu an biz onların herhangi bir kanıtını görmüyoruz), doğruluklarının görülebileceği tek yol da budur, kanıt kabul etmezler. Demek ki kesin bilimin alanını oluşturan kesin doğru önermeler iki sınıf şeklindedir: Kanıtlanamayan ya da özel aksiyomlar ve kanıtlanabilenler ya da sonuçlar.

Bizim amaçlarımız açısından, özel aksiyomların doğru olduklarının bilinmediği sadece varsayıldığı belirtilirse, bu görüşün ana hatları etkilenmemiş olur. Mantıksal aksiyomlar sadece varsayılmaz çünkü (altıncı bölümde de gösterildiği üzere) felsefi önerme her zaman kategorik olmak zorundadır; düşünmenin ilkeleri doğruymuş gibi düşünemeyiz çünkü eğer doğru olmasalardı düşünmememiz gerekirdi. Halbuki özel aksiyomlar salt varsayımlar olarak görülebilirler ve bu durumda bilimin tüm yapısının varsayımlardan oluştuğunu ama bunların iki sınıfa ayrıldığını söylemek zorunda kalacağız: Birincil ya da temel varsayımlar yani özel aksiyomlar ve ikincil ya da türemiş varsayımlar yani sonuçlar.

3. Her iki durumda da argüman, geri döndürülemez olduğunu söyleyerek betimleyeceğim bir niteliğe sahiptir. Sonuçlar mantıksal olarak aksiyomlara bağlıdır; aksiyomların sonuçlara karşılıklı bir bağlı olma durumu ise yoktur: Aksiyomlara yönelik

tutumumuz onların belli sonuçlara yol açtığının keşfinden hiçbir biçimde etkilenmemiştir; aksine yalnızca öncelikle aksiyomları kabul ettiğimiz içindir ki onların yol açtığı sonuçları da kabul ediyoruzdur.

Bu geri döndürülemezlik kesin bilimin zorunlu bir vasfıdır: İlkelerden sonuçlara doğru, yalnızca ileriye dönük argüman üretebilir ve etrafta dönemez ya da sonuçlardan ilkelere doğru geriye dönük argüman üretemez, bunlar ister kendine has olan ve kendi bilgi alanını oluşturan özel ilkeler olarak anlaşılsın isterse de mantık alanına ait genel ilkeler olarak. Bir yanlış anlamanın önüne geçmek için, kesin bilimin argümanı, ilkeleri açısından asla geri döndürülemez olsa da, verileri açısından geri döndürülebileceğini ve genel olarak da döndürüldüğünü belirtmek gerekir; her iki durumda eşit biçimde zorunlu olan aksiyomlar konusunda, ya kenarlar eşit olduğu için tabandaki açıların da eşit olduğunu ya da tabandaki açılar eşit olduğu için kenarların da eşit olduğunu söyleyebiliriz.

§2

4. Yakın ve ikna edici bir akıl yürütme talebi açısından felsefe, kesin bilimle benzerlikler taşır. Her ikisi de hiçbir sonucun öne sürülemeyeceği, geçerli ve yeterli bir sebebin sunulamayacağı ilke üzerinde çalışırlar. Dolayısıyla çıkarımsal yöntemleri itibariyle felsefe matematikle kimi analojiler sunacaktır ama yöntemlerin her noktada özdeş olduğu ya da olabileceği sonucu çıkmaz buradan.

Önemli bir farklılık aksiyomların söz konusu bilime ait olanlar ve mantığa ait olanlar şeklinde bölümlenmesinin ortadan kalkmasıdır. Mantık felsefenin bir dalıdır ve diğerlerinden ayrı tutulabilecek bir dal değildir; etik alanında bir problemi araştıran bir kişi "benim problemimdeki bu noktayı tamamıyla bir kenara bırakabilirim çünkü bu mantıksal bir konu, etiğin alanında değil" dese bile, sorun sadece ertelenmiş oluyor çünkü bir felsefeci er ya da geç mantığı çalışmak zorundadır. Sonuç olarak diğer bilimler kendilerinin mantıksal önvarsayımlarını göz ardı edebilirse de felsefe bunu yapamaz ve bundan dolayı

felsefede iki değil, kendi bilgi alanını da oluşturan tek bir çeşit aksiyom vardır.

5. Oysa ikinci bir farklılık daha söz konusudur. Felsefenin aksiyomları felsefi önermeler oldukları için kategorik olarak öne sürülmelidir; salt varsayım olamazlar. Bu, bunların kanıtlarının kendilerinde olduğu, geri döndürülemez tümdengelimsel düşünce sisteminin ilk ilkelerini oluşturduğu anlamına gelir. Bu görüş savunulabilir mi?

Bunu savunan kişi onu on yedinci yüzyılın büyük matematikçi-filozoflarının eserlerinde bulmayı bekler çünkü matematiğin yöntemlerini felsefenin içine sokmak konusunda belki de kimse Descartes ve ardılları kadar büyük niteliklere ve güdülere sahip olmamıştır.

6. Kendisinden önceki düşünce sistemlerinin sonuçlarından memnun olmayan Descartes en baştan başlamaya karar verdiğinde felsefenin durumunu diğer bilimlerinkinden ayırmadı ve birinci bölümde de belirtildiği üzere, gelecekte kullanmak üzere yüklendiği yöntem metafizik, doğal bilimler ve matematik olarak üç bilgi alanında ayrım gözetmeksizin kullanılacaktı, halbuki matematikten türetilmiş bir yöntem olduğu açıktı. Bu yüzden görünürde Descartes, felsefeye uygulanan matematiksel yöntemin iyi veya kötü bir örneği olarak ele alınabilir. Ancak yöntem teorisini unutup pratiğine döndüğümüzde, felsefeye gerçekten dahil olan Descartes'ın felsefi akıl yürütme ile matematiksel akıl yürütme arasındaki farkı gözden kaçırmayacak kadar iyi bir filozof olduğunu görürüz.

İlk ilkesi olan "Düşünüyorum o halde varım" ne kendinden kanıtlıdır ne de bir varsayımdır. Tüm metafizik akıl yürütmesinin başlangıç noktası olmasına rağmen ilk kez dile getirdiği pasajda kanıt üzerinden oluşturulmuştur ve bu analizde, Kant'ın sonradan transendental dedüksiyon/tümdengelim adını vereceği özel bir çeşidin kanıtıdır. Muhayyel bilgilerimizin büyük bir kısmının hata olduğuna kani olan Descartes bununla detaylı biçimde mücadele etmeyi ve şüphe edilebilir olan her şeyden şüphe etmeyi görev edinmiştir. "Kısa bir süre sonra gördüm ki" diye devam ediyor "her şeyin yanlış olduğunu düşünmekte

kararlı olunca, bunu düşünen Ben'in bir şey olması gerektiği mutlak zorunlu hale geliyordu."[1]

Kantçı dilde *cogito ergo sum*, transendental yolla çıkarım yapılan, yani gerçekten var olduğu haliyle deneyimin –burada sistematik şüphe deneyimi– dayandığı koşulun yalnız başına olanaklı olduğunun gösterildiği bu pasajdadır.[2] Düşünen varlık olarak var olmasaydım, şüphe edemezdim. Varoluştan şüphe etmem dahi varoluşumun teminatıdır. Descartes'ın felsefi yönteme dair açık teorisi ne olursa olsun, burada pratikte bununla matematik arasındaki farkın bütünlüklü anlamını göstermektedir.

Descartes'ın bu gerçeği göremediğini düşünmek ona haksızlık olurdu. *Konuşmalar*'da ortaya koyduğu açık program şüphesiz tek bir yöntemi, yani *pour bien conduire sa raison et chercher la vèritè dans les sciences*[3] yöntemini kabul ediyordu ve felsefi düşüncenin kendine has problemlerine uygun olan özgün bir yöntem olduğuna dair herhangi bir ipucu barındırmıyordu. Okur Descartes'ın amacının felsefi yöntemi matematiksel yöntem içerisinde eritme niyetinde olduğu çıkarımına doğallıkla varabilir; ancak bu çıkarım gerçekten yapıldığında ve birkaç yıl sonra ona mektup yollayan birisi kendisini kimi metafizik sorunları

1. *Discours de la Mèthode, quatrième partie, ad init.* 'Mais aussitot après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout ètait faux, il fallait nècessairement que moi qui le pen-sais fusse quelque chose.'

2. A 93/B 126: Folglich wird die objektive Giiltigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, daraufberuhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei.
Bu yüzden a priori kavramlar olarak kategorilerin nesnel geçerlikleri deneyimin (düşüncenin biçimine göre) yalnızca onlar yoluyla olanaklı olmasına dayanır (A 93/B 126). Aynı Yöntem ilkeler için de geçerlidir: A 148-9, B 188: Grundsätze a priori fuhren diesen Namen nicht bloss deswegen, weil sie die Grande anderer Urteile in sich enthalten (i.e. are starting-points for reasoning) sondern auch weil sie selbst nicht in hoheren und allgemeineren Erkenntnissen gegrindet sind. Diese Eigenschaft überhebt sie doch nicht allemal eines Beweises ... aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt. A priori ilkeler bu adı yalnızca kendi içlerinde başka yargıların temellerini kapsadıkları için değil, ama ayrıca kendileri daha yüksek ve daha evrensel bilgilerde temellenmiş olmadıkları için de taşırlar. Ama bu özellik onları hiçbir zaman bir tanıtlama gereksiniminin üstüne yükseltmez... genel olarak bir nesnenin bilgisinin olanağının öznel kaynaklarından... (A 148-9/B 188). Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993.

3. (Fr.) "Aklı doğru kullanmak ve hakikati bilimde aramak." (ç.n.)

selon la mèthode des gèomètres, en laquelle vous êtes si bien versè[4] olarak ifade etmeye davet ettiğinde, Descartes ricayı kırmamış ve Spinoza'ya *ordine geometrico demonstrata*[5] bir felsefi öğreti sağlamış ama aynı zamanda bir açıdan bu yöntemin metafiziğe tam uygun olmadığını, matematiğin çok tersine burada "esas zorluğun ilk idealar açık ve seçik olarak kavramak olduğunu" belirtmiştir.[6]

7. Bu zorluğun büyüklüğü, Kant dogmatik uykusundan uyanana dek fark edilmemiş olabilir ama Descartes'ın söylediklerini her zaman onun pratiği ışığında yorumlayan ardılları tarafından da tamamen göz ardı edilmiş değildi. Spinoza'nın "geometrik yöntem"i Descartes'ın okurunun dikkatini çektiği ilk nokta itibariyle, geometri yönteminden ayrılır. Bu noktayı kabul ettiğini vurgulamak adına Spinoza, Descartes tarafından yeniden ifade edildiği haliyle, Anselmus'un Ontolojik Kanıtını *Ethica*'nın başlangıç cümlesinde, onun "ilk tanım"ı anlamına gelen şeye dahil eder. "*Kendinin nedeni ile özü varoluş içereni ya da, var olmadıkça doğası kavranamayanı anlıyorum*[7] dediğinde, tanımlarını *more geometrico* tanımlamanın dışında bir şey yapıyor. İfadesi bir tanımdan ziyade bir teoremdir: Felsefi bir konum, hem de kendisinin de bildiği üzere, argüman üretebilir ve argümanı üretilmiş bir konum.

Leibniz de aynısını yapar. *Monadoloji*'deki nüktesinde, bir tanım ve bir aksiyom görünümüne sahip olan ve birlikteyken genişletilmeyen ve bölünemeyen bir tözün kavramını ifade eden iki maddeyle başlar[8] fakat Leibniz bunun pek çok antik ve tar-

4. (Fr.) "Pek ustası olduğunuz geometrinin yöntemlerine göre." (ç.n.)

5. (Lat.) "Geometrik yöntemlerle kanıtlanmış." (ç.n.)

6. İkinci İtirazlar ve Descartes'ın buna cevabı. René Descartes, *Meditasyonlar*, Çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yay., Ankara, 2007.

7. *Ethica*, I. Bölüm, 1. Tanım: 'Per *causam sui* intelligo id cuius essentia involvit existentiam, sive id cuius natura non potest concipi nisi existens.' Spinoza, *Törebilim*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2000.

8. "(1) La Monade, dont nous parlons ici, n'est autre chose qu'une substance simple qui entre dans les composès; simple, c'est-à-dire sans parties.
(2) Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composès; car le composè n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* des simples.'
1. Burada sözünü edeceğimiz Monad bileşiklere giren yalın bir tözden başka bir şey değildir; yalın ise parçası olmayandır.

tışmalı felsefe problemlerini ortaya çıkaracağını ve Spinoza gibi kendisinin de incelemesine matematikçi gibi terimleri tanımlayarak değil de tüm metafizik sistemini özetleyerek ve kendinden ispatlı bir aksiyomu dile getirerek değil de hayli tartışmalı bir teoremi olumlayarak başladığını biliyordu ve okurun da bunu hatırlayacağını düşünüyordu.

8. Dolayısıyla Kant, felsefenin aksiyomlar içeremeyeceğini ve ilk ilkelerinin kanıt gerektirdiğini ama bunun özel bir kanıt çeşidi olduğunu söylediği zaman; ilkece ve detaylıca matematiksel yöntemlerin felsefede kullanılmasına karşı çıktığı ve bu yöntemlerin "derme çatma"[9] şeyler dışında bir yere vardırmayacağı sonucunu ortaya koyduğu zaman; Kant'ı takip eden Hegel, felsefenin kendi başlangıç noktasını doğrulamak zorunda olması açısından özel bir varlık konumuna sahip olduğunu belirttiği zaman, bu iddiaların hiçbiri yeni değildi: Bunların hepsi on yedinci yüzyılın büyük matematikçi filozoflarınca biliniyordu, çünkü onlar hep işinin ehli filozoflardı ve Kantçılar felsefi düşüncenin matematik içerisinde eritilmesi tehlikesinden kaçınmak adına daha fazla acıyı göze alarak, edimsel pratiklerinde, Kartezyenlerin kullandığı yöntemlerden bir derece koptuklarında, Kartezyenlerin teoride gözden kaçırmış olsalar da asla tamamen göz ardı etmedikleri farklılıklar üzerinde duruyorlardı, her ne kadar pratikte bu farklılıkların içerimlerinden kimilerini ıskalamış olma ihtimalleri varsa da.

2. Bileşik tözler olduğuna göre, yalın tözler de olmalıdır; çünkü bileşik olan yalın olanın ya da *toplağından* başka bir şey değildir. Leibniz, *Monadoloji*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1998, s. 91.

9. A 727/B 755: Ich werde... zeigen... dass der Messkünstler, nach seiner Methode, in der Philosophie nichts als Kartengebaude zustande bringe.
Matematikçinin kendi yöntemiyle felsefede kâğıttan kulelerden başka bir şey ortaya çıkaramayacağını... göstereceğim. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993.

§3

9. Felsefenin kendi başlangıç noktasını doğrulaması gerektiğini söylerken kastedilen ne olabilir? Basitçe tözsel felsefenin işi başlamadan önce, kendi ilkelerini doğrulamakla yükümlü olan ilksel bir felsefe olması gerektiği anlamına geliyor olamaz. Bu, dünyanın filin, filin de kaplumbağanın üstünde olduğunu desteklemek olurdu: Kant'ın gördüğü gibi, file Metafizik ve kaplumbağaya da Eleştirel ya da Transendental Başlangıç (*Propaedeutic*) ismini vererek yeterli seviyede açıklanamayan bir prosedür. Felsefenin ilk ilkeleri doğrulanacaksa, felsefenin kendisi tarafından doğrulanmalıdır. Yalnızca felsefi argümanların ilkelerden sonuçlara doğru geri döndürülemez bir yöne değil geri döndürülebilir bir yöne sahip olması, ilkelerin sonuçları oluşturması ve sonuçların da bunun karşılığında ilkeleri oluşturması koşulunda bu mümkün olabilir. Ancak A'nın B'ye ve karşılığında da B'nin A'ya dayandığı bu çeşit bir argüman kısır bir döngüdür. Felsefenin ya bu karakteristik işlevden vazgeçeceği ve kesin bilimdeki geri döndürülemez kalıba uyum sağlayacağı ya da döngüsel bir argüman içerisinde tüm inandırıcılığını yitireceği bir ikilem içerisinde kaldığı sonucuna mı varıyoruz?

10. Bu ikilemin çözümü birkaç kez değindiğim bir felsefi düşünce özelliğinde yatıyor: Felsefi akıl yürütmenin az da olsa bilmediğimiz bir sonuca varmayacağı yollu Sokratesçi ilke. Her felsefi düşünce ekolü bu ilkeyi kabul etmiş, felsefenin kesin ya da empirik bilimler gibi, tamamen bihaber olduğumuz bir şeye bizi vardırmadığını, aksine zaten bir parça da olsa bildiğimiz bir konuda bize başka yollar sunduğunu onaylamıştır ve gerçekten de hipotezimizden de bu çıkmaktadır; çünkü eğer felsefi cinsin türleri örtüşüyorsa, felsefe-dışı konularda hakikatin karşılıklı iki ayrı sınıfı arasındaki farklılığı gerektiren, bilinen ile bilinmeyen arasındaki ayrım felsefi konularda aynı şeyi hem bildiğimizi hem bilmediğimizi ima eder; bilmenin daha iyi ve daha farklı bilmek anlamına geldiği, bilgi formları ölçeği fikri ışığında ortadan kalkan bir paradokstur bu.

O halde, felsefede bir önerme oluşturmak onu bilinmeyen şeyler sınıfından bilinen şeyler sınıfına aktarmak değil, onu farklı ve daha iyi bir açıdan bilinir kılmak anlamına gelir. Mesela

bir şeyin öyle olduğunu sadece gözlemlemek ama neden öyle olduğunu anlamamak, onu bilmenin daha kötü bir yoludur; daha iyi yol hem gözlemlemek hem de anlamak yoluyla olurdu ve kimi ilkeler ışığında kimi olguları görerek olguları anlarsak ve aynı zamanda ilkelerin gözle görülür bir onayına da sahip olursak, bu hem ilkelere hem de olgulara dair bilgimiz açısından bir kazanç olur.

11. Burada felsefi düşünce kesin bilimlerle bir tezatlık sunmaktadır. Hipotenüs üzerindeki karenin diğer iki kenardaki karelerin toplamına eşit olduğu yönündeki bilgimiz kanıta dayanır (kendi adıma konuşuyorum). Daha önce de belirttiğim gibi, kanıtsız olmaksızın sonucu sezgisel olarak kavradığımız durumlar vardır fakat normalde sonucun doğru olduğuna dair savımızın tek teminatı kanıttır. Felsefede durum böyle değildir; kanıtın sunduğu hizmet o şeyin öyle olduğu konusunda bizi temin etmez ama neden öyle olduğunu gösterir ve böylece daha iyi bilmemizi sağlar.

En gösterişli tümdengelimsel felsefi sistem bile, mesela Spinoza'nınki, geometrinin olduğu anlamda tümdengelimsel olamaz. Spinoza *Ethica*'da sunulan kanıtını oluşturana kadar "Nefret ettiği şeyin yok edildiğini hayal eden kişi mutlu olacaktır" bilgisini beklemiyordu (III, önerme xx). Aksine bunu, *Ethica*'da içerilen belki de diğer tüm önermeleri, onları bir sistem içerisine katma ya da az sayıda ilk ilkelerden onlar için kanıtlar üretme fikrini tasarlamadan önce biliyordu. Kendi etik sistemini oluşturmasının etkisi, bu genel anlamıyla felsefi sistemler için geçerlidir, felsefe yapma işi başlamadan önce zaten töz halinde bilineni akıl yürütme sonucu varılmış ve düzenlenmiş bütünlüklü içsel bağlantılı bilgi olarak sergilemesidir.

12. Eğer felsefe kesin bilimden bu şekilde farklılaşıyorsa – şöyle diyebiliriz, akıl yürütme başlamadan önce töz halinde ona sahip olan bir deneyim üzerinden sonuçları öngörme– diğer farklılıklar şu şekilde olacaktır: Ana farklılık felsefede sonuçların bu öngörülerle kıyaslanarak kontrol edilebileceği ve akıl yürütmede iş başında olan ilkeleri kontrol etmenin doğrulanabileceğidir. Eğer böyleyse ilkeler ve sonuçlar açısından argümanın yönü geri döndürülebilirdir, her biri diğerine başvurarak oluş-

turulmaktadır; fakat bu bir kısırdöngü değildir, çünkü burada oluşturulan dünya bilginin daha üst bir derecesine yükselmek anlamındadır: Önce salt bir gözlem olan artık sadece gözlemlenmeyip anlaşılmaktadır; önce salt bir soyut ilke olan şimdi olgulara başvurarak doğrulanmaktadır.

Felsefeye başlamadan önce, tözde halihazırda içerilen bilgiyi yeniden olumlamak olarak felsefenin bu kavramsallaşması kimi zorluklar çıkarır ortaya ve akla uygunluğu açısından güvenli görülebilmesinden önce kimi değişimler ve gelişimler gerektirir fakat bu sırada felsefedeki çıkarımsal teoriye dair işaret ettiği esas şey şu şekilde özetlenebilir.

Felsefi akıl yürütme başlamadan önce bilginin tözünü, ne kadar loş ve karışık olursa olsun, biliriz, bu akıl yürütmenin amacı yalnızca onu yeni bir formda temsil etmek olabilir ve bu, akıl yürüterek ulaşılmış bir form olacaktır yani belli ilkelere göre oluşturulmuş bir sistem formu. Böyle bir sistemi açığa çıkaran filozof, kendi zihnindeki girintilerden hareketle bir fikirler ağı örmüyor; kendisinin ve diğer insanların deneyiminin sonuçlarını, akıl yürütülerek ulaşılmış ve düzenli bir şekil içerisinde ifade ediyor ve argümanının her aşamasında kesin bilimlerde olduğu gibi, mesela, "Bu öncüllerden ne çıkar?" gibi tek bir soru sormak yerine bir başka soruyu daha ortaya koyar: "Bu sonuç edimsel deneyimde bulduğumuzla uyumlu mudur?" Bu yüzden bu test felsefi akıl yürütmenin elzem bir parçasıdır ve sonuçları buna konu edilemeyen herhangi bir argüman da felsefi açıdan kusurludur.

§4

13. Bu bizi tümdengelim bilimi anlamında felsefi düşünüşten uzaklaştırdı. Şimdi gördüğümüz üzere, felsefenin argümanı artık tüm ağırlığıyla başlangıç noktasında salınmamaktadır, kendi dokusu aracılığıyla deneyimle yaptığı çapraz göndermelerle desteklenmektedir. O halde son tahlilde olgulara mı dayanmaktadır? Felsefe gözlem ve deneyime dayanan, kısacası empirik bir bilimden mi ibarettir? Bu soruyu yanıtlamak için, empirik bilimde çıkarım ile neyin kastedildiğini düşünmemiz gerekiyor.

Tümevarımsal akıl yürütme tek-tek olgulardan hareketle tümel önermeler oluşturma çabasındadır. Bu olgular verilerdir, tümel önermeler sonuçtur ve argümanın dayandığı ilkeler de söz konusudur. Veriler algı ya da geçmişteki algının tarihsel kaydı aracılığıyla empirik olarak bilinir. Sonuç bir hipotez formunda, sonradan verilerle ilişkiye sokularak test edilmek üzere sürecin başındayken mevcut olmalıdır. Başta sadece bir imkân olarak ortaya koyulur; sürecin amacı onu bir ihtimale dönüştürmektir, ne kadar muhtemel o kadar iyidir. Pratik amaçlar açısından bir kesinliğe varacak derecede muhtemel olabilir ama en yüksek ihtimali bile kelimenin gerçek anlamıyla kesinlikten ayıran bir çizgi vardır ve tümevarımsal akıl yürütmenin hipotezleri bu çizginin ötesine asla geçemezler. Empirik bilimlerde oluşturmak sözcüğünden ne anlaşıldığının yanıtı budur; olasılık olarak oluşturmak.

Aksine veriler ise kesin olarak başlar ve asla başka bir hale girmezler. Tümevarımsal süreç bu kesinlikten ne bir şey alır ne de ona bir şey ekler: Tamamen gözleme dayalıdır. Gözlem konusunda hataların olduğu ve varsayılan gözlem ile oluşturulmuş tümevarım arasındaki çekişmenin böyle bir hatayı düzeltmemizi sağlayabileceği doğrudur, ancak çekişme sürerse diğerine yol verecek olan hiçbir cevap olamaz. Tümevarımın işi olgularla uyumlu olmaktır; olgular ona değil, o olgulara bağlıdır.

14. Kesin bilimlerde olduğu gibi tümevarımsal ilkeler de iki çeşittir. Bazıları, kesin olarak başlayıp süre boyunca da herhangi bir değişime maruz kalmayan salt mantıksal ilkelerdir. Diğerleriyse, onlar üzerine düşündüğümüz zaman varsayımdan ibaret olmadıklarını, özleri gereği neredeyse hiçbir akla uygunluğa sahip olmadıklarını kanıtlayan ilkelerdir; onlarla ilgili en çok söyleyebileceğimiz şey doğru olmadıklarının bilinmediği ve onları varsaymanın yararlı olduğudur. Bu iki ilke çeşidinden birinci grupta yer alanlar, tüm tümevarım tarafından mantıksal olarak önvarsayılır; bu yüzden bunlar tümevarımsal akıl yürütmeyle oluşturulamazlar. Hiçbir tümevarımsal argüman da onları oluşturmak için yeterli değildir çünkü mantıksal ilkeler olarak kategorik bir biçimde olumlanmaları gerekir ve gördüğümüz üzere, tümevarımın sonuçları asla olasılıktan fazlası olamaz.

İkinci çeşit ilkeler (mesela geleceğin geçmişe ya da bilinenin bilinmeyene benzeyeceği), tümevarımsal düşüncede hep yaptığımız gibi S, P'dir bu yüzden muhtemelen tüm S'ler P'dir şeklinde bir argüman öne süreceğimiz zaman zorunlu olan varsayımlardır. Fakat bu ilkeler hiçbir anlamda, onlara dayanan argümanların başarılı biçimde işe koşulmasıyla onaylanmazlar. Biz onları varsaymazsak bu çeşit argümanları asla işe koşamayız, ancak bu tip argümanları işe koşmakta ne kadar uzun ve ne kadar başarılı bir yol alırsak alalım, bu varsayımlar varsayımdır ve daha fazlası değil. Tümevarımsal soruşturmalardaki başarımızla artan şey geleceğin geçmişe benzemesi gibi ilkelerin olasılığı değil, fermantasyonun mikroorganizmalar vesilesiyle gerçekleşmesi gibi hipotezlerin olasılığıdır. İlkeler, sonuçların tümevarımsal düşüncede varolduğu, değiştirilmiş anlamda dahi, sonuçlar olarak görünmezler.

Tümevarımsal düşüncenin mantıksal hareketi bu yüzden, aynen kesin bilimlerde olduğu gibi geri döndürülemezdir. Tümevarımın dayandığı ilkeler de karşılık olarak tümevarımsal süreçten hiçbir destek almazlar. Ya baştan sona kadar kesindirler ya da baştan sona kadar varsayımdan ibarettirler.

Kesin bilimdeki düşünce süreci, ilkeleri açısından geri döndürülemez olsa da, verileri açısından geri döndürülebilir olabilir (*supra*, 1. 3 ad fin). Bu açıdan tümevarımsal argüman geri döndürülebilir değildir, onun verileri onların olduğu şeydir, çünkü onlar algının doğruladığı olgular statüsünün keyfini sürmektedir; benzer olgulara dair çalışmalar üzerinden tümevarımla oluşturulmuş sebeplerden hareketle gözlemlenmemiş bir olgunun varlığını çıkarsayabilmemize rağmen, sadece çıkarım yapmış oluruz (tümevarımsal düşünce bağlamında, her zaman olduğu gibi, çıkarım yapmak sadece olasılık olarak oluşturmaktır), algılamış olmayız.

15. Felsefe yapmaya başlamadan önce sahip olduğumuz felsefi konuyla ilgili olan başlangıç bilgisi ile gözlem yoluyla oluşturulmuş olgu verileri ve tümevarımsal araştırmanın başında sahip olduğumuz deney arasında benzerlikler varsa da iki şey arasında önemli farklılıklar da söz konusudur.

Felsefede baştaki bilgi sondaki bilginin tözünü, sistemin yapıldığı malzemeyi oluşturur. Başta doğru olduğunu bildiğimiz bire bir aynı önerme sistemin yapısı içerisinde kanıtlarla yeniden olumlanır. Empirik bilimde baştaki bilgi teorinin yapıldığı malzemeyi değil, teorinin üzerine inşa edildiği temeli oluşturur; bu yüzden tufanlar teorisi, ifadesini oluşturmak için dayanacağı tek tek barometrik ya da diğer gözlemlerin yorumunu gerektirmez.

İkincisi, empirik bilimde baştaki bilgi tek tek olgulardan oluşur ancak felsefede baştaki bilgi sonuçlarla homojenlik arz ettiği için &aksi takdirde sonuçlar, daha yüksek seviyeye çıkarılmış başlangıç bilgisi olmazdı– ve sonuçlar tümel önermeler oldukları için baştaki bilgi tümel önermeleri de içermek durumundadır. Nitekim felsefenin verileri asla tek tek olaylar, tek tek nesneler ya da tek tek eylemler gibi salt olgular değildir; her zaman tümeldirler; örneğin, Spinoza'dan aldığımız durumda, o, sistematik felsefesine başlamadan önce ona isnat ettiğimiz bilgi, "böyle böyle, şu şu şeylerden nefret eden ve onun yok edildiğini hayal eden kişi mutlu olur" şeklinde bir tekil olgu değildi aksine, "bu koşullardaki herkes mutlu olur" türünden tümel bir önermeydi.

Üçüncüsü empirik bilimin verileri, tek tek olgular oldukları için doğal olarak, algı yoluyla kavranırlar ama felsefedeki verilerse tümel önerme olduklarından bu şekilde kavranamazlar, algıdan ayrı tuttuğumuz, adına düşünmek dediğimiz şeyin doğası içerisindeki bir şeyler kavranmalıdır. Dolayısıyla eğer felsefenin veri olarak dayandığı baştaki bilgiye deneyim üzerinden varıldığını söylersek, bu durumdaki deneyim teriminin özel bir anlam taşıdığını eklememiz gerekir: Algılayanın değil düşünenin deneyimi.

16. O halde felsefenin başlangıçtaki bilgisi ve verisi empirik bilimde olandan son derece farklıdır: Akıl yürütme süreci ile ilişkisi açısından farklıdır, kendi oluşumu açısından farklıdır, ona sahip olma biçimimiz açısından farklıdır. Fakat farklılıklar burada bitmez. Düşüncemiz ilerledikçe felsefenin maruz kaldığı şey de farklılık gösterir.

Empirik bilimde olguların böyle olduklarını algılayarak başlarız ve neden böyle oldukları üzerine bir teori şekillendirerek devam ederiz, fakat bu yeni teoriyi eski olgulara eklerken ol-

guları farklı bir yolla bilmeyiz, sadece zihnimizde yeni bir şeye, yeni bir fikre sahip oluruz çünkü eski bilgi boyunca asla kesin bir bilgi olmadığı için şimdi de katı biçimde bir bilgi değildir. Süreç kümelenmenin özel bir çeşididir. Fakat felsefede şeylerin neden böyle olduğu bilgisi (kelime buraya uygulanabilir) böyle oldukları bilgisi açısından bir farklılık yaratabilir. Yeni bilgi eski bilgiye yeni bir nitelik katar; dolayısıyla şeylerin neden böyle olduklarını görürken yalnızca bir bilgiyi ötekine eklemiş olmuyoruz, aynı zamanda eskiyi daha iyi bilmeye başlıyoruz. Bilgimiz kümelemekten ibaret değildir, gelişimdir; artmak kadar iyileşmektir, aynı anda genişlemek ve güçlenmektir.

17. Sonuç olarak, sürecin sonuçları yani argümanın oluşturduğu sonuçlar itibariyle de paralel bir farklılık söz konusudur. Empirik bilimde bu yeni bir şeydir, verilerden ve kendisine eklenenden farklı bir şeydir; felsefedeyse bu, yeni ve daha rasyonel bir forma doğru geliştirilmiş verilerin kendisidir. Empirik bilimde tümevarımsal sürecin bir çıktısı, dayandığı olguların dışında bir şekilde belli belirsiz bir hipotezdir, bulutla birleşmiş bir dağın gölgesi gibi; felsefedeyse olguların düşünülmesinden hareketle ortaya çıkan teori salt hipotez değildir, daha detaylı bir biçimde anlaşılmış olan olguların bizzat kendisidir; iki şey, görülen bir dağın, ait olduğu dağ kütlesi içerisindeki yerinde görülen aynı dağla ilişkisi gibi birbirleriyle bir şekilde ilişki içerisindedir.

§5

18. Eğer sadece felsefi akıl yürütmenin kesin bilimlerdeki akıl yürütmeden farklılaştığı yola işaret etmek amacıyla söyleniyorsa, felsefedeki sonuçların deneye başvurularak denetlenmesi gerektiğini söylemek değerlidir, ancak felsefedeki teori ile deneyim ilişkisinin empirik bilimlerde olana benzediğine işaret ediyorsa, bizi yanlış yerlere götürür. Felsefede deneyim ile teori arasında bir devamlılık söz konusudur; vurgulanan tümelliği, gizli bağlantıları ve bilince çıkarılan çelişkileriyle birlikte, teori deneyimin bizzat kendisinden başka bir şey değildir. Deneyim zaten teoriye doğru gelişmektedir ve teori hâlâ deneyimdir; eğer teori deneyime başvurularak denetlenmeliyse, deneyim de

teoriden hareketle tümdengelimle tamamlanabilir ve filozofların hiç ziyaret etmedikleri –filozof olarak seyahatleri hariç– deneyim bölgelerinde argümanlar sundukları bilinir. Ama bu ifade bile, felsefede ayrılık olmayıp üçüncü bölümde araştırılan çeşidin ayrımından ibaret olan, teori ile olgu arasındaki, bir formlar ölçeğinde dile getirilmiş olan aynı cinsin –felsefi bilginin– özgül gelişimleri arasındaki ayrılığı önemle vurgulamaktadır.

19. Bu doğrultuda, Spinoza'nın durumunda yaptığımız gibi, kişinin felsefe yapmaya başlamadan önce sahip olduğu ahlaki sorulara dair bilgisini, felsefe aracılığıyla bu bilginin dönüştürüldüğü düzenli sistemden ayırt ettiğimizde, bu sürecin başladığı felsefe-dışı ya da felsefe-öncesi olduğu varsayılan bilgi sadece göreli anlamda felsefe-dışı olur. Geliştiği şeyden daha az felsefi olur ama katı ya da mutlak anlamda felsefe-dışı değildir; buna böyle dersek, burada mantık olmadığı anlamına değil yeterince olmadığı ve bu kusurun oradaki mantığın ne olduğuna zarar verdiği anlamına gelen, sağlam olmayan bir argümanın mantıksız terimini kullanmış oluyoruz. Dolayısıyla insanlar genel olarak felsefe yapmak dediğimiz şeye başlamadan önce, onların sahip olduğu bilgi zaten felsefi öğelerle doludur; bu bilgi ölçeğin sıfır noktasında değildir çünkü sıfır noktası yoktur; en azından söylersek bir birliktir.

20. Bu, felsefi düşüncenin "sonuçlar"ı ile onların dayandığı ve denetlenirlerken başvurulan "deneyim" arasındaki ilişkiye taze bir anlam katar. Bu iki deyim, felsefi bilginin formları ölçeğindeki peş peşe iki aşamanın isimleridir. Deneyim denen şey bu ölçekteki herhangi bir aşama olabilir; kendi içinde, tüm insan deneyiminin olması gerektiği gibi, felsefi öğeler aracılığıyla nüfûz edilen deneyim; ancak üstündeki aşamaya kıyasla daha çiğ ve irrasyonel olan, bu felsefi öğelerin içinde tam olarak geliştiği deneyim.

Teorinin deneyime başvurularak denetlenmesi gerektiğini söylemek, rasyonel olanın rasyonelliğini kanıtlaması için daha az rasyonele başvurması gerektiğini ya da ayık Philip'in sarhoş Philip'e başvurularak denetlenmesi gerektiğini söylemek gibidir. Ancak daha yüksekte olandan istenen alttakiyle uyum içinde olması değil, aksine onu açıklamasıdır: Tözünü, çıplak olgu ile

ilişkide olduğu için nedenlerin *ilavesiyle* bir olgu olarak eskisiyle bir şekilde ilişkili olan yeni bir formda sürdürmesi. Sonuç olarak bir ahlak teorisinin ahlaki deneyimle uyuşup uyuşmadığını sorduğumuz zaman, teorinin gerçekten sahip olduğumuz deneyimi düşünülebilir kılıp kılmadığını soruyoruz.

21. Ölçekteki her aşamada, gerçekten ulaşılan aşamada bir veri ya da deneyim vardır ve bir de bu deneyimi –rasyonalitenin daha üst seviyesindeki daha yoğun düşüncenin ortaya koyduğu aynı deneyimi– ondan bir teori oluşturarak açıklamak görevi şeklinde problem söz konusudur. Bu görevin yerine getirilmesi zaten başlamış olan bir sürecin devamıdır yalnızca; yalnızca bulunduğumuz noktaya eriştiğimizi düşünmekle oluyordu çünkü üzerinden felsefe yaptığımız deneyim zaten rasyonel bir deneyimdir; bu yüzden devam etmek için sebebimiz, zaten bu göreve adanmış olmamızdır. Ama yeni ve daha yoğun düşünme, yeni bir çeşidi düşünmek olmalıdır; burada yeni ilkeler görünüyor ve bunlar son aşamada dahil edilen ilkelerin azledildiği kıstasları verirler. Dolayısıyla son erişilen, teori olarak görülen aşama artık eleştirilen ve çürütülen bir teoridir, sağlam biçimde duran teori olarak hakikat değil ona gerçekten erişildiği, bizim onu deneyimlediğimiz gerçeğidir ve bir teori olarak onu eleştirirken ve yıkarken aslında onu onaylıyor ve bir deneyim olarak açıklıyoruzdur.

22. O halde bu, felsefi çıkarımın genel doğasıdır. Eleştirel bakış açısı, her zaman ve özü gereği çürütmeyi kendi içinde barındırması açısından haklıydı; her ne pozitif öğreti öne sürülürse sürülsün, felsefenin sonraki aşaması onu yıkmak, bir teori olarak ortadan kaldırmak ve onun yalnızca bir deneyim olarak kalmasını sağlamaktır. Ancak bu bakış sürecin yalnızca olumsuz yönünü kavrar; pozitif yönü, eleştirel sürecin bizzat kendisinde işaret edilen yeni ilkelere referansla bu deneyimi açıklama gerekliliğini gözden kaçırır.

Analitik bakış açısı, felsefi düşüncedeki her hareketin halihazırda bilgi olan bir veriyle başlaması ve bu bilginin ne olduğunu açıklayarak devam etmesi açısından doğruydu. Sadece bilgimizi açıklarken onu farklı bir yolla bildiğimizi göz ardı etmekte hatalıydı; veri sabit bir nokta olarak kalmaz, analize maruz kaldıkça

gelişime de maruz kalır ve bu yüzden yeni bir formda yeniden görünmek üzere orijinal formu içerisinde ortadan kaybolur.

Felsefi düşünceyi tümdengelimsel olarak betimlemek yerindedir çünkü gelişiminin her kademesinde, en azından ideal olarak, ilkelere dayanan ve dokusuyla katı mantıksal bağlarla bağlantılı olan tam bir sistemdir, fakat bu sistem tümdengelim sisteminden fazlasıdır, çünkü ilkeler eleştiriye açıktır ve deneyimimizi açıklamaktaki başarılarıyla savunulmaları gerekir.

Bu sebeple, felsefe her zaman deneyimin ardında işleyen ilkeleri sezinleme ve onu rasyonel bir bütün haline getirme girişimi olduğu için onu tümevarım olarak adlandırmak doğru olacaktır fakat tümevarımsal bir bilimden farklıdır, çünkü teorilerinin temellendiği deneyimin kendisi yaşayan, teori oluşturan, felsefe yapan rasyonel bir deneyimdir. Sonuç olarak, başlarken dayandığı ve açıklamak durumunda olduğu veriler sonuçlarla homojenlik barındırdığı için, felsefe yapma etkinliği felsefenin bir verisidir ve görevleri arasında kendini nedenleriyle açıklama görevi vardır ve son derece düşük bir felsefi gelişimde bile doğru olan bu durum, felsefileştikçe giderek daha çok böyle olur; böylelikle bir felsefenin olgunluğu, bu denemenin başında ortaya konan ilkeleri anlarken dayandığı açıklıkla yargılanabilir; eş deyişle, felsefe teorisi felsefenin elzem bir parçasıdır.

9
Sistem Fikri

§1

1. Denemenin ilk bölümünde, felsefi düşüncedeki en güncel yapıcı hareketin, orada Kantçılık demiştik, yüz yıl önce sona erdiğini, felsefi çalışmaların kıyaslamalı anlamsızlığa ve ihmale battığını, artık canlandığını ve yeni yapıcı hareketin umutlarını diri tutan bir mayalanma haline ulaştığını söylemiştik. Yapı sistem demektir ve önemli görevleri arasında kendini anlama görevi de olan felsefede, yapıcı bir çaba dönemi düşüncenin kendisini özü gereği sistematik bir form içinde tasarladığı bir zamandır. Eğer felsefede yapıcı bir zamanın ümidini besliyorsak, bu bağlamda yapıcı derken ne kastettiğimizi belirlememiz gerekir; eş deyişle felsefi sistemin doğasına dair net bir fikir oluşturmamız gerekir.

Bunu yapabilmek için önce mayalanma ve deney dönemi açısından doğal olan ve duygusuzluk ve ihmal dönemi açısından daha doğal olan, sistem fikrinin kendisine karşıt birtakım önyargıların üstesinden gelmek durumundayız. Bir sistem olarak felsefe fikrinin ya batıl inanç olarak görülüp alay edildiği ya da kabul edilmesi durumunda da sadece savunu ve nitelikleriyle kabul edildiği son yüz yılda bu önyargı neredeyse bir tutuculuk halini aldı.

Sadece önyargı değildir bu. Sebeplere, ciddi sebeplere dayanıyordu; esas olanı da bunlar gibi görünüyor.

Sistem fikrinin sürekli yeni keşiflerle yeni bakış açılarına doğru gelişen düşünce kavramıyla uyuşmadığı söylenir. Sistem

bir ereklilik bildirir; ama insan bilgisinde bir ereklilik yoktur ve sistem inşa eden bir filozof geleceğin kapısını kapatmak için hep boşa çabalıyordur. Sistem tamamlanmışlık bildirir; ancak insanın sahip olduğu bilginin bütün halinin çok küçük bir küme olduğu geçmişte nasıl olmuş olursa olsun, modern bilginin genel bakışıyla kapsanması gereken alanın genişliği onu tek bir insanın güçlerinin çok ötesinde bir girişim haline getiriyor. Sistem nesnellik bildirir; ama aslında yazarın öznel bakış açısında ifadesini bulan kişisel ve özel bir şeydir yalnızca: Filozof sayısı kadar felsefe sistemi vardır; oysa bilimin ilerleyişi gösterdi ki, kalıcılığa dair tek umut bütüne katkıda bulunan tek tek kişilerin boyunu aşan bilgiye biraz oradan biraz buradan eklemeler yapmak yollu mütevazı projede yatmaktadır. Ve son olarak sistem birlik bildirir; her problemin diğerleriyle bağlantılı olduğunu ve her problemi, belli eşbiçimli yöntem kurallarına uygulayarak çözeceğini iddia eder; böylece felsefenin ortaya koyduğu her sorun tek bir kalıba uygundur ya da zorla uydurulur ve tek bir binanın mimarisinde barındırılır; felsefedeki problemler çeşit olarak o kadar çok sayıdadır ki, her biri herhangi bir sistemin müsaade edeceğinden çok daha büyük bir yöntem esnekliği ve özgürlüğü ile kendi içinde halledildiğinde, problem tam manasıyla çözülmüş olur.

2. İki öğeden oluşan istikrarsız bir bileşen olması sebebiyle eleştirerek bu itirazları yanıtlamak kolay olurdu: Genel anlamıyla felsefeye karşı, felsefenin ya ortadan kalkmasını ya da devam etmek zorundaysa da eski yöntemlerini ve eski amaçlarını bir kenara bırakıp bilimin kalıplarına uyum sağlamasını talep etmekle sonuçlanan beli bir düşmanlık; felsefenin gerçek doğasına yönelik takdir ve diğer düşünce formlarını taklit etmeyi bırakıp kendine uygun yöntemlerle nihayet kendine uygun amaçların peşinden gitmesine yönelik talep. Birinci motife dayalı oldukları sürece, bu metinde zaten ortaya konmuş olan ilkelere dayanarak cevaplanabileceklerini ve genel anlamıyla felsefi sistemlere değil de onların işlevini kullanan ve onların ismi üzerinde hak iddia eden felsefe-dışı sistemlere bir itirazı ifade ettiklerini göstermek kolay olurdu.

Ancak bu cevaplama yöntemi çok adil olmazdı. Bu itirazlar, gelecekte herhangi bir felsefenin karşılayacağı bir talebin ve bu talebin geçmişteki hiçbir felsefe ile tam manasıyla karşılanmamış olduğuna dair kanının değişen ifadeleridir. Bu talep ve kanı sadece halihazırda mantıklı ve uyumlu bir felsefeye sahip birisi tarafından mantıklı ve uyumlu bir biçimde ifade edilebilir ancak ana hatlarını çizdiğim itirazlar bu tip bir şeye sahip olduklarını açık açık tekzip edenlerce hissedilir; bu itirazlar, bu insanların neden kendilerine ait bir felsefi sisteme sahip olmadıklarını veya sahip olmayı ümit etmediklerini açıklamanın bir yoludur. Bu yüzden ana hatlarını çizmiş olduğum böylesi bir eleştiri bir ukalalıktan ibarettir: Onlara sahip olmadıklarını öne sürdükleri sistematik bir felsefenin sonucuymuş gibi yaklaşmak ve aynı zamanda onları eleştirmek ve hatta ruhunu anlamak konusunda başarısız olmak anlamına gelir. Dolayısıyla devamında, ben onlara akademik oyundan fazlası olan gelecekteki herhangi bir yapıcı felsefenin mutabık kalması gereken bir bakış açısının ifadeleri olarak yaklaşmaya çabalayacağım.

3. İlk itiraz sistemin ereksellik iddiasında olduğu ve insan bilgisi sürekli gelişen ve değişen bir şey olduğu için bu iddianın her zaman hatalı olduğudur. Harfi harfine ele alındığında, bunun felsefi sistem fikrine değil, mesela matematik ya da tıp biliminin sistematik bir temsili gibi genel anlamıyla sistem fikrine bir itiraz olduğu görülür; çünkü tüm çalışma alanlarında her zaman yeni bir ilerleme ümidi vardır ve ne zaman oluşturulmuş olursa olsun, bir sistem hiçbir çalışma alanında nihai olamaz. Buna rağmen bilim insanları ve tarihçiler ve diğer öğrenciler bilgilerini zaman zaman sistematik bir biçimde sunmaya çabalarlar ve sistemlerinde, yerine başkasının gelmesine mahkûm olsa da, geleceğin kapısını açmayıp aksine yeni kapılar açarak zorunlu bir amaç sunarlar; çünkü bilgide ilerlemek için önce nerede durduğumuzu bilmemiz gerekir ve hiçbir öğrenci sistematik olarak ifade etme girişimi olmaksızın bulunduğu konumun değerlendirmesini yapamaz.

Fakat itiraz, felsefi sistem fikrine karşı özel bir güçle kendini ortaya koymaktadır. Düşüncenin diğer alanlarında –bunun ne kadar doğru olduğunu sormuyorum– bilgimizi ayrı ayrı par-

çaların kümelenmesi olarak betimlemek açısından uygundur: Önceden orada olanı değiştirmeden eklemelerin yapılabileceği bir envanter. Eklemeler önceden orada olandan mantıksal olarak çıkarıldığında bile, bunun tümdengelimi başlangıç noktasına ters düşmeyen, geri döndürülemez bir süreçtir. Dolayısıyla bu alanlarda, bilgimizi değerlendirdiğimizde kalıcı olan nitelikleri gözden geçirdiğimizi öne sürmek makul görünüyor; halbuki felsefede, her yeni keşif önceden bildiğimize karşı bir tepki olduğu için, bilginin bütün hali her yeni aşamada temellerden hareketle yeniden oluşturulmalıdır.

Tüm bunlar onaylanabilir; ancak felsefi bir sistemi oluşturmanın kendine has zorlukları olsa da, bunu oluşturma çabasının hatalı olduğunu göstermez. Ne de olsa felsefe bir insan düşüncesi formudur, değişime tabidir, hataya meyillidir, ilerleme yetisi mevcuttur. Dolayısıyla her öğrenci gibi felsefeci de zaman zaman ilerlemesini özetlemeli ve eğer ilerleme devam edecekse, sonuçlarını sistematik bir formda ifade etmelidir. Felsefenin kimi özgünlükleri nedeniyle bu, tarih ya da bilime kıyasla daha fazla sabır ve daha eleştirel bir bakış açısı gerektirir ama bundan dolayı kapı dışarı edilemez. Felsefede başka yerde olduğundan daha fazla ereksellik iddiasında bulunmaz. Bu, geleceğin tüm felsefeleri tarafından kabullenilmelidir. Geçmişin felsefelerinin tamamınca da topyekûn göz ardı edilmiş değildir; sistematik incelemelerinin sonlarında, büyük sistem inşacılarından birisi *bis hieher ist das Bewusstseyn gekommen*[1] diye yazmış ve bu notta –geçmiş kapatılmıştır ve gelecek için hazırız– felsefi ya da başka alandan olsun her sistem bir nihayete ermelidir.

4. İkinci eleştiri, günümüzde hiçbir tek düşünürün, felsefi sistemin inşasının gerektirdiği tamamlanmışlığı başaracak kadar, bütün bilgi alanını araştıramayacağı yönündeydi. Hiçbir insanın modern bilginin tüm alanını yeterince araştıramayacağı kabul edilebilir ama burada hiçbir insanın modern felsefenin bütün alanını araştıramayacağı sonucu çıkmaz. Felsefenin işi insan bilgisinin bir ansiklopedisi olmak değildir, aksine kendine özgü yöntemiyle kendine özgü problemlerle ilgilenmektir ve felsefe

1. (Alm.) "O zamana dek bilinç gelmişti." (ç.n.)

olguların birikimini diğer bilgi dallarından daha az temsil ettiği için, birikimin artmasıyla, zamanın akışının özneyi daha hantal kıldığını düşünmek için felsefede diğer alanlara nazaran daha az sebep vardır.

Ancak böyle bile olsa itiraz eden kişi katı bir felsefi sistemin inşasının, katı felsefi bilginin gerek sınırları içinde gerekse dışında yazarına yüklediği taleplerle, tek bir kişinin gücünün ötesinde olduğu yönündeki ısrarını sürdürebilir. Fakat bu hiçbir insanın feragat etmesinin istendiği bir görev değildir. Geçmişteki büyük sistemler diğer insanların eserlerinden faydalanılarak elde edilen malzemenin kullanılmasıyla oluşturulmuştur; dolayısıyla düşünce tarihini, Sokratesçi felsefe, Platoncu felsefe, Aristoteles felsefesi gibi kişisel sistemlerin bir ardışıklığı olarak tasarlamak yerine, pek çok zihnin eserlerinden oluşan tek bir Yunan felsefesini, yeniden modelleyerek ve onu sonraki nesillerin orta çağ kilisesini yeniden kurması gibi kısmen yeniden kurarak düşünmek hakikate daha yakın olurdu.

Nitekim eğer her felsefi sistem geçmişle organik bir ilişkideyse, şimdiyle de aynı organik ilişkiye sahiptir. Her filozof, eskiden olduğu gibi, kendisini etrafındaki diğerlerinin ona bir tamamlayıcı olarak gereksinim duyan bir iş yaptığı gerçeği tarafından belli bir çalışma alanına yönlendirilirken bulur; her bilimde olduğu gibi felsefede de düşüncenin gizli bir işbölümü söz konusudur ve her düşünürün işi, kendisini işbirlikçi olarak gördüğü daha geniş bir bütünlüğe yaptığı katkıdır.

Her felsefe kısmen geçmişin felsefelerinden ödünç alınmış olduğu ve kısmen şimdiki felsefelerin iş ortağı olduğu için mahrem, kişisel ya da kendine yeten bir sistem söz konusu olamaz. Geçmişte bunun böyle olduğu ve burada ortaya konmaması gereken bir tarih sorusu olduğu düşünülmüşse, gelecekte bundan vazgeçilmesi gerektiği ukalalıktır.

5. Üçüncü itiraz düşünce olarak en temel doğası itibariyle felsefenin nesnel geçerlik iddiası taşıdığı ve bunun bir sistem olarak kendi formu içerisinde asla başarılı olamayacağı yönündeydi. Felsefi sistem doğası gereği öznel, kişisel, mahrem ve yazarının dünyaya bakma biçiminin bir ifadesi olarak ele alınır. Biliminse kişisel olmayıp nesnel olduğu, bu yüzden sonuçlarının tüm

rasyonel varlıklar ve tüm zamanlar için geçerli olduğu söylenir; felsefi bir sistem, onu yaratan zihnin sınırlarının ötesinde hiçbir fayda sağlamayan öznel öğelerle dolu olmaya mahkûmdur ve bu kusurun sistematik veya kapsamlı felsefe fikrinin bir kenara bırakılıp kademeli çalışma yönteminin felsefeye uygulanmasıyla ve bilimlerde verimli oldukları kanıtlanmış detaylı sonuçların biriktirilmesiyle aşılabileceği düşünülür.

Kişisel ve mahrem sistem fikri savunmak istemediğim bir sistem türüdür, bunu tekrar belirtmeme gerek yok. Ancak bu itiraz aslında benim halihazırda söylediğim bir şeyin işaret ettiği şeyin görülmesini sağlıyor. "Her filozofun felsefi düşüncenin genel ilerleyişinde kendi payına katkıda bulunduğunu ve sistem fikrini tamamen terk ettiğini kabul etmelisin. Her iki haliyle olmaz; sistem bir şeydir, sisteme dönük katkıysa başka bir şey; tek bir filozofun ödevi ikincisini sağlamaksa, hiçbir filozof birincisini sağlamakla uğraşmaz" iddiasında bulunuyor.

İyi de bu hatalı ayrıklık safsatası olmaz mı? Tek bir filozof düşüncenin ilerleyişine açıkça katkıda bulunmaktadır ve yapmayı ümit ettiği şey de budur. Ancak katkıda bulunduğu düşünce felsefi düşüncedir bu yüzden her filozof kendi katkısını yaparken onu yaparkenki kendisini düşünmelidir; yani yaptığı katkının, katkıda bulunduğu bütün içerisindeki yerinin teorisini düşünmelidir. Dolayısıyla kişisel katkı yaparken felsefenin ne olduğu yönündeki genel soruyu düşünmelidir.

Bu, ikinci itiraza cevaben söylenmiş olanın tamamlayıcısıdır, karşıtı değil. Eğer gerçekten bilgiye katkıda bulunuyorsa, her bir filozofun sadece bir envantere bir kalem katkı yapmadığı yollu felsefenin kendine özgü doğası çıkar buradan. Tersine sadece bu işe kalkışarak ne kadar mütevazı olursa olsun felsefenin genel ilerlemesine herhangi bir katkıda bulunur çünkü bu problemle karşılaşana kadar, her ne olursa olsun yaptığı iş gerçek manada felsefi değildir çünkü bu iş felsefi düşüncenin ayırt edici özelliklerinden birinden yoksundur.

6. Dördüncü itiraz bir sistem olarak ideal felsefenin, felsefi problemlerin çeşitliliğini tek bir kalıba sokarak ve tek tek bağımsız olarak ele alındıklarında, her biri kendi içinde değerlendirildiğinde ve kendine uygun yöntemlerle çözüme kavuş-

turulduğunda daha iyi ilgilenildiği gerçeğine rağmen sürekli olarak aralarında bağlantılar olduğunu iddia ederek bu felsefi çeşitliliğe zarar verdiği yönündeydi. İtiraz eden kişi felsefeyi daha ziyade, konunun bütün alanında şu ya da bu yerde kendiliğinden ortaya çıkan problemleri çözmeye dönük daimî bir çaba olarak tasarlamaktadır; her problem hem içerik hem de biçim anlamında yeni özellikler koyar ortaya ve çözümü için de yeni bir göz ve esnek bir zihin gerektirir; hazır yapılı bir formülden hareketle başlangıç noktasına yaklaşıldığında, her problem benzer şekilde yanlış bir biçimde ifade edilmeli ve yanlış bir biçimde çözülmelidir.

Bu denemeyi okuyan birisine katı ve hazır yapılı formüllerin sağlam bir felsefi yöntem açısından çok önemli olduğunu belirtmeye gerek yok; eğer önceki bölümlerde geliştirilmiş olan görüşü genel anlamıyla kabul ederse, bu itirazcıyı da bir müttefik olarak hoş karşılayacaktır. Ama tehlikeli biri olabilir. Eğer sadece bir filozofun sistematik ve metodolojik olarak katı formüllerden kaçınmayı ve sonuçlarının ışığında ilkelerini gözden geçirmeyi amaçlaması gerektiğini söylemek istiyorsa, pekâlâ; ama metodolojik olarak katılıktan kaçınmanın da bizzat bir yöntem sistemi olduğunu göremiyor ve sistematik düşünce ile hazır yapılı formüllere bağlı olan düşünce arasında fark olmadığını düşünüyorsa, o halde eseriyle, düşüncenin işlediği alanı tahrip eden ve ilkelerinin karşı konulmadan geçip gitmesine müsaade edilmemesi gereken bir zihin anarşistidir.

§2

7. İtirazcının ileri sürerken kaygı duyduğu noktayı ilkece kabul ederken bu dört itirazın her biriyle ayrı ayrı karşılaştım ve sonraki soru şu oldu: Tüm bu imtiyazlardan sonra, sistem fikrinden geriye ne kalır? Felsefenin, sistematik sözcüğünün hiçbir düşünsel alanında olmayı ümit edemeyeceğini fakat her biri konunun özgünlüklerine ayak uydurmak için doğaçlama hazırlanmış bir yöntemi takip eden, yalıtılmış konulardaki yalıtılmış tartışmalarla kendisini tatmin etmesi gerektiğini düşünmekte bu anarşist haklı değil midir?

Muhtemelen bu soruya verilecek en iyi yanıt iki aşamalı olacaktır. Birincisi, felsefede sistem fikrini terk etme önerisinin makul bir öneri olup olmadığını veya bir insan "benim yöntemim yöntemsizliktir; benim düşünmek konusundaki tek kuralım kuralsız olmaktır" demeliymiş gibi, bunun kendi içinde çelişen bir durum olup olmadığını sormaktır ve sonra da felsefeye ait olduğu kabul edilmiş olan karakteristik özelliklerin, sistem fikriyle tutarsızlıktan çok uzakta olarak, bu fikir deneme içerisinde geliştirilmiş ilkelere göre, felsefeye özgü duruma uyum sağlamak üzere güncelleştirildiğinde, bu fikrin mantıksal sonuçları olmayabileceğini sormak.

O halde ilkin sistem fikrinin felsefede kaçınılmaz olduğunun bir şekilde gösterilebileceğini ve felsefe sözcüğünün herhangi bir anlamı olduğunu reddetmeksizin bunu reddetmeye dönük bir girişimin başarılı olmayacağını düşünüyorum.

Bir problemle başka bir problem arasındaki farklılıklar konusunda şevkli bir biçimde uyanık, onu bir diğer çeşit içerisinde asimile etmek yoluyla yanlışlamamak konusunda istekli ve her birini kendi içinde değerlendirmek konusunda kararlı olan bir filozofun her problemin sanki felsefi düşüncenin karşılaşmış olduğu ilk ve tek problemmiş gibi ele alınması gerektiği kuralını benimsemiş olduğunu varsayalım.

Soruyu sormasına müsaade edelim: Sistem fikrini reddederken tam olarak aslında neyi reddediyorum? Örneğin, felsefe etiketini taşımak konusunda ortak olan bu çeşitli araştırmaların isminde bu etiket olan kimi ortak doğayı paylaştığını mı reddediyorum? Bu soruya böyle ortak doğa olmadığını söylerse, *cadit quaestio*[2]; felsefe kelimesi anlamı olmayan bir kelimedir. Ama eğer ortak bir doğa söz konusuysa nereye dayanmaktadır?

Aynı genel düşünme tipinin örnekleri olarak onların formlarına ya da aynı genel çeşidin konularıyla ilgili olarak onların içeriklerine dayanıyor olabilir. Filozofumuzun doğa ortaklığını onların formlarına yerleştirdiğini düşünelim, bu zaten konumunu terk etmek olur; çünkü felsefi düşüncenin kendi ilerleme yollarının olduğuna, böylece her bir problemin yöntem

2. (Lat.) Soru düşer. (ç.n.)

konusunda diğerlerinden yalıtılmışlığının ortadan kalktığına işaret eder.

Fakat doğanın ortaklığı formla sınırlandırılamaz. İçerikte ya da konuda bu çeşitli araştırmalar, en azından hepsinin felsefi konu başlıklarıyla ilgili olmaları açısından kimi ortaklıklara sahiptir. Nitekim çeşitli yöntemlerin yanı sıra bu çeşitli konular, ne kadar geniş oranda birbirlerinden ayrılırsa ayrılsınlar, felsefi yöntemin yanı sıra felsefi konunun örnekleri olmalıdırlar: Aslında örnekleri aynı kavramaya bağlayan bir ilişki olması gerekir aralarında.

Bu kavram, felsefi düşünce kavramı olarak formel yönüyle ve düşünce başlıkları ya da felsefi konuların kavramı olarak materyal yönüyle felsefenin kavramıdır. Elbette ki bu kavram yalnızca genel olmayacak ayrıca cinsle ilgili de olacak: Türlere bölünecek, onlar da alt türlere ve böylece herhangi bir parça felsefi düşünme ya da başlığın uymasının mümkün olduğu özgülleştirme sistemi oluşturacak.

8. Bu sistemin doğasına dair daha fazla şey söylemek mümkün olsa gerek. Felsefe kavramının kendisi felsefi bir kavramdır ve bu yüzden onun özgül sınıfları örtüşecektir. Felsefi başlıklar alanını birbirinden tamamen ayrı bölümlere ayırmak imkânsızdır; etik sorular etik yönlerin yanı sıra mantıksal yönler de sergileyecektir ya da tam tersi; çeşitli felsefi bilimlere, her birine kendi içinde ayrı bir konu olarak yaklaşan bilimler olarak değil, her birini tek ve aynı konunun ayrı yönleri olarak ele alan bilimler olarak bakılmalıdır. Spinoza bu problemle boğuşurken uzam ve düşünce olarak iki yükleme sahip tek bir tözden söz etti, bu iki yüklem tözün özünün birbirlerinden ayrılamayacak şekilde ilişkili olan iki tamamlayıcı parçasıydı; her birinde o tözün bütünlüklü doğasının ifadesini bulduğu iki yön değil de, önceden olduğu gibi, iki dilden söz edildiğinde, çürütülmesi kolay, yanlış bir bakıştı bu. Spinoza'nın bakışında, uzaman ve düşünceyle ilgilenen iki felsefe bilimi sırasıyla, iki ayrı başlık olarak değil aksine temelde bir şekilde aynı olan iki başlıkla ilgileniyordu.

Bu aynılığın ya da bu farklılığın nasıl tasarlanması gerektiğini görmek son derece zor fakat tasarlanmaması gereken iki biçimin olduğu açık: Hepsi de özdeş felsefi bir forma sahip olan, etikle,

mantıkla vs ilgili başlıklardan oluşan tamamen farklı gruplar yoktur. Farklı felsefe bilimleri arasındaki tüm farklılıkların hiçlikte eritildiği tek bir özdeş konu da yoktur. Birinci yanlış kavramsallaştırma felsefenin tözünü bölümlerken, ikincisi ayrımları karıştırmaktadır.

9. Örtüşen sınıflar düşüncesinden formlar ölçeği düşüncesine ilerleyerek belki de bu zorlukları aydınlığa kavuşturabiliriz. Felsefenin kavramı felsefi bir kavram olduğunda, farklı felsefi başlık grupları hem örtüşecek hem de farklı biçimlerde ve değişen derecelerde felsefi olacaklardır, bunlara uygun yöntemler de farklı biçimlerde ve değişen derecelerde genel felsefi yöntem fikrine uyum sağlayacaktır. Bir araya geldiklerinde felsefenin gövdesini oluşturan çeşitli parçalar, üst basamaklarında konunun, giderek felsefenin aradığı konu çeşidi olması anlamında ilerlemeci felsefi bir hale büründüğü ve yöntemin, felsefi düşüncenin hakiki doğasını giderek daha yeterli düzeyde sergilemesi anlamında ilerlemeci felsefi bir hal aldığı bir ölçek oluştururlar.

Bu bakış açısından hareketle, aynı konunun ayrık yönlerini ele almaları veya tek bir tözün ayrık vasıflarını ifade etmeleri bakımından farklı felsefe bilimleri düşüncesi, her birinin konunun özüne bir öncekinden daha fazla nüfûz ettiği ve bir tözün doğasını daha yeterli ifade ettiği, ölçekteki terimler olarak tasarlayarak değiştirilebilir. Bir bütün olarak felsefe, bir sistem formunda, artık felsefeler ölçeği olarak görünmektedir, her bir felsefe tek bir evrensel felsefi konunun belli bir özgül formuyla, uygun ve dolayısıyla özgül olarak ayrı bir yöntem aracılığıyla ilgilenmek anlamında yalnızca çeşit olarak değil aynı zamanda gerçek felsefi konuya uygulanan gerçek felsefi yöntem idealini az çok yeterli düzeyde örneklemek anlamında derece olarak da diğerlerinden farklıdır.

Ölçekteki her bir form bütün ölçeği o noktaya kadar özetlemektedir; yani her bir formun kendisi, ikincil formların başlık ve yöntemlerinin ikincil bir yer bulduğu bir sistemdir. Düşüncesi verili bir forma erişmiş olan bir filozofun bakış açısına göre, kendine yeten ve ayrı bir felsefe olarak her ikincil form iki yön sunar. Kendisininkinden farklı bir felsefe olarak, bu filozofun ilgilenmediği bir problemde kullanmadığı yöntem üzerinden

giden bir tartışmadır; kendisininkine karşıt bir felsefe olarak, felsefenin nasıl yapılmaması gerektiğinin somut bir örneğidir. Ama aynı form bu filozofunkine tâbi ikincil olarak düşünüldüğünde, halihazırda çürütülmüş bir hata olarak görünüyor; kendi içinde eritilmiş bir şey olaraksa kendi sistemi içinde bir öğe oluşturuyor ve böylece tüm sistematik felsefe görevinin bir yanı, kendine yeten ve ayrı felsefeler olarak alınan, hata olarak dışlanması gereken teorilerin doğruluğunu göstermek oluyor.

10. Parçaları formlar ölçeğindeki terimler olarak ilişkili olan bir bütün şeklindeki sistematik felsefe düşüncesi, bu bölümün başında ortaya konan dört eleştiriyi, felsefi bir sistemin sunması gereken başlıca karakteristik özelliklerinin kaba ve kusurlu ama kesinlikle acemice olmayan bir özeti olarak ele almayı olanaklı kılıyor.

"Felsefi bir sistem ereklilik iddiası taşır ama bu iddia hatalı olsa gerek çünkü geleceğin kapıları her zaman açıktır" denmişti. Filozofun bir sistem kurarken, her terimin kendi içinde o noktaya kadarki haliyle bütünü özetlediği bir ölçekte kendine bir yer edindiği fark edildiği zaman çelişki ortadan kalkar; ölçekte ne kadar yukarı tırmanırsa tırmansın asla dizinin mutlak sonuna varamaz çünkü bu noktaya ulaşarak yeni problemlerin içine girmiştir zaten; nerede dururs dursun, durduğu yeri bilmek ve oraya kadar ki gelişmeyi, oradan sonra ilerleme olmayacağı pahasına, özetlemek zorunda olması anlamında her zaman göreli bir sondadır. Her özet yalnızca bir kez yapılır ve dolayısıyla sondur: Çözmek zorunda olduğu sorun nihayet çözülür.

"Felsefi sistem tamamlanmışlık bildirir ama aslında yazarın daha geniş çaptaki senteze sunduğu bir katkıdan fazlası söz konusu olamaz." Burada yine formlar ölçeği çelişkiyi gidermektedir. Ölçekteki bir form gibi, bir felsefe de pek çoğu arasında tekil bir felsefedir, geleceğin felsefecilerinin böyle yaklaşması gereken, düşünce tarihinde bir andır; ancak önceki felsefeleri yeniden yorumlayarak ve onları kendi içinde öğeler olarak yeniden olumlayarak, o tarihin o zamana kadarki yolculuğunun tamamını özetler ve bu yüzden bireysel olduğu kadar evrenseldir de.

"Felsefi bir sistem nesnellik iddiasındadır ama aslında yalnızca yazarın kişisel ve mahrem düşüncelerini bildirebilir."

Felsefenin tarihsel gelişimine formlar ölçeğinin konuşlanması olarak bakıldığında, burada da bir çelişki söz konusu değildir. Kişi ehil bir filozof olduğu sürece, felsefesi onun düşünce tarihindeki durumundan ve yüzleştiği problemden doğan nesnel zorunluluk üzerine yükselir; ama durum ve problem eşsizdir ve bu yüzden hiçbir tek filozofun sistemi değişiklik olmaksızın diğeri açısından kabul edilebilir olamaz. Kendine yeten felsefeler olarak düşünüldüklerinde, her birinin diğerlerinin düşüncelerini reddetmesinin ve aynı zamanda kendi felsefesi içindeki öğeler olarak onları yeniden olumlamasının gerekmesi tat ve mizaç meselesi değil, felsefi düşüncenin mantıksal yapısı nedeniyledir.

Son olarak "felsefi sistem yöntem eşbiçimliliği gerektirir ama gerçek bir felsefi ruh esneklik amacı taşır." Fakat filozofun amaçladığı esneklik rastgele bir esneklik ya da uygun olmayan durumlarda yöntemin kullanımındaki basit anlamda gevşeklik değildir; yöntem bir başlıktan bir başkasına geçerken, form ve içerik *pari passu*[3] değiştiği için, düşüncenin formlar ölçeğinde bir yerden birine geçerken kusursuz felsefi yöntemin uygulandığı kusursuz felsefi konunun idealine giderek yaklaşması gibi yöntemin de değiştiği bir metodolojik eşbiçimlilik ya da esnekliktir.

Dolayısıyla bu dört iddia herhangi bir sistemin olanaksızlığını değil, felsefi kavramın özgün yapısından türetilen ilkelere göre organize olduğunda herhangi bir sistemin sunması gereken karakteristik özellikleri ifade etmektedir.

§3

11. Şimdiye kadar felsefi sistem fikrinin ana hatları en yalın haliyle, salt bir fikir olarak, bu fikrin edimsel olgu haliyle gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaksızın belirlendi. Karakteristik özellikleri formlar ölçeği fikrinden hareketle ortaya kondu. Bu idealin herhangi bir yerde herhangi bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği sorusuysa duruyor.

Gerçekleşmemiş bir fikrin felsefi düşüncenin özüne aykırı olduğunu daha önce görmüş olmamızdan yola çıkarsak, topyekûn

3. (Lat.) "Eşit düzeyde." (ç.n.)

gerçekleşmemiş olması beklediğimiz bir şey değil; felsefenin özü gereği sistematik olduğu yargısı kategorik bir yargıdır ve felsefi olarak düşünmeye çalışan ve bir dereceye kadar bunu başaran kişinin, onun üzerine düşündüğü zaman düşüncesinin bir sistem şeklini aldığını görmesi gerektiği ve gördüğü anlamına gelir. Sistem fikri hiçbir yerde nihai olarak ve tamamen gerçekleşmiş değildir ancak düşünmenin konusunda ve yönteminde herhangi bir çeşitliliğin kabul edildiği her yerde kendi kendisini gerçekleştirme eğilimi her zaman vardır. Sistematik biçime yönelik bu sürekli eğilim sonsuz çeşitli yollarla ifadesini bulur: Felsefenin bir bütün içerisinde organize olmak için yeni bir çeşitlilik türü bulduğu her yer, yeni bir yol. Dört örnek yeterli olacaktır.

12. Birincisi, felsefenin mantık, metafizik, etik vb gibi felsefi bilimlere bölümlenmesi bir dereceye kadar bu fikrin gerçekleşmesidir; çünkü bir dereceye kadar bunlar, problemin farklı çeşitleriyle ilgilenmenin çeşitli yolları olarak çeşit açısından ve felsefe için az çok uygun olan başlıklara yönelik az çok felsefi yaklaşımlar olarak derece açısından farklılık arz ederler. Her filozof bu bilimlerde ele alınan konuların, belli açılardan bir ve aynı konunun yönleri olduklarını ve bu konuların hem biçimlendirdikleri konuda hem de biçimlendirdikleri yöntemde, ne kadar kabaca olursa olsun, bir ucunda empirik bilimlerde olanlardan güç bela ayrılabilen konu ve yöntemlerin bulunduğu –mesela psikoloji empirik mi yoksa felsefi bir bilim midir?–, öteki ucundaysa felsefi düşüncenin doğasını en yüksek seviyede sergileyen yöntemlerle ele alınan, belki metafizikteki, en katı anlamıyla felsefi olan konuların bulunduğu bir ölçeği oluşturduklarını fark eder. Felsefi bilimlerin basmakalıp düzeni yalnızca kaba ve yaklaşık bir anlamda sistem fikrine karşılık gelir ancak yalnızca karşılık geldiği sürece felsefi bir önem iddiasında bulunabilir; aksi takdirde felsefi başlıkların empirik bir gruplandırmasından başka bir şey sunmaz.

13. İkincisi, felsefi düşünce tarihi, gerçek anlamda bir tarih olup bağlantısız olayların zamansal diziliminden ibaret olmadığı sürece aynı yakınlığı sergiler. İçerdiği olayların her biri diğerine yol açtığı sürece gerçek anlamda bir tarih olur. Başka bir deyişle her filozof kendisinden öncekilerin eserini çalışarak kendi felse-

fesini oluşturduğu sürece; çünkü burada her filozof kendisinden öncekinin yaptığını yapmaya, felsefe yapmaya, çalışmaktadır; ama daha farklı bir biçimde, daha iyi yapmaya çalışmaktadır; doğru görünen her şeyi dahil eder, yanlış görünen her şeyi reddeder ve dolayısıyla aynı zamanda eskinin gelişmiş bir versiyonu da olan yeni bir felsefe üretir. Aynı şekilde onun ardından gelen de onunla aynı ilişki içerisine girecek ve böylece tüm bir düşünce tarihi, her bir aşamada problemi aradaki zamanda o konuda yapılmış tüm çalışmaların seviyesinde ilerleterek ve bu çalışmaların meyvelerini problemin eşsiz bir sunumu şeklinde özetleyerek tek bir kalıcı problemi çözmek üzere sürdürülen tek bir girişimin tarihi olacaktır. Bu çeşit bir tarihte, geçmişin tüm felsefeleri şimdinin içine dahil edilir ve hiç başlamayan, hiç bitmeyen hem derece hem de çeşit açısından farklı olan, birbirlerinden ayrı ve birbirlerine karşıt olan bir formlar ölçeği oluşturulur.

14. Üçüncüsü, bir filozoftan felsefenin kendi zamanındaki durumuna dair kimi açıklamalar sunması istenebilir ve kendi zamanında felsefenin durumu diye bir şeyin söz konusu olmadığını, aksine farklı felsefelerin kaos ve karmaşasının olduğunu söylemesi pek de felsefi bir tutum olmaz çünkü bu, onun bu felsefeleri çeşitlerine ayırmak, benzerliklerini analiz etmek ve faziletlerini değerlendirmek konularında ya gönülsüz ya da yeteneksiz olduğunu gösterir. Kendi terimleri olmaksızın, bu çeşitli ilişkileri sistematikleştiren bir kavrayış gücünün keyfî edimiyle felsefi bir göze sunulmazlar; gerçek manada terimlerin içinde ve arasındadırlar ve bu ilişkileri kavramaksızın terimleri kavramak onları yanlış kavramak olur. Fakat bu ilişkiler kavranırsa –tam olarak da demiyorum, kayda değer bir oranda kavransa da olur çünkü tüm felsefi girişimlerde olduğu gibi burada da tamamlanma erişilebilir bir şey değildir– aralarında yer aldıkları felsefi görüşler, bir bütün haliyle günümüzün felsefesi olarak adlandırılabilecek olan düşünce sistemi içerisindeki boğum noktaları olarak kendilerini açığa çıkaracaklardır.

Bu sistem formlar ölçeğinden başka bir biçimde tasarlanamaz çünkü onu oluşturan çeşitli felsefeler günümüz felsefesi başlığını hak edecekleri derecede değişkenlik gösterirler; kimisi nitelik olmaksızın bu başlığı hak etmeyecek kadar aşırı felsefe-dışıdır,

kimisi köhneleşmiştir, kimisi fazla fragman biçimindedir kimisi de aşırı olumsuzdur; her biri kısmen, asla başarılı olmayan, bütüncül bir felsefe girişimi olarak kısmen de kendisinden daha geniş bir şeye katkı olarak iki katlı bir yön sunarlar; fakat kısmen pekiştirme kısmen de eleştiri vesilesiyle içerisinden topluca günümüz felsefesi adı verilen, ötekilere kıyasla belirgin ve organize olan teoriler grubunun çıktığı, tüm o loş ve dalgalı yarı felsefi hatta çeyrek felsefi fikirleri kapsayacak kadar uzun olan, sıfıra doğru aşağı giden ama asla oraya ulaşmayan bir ölçekte, en kaba en felsefe-dışı olanlar için bile ideal anlamda bir yer bulunabilir. Bu ortaya çıkışla birlikte ölçeğin ikinci ana aşamasına erişilmiş olur. Üçüncüsüne ise, organize ve görünüşte çelişkili olan bu teorilerin derece ve çeşitlerine göre, kolektif değil de seçkin bir anlamda günümüzün felsefesi olan tek bir ortak tine dahil oldukları gösterildiğinde erişilir.

Böylesi bir sistem yalnızca söz konusu soruya yanıt arayan filozofun prosedürünü düzenlemek anlamında idealdir ve bu sistemin kendisini filozofun yanıtında tam manasıyla sunması beklenemez; ancak onun düşüncesiyle bu konuya isnat edilmiş bir ideal değildir; konusunu doğru bir biçimde kavrayacaksa, konusunu kavraması gereken bir yoldur.

15. Son olarak, kendi felsefesinin dışında düşünmek için çabaladığından çok farklı olmayan bir göreve girişir. Filozof yarı felsefi fikirler ile çeyrek felsefi fikirleri daha iyimser bir şekilde ele alacak olursa, bu fikirlerin altta yer almadığını, farklı çağdaş kişilerinkinden daha uyumlu bir birlikte olduğunu ve bu fikirlerin filozofun kendisinde oluşturduğu kargaşayı görerek başlar; onlara atfettiği önem ve derinlik açısından zaten farklılık arz eden bu fikirlerden yine pekiştirme ve eleştiri aracılığıyla az çok belirgin olan kimi felsefi konumlar ortaya çıkacaktır; kimi sadece üzerinde oynanan, kimi mahcubiyetle olsa da sürdürülen, kimisi temeli itibariyle yargılanan ama her biri diğer bazı fikirlerle çelişkisini gösterecek bir incelemeye meyilli olan bu fikirler, ait oldukları kanı itibariyle yine çeşitlilik göstermektedir. Şimdi süreç yine üstte bir seviyeyle başlamaktadır ve filozof bu çeşitli konumları birbiriyle bağlantılı bir bütünlüğün parçası olarak görmeye çalışmaktadır veya bunda başarısız olursa, aksi

görünen öğeleri, aynı yere gelene kadar düzeltmeye çabalamaktadır; bu sadece fikrin parçalarını bütüne uydurmak anlamına gelmez aynı zamanda bütünün fikrini, parçaların taleplerini karşılayacak şekilde düzenlemek anlamına gelir, böylelikle ölçek yukarı doğru hareketlendiğinde bütün fikri dönüşüme maruz kalacaktır.

Tüm bunlar felsefi düşüncenin, formlar ölçeğinin genel karakterine sahip olan bir sisteme dönüşmesinin sayısız yollarının örnekleridir sadece. Esas ve kalıcı olan bu ya da şu sistem değildir çünkü her tekil sistem, düşüncenin yapıldığı zamana doğru ilerleyişinin fasılasından başka bir şey değildir; ve her ne kadar bu gereklilik gözden kaçırılsa ya da felsefe sadece olumsuz veya eleştirel olmayı amaçladığı sürece büyük zarara yol açmaksızın reddedilse de ya da işini layıkıyla yapmak adına kısa süreli, geçici yapıcı hareketlerin ötesinde bir girişimde bulunmasa da, bu işin ne olduğunu anlamak durumundadır. Bir başka deyişle felsefe kendisini sistematik olarak düşünmek durumundadır.

10
Bir Yazın Dalı Olarak Felsefe

§1

1. Felsefe sadece belli bir düşünce alanına değil, aynı zamanda bu düşüncenin ifadesini bulduğu ya da aradığı yazına da ait olan bir isimdir. Ayrıca felsefi literatürün, ifade etmeye çalıştığı düşüncenin özgünlüklerine karşılık gelen özgünlüklere sahip olup olmadığını sormak üzere, sadece ekler bölümüyle de olsa, bu denemenin konusuna da aittir.

Bir cins olarak yazın, şiir ve düzyazı türlerine ayrılır. Düzyazı içerik ile biçim arasındaki ayrımla belirlenir: Ne söylediğimiz ve onu nasıl söylediğimiz. Biçimsel öğeler edebi nitelik, stil, yazma vb adını verdiğimiz öğelerdir; içerik öğeleri ise genel olarak eserin "içindekiler" olarak nitelediğimiz öğelerdir. Her kısım kendi değerler ölçeğine sahiptir. Biçimsel kısımda düzyazı açık, manalı ve kelimenin en genel anlamıyla güzel olmalıdır; içerik kısmında ise iyi tasarlanmalı, zekice olmalı ve genel anlamıyla doğru olmalıdır. Birinci iddiayı karşılamak için düzyazı yazarı sanatçı olmalıdır ikincisi içinse düşünür olmalıdır.

2. Bu kısımlar ayrıktır ama kopuk olamazlar. Düzyazıdaki öğeler diğerleri olmaksızın var olamazlar. Bir kitabın iyi tasarlanıp kötü yazılması mümkün olsaydı, bu bir edebiyat olmazdı, iyi yazılıp kötü tasarlansaydı hiçbir şekilde düzyazı olmazdı. Ama bu ikisi bir denge içerisinde de değildir. Biçim içeriğin hizmetkarıdır. Düzyazıda sadece söylemek istediğimizi söylemek için iyi konuşuruz: İçerik biçimden öncedir. Bu öncelik, şüphesiz, zamansaldan ziyade mantıksal bir önceliktir. İçerik

biz onu kelimelerle örtmeden önce çıplak haliyle değil tamamen biçimlenmiş haliyle durur zihnimizde. Düşüncelerimizi, onları ifade etmeden önce yalnızca karanlık ve yarı bilinçli bir halde biliriz. Ama bu muğlak halde bile bizimledirler ve onları telaffuz edecek sözcükleri bulduğumuzda tam bilince doğru çıkarlar, onlar kelimeyi belirlerler, tam tersi değil.

3. Şiirde içerik ile biçim arasındaki bu ayrım söz konusu değildir. Ne söyleyeceği ve onu nasıl söyleyeceği şeklinde bağlantılı iki problem yerine, şair için bir tek problem vardır. Güzellik ve doğruluk gibi iki değer standardını karşılamaktan ziyade, şair bunların yalnızca birini kabul eder. Şiirin tek işi güzel olmaktır; faziletleri biçimsel ve edebi faziletlerden ibarettir. Düzyazı yazarının bir şey söyleme çabası anlamında şairin söylemeye çabaladığı bir şey yoktur; o sadece konuşmak ister.

4. Düzyazı ve şiir bir cinsin felsefi olarak ayrı türleridir; sonuç olarak da örtüşürler. Düzyazıda amaca giden bir araç, şiirinse tek amacı ya da özü olan edebi mükemmellik her iki durumda da aynı şeydir. Salt edebi ya da sanatsal bir standartla yargılandığında, en iyi düzyazının fazileti vasat bir şiirin faziletinden aşağıdadır, çünkü bu nitelikler amaç yerine araç haline gelirken seviyesi düşen gerekliliktir, fakat düzyazı yazarı şiirin dağında ikamet eder, her ne kadar alt taraflarında yaşıyor ve kaynaktan gelen taze suları değil de akarsuyu yataklarından gelen çamurlu suyu içiyor olsa da.

5. Bu ayrım düzyazı ile nazım arasındaki, ikisinin de karakter olarak şiirsel ya da yavan bir yazı olabileceği iki yazma şekli arasındaki empirik bölümlenme ile karıştırılmamalıdır. Şiirin nazımın dış şeklini almak gibi bir eğiliminin olduğuna şüphe yoktur; çünkü nazım, ritim kalıplarında ve kafiyesinde, düşünceyi ifade etme görevinden azade edildiği her durumda esas biçimsel karakterlere göre kendisini organize etmek adına, dilin o kısmına özgü bir eğilimi ifade eder. Benzer biçimsel kalıplar, sadece tekrar kaybolmak üzere, düzyazının yapısında her zaman ortaya çıkar; bu kalıplar ortaya çıkar çünkü onlar olmasaydı dil tamamıyla şiir-dışı bir hüviyete bürünür ve bu yüzden de dil olmayı keserdi; bu kalıplar tekrar kaybolurlar çünkü buradaki biçim içeriğe tâbidir ve dilde içsel olan şiir sanatı da bu yüzden gelişmemiş şiirler sonsuzluğu içerisinde dağılmıştır.

§2

6. Bir yazın çeşidi olarak felsefe düzyazı alanına aittir. Ama bu alan içerisinde kendine özgü kimi karakteristik niteliklere sahiptir, bu nitelikler en iyi, tarih ve bilim yazınlarıyla kıyaslandığında görülür.

Bilimsel yazın, sözcük dağarcığının önemli bir öğesi olarak birtakım teknik terimler barındırır. Bilim insanının bu terimleri kullanmasına müsaade edilmeseydi, katı bilimsel düşüncelerini asla ifade edemezdi; bu terimleri daha fazla ve daha özgürce kullanmak yoluyla kendisini daha kolay ve daha emin bir şekilde ifade edebilmektedir. Felsefi yazındaysa teknik terimlere şüpheyle yaklaşılır. Bu tip terimler üstünkörü biçimde jargon olarak betimlenir ve bunları çok kullanan filozof da ya ukala addedilir ya da kendilerini açıklamak ve daha önemlisi kendilerini anlamak görevinden kaçınmakla eleştirilir.

Pek çok büyük filozofun, bilhassa da iyi düşündüğü kadar iyi yazdığı da genel kabul görmüş olanların teknik sözcük dağarcığı denebilecek hiçbir şey kullanmadıkları görüldüğünde, bilimsel sözcük dağarcığının idealleri ile felsefi sözcük dağarcığının idealleri arasındaki farkın bu etkisi daha da derinleşir. Kullanımdaki tutarlılığı ses olarak kullanacak olursak görürüz ki Berkeley ve Platon hiç kullanmamıştır; diğerlerinin düşüncelerine yönelik göndermelere işaret etmek için kullandığı teknik terimlerin dışında Descartes da hiç kullanmamıştır ve Kant gibi büyük bir filozof bu terimlerden zevk alıyor gibi görünse de, düşüncesinin belli bir oranda kesinlik ve düşünsellik kazandığı ya da içindeki stilistin filozofa eşit olduğu konusunda bir fikir birliği söz konusu değildir.

Felsefe tarihine eşit derecede uzun matematik tarihiyle kıyaslayarak baktığımızda, kesin bilimin en baştan itibaren, her terimin değişmez ve sürekli bir anlama sahip olduğu teknik bir söz dağarcığı oluşturmak telaşında olduğu, buna karşılık felsefenin her zaman farklı bir yol izlediği görülür: Felsefenin terimleri bilimde gördüğümüzün tam tersi bir biçimde yazardan yazara ve aynı yazarın farklı dönemlerinde anlam değişikliğine uğramıştır ve bu, teknik kelimesinin en katı anlamı alındığında,

felsefenin teknik sözcük dağarcığı adını hak edecek bir şeyi asla inşa etmediği iddiasını güçlendirir.

Bunun değişiklik gerektiren şeylerin olağan hali olduğu sonucuna varmadan önce teknik terimlerin ne olduğunu ve bilimsel düşüncenin ifadesi açısından neden gerekli olduklarını sormak yerinde olur.

7. Teknik terimler sıradan konuşmalarda kullanılan terimler değildir aksine ya belli bir amaç doğrultusunda *ad hoc* icat edilirler ya da sıradan konuşmalardan alınmış olsalar dahi belli bir anlam doğrultusunda *ad hoc* kullanılırlar. Sıradan konuşmanın istenen ifadeyi sağlayamadığı düşünceyi ifade etmek için terimlere ihtiyaç duyulur. Bu yüzden, özleri itibariyle sözcük dağarcığındaki yenilikler ve hem yapay hem de keyfî yenilikler oldukları için tanımlanmadıkları sürece anlaşılamazlar ve dolayısıyla kullanılmamaları gerekir ve buradaki tanım "gerçek" tanımdan ayrı "sözel" tanım anlamına gelmektedir.

Dilin tamamının belli düşünce ve nesneleri belirtmek için keyfî bir biçimde hizmete koşulan seslerden oluştuğu zaman zaman öne sürülür: Dilin teknik terimlerden oluştuğu iddiasına kadar varır bu. Fakat teknik terim bir tanıma işaret ettiği için tüm sözcüklerin teknik terimler olması mümkün değildir, çünkü eğer öyle olsalardı onların tanımlarını asla anlayamazdık. Dilin işi ifade etmek ya da açıklamaktır; dil kendisini açıklayamazsa, onu hiçbir şey açıklayamaz ve teknik bir terim, bir açıklama gerektirdiği sürece, bu anlamda bir dil olmayıp belirgin olmak bakımından dile benzeyen ama anlamlı ve kendinden açıklamalı olmamak bakımından ondan ayrılan bir şeydir. Matematik sembollerinden söz ederken kullandığımız gibi, bunun bir sözcük değil sembol olduğunu söyleyerek ayrıma işaret ediyor olabilirim. O halde bilimin sözcük dağarcığı ne bir dildir ne de dilin özel bir parçası, aksine matematikteki gibi bir sembolizm söz konusudur. O, dili önvarsayar çünkü onu oluşturan terimler yalnızca tanımlandıklarında düşünseldir ve sıradan ya da teknik olmayan bir dille yani bildiğimiz dille tanımlanması gerekir. Fakat bildiğimiz dil teknik terimleri önvarsaymaz, çünkü dilin kendisinin en kusursuz ve en saf halini aldığı şiirde, çocukluğun ilkel konuşmasında ya da

gündelik muhabbettekinden daha fazla hiçbir teknik kullanılmaz ya da önvarsayılmaz.

Demek ki bilimsel dildeki teknik öğe, bilindiği haliyle dilin doğasına yabancı bir öğedir. Bilimsel yazın teknik terimlere dayalı olmak yollu doğal eğiliminin kendisini yönlendirmesine izin verdiği sürece, bilimsel düzyazı iki parçaya ayrılır: Bir matematikçinin sözünü ettiği gibi, teknik terimlerden oluşan, bilimsel düşünceye işaret eden ama dil olmayan ifadeler ve bu terimlerin dil olan ama bilimsel düşünceye işaret etmeyen sözel tanımları.

8. Felsefi yazında böylesi bir eğilim yoktur. Bilimde iyi olan her şeyin felsefede de iyi olacağı yönündeki hatalı düşünce nedeniyle, bu açıdan bilimi taklit etmeye çabaladığı zaman bile bu taklit basit ve yüzeysel olmuş ve daha ileri gittikçe daha az hayrına olmuştur. Bunun nedeni bilimde teknik bir sözcük dağarcığına duyulan özel ihtiyacın felsefede karşılığının olmamasıdır.

Bilimde teknik terimlere ihtiyaç duyulur çünkü bilimsel düşünce çizgisinde bizim açımızdan tamamen yeni olan ve bu yüzden tamamen yeni isimler bulmamız gereken kavramlarla karşılaşırız. Bingen ya da pterodaktil gibi sözcükler sözcük dağarcığımıza ilavedir çünkü bu sözcüklerin karşılık geldiği şeyler de deneyimimize ilavedir. Bilimin kavramlarının karşılıklı ayrı gruplara ayrıldığı ve bunun sonucunda da bildik bir cinsin bize tamamen yeni olan özgülleştirmeleri olabileceği için bu mümkündür.

Bir cinsin türlerinin karşılıklı ayrı gruplara ayrılmadığı felsefede hiçbir kavram bizim açımızdan mutlak yeni olamaz; belli oranda zaten bildiğimiz bir şeyi daha iyi öğreniriz yalnızca. Dolayısıyla mutlak yeni bir şey için mutlak yeni bir sözcüğe asla ihtiyaç duymayız. Fakat görece yeni şeyler için görece yeni isimlere her zaman ihtiyacımız vardır: Düşüncenin âşina olduğumuz bir konuda açıklığa kavuşturduğu yeni yönler, yeni ayrımlar, yeni bağlantılar için sözcükler; bunlar bile şu âna dek kusurlu biçimde kavrandıkları haliyle bizim açımızdan çok da yeni değildir.

Teknik terimler bu talebi karşılayamaz. Aksine teknik terimler katılıkları ve yapaylıkları nedeniyle bu talebin karşılanması

açısından pozitif bir engeldir. Bunu karşılamak için bir sözcük dağarcığının iki şeye ihtiyacı vardır: Eşanlamlı değil de yakın anlamlı olan, kimi amaçlar açısından göz ardı edilebilecek, kimi amaçlar açısındansa önemli hale gelen anlam dereceleri itibariyle farklılaşan sözcük grupları ve belirgin bir biçimde çift anlamlı olmaksızın kullanım biçimlerine göre birbirlerinden ayırt edilen çeşitli anlamlara sahip olan tekil sözcükler.

9. Bunlar tam olarak teknik sözcük dağarcığından ayrı olan sıradan dilin sahip olduğu iki karakteristik niteliktir. Daire gibi bir sözcüğün bilimsel tanımını, aynı sözcüğün sıradan kullanımda ne anlama geldiğinin ya da gelebileceğinin örneğin *Oxford English Dictionary*'de verili açıklamayla kıyaslayarak bu ifadeyi doğrulamak kolaydır. Bu denemenin başka yerlerinde takip edilen yönteme göre, teknik terimler bilimde kullanıldığı için, bunlara karşılık gelen bir şeyin *mutatis mutandis* felsefede de görüleceği öne sürülürse, bilim için uygun olan bir teknik terim kavramını felsefe için uygun hale getirmek adına gerekli olan değişimler, onu tam olarak teknik terim kılan şeylerden mahrum bırakacak ve sıradan konuşmaya dönüştürecektir.

Bu yüzden dil felsefesi, tıpkı büyük filozofları dikkatle okuyan herkesin halihazırda bildiği üzere, yazınsal bir dildir, teknik değil. Filozofun dördüncü bölümde betimlenen yorumlama türünden ayrı, biçimsel bir tanım gerektiren bir terim kullandığı yerde, yazınsal olmayan bir öğenin filozofun diline girmesi felsefi olmayan bir öğenin onun düşüncesine girmesine karşılık gelir: Bir parça bilim, bir dilim gelişmemiş felsefe ya da felsefi bir hata; böyle bir durumda ayırt edilmeleri kolay olmayan üç şey.

Bir yazar olarak filozofun görevi bilime özgü olan teknik sözcük dağarcığından kaçınmak ve yazın kurallarına göre sözcüklerini seçmektir. Filozofun terminolojisi sembollerin teknik kullanımının tam karşısında yer alan, sözcüklerin yazınsal kullanımının özellikleri olan o anlamlılığa, o esnekliğe sahip olmalı o şekilde bağlama dayanmalıdır.

Buna karşılık bir sembolizm değil bir dil okuduğunu hatırlaması gereken felsefe okurunun da bir görevi söz konusudur. Filozof bir kavramın özü hakkında bir ifadede bulunduğunda –ki sofistike eleştirilerin verimli kaynağıdır bu– okur ne yazarın

sözel bir tanım sunduğunu düşünmelidir ne de tanıma benzer bir şey sunulmadığından şikâyet etmelidir; felsefi terimlerin tıpkı sıradan konuşmadaki sözcükler gibi, kullanıldıkları biçimde kendilerine ait anlamlara sahip olduğunu kabul etmelidir. Bir sözcüğün, hiçbir değişime maruz kalmaması anlamında, her zaman tek bir anlama gelmesini beklememelidir; dilin tamamında olduğu gibi felsefi terminolojinin de her zaman bir gelişim süreci içerisinde olmasını beklemeli ve bunun anlamayı zorlaştırmadığını, katı ve bu yüzden yapay teknik terimlerin koleksiyonu gibi, tanımların ötesinde kavranamaz olmak yerine kendi anlamını ifade etmesini sağlayan şey olduğunu aklında tutmalıdır.

§3

10. Sözcükleri sözcükler olarak kullanırken yani edebi ya da sanatsal bir düzyazı yazarken filozof tarihçiye benzer. Ancak burada da farklılıklar söz konusudur. Hem bir kavramı izah etmek hem de olaylar dizisini anlatmak sanatsal bir yazma gerektirir fakat konu farklılığı üslûp farklılığına da yol açar.

Tarihsel yazım, yazarın kendi bilgi deposundan çıkarıp iletmek için seçtiği bir şeyi okura iletmesi girişimidir. Asla konusu hakkında bildiği her şeyi yazmak için çabalamaz, sadece bir kısmı söz konusu olur. Aslında tüm yapabileceği bu kadardır. Zamandaki olaylar birbirlerinin dışına düşerler ama sonuç zinciriyle birbirlerine bağlıdırlar ve bu yüzden bildiklerimiz bilmediklerimizle bu şekilde bağlantılı olduğu için de en iyi bildiklerimizde bile her zaman belli anlaşılmazlık öğesi bulunur. Dolayısıyla herhangi bir verili olgu hakkındaki bilgimiz eksiktir, eksik olduğu için de ne kadar eksik olduğunu söyleyemeyiz ve tüm emin olabildiğimiz bilginin merkezindeki çekirdektir, bu çekirdeğin ötesinde her yöne doğru genişleyen bir belirsizlik yarıgölgesi (*penumbra*) vardır. Tarihsel yazmada yapmayı amaçladığımız şey bilginin bu çekirdeğini, onun dışındaki belirsizlikleri göz ardı ederek ifade etmektir. Şüphelerden ve problemlerden uzak durup kesin olana sadık kalmaya çabalarız. Bildiğimizin, kesin olarak bildiğimiz ve şüpheli ya da problemli bir biçimde

bildiğimiz şeklinde bölümlenmesi, birincisinin anlatılıp ikincisinin bastırıldığı bu bölümlenme her tarih yazarına, söylediğinden fazlasını bildiği ve onu kendisinden daha az bilen bir okura sunduğu havasını verir. Dolayısıyla tüm tarih yazmaları öncelikli olarak bir okura dönüktür ve bu okur göreli olarak daha az bilgilidir; nitekim bu yazma üslûp olarak yol gösterici ve didaktiktir. Okur kol mesafesinde tutulur ve yazarın zihnindeki yakınlığa asla kabul edilmez; yazar ne kadar yetkin kişilerden ne kadar özenle alıntı yaparsa yapsın onu sonuçlara götüren düşünce süreçlerini asla açığa vurmaz, çünkü bu, okurun ilgi duymadığı, kendi bilinç durumlarını tartışırken anlatısının tamamlanışını hiç gelmeyecek bir zamana dek öteleyebilir.

11. Felsefe bu açıdan tarihin tam karşısında yer alır. Felsefi yazmanın her bir parçası öncelikle yazarın kendisine hitap eder. Amaç bilgileri içerisinde emin olduklarını seçip onları ifade etmek değildir, tam tersidir: Kendisini içine dalmış olarak bulduğu zorlukları ve belirsizlikleri kafaya takmak ve bunları çözemiyor veya ortadan kaldıramıyorsa da en azından daha iyi anlamaya çabalamak. Çalıştığı nesnenin ayrılmaz bütünlüğü filozofu bu şekilde çalışmaya mecbur bırakır; fizikte olduğu gibi mekâna ya da tarihte olduğu gibi zamana dağılmaz bu bütünlük; karşılıklı ayrı türlere bölünmüş bir cins ya da parçaları ayrı ayrı anlaşılan bir bütün değildir; bu yüzden onu düşünürken, rehberin grubu bir arada tutmak adına en arkadan geleni acele ettirmesi gibi, en karanlık noktaları derinlemesine araştırmalıdır. Yani filozof işini yaparken zorluklarını her zaman itiraf etmelidir oysa tarihçinin her zaman bir dereceye kadar bunları gizlemesi gerekir. Sonuç olarak tarihsel yazında son derece açık olan ve didaktik tutumun sebebi olan, yazar ile okur arasındaki farklılık felsefe yazınında yer almaz. Üslûp konusunda derin bir içgüdü sahibi filozoflar bir ders ya da öğretici hitap formunu benimsemekten her zaman çekinmiş ve bunun yerine öz-eleştirinin katılımcılar arasında pay edildiği bir diyaloğu ya da zihnin kendi kendine söyleştiği bir tefekkürü veya başlangıçtaki konumun zorluklar ortaya çıktıkça tekrar tekrar değiştirildiği diyalektik bir süreci seçmişlerdir.

Tüm bu yazınsal biçimlerde ortak olan özü gereği bir itiraf olan felsefi yazmanın zihnin kendi hatalarını görmek için yürüttüğü bir araştırma ve bu hataları kabul ederek onarma girişimi olduğudur. Tarihçilerin kendileriyle okurları arasındaki ayrım duygusunu derinleştirmek için ölçüp biçtiği bir üslûp, onları etkilemek ve ikna etmek girişimi olarak başvuracağı hafif dogmatik ve emredici ton mazur görülebilir, hatta takdir bile edilebilir. Filozoflar bundan men edilir. Onların yazmak için tek mazereti önce kendilerine sonra da okurlarına, tabii varsa, içini dökmektir. Üslûpları itirafa uygun, düz ve mütevazı, hissiyattan yoksun olmayan ama tarihçide sırıtmayan süslü sözleri barındırmayan bir üslûp olmalıdır. Okurlarda aşağılık yazarda ustalık anlamına gelecek biçimde, okurlarını etkileme abartısından inatla kaçınmalıdırlar. Asla öğretmemeli ya da nasihat vermemelidirler ya da en azından bunları sadece kendilerine yapmalıdırlar okurlara değil.

12. Buna uygun olarak, okuduklarına dönük tutumları itibariyle tarihsel yazın okuru ile felsefi yazın okuru arasında bir fark söz konusudur. Tarihçileri okurken onlara "danışırız". Kendimizdeki eksikliği gidermek adına onların bilgi deposuna başvururuz. Bu bilgilere sahip olmalarını sağlayan düşünce süreçlerinin ardından gitmeye çabalamayız; bunu ancak kendimiz de eşit derecede başarılı tarihçiler olduğumuzda yapabiliriz ve bunu onların kitaplarını okuyarak değil yalnızca, onların çalıştığı gibi orijinal kaynaklar üzerine çalışarak yapabiliriz. Filozofları okurken ise onları "takip ederiz"; diğer bir deyişle, onların ne düşündüğünü anlarız ve kendi içimizde, elden geldiğince, onları bu düşünceye getirmiş olan süreçleri yeniden inşa ederiz. İkinci ilişkide birincisinde asla olmayan bir yakınlık söz konusudur. Tarihçiden talebimiz onun düşüncelerinden çıkacak bir üründür, filozoftan talebimizse düşüncesinin bizzat kendisidir. Felsefi eser okuru, yazarın geçtiği deneyimin aynısını yaşamak girişimine adar kendisini; bunu yapmasına engel olacak şekilde bir duygudaşlık ya da sabır eksikliği varsa, okumasının anlamı yoktur.

§4

13. Bu açıdan felsefe şiire benzer çünkü şiirde de yazar okuruna içini döker ve en ileri yakınlığına kadar kabul eder onu. Bu yüzden kimi zaman iki şey özellikle de her birini bireysel zihnin mahremiyetinin zedelenmesi olarak görüp şüpheyle bakan kişilerce birbirine karıştırılır ve felsefe giderek felsefi bir hal aldıkça, bu benzerlik de daha aşikâr hale geldiği için, bu düşmanlık en büyük filozofları bu kendilerine özgü yerme üzerinden ayrı tutar ve onların yazılarında salt bir duygu ifadesi ya da şiir bulurlar.

Bu betimlemenin adaletini temin ederken dahi, eksiktir. İlle de şiir denecekse bile, felsefi bir eser salt bir şiir değil kavrayış gücünün bir şiiridir. İfade edilen duygular, arzular, hisler değil düşünen bir zihnin bilginin ardından giderken deneyimledikleridir ve bunları sadece onların deneyimi araştırmanın içsel parçası olduğu ve araştırma da bizzat düşünce olduğu için ifade eder. Bu nitelik eklendiğinde felsefi yazının aslında düzyazı olduğu açık hale gelir; yazarın söylemeye çalıştığı içeriğin varlığıyla değişime uğrayan şiir olarak, sadece her düzyazının biraz şiir olması anlamında felsefe de şiir olabilir.

14. Karışıklığı açıklayan felsefenin düzyazının şiire en yakın olduğu noktayı temsil ediyor olmasıdır. Başka bir alan olarak sadece güzel sanatlarda ve en genel anlamıyla şiir sanatında olan, düzyazı yazarları içerisinde felsefi yazar ile okuru arasındaki ilişkinin eşsiz yakınlığı nedeniyle, yazınsal bir *tür* (janr) olarak felsefenin şiirle ortak sınırda örtüşmek gibi değişmez bir eğilimi mevcuttur. Büyük filozofların pek çoğu bilhassa da en iyi yazarlar oldukları için felsefeyi hangi üslûp ile yazacağını bilmesi gerekenler, bilimde sapkın, tarihte gülünç ama felsefede gayet de başarılı görülecek olan hayalgücü kuvvetli ve bir derece şiirsel bir üslûp benimsemişlerdir. Felsefelerin drama karakterleri olarak canlandığı Platon diyalogları, Descartes'ın zarafeti, Spinoza'nın mücevher ustasına has deyişleri, Hegel'in işkenceye maruz bırakılan metaforlarla dolu dönemleri, tüm bunlar ne felsefi ifade açısından kusurdurlar ne de felsefi düşüncede kusura işaret eden öğedirler; bunlar felsefi yazında evrensel olan ve felsefenin düşüncesinin daha derinlikli ve

ifadesinin daha yeterli olmasına oranla alan bıraktığı bir eğilimi işaret eden örneklerdir.

15. Felsefe yazmayı öğrenirken, onu düşünmeyi öğrenmekten ayrı olarak, takip edilmesi gereken ana ilkeye dair bir ipucu verir bu. Bilim insanından ve tarihçiden çok farklı olarak filozofun dilin kullanımını öğrenmek için şairlerle okula gitmesi ve dili onlar gibi kullanması gerekir: Kişinin kendi zihnini keşfetmesinin ve orada muğlak ve şüpheli görüneni açık hale getirmesinin bir aracı olarak. Bu, şairlerin de bildiği üzere, metafor ile mecaz konusunda bir ustalık, eski sözcüklerde yeni anlamlar bulmaya hazıroluşluk, duyulur duyulmaz anlaşılacak olan yeni kelime ve ifadeler icat etme ihtiyacı durumunda gereken kabiliyet ve kısacası doğaçlama ve yaratma, dile sabit ve katı bir şey olarak değil, aksine esnek ve yaşam dolu bir şey olarak yaklaşma eğilimi anlamına gelir.

Filozofun dili kullanırken dayandığı ilkeler şiir sanatının ilkeleridir, ancak yazdığı şey şiir değil düzyazıdır. Yazınsal biçim açısından bu, bir yanda şairin dilin sunduğu her öneriye kendini açtığı ve böylece güzellikleri varoluşları için yeter sebep olan sözcük kalıpları ürettiği, bir yandan da filozofun sözcük kalıplarının yalnızca ifade edecekleri düşünceyi açığa çıkarmak üzere inşa edildikleri ve kendi içlerinde değil, bu amaç doğrultusunda bir araç olarak değerli oldukları anlamına gelir. Düzyazı yazarının sanatı, kendini gizlemesi ve kendindeki güzellik için öylece bakılan bir mücevher değil, derinliklerinde düşüncenin hiçbir bozukluk ya da karmaşıklık olmaksızın görülebildiği bir kristal üretmesi gereken bir sanattır ve felsefe yazarı özellikle kuyumcunun değil mercek öğütücünün yaptığını takip eder. Düşüncesi nedeniyle dikkatleri üzerine çeken metaforlar ya da imgelemleri asla kullanmamalıdır, eğer bunu yaparsa yazdığı şey düzyazı değil, iyi ya da kötü bir şiir olur, ancak bundan kaçınırken metafor ya da imgelem kullanımını topyekûn reddetmemeli, bu Şiirsel öğeleri bizzat düzyazının ehlileştirilmesi için kullanmalı: Düşünceyi açığa çıkarmak için kullanmalı, daha ötesi yok.

§5

16. Okur da yazarının zihnine kendi zihniyle girerek, o eserde yazarın gerçekten yaşadığı bir şeyi, bireysel bir deneyimin ifadesini bulması gerektiği anlamında, tam da şairmiş gibi yaklaşmalıdır. Bu deneyimi paylaşmakla yazarın neyi kastettiğini görerek, yazarı takip etmek ya da anlamak, onun öğretisini eleştirmek veya bu öğretinin ne kadar doğru ne kadar yanlış olduğuna karar vermek yönündeki temel ve nihai görev ikincildir. İyi bir dinleyici gibi iyi bir okur da dikkatli olmak adına sessiz olmalıdır, yazarınkileri daha iyi anlamak adına kendi düşüncelerini dahil etmekten kaçınmalıdır, kendi patikasını bulmak değil nereye yönlendirildiğini görmek adına edilgin değil etkin olmalıdır. Bu sessiz, müdahale etmeyen dikkati hak etmeyen bir yazar, okunmayı hiç hak etmiyordur.

17. Şiir okurken tüm yapmamız gerekenler bunlardır ama felsefe okumasında bir şey daha vardır. Filozofun deneyimi hakikat arayışından oluştuğu ya da en azından bu arayıştan çıktığı için biz kendimiz de deneyimi paylaşmak istiyorsak bu arayışa dahil olmalıyız ve bu yüzden, salt ifade olarak felsefe ve şiire yönelik tutumumuz felsefenin düşünceyi ifade etmesi dolayısıyla farklılık gösterse de, bu deneyimi paylaşmak adına bizzat düşünmeliyiz.

Genel anlamda düşünceli ve zeki olmamız yetmez; felsefe konusunda ilgili ve yetenekli olsak da yetmez. Herhangi bir felsefi girişim için değil sadece giriştiğimiz bir tek felsefe için donanımlı olmamız gerekir. Herhangi bir kitaptan ne alacağımız ona ne sunduğumuzla koşullanır ve felsefede yazarın problemleri aynı anda okurun da zihnine doğmuyorsa kimse o okumadan çok şey elde edemez. Böyle bir adamın düşüncesinin yakınlığına kabul edilmiş olan, onu hareket içerisinde takip edemez ve kısa süre sonra izini kökten kaybeder ve hata ne yazarda ne de yazarın ifadesinde, hatta ne de okurun yetilerinde değil de sadece okurun hazır bulunuşluğuyla ilgili olduğu zaman eseri mantıksızlık ya da kavranamazlıkla suçlayabilir. Kitabı bir kenara bırakır ve birkaç yıllık felsefi emeğin ardından daha erginleşmiş bir halde kitaba geri dönerse onu hem kavranılabilir hem de ikna edici bulabilir.

Bunlar yalnızca bir okurun felsefi yazarı takip edebileceği veya anlayabileceği iki koşuldur: Biri okurun estetik ve edebi eğitimi veya genel anlamıyla kitap okumaya uygunluğu diğeriyse belli bir kitabı okumak konusundaki felsefi uygunluğuyla ilgilidir. Ancak yazarı anlamanın yanı sıra okur onu eleştirmelidir de.

18. Kavrama ve eleştiri ya da yazarın söylemek istediğini anlamak ve doğru olup olmadığını sormak ayrı tutumlardır ama kopuk değildirler. Eleştirmeden kavrama çabası son tahlilde yazarın deneyimini belli bir özsel noktada paylaşmayı reddetmektir; çünkü kendi kendine "bu doğru mu?" diye sormaksızın okumaya değer birisiyse hiçbir tek cümle yazmamış demektir ve kendi eserine dönük bu eleştirel tutum okurları olarak bizim paylaşmaya çabaladığımız deneyimin elzem bir öğesidir. Nitekim eleştirmeyi reddedersek kendi açımızdan kavramayı imkânsız hale getirmiş oluruz. Tam tersi biçimde kavrama olmaksızın eleştirinin imkânsız olması savunma gerektirmeyen bir ilkedir.

Her ne kadar ikisi birbirinden koparılamazsa da birinin diğerine önceliği mevcuttur: Bir adamın düşüncelerinin yanlış mı yoksa doğru mu olduğu sorusu, biz onların ne olduğunu bulana kadar ortaya çıkmaz. Dolayısıyla yazarın düşüncesi her zaman kavramadan eleştiriye doğru yol almalıdır: Eleştiriyi erteleyerek işe başlamalıdır, eleştirinin kaçınılmaz olduğunu bilmesine rağmen kendisini kavrama işine tamamen adamalıdır; aynı şekilde yazarın kendini eleştirmek konusunda ne kadar hazır ve becerikli olsa da düşündüklerine dair kimi ifadelerle kendisini çerçeveleyerek başlaması gerekir, aksi takdirde öz-eleştirisini gerçekleştireceği bir zemin kalmayacaktır ortada.

Buna mukabil kavramanın eleştiriden kopuk olmadığını söylemek ile iyi bir okurun sessiz olması ve yazarı anlamaya çabalarken kendi düşüncelerini işin içine sokmaktan kaçınması gerektiğini söylemek arasında bir çelişki yoktur. Birinin diğerine yol açması ve bu süreçte kendi tamamlanmışlığına erişmesi anlamında kavram eleştiriden kopuk değildir; fakat bu gelişim sürecinde, diğerlerinde olduğu gibi, baştan başlamak durumundayız ve sürecin ilk aşaması eleştirinin gizil olduğu aşamadır. Bu aşamada okur kendi düşüncelerini işin içine sokmaktan kaçınmalıdır, kendine ait düşünceleri olmaması gerektiği için

değil, bu aşamada yazar daha önemli olduğu için: Eleştiri yasaklanmamış sadece ertelenmiştir.

19. O halde yazarın ne demek istediği sorusunun yanıtlandığını ve okurun eleştiriye başlayacak nitelikte olduğunu kabul ettiğimizde, nasıl ilerleyecek? Ne kadar temellendirilmiş olursa olsun, uzlaşılamayan alanlar bulma çabasıyla değil. Eleştirinin kavrama ile birlikte gitmesi gerekiyorsa ve kavramak yazarın deneyimini paylaşmak anlamına geliyorsa, eleştirinin içeriği yalnızca fikir ayrılığından ibaret olamaz ve aslında yazarın söylediği her şeyle sistematik olarak çelişen bir eleştirmen gördüğümüzde, yazarı anlamakta başarısız olduğundan eminizdir. Şüphesiz, okurun "benim açımdan bu kitaba zaman ayırmaya gerek yok; hata ve karışıklıklarla dolu görünüyor" dediği durumlar vardır. Fakat bu bir eleştiri değildir. Okur bu tutumu aşmadan ve yazarın düşüncesini takip etmek ve düşüncenin ilerlediği bakış açısında kendisini yeniden kurmak yönünde bir disiplin sağlamadan eleştiri başlamaz. Bu hallolduktan sonra, kimi imtiyazlarla, belli bir derece sempati ve hatta onayla vasıflandırılmış her türden karşı çıkış gereklidir.

Bu, eleştirinin, ikisi de –eğer sahici ve zekice olacaksa– topyekûn ortadan kalkamayan biri olumlu biri de olumsuz olmak üzere iki yönü olduğu anlamına gelir. Eleştirmen okuduğu şeyin doğru olup olmadığı sorusunu soran bir okurdur. Bu soruyu yanıtlaması için eleştirdiği eserdeki doğru öğeleri yanlış olanlardan ayırması gerekir. Eserde doğru veya yanlış öğe olmadığını düşünüyorsa, eleştirmenin yapacağı bir iş olmadığını söylemiş olur. Eleştirmen yazarın düşüncesiyle bir noktaya kadar uzlaşan ve bu sınırlı uzlaşı üzerine daha büyük bir uzlaşıya karşı çıkışını temellendiren bir okurdur.

Dolayısıyla eleştirmenin belli bir mesafeden çalışması gerekir. Olumsuz konumu kendi olumsuzluğu üzerinde temellenir: Esas işi yazarın gözden kaçırdığı kimi yönleri ekleyerek bir konuda yazarı kısmen desteklemektir; fakat felsefi bir kuramın parçaları asla salt bir yan yana ilişki içerisinde olmadığı için, bir parçanın atılması bütünün dengesini bozacak ve diğer parçaları da altüst edecektir; o yüzden eleştirmenin eklemeleri, özsel olarak kabul ettiği öğelere dahi birtakım düzeltmeler gerektirecektir.

20. Bu iki yönü birlikte ele alındığında, eleştiri tek bir işlem olarak görülebilir: Yazarın eksik bıraktığı teoriye bir eksiksizlik kazandırmak. Böyle anlaşıldığında, eleştirmenin işlevi eleştirilen yazarın düşüncesini geliştirmek ve sürdürmek olur. Teorik olarak eleştirilen felsefe ile onu eleştiren felsefe arasındaki ilişki –tarihsel gelişimi içindeki tek bir felsefenin formları olarak– formlar ölçeğindeki iki yakın terim arasındaki ilişkidir ve pratikte, bir adamın en iyi eleştirmenlerinin öğrencileri ve en iyi öğrencilerinin de en eleştirel olanlar olduğu iyi bilinir.

11
Sonuç

1. Şu âna kadar beni takip etme sabrı gösteren okur, argümanımın kapanış bölümünde, sözleşmemizdeki maddeleri hatırlatıyor bana. İkinci bölümde argümanın hatrı için geleneksel felsefenin kendi kavramlarını, kesin ve doğal bilimlerde olanın aksine, örtüşen sınıflar olarak özgülleşmiş şekilde görmekte haklı olduğu yollu hipotezi kabul etmeye gönüllüyse, okumaya devam etmeye davet etmiştim okuru. Bu davete icabet ettiyse, hipotezin bizi nereye götürdüğünü görmemiz gerektiği anlamına geliyor bu: Kendi içinde ve felsefi düşünceyle ve deneyimimizle tutarlı bir felsefi yönteme mi yoksa örümcek ağı veya derme çatma ev veya havada bir kale veya artık hangi deyim en iyi şekilde betimliyorsa bu sapkın ve yanlış yönlendirilmiş bir akıl yürütmeyi, ona mı götürdüğü. Bir varsayım yapmanın vakti geldi; uzlaşmada bana düşen kısım bu.

Örtüştükleri varsayımından hareketle, felsefi bir cinsin türlerinin birbirleriyle ve cinsle nasıl ilişkilendikleri sorusuyla başlayarak, her felsefi kavramın, her bir terimin kendine özgü bir yolla derece ve çeşit, ayrım ve karşıtlık farklılıklarını birleştirerek yanındaki diğer terimden farklılaştığı bir formlar ölçeğinde telaffuz edilmesi durumunda, bu koşulun sağlanacağını göstermeye çalışmıştım. Durum böyleyse, bir kavramı tanımlamak, problemi o kavramın cinsi ile ayırt edici vasıflarını belirleyen tek bir ifadenin nasıl bulunacağıyla değil, formlar ölçeğinde en alttan başlayarak, o kavramın eksiksiz bir yorumuyla özdeş ve onunla birlikte var olan, akla uygun ve düzenli bir tanımı ifade

etmenin nasıl mümkün olduğuyla ilgilidir. Felsefi yargının, içerisinde olumlama ve olumsuzlamanın, tümellik, tikellik ve tekilliğin hepsinin mevcut olduğu, organik bir bütünlük olması gerektiği ve kategorik ya da varoluşsal bir öğeden yoksun olamayacağı çıkar buradan. Çıkarım konusundaysa, bunun katı bir tümevarım ya da katı bir tümdengelim olmayıp bilgimizi derinleştiren ve geliştiren, formlar ölçeğinde onu bir üst basamağa taşıyan bir şey olması gerektiği çıkar ve son olarak da bu varsayımın hangi felsefe anlamında sistematik bir bütünlük olabileceğini ve olması gerektiğini gösterdikten sonra felsefi yazının yazarı ve okuru açısından çeşitli sonuçların mevcut olduğunu öne sürmeye çalıştım.

Bu kitabın eksiksiz bir felsefi yöntem izahatı olduğunu bir an bile öne sürmedim; yazdığım şey bir denemedir, tez değil. Ama ilerlediği sürece umarım kendi içinde tutarlılık arz etmiştir. Umutlarımın doğru çıkıp çıkmayacağı okura bırakmam gereken bir sorudur. Deneyimle uyumlu olumlu olup olmadığı da sorulması gereken bir diğer sorudur.

2. Bu noktada bir itirafta bulunmam gerekiyor, her ne kadar okurun çok önceden keşfetmediği bir gizem değilse de. Felsefi düşünceye bu genel bakışın deneyimle uyuşup uyuşmadığı, sözleşmenin orijinal terimlerinin öne sürebileceği üzere benim şu âna kadar ertelediğim bir soru değil; bu soruyu, bir yanda "Öncüllerimizden ne çıkar?" ve diğer yanda "Gerçek deneyimde ne buluyoruz?" sorularını soran iki paralel çizgi boyunca sürekli ileri doğru giden bir argümanın her aşamasında parça parça koydum ortaya. Bu iki katlı süreç –ki bunun sebepleri sekizinci bölüme kadar ortaya konmamıştı– Kant'ın saf aklın diyalektiği diyeceği şeye Hume'un yaptığı saldırıların etkililiğini fark etmiş olan herhangi bir filozof tarafından benimsenebilir ya da savunulabilir tek süreçtir. "Buna uygulanan argümanlar zinciri son derece mantıksal olsa da, ortak yaşam ve deneyimden çok uzak ve sıra dışı sonuçlara götürdüğü zaman, mutlak bir teminat değilse de, bizi yetilerimizin epey ötesine taşıdığına dair güçlü bir şüphenin doğması gerekir buradan. Teorimizin son adımlarına varmadan çok önce, masal diyarına sürükleniyoruz ve *orada* ortak argüman yöntemlerine güvenmek ya da genel

analojilerimizin ya da olasılıklarımızın herhangi bir otoriteye sahip olduğunu düşünmek için hiçbir nedenimiz yok. Çizgimiz böylesi sonsuz derinlikleri ölçemeyecek kadar kısadır."

Kendi adıma kuşkuculuk suçlamasını asla kabul edemesem de Hume'un uyarısını göz ardı edebileceğime inanmak için kendi akıl yürütme güçlerim konusunda özgüvenli değilim ve bu felsefi düşüncenin yabanında dolaşmak için bildiğim bir yol yok, bu iki katlı yöntem hariç: Pusula ve gözü kapalı tahmin ve yıldızlara bakarak günlük konumumu bulmak.

3. Fakat argümanın kontrol edildiğini öne sürerken referans gösterilen bu deneyim kimindir diye soracak okur. Sadece şu cevabı verebilirim: Felsefe alanında çalışmış olanların deneyimidir; hafızamızda kaldığı haliyle, onların ve bizim yazılarımızda kayıtlı olan, diğerlerinin deneyimi. Avrupa düşüncesinde ete kemiğe bürünen bu deneyim, bir uçta Sokrates öncesi filozofları bir uçta da beni ve okurları barındıran yirmi beş yüzyıla uzanır. Felsefenin ne olduğunu veya hangi süreçlerle ilerlediğini anlamayan birisine, bu altmış jenerasyonun tarihi bir kaos, gezegenler arası rasgele bir oraya bir buraya dolanıp duranların hiçbir dış çember teorisinin bir sebebe indirgeyemediği bir kaydı olarak görünür. Ama, bunu söylemek gözü pekliğini göstermeliyim, bu irrasyonellik görüntüsü felsefi düşüncenin kendine ait bir yapısı olduğunun ve geçirdiği değişimlerde bu yapının kurallarına uyduğunun keşfinden sağ çıkamaz. Nitekim rasyonel bir felsefe teorisinden bakıldığında, felsefi düşüncenin geçmiş tarihi irrasyonel görünmez artık; güvenle başvurabileceğimiz bir deneyimdir o çünkü orada iş başında olan ilkeleri anlamakta ve bu ilkeler ışığında onu kavranabilir bulmaktayız.

4. Bu döngüsel bir argüman mıdır? İlkin felsefi bir gelenekten felsefi düşüncenin doğası ile ilgili belli bir bakış açısı türetiyor ve sonra da bu bakış açısının onun gelenekle uzlaştığı olgu üzerinden onaylandığını mı ortaya koyuyorum? Benim varsayımım dışında bunu onaylayan tanığın suskun kaldığı iki katlı bir döngü değil midir bu? Çünkü ileri sürdüğüm varsayım haricinde, gelenek işitilebilir bir ses olmaktan çok kulak tırmalayıcı bir çılgınlığın kaosudur yalnızca.

Elinizdeki denemenin açılış bölümünde kaçınmaya çalıştığım nihai sorulardan biri budur. Bu soruyu dolaylı yoldan yanıtlayayım çünkü doğrudan bir yanıt ἄλλης σκέψεως οἰκειότερον[1]

5. Varsayımın varsayımı, hangisini tercih etmemiz gerekiyor? Süreğen düşüncenin altmış jenerasyonunda filozofların tamamen boşa kürek çekmiş olması ve biz sahneye çıkana dek aklı selimin ilk sözcüğü için beklemiş olması varsayımı mı? Yoksa bu emeğin verimli olduğu ve bu çabanın tarihinin hiç de küçümsenebilir ya da karşılıksız olmadığı varsayımı mı? İkincisini tercih etmeyecek olan yoktur ve birincisi uğruna ikincisini terk etmiş gibi görünenler bunu kibir değil hayal kırıklığı dolayısıyla yapmışlardır. Düşünce tarihini bir başarı ve ilerleme tarihi olarak görmeye çalışmışlardır; bunda başarısız olmuşlardır ve bu deneyimin acısını çekenler hariç kimsenin gülünç ve tiksinç bulmaksızın üzerinde durmayacağı bir başka varsayım için en baştaki varsayımlarını terk etmişlerdir.

Ama yolumuzu çizerken en çok dikkatli olmamız gereken de böylesi kriz durumlarıdır. Doğanın rasyonel olduğu varsayımıyla yola çıkan doğa bilimci, hiçbir zorluğun kendisini oraya kadar getirmiş olan varsayımdan döndürmesine müsaade etmez ve bu yüzdendir ki bu varsayımı tüm dünyanın saygısını kazanmak adına sadece meşru değil zorunlu da görmüştür. Bilim insanı dünyanın rasyonel olduğunu varsaymaya mecbursa ve bunu anlamlı kılmaktaki bir başarısızlık aslında onu anlamaktaki başarısızlıksa, bunun muadili olan varsayım tarihçi için de bir zorunluluktur ve bu tarihçi düşünce tarihçisi olduğunda da zorunluluktan bir şey eksilmez.

Özür dilemek gibi bir niyetim yok, felsefe geleneği diye tarihsel çalışmalarla keşfedilmeyi bekleyen bir şeyin olduğunu ve bu geleneğin felsefi eleştiri tarafından takdir edilmek üzere sağlam çizgiler üzerinde ilerlediğini varsayarak, meşru bir biçimde oluşturulabilecek tek varsayımın bu olduğunu ileri sürerdim. Şimdilik bir varsayımdan ibaret olsun; bu varsayıma dayanarak uygun bir biçimde çalışılan ve analiz edilen bir felsefe tarihinin ilk bölümde ifade ettiğim umudu onayladığının iddia edilebi-

1. Bu doğrudan yanıtla ilgilenen meraklı okur buna dair bir şeyleri üstü kapalı olarak şurada bulabilir: Bölüm viii, 5. 20-1.

leceğini düşünüyorum en azından: Yöntem problemi üzerine yeniden düşünerek ve bu denemede genel hatları çizilen ilkeleri benimseyerek, felsefe mevcut kafa karışıklığı halinden bir mesele çıkarabilir ve yeniden ilerleme yoluna girebilir.

Dizin

A
ahlak felsefesi 44, 76, 106
analitik felsefe 116, 118
Anselmus, St. 101, 102, 125
A priori-a posteriori ayrımı 36, 46, 95, 97, 103, 124
Aristoteles 21, 37, 38, 42, 49, 55, 57, 84, 85, 100, 103, 141
Augustinus 102

B
Boethius 101, 102

D
Descartes 18, 19, 21, 26, 27, 28, 30, 102, 103, 123, 124, 125, 155, 162

F
felsefi önermeler 123
formlar ölçeği 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 66, 68, 70, 73, 75, 81, 84, 90, 94, 109, 134, 146, 147, 148, 150, 152, 167, 168, 169

G
Galileo 17

H
Hegel 85, 100, 103, 126, 162
hipotetik önermeler 97, 98, 99, 107, 108
Hume 169, 170

K
Kant 18, 19, 21, 28, 29, 30, 31, 55, 59, 85, 86, 100, 102,

103, 111, 123, 124, 125, 126, 127, 155, 169
kategorik önermeler 99, 104

L
Leibniz 55, 56, 57, 125, 126
Locke 55, 56, 57

M
metafizik 24, 28, 29, 31, 32, 37, 38, 96, 100, 101, 102, 103, 114, 123, 124, 126, 127, 149
Mill, J.S. 42, 68, 69

N
Newton 28, 38

O-Ö
olumlama ve olumsuzlama 169
Ontolojik Kanıt 101, 102, 103, 106, 107, 108, 125
Öklit (Eukleides) 120

P
Platon 21, 22, 23, 24, 25, 26, 32, 53, 54, 55, 56, 57, 84, 85, 91, 100, 101, 103, 155, 162

R
Russell, B. 117

S
sınıfların örtüşmesi 33, 36, 37, 40, 46, 49, 53, 67, 73, 76, 108
Sokrates 21, 22, 23, 24, 26, 68, 78, 85, 88, 92, 170
Spinoza 37, 102, 103, 125, 126, 128, 132, 134, 145, 162

T
tümdengelim 120, 123, 129, 134, 136, 140, 169
tümeller 87
tümevarım 42, 92, 120, 130, 136, 169

Felsefi Yöntem Üzerine Bir Deneme yirminci yüzyılın en önemli konularından biri olan özne meselesi ve felsefi yöntemin neliği üzerine bir tartışma yürütüyor ve felsefenin neden doğa bilimlerinden ayrı bir araştırma alanı olması gerektiğine dair bir soruşturmayı içeriyor. *Doğa Tasarımı*, *Tarih Tasarımı* ve *Metafizik Üzerine Bir Deneme* gibi eserlerinden tanıdığımız Collingwood bu denemesinde metafelsefeye katkılarını sunuyor ve felsefenin konusunu doğanın konusu haline getirmeye çalışan yirminci yüzyılın temel bir eğiliminin karşısına felsefenin özerkliği argümanını yerleştiriyor; filozofların yaptığı, sözgelimi ahlaktaki ödev ile fayda ayrımı gibi ayrımların empirik sınıflandırmalar değil de semantik ayrımlar olduğunu öne sürüyor. Felsefi ayrımların semantik ayrımlarla bu şekilde tanımlanması felsefenin konusunun doğal konulara indirgenmesine karşı bir argüman oluşturuyor ve tüm kavramların empirik kavramlar, tüm sınıflandırmaların da empirik sınıflandırmalar olmadığı belirtiliyor. Dolayısıyla Collingwood'un felsefenin neden kendine özgü bir konuya ve içeriğe sahip olduğu yönündeki açıklaması da radikal empirizme karşı açık bir meydan okuma teşkil ediyor.

Collingwood'un felsefi meydan okuması, şimdide yaşayan felsefenin sosyoloji çırpması düşüncelere karşı meydan okuması anlamına geliyor.

