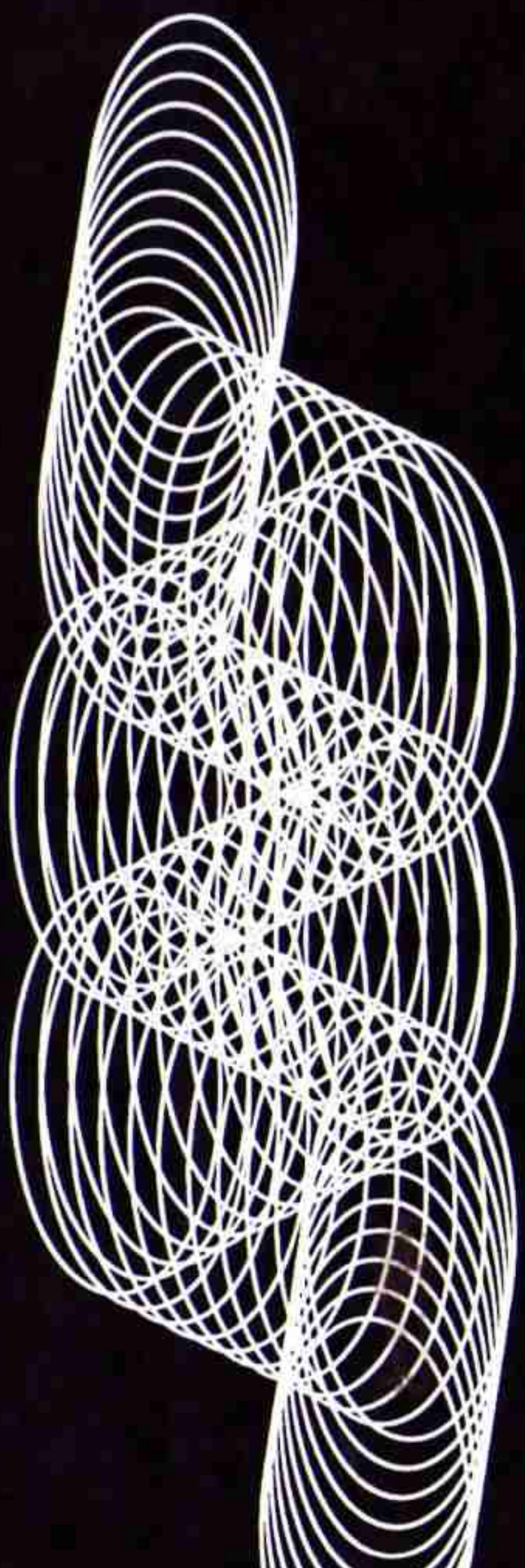
CELAL A. KANAT

META-İDEOLOJİ

İDEOLOJİNİN BİLGİBİLİMİ ÜSTÜNE BİR DENEME



Küyerel
Yayınları

Celal A. Kanat, 1950'de İstanbul'da doğdu. İlk, orta ve yüksek öğrenimini bu kentte tamamladı. Çevirmenlik ve yazarlık yaptı. Siyasal etkinlik çerçevesinde, kuramsal çalışmalar yürüttü. Daha sonra, alışılmış/gündelik anlamıyla siyasal etkinlikten ayrıldı ve tüm zamanını, başta felsefe, tikellikle de bilgi felsefesi, olmak üzere, okumaya, öğrenmeye ve araştırmaya ayırdı. Siyasal içerikli kitaplarından ayrı olarak, özgürlük ile yetke arasındaki ilişkiyi Kemalist devinim bağlamında sorguladığı *Aydınlanma'dan Kemalizm'e Yetke ve/ya Özgürlük* başlıklı çalışmasını yayımladı.

Celal A. KANAT

META-İDEOLOJİ

İDEOLOJİNİN BİLGİBİLİMİ ÜSTÜNE BİR DENEME

Küyerel
Yayınları

Küyerel Yayınları :2

Felsefe/Kuram Dizisi: 1

Birinci Baskı : Nisan 1997 - İstanbul

Küyerel Yayınları,

Global Tekstil San. ve Tic. Ltd. Şti'ne aittir.

© Celal A. Kanat

ISBN: 975-7030-01-5

Kapak : M. Selim Talay

Dizgi : Atlantis İletişim Ltd.

Baskı-Cilt : Melisa Matbaacılık

Küyerel Yayınları:

Piyerloti Cad. 47/49

Kanarya Apt. K.2 D.8 -Çemberlitaş-İstanbul

Tel: (0212) 516 01 75 -Telefaks: (0212) 518 93 62

Ceren'e

ve

"denizin yüzünde ateşler yakıp,

o büyük soruyu soran" başkalarına

İÇİNDEKİLER

Sunuş 7

Giriş 11

Bölüm I- İdeoloji ve Meta-ideoloji 25

Bölüm II- İdeolojinin Kaynağı Olarak Biliş ve Kavramsallaştırma 43

a. Bilgi ve Bilişin Neliği 51

b. Bilgi ve Bilişin Nesnesi 63

Bölüm III- Bilişin Oluşum ve Edinimi 79

a. Felsefe Tarihinde Bir Gezinti

b. Bilişin Oluşumu: Bir Çerçeve 121

c. Bilginin Yöntembilimi 132

Bölüm IV- Biliş ve Dil 145

Bölüm V- Bilinç ve Bilişin Türeyimi 181

Kaynaklar 209

"Yazık! Düşler, istekler, sözler
her şey uçurum
(...)
"Kör dalgalar içinde bellisiz
önüm sonum,
"Sonsuzluk görclüğüm ancak pencere
lerden." (Baudelaire)

Sunuş

Baudelaire'in, bu epigrafta aktarılan dizelerinde geçen "uçurum" eğretilemesi aslında felsefenin gözde eğretilemelerinden biridir. Bir bakıma, felsefenin, ilk bakışta aydınlık gibi gözüken koridorları da, yapısı gereği zaten loşluğuyla kendini duyumsatan labirentleri de bir uçurumun çevresinde dolanan patikaları andırır: Aşağıya bakamazsınız, ama aşağıya bir göz atmaktan, bir kaçamak bakıştan da kendinizi alamazsınız. İşte, burada işlenmeye çalışılan konu da böylesi bir çekiciliğe iyedir: İdeolojinin bilgibilimi. Bu terimin güncel ve sınırlı anlamıyla kullanımında, hem düşünceyi siyasal/toplumsal kılgı dolayımıyla sınırlandıran, hem de kazanmış olduğu örtük olumsuz tınıyı yeniden üreten bir boyut gizlenmiştir. Oysa, burada her iki önbelirlenimden uzak olarak, sorunu en genel yanıyla ele almak; dışsal gerçekliği, eşd. nesneleri, alımlama ve bilişlemenin insansal kipi şeklinde tanımlanabilecek bir biliş ızgarasını incelemek amaçlanmış durumdadır. Düzenek böyle tanımlandığında, biliş ve bilgi etkinliği sürdükçe, inceleme nesnesinin de etkisinin bir biçimde süreceği anlatılmış olmaktadır. Öyleyse, alışılagelmiş anlamıyla "ideoloji"yi dönüştürmek, değiştirmek, yönlendirmek ve yerine bir başka tikel "ideoloji"yi yerleştirmek, yani önceliğinin kritik yoğunluğunu çözündürmek ve yeni bir kritik-yoğunluk yapılandırmak olanaklı olmasına karşın: nesnelerle bilişsel ilişkinin, olanaklı bir bilişsel ilişki olarak, çözündürülmesi belirtik bir olanaksızlık taşır. Böyle bir varsayımsal çözünüm bilişsel bir kaosun kendisini anlatır ve insanın, öznelerarası bir özne

olarak ortadan kalkmasını imler.

Alışılmış gündelik "ideoloji"nizin, toplumsal/siyasal bir özne olarak bizim varoluş kipimize ilişkin tasarlarımızı belirlemesi gibi; bu genel düzenek de, öznelerarasılığıyla en varsıl ve özneliğiyle de en yoksul görünümünde bulunan öznelerarası-özne olarak insanın genel varoluş kipine ilişkin tasarlarını ve nesnellikle bilişsel ilinti kurma yordamını belirler. O "ideoloji" den ayrımlı, ama ayrı değildir; bir üst-ideoloji anlamında meta-ideolojidir, ya da kısacası İdeoloji'dir.

* * *

İdeolojinin bilgibilimini konu alan bu deneme özünde kurgusal nitelikte bir kuramsal denemedir. Olası okuyuculardan herhalde çoğunun pek alışkın olduğunu sanmadığım bir bakış açısıyla yapılmış "gözlemler"in ve düşünsemelerin yazıya dökülmüş durumudur. Bu metnin okunması belki de bu yüzden, daha çok, yazılanların değil, ama bunların ardına gizlenmiş olan yazılmayanların, yazılamayanların okunmasını istemleyen bir serüvendir. Bu ise yalnızca bir tek koşulla olanaklıdır: Alışılagelmiş kılgısalıktan --yazarının bile başaramamış olduğu ölçüde!-- kopmuş bir düşünsellik. Bu zorunluluk; denemede anlatılanların, kılgısal dünyamıza egemen olan, nesne olarak bizi o yapan ve özne olarak bizi onunla buluşturan bir düzeneğin işlev ve işlemlerini konu almakla birlikte, bu kılgılarımızın kendilerinde, nesne olarak bizde ve özneler olarak bu bilişsel ilişkinin yerleminde "okunulamaz" biçimde durmakta olmasından ileri gelmektedir. Onunla "görürüm", ama onu "göremem"!

Öyleyse, "ne işe yarar? sorusu, eğer bu soru "neyi açıklar?"ı ve "nasıl açıklar?"ı örtmüşse, bütünüyle unutulmalıdır.

Denemenin genel vargılarından biri nesnellikle aramızda bir dolaysız bilişsel ilişkinin (ve o yüzden, genel olarak bir dolaysız

ilişkinin) hiç olmadığını ve olamayacağını söyleyecektir. Ve her bastırılmış özlem gibi, böylesi bir ilişki de ütopya niteliğini hep koruyacaktır. Ne var ki, bu ütopyanın gücü yalnızca belirsiz bir yarını değil, belirsiz bir bugünü de etkilemeden edemez ve genel biliş öznesi olarak insan, kendi öznelerarasılığı içinde, bu yönde kurgular yapar, varsayımlarda bulunur. Bunların temelinde hep bir genel uzlaşım olduğundan, nesnelerle bütün bilişsel ilişkilerimiz de o yöndedir. Bu ise kaçınılmazlıkla, insansal usu öznelerarası uzlaşım dışında kapanmaya yazgılar --biliş paradigmasının meşruluğu ve kuralları öznelerarası boyutta tanımlanır. Bu yapı öznelerarasının içinde olduğundan öznenin dışında, ama tam o nedenle de öznenin içindedir. Böylelikle, kendine özgü bir eytişimle, bir öznelerarası olarak özne öznelerarasının nesnesine dönüşür.

Birer özne olarak hepimizin nesneleştiği bu düzlemde, birey olarak insana, tekil olarak tekile ilişkin söylenler ne olursa olsun, bu eytişimi bu eytişime dayanarak yaran kurgusal us yetisini kullanamayan her tekil, her birey tüm düşünce, duygu ve duyularıyla-- daha doğrusu, bunların kendileriyle değil de, içerisine (belki de özerk bir görünümle) yerleşmiş oldukları kalıplarla-- önbelirlenmiş bir öznelerarası varoluştur. Artık, onun tüm güncel uslamlama, duyumsama ve düşünseme yordamları gibi, yakın tarihe ve yakın geleceğe ilişkin yordamları da bu önbelirlemenin buyurduğu biçimde okunur. Bu okunan metin tarihsel-toplumsal anlamda *a priori* tümcelerle yazılmış bir metindir.

Bu durumda, kurgusal us yetilerini kullanmaya yatkın ve alışkın olmayan sıradan bilince kalan şey --bu bilinç ne denli "açık görüşlü" olursa olsun-- bilinebilir olanı bilmek, istenebilir olanı istemek ve umulabilir olanı ummaktır! Bu ise evrenin sonsuz varsıllığı ve çeşitliliği karşısında, bilmeye, istemeye ve ummaya ilişkin her türlü istemden dolaylı bir biçimde vazgeçmekten öte bir şeyi anlatmamaktadır. Ama istemden vazgeçmek

umuttan vazgeçmek, istemin ölümü umudun ölümüdür. Bu vazgeçişin ve ölümün trajik niteliği şurada gizlidir ki, vazgeçişin kendisinden de vazgeçilmektedir. Başka bir anlatımla, bu bilinçli bir eylem niteliğinde değildir ve bütün insanlık tarihine sıkışmış bir kendiliğindenlikle gerçekleşmektedir. Kuşkusuz, birey-özne ummaktadır-- umulabilinir olanı! Kendisinin umudu (biliş ve isteme umudu da içinde) şimdi kendisi dışındaki herkesin umudunun sezgisi ve anlatımıdır. "Kendisi dışındaki herkes" ise kısaca "herkes"tir ve bu dolayımla, onun kendisini de "içerir".

Bu anlamda, insan olarak kaldıkça-- çünkü bu insanın özsel bir niteliğidir-- sıradan bilinç için, umulabilir - olanı başka bir umulabilir - olanla değiştirmekten başka, yapacak bir şey yok gibidir. Ütopyalarımızın ölümsüzlüğünün bilgibilimsel temeli de bu olmalıdır.

* * *

Bu denemede, bu sürecin nasıl, ne yolla ve hangi düzenek yardımıyla gerçekleştiğini, ele alınan izleğin sınırlarına bağlı kalarak sorgulamak amaçlanmaktadır. Birinci bölümde meta-ideoloji, ya da genel durumuyla İdeoloji, açımlandıktan sonra; ikinci bölümde, bunun kaynağının bilişleme ve kavramsallaştırma ediminde yattığı öne sürülmüş ve bir sonraki bölümde de, İdeoloji'nin kaynağı olarak bilişin oluşum ve edinim yolları incelenmiştir. Bu alımlama düzeneğinin evrimini ve kendini aktarma/üretme yollarını ele alan son iki bölüm ise değişik zamanlarda ve değişik vesilelerle yazılmış olduğundan, biçemsel uyarlılıkla ilgili kimi güçlükler göze alınarak okunmalıdırlar. Öte yandan, bilişleme ve genelde alımlamanın ruhbilimsel boyutunu ele alması düşünülen bölüm ise hem felsefesel sınırları zorlayabileceği, hem "zamansızlık", hem de (olasılıkla daha çok) yazmak için yeterli bilgiye iye olunmadığı kaygısıyla, hiç yazılmamıştır.

"İnanç maskesi altında ruhun kabul ettiği o önyargıların tinlere ne kadar sımsıkı yapıştıklarını biliyorum. Kitleyi korkudan olduğu gibi batıl inançtan da kurtarmanın aynı şekilde imkansız olduğunu biliyorum. Ayrıca kitle ısrarının kalın-kafalılık olduğunu, ve kitlelerin akıl tarafından yönlendirilmediğini, övülmeye ya da yerilmeye doğru kör bir güç tarafından sürüklendiğini biliyorum. Böylece kitleden ve kitleyle birlikte aynı duygulanımları paylaşanlardan kimseyi bu kitabı okumaya davet etmiyorum."(Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*)

Giriş

İnsan toplulukları nesne topluluklarından, yalnızca insansal bilinç taşımaları ve bunu, kendilerince anlamlı bir erekselliğe bağlamaları bakımından değil, ama ayrıca, insansal bilinci--hem insansallığı, hem de bilinçliliği parametrik kılacak ölçüde--üretme, benimseme,"paylaşma" ve yeniden tanımlama (tersine edim ve tutumların birden çok yollarla yaptırım nesnesi olarak duyumsatılması ve bunun genel bir meşruluk kazanması) kiplikleri bakımından da köklü ayrımlar gösterirler. İnsansal varoluş ne denli anonim ve çoğul - içinde-tekil bir varoluş ise, insansal bilinç de en az o denli anonim ve çoğul-içinde-tekil bir bilinçtir: Tüketicisi görünüşte tekil -birey olarak ortaya çıksa bile, bu "tüketim"in ne yolla, nasıl ve hangi amaçlarla yapılacağını kural olarak hiçbir zaman o tek başına belirleyemez. Tekil-birey bu yüzden, insansal topluluk içerisinde yalnızca bir düşlemsel ve ençoğu "kuramsal" varsayım ulamıdır; asla bir olgusal nesnelliği anlatmaz ve buna gönderme yapmaz. Tekil-birey çoğul-birey'in etki ve edimlerinin, dürtü ve etkileşimlerinin yansıdığı ve üretildiği tekil edimcinin adıdır -- bu bağlamda yalnızca adsal bir varlığa iyedir ve en çoğu, yalnızca bir etkiler dolayımıdır.

Bu özellik gözönüne alındığında, insansal ölçekle yetinilse bile bilincin asıl anlamıyla öznesinden/öznelerinden çok, taşıyıcılarından söz etmek daha uygun olabilir. Bu vurgunun yalnızca, zaman içerisinde gelişen bir yetinin şimdisinin olgusallığı (ve kısıtlılığı) bağlamında (yatay bağlam) değil, asıl önemlisini çağrıştırabilecek bir yolda, gerçek öznesi bir idealite olan bilincin ve (hatta!) insansal bilincin birey-insandaki genel gücüllüğünün "olgusallığı"nı (ve kısıtlılığını) imleyen bir bağlamda (düşey bağlam) yapıldığına dikkat edilmelidir. Buna göre, yatay bağlamdaki pozitif (olumlu) olumsallığın düşey bağlamdaki negatif (olumsuz) olumsallıkla birlikte geliştiği, ve bir anlamda onun tarafından koşullandırıldığı söylenebilir. Öngörülebilir çevrenler içerisinde, insan topluluklarından insan toplumlarına geçiş sürecinin sürdürülmesi bilinç katında özne-birey'in büsbütün kapatılması, topluma teğellenmesi ve giderek silinmesinden öte bir anlam taşır gibi gözükmemektedir.

Yine de bu evrimin düz ve yalınkat olacağı düşünülemez. Bu süreç paradoksal niteliktedir. Buradaki paradoks öyledir ki, özne-bireyin, tekilin ölümü sürekli kendisinde-yaşanmamış-bir -ölüm olarak kalır; bireyde tekil kimliğiyle hep ötelenir ve bir ötekine izdüşürülür: Tekil olarak öznenin ölümü hep başkasında-yaşanmış-bir-ölüm gibi ortaya çıkar: Ölen hep ötekidir. Ne var ki, herkesin sonuçta bir ötekiyi aşamadığı çağdaş uygar dünyada, bu yüzden herkes birey olarak çoktan ölmüştür-- belki "ciddi" sayılabilecek patolojik ruhdurumlarında (sözgelimi nevrozlarda) hâlâ derinlerde bir yerde yaşamaktadır: Çünkü, "kapsamları ne olursa olsun ve nerede ortaya çıkarsa çıksın nevrozların uygarlığın amaçlarını her zaman engellediği"[1] bilinmektedir.

---

[1] S.Freud, " 'Uygar' Cinsel Ahlak ve Çağdaş Nevroz Hastalığı", *Uygarlık, Din ve Toplum* içinde, s.52

Başkasında-yaşanmış-bir-ölüm'ün en belirtik semptomlarından biri başkasında-yaşanan-bir-yaşantı'yı taşımaktır. Burada bireyin özgül bilinci adeta unutulmuş, ya da daha yerinde bir anlatımla, başkalarından borç alınmıştır -- o ödünç bir bilinçtir. Kendinin özgül bilinci, otantik bireysel bilinç ise sanki unutulmuş gibidir. Burada insan kendine yabancıdır; kendi bedeninde oturan bir konuğu andırır: "Bu içimizdeki doğrudan, hakikatimizden vazgeçmedir; daha doğrusu onu kaybetmedir bu. Ben ile varlık arasındaki bu ilerleyip duran uyuşmazlık, aykırılık bütün ruhsal tarih boyunca koyulaşacak ve katmerleşecektir. Öznenin tarihindeki her yüceltme, normlara her uyarlanma (toplumsallaşma) bir yıkımı da birlikte getirir. İnsanoğlu toplumsal ve kültürel alanda kendini kabul ettirmeye çalışırken, kendi idam fermanını da imzalamaktadır."[2]

Toplumsallaşma sürecinin verili doğrultuları boyunca, birey açısından gözlenen bu "bilinç felci", bu bilinç yitimi kendisini nasıl gerekçelendirmekte, meşrulaştırmakta ve telafi edebilmektedir? Insanlığın erken şafağına, olasılıkla geç hominid evresine dek uzanan bu anonimleşmenin tarihi ve özgül düzenekleri ne olursa olsun, burada önemli olan bu evrimin örtük bir niteliği ve bütün süreci kaydıran yönüdür: Bilinç yitimi bilinç edinimi, öznel us öznelerarası us, edimsel özgürsüzlük edimsel özgürlük varsayımı, tekil (hayvansal) algılama önbelirlenmiş bir algı ve ve biliş yetisi, kısacası doğal Ben öznelerarası Ben olarak yeniden yapılanmakta ve benimsenmektedir. Bu sürecin yalnızca özneyle sınırlı kalmadığı, öznelliğin tüm işlemsel nesnelerini, eşd. bizim- için-nesne'yi, de kapsayarak, öznelerarası kıpıda yeni bir öznenin, bir tür aşkın öznenin oluştuğu ve tüm insansal evrene damgasını vurduğu gözlenmektedir. Böylelikle, genel kural olarak Ben Bizdeki Ben ya da "en olumsuz" durumuyla

---

[2] S. Hilav, "Lacan Üzerine", *Felsefe Yazıları* K.1, s. 148

ötekinin Beni durumuna gelmiş ve böylece, sonuçta Biz salt bir söylen düzeyine çekilmiştir.

Kuşkusuz, burada ileri sürülmek istenen Benin Bizle her bakımdan aynı, özdeş olduğu değildir. Böyle olsaydı, yalnızca bir adıl dönüşümünden söz etmek yeterli olabilirdi.Olup biten şey yalnızca bir işlev aktarımı olmaktan da ötedir; süreci içinde oldukça doğal bir görünüme bürünen bu evriliş Benin, her ne denli "kendine özgü" bir optimum alana iye olduğunu varsaysa bile, öznitelikleri hiç de kendine özgü olmayan bir üstbelirleyiciler dizgesiyle Ben olabildiğini anlatmaktadır. Artık, Beni Biz olmadan anlatmak, düşünmek ve tasarımlamak olanaksızdır. Ben gizli bir Bizden öte değildir -- yeter ki, Benin tüm "olumlulukları" tekil Bizde, tüm "olumsuzlukları"da öteki Bizde yuvasını bulmuş olsun.

Bu özelliktir ki, Schiller'e şunları yazdırır: "... biz toplumun bütün salgın hastalıklarını ve zorbalıklarını çekeriz. Özgür yargımızı onun zorba düşüncesinin, duygumuzu onun gülünç törelerininin, isteğimizi de onun aldatmalarının boyunduruğuna sokarız."[3] Yazarın hatası ve eksiği şurdadır ki, artık "özgür yargı", "duygu" ve "istek"lerimizin yalnızca birer düşlemsel varlığa iye oldukları burada unutulmuştur. Bunların gerçekten reel bir varlığa iye olduklarını varsaymak için, bunları özgür kılan ortamı yaşamış ve bir karşılaştırmaya gitmiş olmak gerekir; oysa yaşanmamış ve yaşanamayacak olan tam da budur. Sınırı çizmek için sınırın iki yanını da bilmek gerekir diyen filozofun gölgesi altında denilmelidir ki, böyle bir ayırımı ve bu ayırıma dayalı anlatımları unutmak gerekir.

Schiller'in "unutmayı" başaramadığı ve anlattığı bu anonim boyunduruğun ortadan kaldırılması için gerekli ve zorunlu olan biricik umarın "engin bir özgürlük ortamı ve uygulaması" oldu-

[3] Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, s. 20

ğunu düşünmek yaygın bir aldanıştır. Kolaycı ve sahte "çözümler"in ivedi bir biçimde benimsenmesi ölçüsünde *yaygın*, ve "çizginin iki yanını" tanımaksızın birini öbürüne karşı özgürleştirmekten söz edebildiği için de bir *aldanış* dışında başka sözcüklerle nitelenmesi zor bir yanılgıdır bu. Ancak, işin daha acıklı yönü (ve bu öznelerarası usun kendine özgü ussallığının amansız bir belirtisi sayılabilir) gerçekte böyle bir çabanın da, bir beklentinin de hiç olmayışıdır. Bu olmayış sözügeçen boyunduruğun tam ölçekli bir anonimlik taşımasının açık bir tanıtıdır ve onun bir sonucudur. O yüzden, J. S. Mill'in öngördüğünün[4] tersine, "düşünce özgürlüğü" denilen şey sıradan insanların düşünsel bakımdan ulaşabilecekleri düzeye varabilmelerine olumlu bir olanak yaratabilse bile, böylesi bir ortamı ve uygulamayı doğrudan güvencelemekten çok uzak kalacaktır. İlk bakışta yadırgatıcı gelse de, toplum olarak gelişmeleri ölçüsünde insanlar özgürlüğü özsel anlamda "özgürlüklerden kaçış özgürlüğü" olarak anlamayı ve o yolda kullanmayı yeğlemişlerdir. Bunun her ne denli bugün olmasa da, belli bir gelecekte sözkonusu olabileceği düşüncesi ise daha çok rahatlatıcı bir avuntudan öteye geçemeyebilir. Çünkü, özgürsüzlük yönündeki bu edimselliği bütünüyle "bilinçsiz" (ideal bilinçlilikten yoksunluk) bir tutum olarak görmek olumlu bir popülizm ve olumsuz bir seçkincilikten öte olmayacaktır; burada öznelerarası gerçekliğin ve anonim öznenin buyrultularına uygun davranma anlamında sinik bir bilinçliliğin yattığını söylemek için ise aşırı ölçüde olumsuz bir popülizme ve olumlu bir seçkinciliğe yatkın olmak zorunlu değildir: Prometheus'un ateşi çoktan sönmüştür.

* * *

Öyleyse, bu çalışmada dolaylı bir yolda eksen olarak seçilmesi amaçlanan izlek "insanların ne denli özgür olduğu" ya da

---

[4] Bkz. J.S. Mill, *Hürriyet*, s. 64

"insanların bunu ne denli isteyip benimsediği" soruları değil[5]; ama insanların *nasıl ve hangi bilişsel dolayımlarla*, anonim özgürsüzlüğü "özgürlük" ve bunu besleyen ussal davranış kipini "sağduyu" olarak aldıklarıdır. İzleğin bilişsel bir çerçeveyle sınırlandırılmış olduğu bir kez daha vurgulandığında, sorunun bunun dışında kalan önemli bölümüne neden değinilmekten (kural olarak) kaçınılmış olduğu da anlaşılmış olacaktır. Çerçevenin bu biçimde kısıtlı tutulması, bunun, gerçekte sınırsız bir yetiyi eksen edinerek, görünürdeki kısıtlılığını kısıtsızlık durumuna getirebilme gücüllüğüyle büyük ölçüde telafi edilmiş gibi alınabilir.

Sorunun özü felsefeden çok toplumbilime ya da siyasetbilime yatkın bir okumanın sökemeyeceği denli ortadadır: Tüm çevremizi kuşatmış olan nesneler nasıl toplumsallamışlar, "toplumsal nesne" durumuna gelmişler ve "kendileri-için" olmaktan çıkarak "toplum-için" ("bizim-için") olmaya evrilmişlerdir? Bu evrilişi hem açıklayan, hem de gizleyen düzenek nedir?

Nesnel gerçekliğin bir varoluş kipini böylesine puslandıran ve başka bir kiplikte, ama artık nesnelliği de, gerçekliği de güçlü bir bilişsel- okuma nesnesi durumuna gelmiş bir kiplikte onu bizlere sunan bu düzeneğin özsel bakımdan bilişsel bir yapıda olduğu kolayca kestirilebilir. Bu kolaylık önemli ölçüde, dönüşümün nesnede, ama önsel olarak nesnede değil de, sonsal olarak nesnede gerçekleşmiş olmasından; başka ve daha yalın bir anlatımla, "dönüştüğü", eşd. önceki durumunu gizlediği, ileri sürülen nesnenin, bu "dönüşümü" ancak özne o nesneyle bilişsel ilinti kurduktan sonra gerçekleştirmesinden ileri gelmektedir.

Bilişsel bir sorunsal gündeme gelmişse, öznelerarası bir özne

---

[5] Bu soru daha önce, dolaylı bir yolda üzerinde durduğum bir sorudur. Bkz. Celal A. Kanat, *Aydınlanma'dan Kemalizm'e Yetke ve/ya Özgürlük*, s.12

olarak insanın biliş yeteneği ve kılgısının gündeme gelmiş olduğu söylenebilir.

Berkeley'i andırır bir algı püritenciliği bir yana bırakılırsa, biz nasıl algılarsak algılayalım, olgusal, fiziksel nesnelerin sonuçta bizim dışımızda kaldıkları gerçeği iyi bilinen ve sağduyuya çok uygun bir şeydir. Nesnemizin kendisinde gerçekleştiği ileri sürülebilecek bilişsel dönüşüm onu bizim dışımızdan çıkaramayacağı gibi, onun kendisi- olma durumunu da değiştiremez: Kendinde-kalan nesne tözsel değil özsel bir niteliğe iyedir: Kendinde-kalan, kendisi-olmayı sürdüren nesne sayısız özelliği içerisinde kendisini ele vermeyen ve sınırlı sayıdaki (işlevsel) özelliğiyle kendisini ele verdiği ölçüde dönüşen, ama tüm bu dönüşümleriyle yine de kendisi olarak duran, varlıkbilimsel neliğini yitirmeyen nesnedir. Bilişsel nesne ile varlıkbilimsel nesne arasındaki ilişki insanın dış dünyayla birincil ilişkisidir.

İnsanın milyonlarca yılda şekillenmiş ve alımlama yeteneği düzenlenmiş olan duyularını uyaran dış gerçekliğin, olgusal nesnelerin duyularımız ve algılama sürecimiz üzerindeki etkisinin tekdüze ve edilgin olmaması gibi; biliş ve algı nesnelerinin bu iç ve dış doğadaki kendinde nesnelerle tam bir denklik, birebir bir bilişsel ilişki içinde olamayacağı, bir nesnenin aynadaki görüntüsünü andırır bir tasarımın düşünülemeyeceği (nahif yansıma kuramları bir yana bırakılarak) ortadadır. Böylece, olgusal nesneler ile öznelerarası öznenin anlığı arasında, ikincisinin kısıtlı ve sınırlı yetilerinden kaynaklanan bir epistemik açıklık ileri sürülmüş olmaktadır. Ne var ki ben- özekçiliği, insaniçinciliği ve varoluşsal bencilliğiyle öne çıkmış olan insansal bilinç nesnellikler arası ilişki ve "iletişim"deki bu yetisizliğini asla benimsemeye, kabullenmeye yanaşmaz ve kendisiyle dış dünya arasındaki ilişkinin işlevsel bir boyutla tanımlanmasının getirdiği durumu "nesnel durum" olarak görmeyi seçer. Usun işlevsel

leştirilmesi ve us da içinde tüm gerçekliğin araçsallaştırılması anlamına gelen bu yönelim kendiliğinden bir biçimde anılan dikotomiyi, açıklığı geri itmeye, bastırmaya ve yadsımaya yüztutar: Olgusal gerçeklik karşımızda duran, yararlanmamızı bekleyen, her yönüyle fethedebileceğimiz, kısacası bizim için varolan bir şeydir! Artık öznelerarası özne dingindir ve kendisi olmayı başarmıştır: Nesnel gerçekliği bilişsel gerçeklik içerisinde çözdüğü savıyla, epistemik paradigmayı "bizim-için" bir düzlemde tanımlayabilmiştir.

Bu bir yanılgı değildir! Yanılgı olamayacak denli büyüktür. İnsansal güdüler, istekler, özlemler, tutkular ve bunların asılmış olduğu öznelerarası us, başka bir anlatımla bilinç bu yanılgıyı kendiliğinden, ama bilerek ortaya çıkarmıştır; bu daha çok bir yanılsamadır. Ama bu yalın bir yanılsama da değildir, çünkü doğruluk karşısındaki konumu bizim için ciddi bir sorunsaldır. Ayrıca bu yalnızca bir yanlış bilinç de olamaz; çünkü, öznelerarası özne düzeyinde varolabilecek biricik bilinç kipi budur. Bu bilincin doğrulanması ya da yanlışlanması için ölçün olarak benimsenebilecek, anlamlandırılmış ve üzerinde genel bir uzlaşma sağlanmış bir üst-bilinç olmadığı gibi, nesnel usun yetilerine denk düşebilecek bir nesnel bilinç, bir kendinde bilinç de edinilebilinir değildir.

Kendinde nesneleri insansal ilgi ve çıkarlar doğrultusunda kodlayarak, bunları bizim-için şeyler olarak sunmayı kolaylaştıran (ve sunan) tasarımlar ve bunlara ilişkin yargılar, söylemler, değerler, anlamlar ve anlatımlar ile, bütün bunları gerekçelendirmeye, ussallaştırmaya yönelik bilişsel, bilgibilimsel ve değerbilimsel kaldıraçlar şeklinde kendisini ortaya koyan (daha doğrusu, ortaya koymayan!) bir tür algılama, alımlama ve düşünseme prizmasının burada işbaşında olduğu sezilmektedir. Sağduyunun da bilişsel temeli olarak alınabilecek bu yapının et-

kisi bu yolda sezinlenmekle birlikte, bunun etkileri ve almaşıklarına ilişkin bütün anlatıların hipotetik nitelikte, koşullu ve varsayımsal olacağı açıktır. Kurgusal us bu alanda tüm yetkinliğiyle öne çıksa bile, kılgısal ve edimsel yaşamdaki bilinen yetisizliği nedeniyle, içerisinde yaşanılan dünyadaki bu olgunun ne etki ve sonuçlarını ortadan kaldırabilir, ne de bilişsel bir almaşık ortaya koyabilir. Kılgısal us ise her zamanki gerçekçiliğiyle, oluşumuna yardımcı olduğu ve buna karşılık, kendi edimlerine de yardımcı olan bu durumu *a fortiori* benimsemiştir. Ona göre, bunun yoksanması, unutulması, dışlanması ya da yadsınmasıyla görüngüsel kılgısallıkta hemen hiçbir şey değişmeyecek, olsa olsa özne olarak insan (ve bilinci) ortadan kalkacaktır. Bu ise "tanrının ölümü"ne pekala katlandığı halde kendisinin ölümüne hiç katlanamayacak olan insan için düşünülmesi bile olanaksız bir şeydir. Öyleyse, biricik almaşık olması dolayısıyla varsayılmışlığı da örtük nitelikte olan genelgeçer kural nesnel gerçeklik ile görüngüsel (ve bilişsel) gerçekliğin, kendisi-için nesneler ile bizim-için nesnelerin, nesnel hakikat ile "hakikat"in, nesneye kazınmış olan bilgi ile bilgimizin ve son kertede de, (bu birinci bilginin öznesi olan) nesnel us ile (ikincisinin öznesi olan) özneleraras-insansal usun, anlamlılığa yetecek ölçüde bütünüyle-aynı olduklarıdır! Kılgısal dünyadaki varoluş dolayısıyla, hepimizin benimsediği, paylaştığı ve yaşadığı bir durumdur bu. Bu durum insanlığın bilişsel varlığı için de vazgeçilmez görülmektedir.

Düşünce vargılarının düşünce nesnelerinin kendilerinden çoğu kez daha varsıl olabildiği ileri sürülse bile, bu vargıların nesnelerin kendilerinden daha varsıl olamayacağı; bunun tersine bir varsayımın, örtük bir biçimde de olsa, insansal düşüncenin verili (ve evrenbilimsel ölçeklere göre inanılmaz ölçüde cılız) düzeyini nesnel usun saltık düzeyinden daha öte görmek gibi, başka bir varsayıma dayanacağı açıktır.

Bu durumda, gündelik yaşamda ve bütün tarihimizde, hepimiz tutuklanmış olduğumuz öznelerarasılık ile, bir idealite olarak kaçınılmaz bir metafiziksellik taşıyan evrensellik (nesnellik) arasındaki verili açıklığı, çeşitli bilişsel yordamlarla ve giderek daha evrilen, daha karmışık ve sofistike bir görünüm alan kiplikler içerisinde (her iki anlamıyla da) "kapatmaya" bakarız. Bununla birlikte, bu "kapatma"nın yalnızca bir anlamda ("örtme") az çok gerçekleşebildiği, öbür anlamıyla ("arayı küçültme") ise asla gerçekleşemediği ve (ne denli asimptotik bir ilişkinin gelişeceği öngörülürse öngörülsün) gerçekleşemeyeceği yadırgatıcı bir kestirim sayılmamalıdır. Öyleyse, bu prizmanın, bu biliş ızgarasının etkisi öncesiz sonrasızdır; bunun ne bir tarihi, ne de bir geleceği vardır.

Bu kendiliğindenci düzeneğin, etki, kapsam ve sonuçları çok daha büyük (ve bu bakımdan, adeta karşılaştırılamaz) olmakla birlikte, işlevsel bakımdan, toplumsal yaşamdaki bir düzenekle benzeşikliği ilgi çekicidir: Hegemonik ideoloji düzeneğiyle. Toplumsal (siyasal ve ekinsel) varoluşumuzun, kendi varoluş yöresini ve bu yöreyle ilişkisini alımlaması, anlamlandırması, meşrulaştırması ve anlatmasının kendine özgü bir bilinç (ve tepki) formu olarak ideolojiden esinlenilerek, genel olarak insansal varoluşun *bütün* özdeksel, tinsel ve düşünsel varoluş yöresini ve bu yöreyle bilişsel ilişkisini (kavramsallaştırma ve anlamlandırmalar, değer yargıları ve bunların üretiliş ve dönüşüm mentaliteleri, ussal varsayımlar ve usdışısal inançlar, içgörüler ve kestirimler, bilinç ve ruh durumları ile, çözümlenebilir şekliyle bilinçötesi durumlar, vb.) alımlama, içeriklendirme, meşrulaştırma ve anlatmasının genel ansal ve davranışsal formunu oluşturan bu tümel ızgarayı İdeoloji (büyük harfli İdeoloji) olarak nitelendirmek olanaklı ve gereklidir. Olanaklılık benzeştirimin kendisinde okunmakta; gereklilik ise ideolojinin, kendi düzey ve ölçeği içerisinde, İdeoloji'nin işlevine oldukça yakın bir işlev

görmesinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan, bir başka önemli nokta da birincisinin ikincisinin oldukça özgül bir kıpısı, özgül bir biçimi olarak görülebilmesinin olanaklılığıdır ki, bu böylesi bir nitelemeyi meşru kılabilecek bir baka özelliktir. Ayrı olarak, bu nitelemenin, ideolojiyi "dışsal", dışardan edinilen ya da aktarılan bir bakış ve davranış biçimi olarak görmeye yatkın sıradan bilinci sarsmak gibi ek bir yarardan dolayı da, yerinde sayılması olağandır. (Bununla birlikte, "ideolojinin dışraklığı" savında tümüyle yanlışlık yattığı da ileri sürülmüş değildir. Buradaki "dışraklık" anlamın dışraklığındaki "dışraklık"la aynı görüldüğünde, sav kuşkusuz doğru gibi görülebilir.)

Böylesine genel bir düzeneğin üzerine konuşurken, bu düzeneğin etkisinden az çok kurtulunmuş olunduğu gibi bir görüntü ortaya çıkarsa, bu vargının bütünüyle yanlış olacağı da ortadadır. Tersine semantik bir ipucu sağlamak kolaylığını da kuşanarak ortaya sürülmüş olan İdeoloji'nin üstüne bir anlatının kendisi de kaçınılmazlıkla İdeolojik olacaktır. Öyleyse, böylesi bir girişim ister istemez --nesnelerden söz eden "konudil"e karşı, dilin kendisinden söz eden "üstdil"den (meta-language) esinlenerek-- meta-ideoloik bir girişimdir. Sonuçta, bu düzeneğin bilgibilimi de meta-ideolojiden başka bir şey olmayacaktır. (Bu özellikten dolayı, bu denemede bu olguya kimi zaman meta-ideoloji, kimi zaman da İdeoloji olarak gönderme yapılacaktır.)

Meta-ideoloji insansal varoluşun, insansal varlığın *tüm* yöresini ve bu yöreyle onun, öznelerarası bir özne olarak ilişkisini alımlamak, tanımlamak, anlamlandırmak ve anlatmak gibi tüketici bir işlevle yüklü bulunduğundan, onun özsel olarak, bilişsel bir görevi yerine getirdiği söylenebilir. Evrik olarak, insansal öznenin her bilişsel edimi sonuçları bakımından kaçınılmazlıkla bir meta-ideolojik edim olduğundan, bilişsel serüvenin yapıçözümü yalnızca bilgibilim alanında değil, ama genelde, gerçeklik

yerine uzlaşımsallığın nasıl ve ne yollarla geçirilmiş olduğu konusunda önemli ipuçları verebilecektir. Bu ipuçları İdeoloji'nin bilişlenme sürecinde nasıl kaçınılmaz bir rol oynadığı, kendisini nasıl gizlediği yahut ele verdiği gibi soruları yanıtlamaya da az çok yardımcı olacaktır.

Buradaki en büyük açmaz alışılmış yollarla "düşünme" çabasının kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu alışılmışlık özünde düşüncenin ve eleştirel tinin tutsaklığa alıştırılması girişiminden başka bir şey değildir ve nesnesinin de tutsaklığını özlemeden edemez -- çünkü, "bilinç ne denli bağımsız ise, nesnesi de kendinde o denli bağımsızdır"[6] Kılgısal dünyadaki, bireysel ve toplu yaşantılardaki her şeyin alışılmışlığı, eşd. örtük biçimde güdümlendirilmiş bir kendiliğindenliği, kutsadığı günümüzde ise, bu tutsaklıktan kurtulabilmenin (biricik olmasa bile) en önemli koşulu alışılmışlığa, sıradanlığa ve dayatılmış sözümona uzlaşımsallığa karşı amansız bir eleştirel tutum, bir tür "bilgibilimsel hınç" duyabilmeyi içselleştirme yetisidir.

Karşı karşıya kalınması kaçınılmaz soruların ve düşüncelerin, kendi nesnelerini kendi içlerinde kodlamış, bir biçimde bundan etkilenmiş ve yapısal bir dönüşüme açık duruma gelmiş, sonuçta, özsel bakımdan artık kendilerine yabancılaşmış olmaları gibi bir açmazın da sözü edilmelidir. Başka bir anlatımla, bu ızgaranın kendisini yine bu ızgaranın dolayımı olmaksızın ele almak kılgısal usun yetileriyle bağdaşmadığından, kurgusal düşüncenin dar ve engebeli yolları dışında başka bir yol gözükmemektedir. Kurgusal usun öznesi ile öznelerarası-varoluş olarak özne arasında çoğu kez özsel bir uyuşmazlık, çakışmazlık ve bağdaşmazlık olağan olduğundan, bu yöntemin de gerçek bir uygulanıma ve gerçek bir özgürleşime götürmesinin kesin olduğu kolayca ileri sürülemeyecektir.

---

[6] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, par. 168, s. 120

Öyleyse, burada da soruların daha çok ortaya konulabileceği, serimlenebileceği, yeniden sorulacağı ve yeni sorular üretilmesine yol açılabileceği dışında bir şey vaadedilmiş değildir. Yine de, bunun az şey olmadığı yollu bir düşünceye iye olduğumu gizlemeyeceğim. Sorulacak ve sordurulacak sorular örtük biçimde yanıtlarını az çok imleyecekler; soranı da, yanıtlamaya kalkışanı da o yöne doğru iteleyeceklerdir. Soruların ve sorunların neredeyse sınırsız bir alanı taraması nedeniyle, ne soruların değişmez bir formülasyonu, ne de olası yanıtların değişmez bir formülasyonu için gerekli bir Archimedes noktası sözkonusu olacaktır. Yanıt olanağı soru olanağını zorladığından,soruların bile her zaman meşru ve yanıtlanabilir sorular olarak ortaya atılması beklenmemelidir.

Bu tür çalışmalar yöntembilimsel değerleri ne olursa olsun, sonuçta, erken-Wittgenstein'ın başyapıtı *Tractatus* için kullandığı "merdiven" eğretilemesine uygun çalışmalardır: Bunlarla bir "merdiven" sunulmaktadır; önündeki duvara tırmanmak için zorunlu olan, ama duvara çıktıktan sonra pek bir yararı kalmayan bir "merdiven". Duvara çıkıldıktan sonra, okuyucu bunu rahatlıkla bir tarafa atabilir. Denilebilir ki, böylesi çalışmaların asıl yararı okuyucunun, gelecekte, kendi "merdiven" ini kendisinin kurması, kendi "duvar" ını kendisinin görebilmesi ve aşabilmesi için yöntem ve yordamlar üretebilmesidir. Bu kuşkusuz doğrudur; ne var ki, bunun gerçekleştirilebilmesinin ilk koşulu da "yazarın merdiveni"nin gözden çıkarılmasıdır. Ancak bu koşul, apaçıktır ki, usun değil aracın ve aslında birincisinin daha iyi kullanılması amacıyla, bu ikincisinin gözden çıkarılmasından başka bir şey değildir.

"Böylece insanın kendi çaresizliğini dayanılır kılma ihtiyacından kaynaklanan ve hem kendi çocukluğunun, hem de insan ırkının çocukluğunun çaresizliğine ilişkin anılardan oluşan malzemelere dayanan bir dizi fikir ortaya çıktı.(...) Dahası, uygarlığın bireye bu fikirleri verdiğini söylemek özellikle uygundur, çünkü birey bunları hazır bulur; bunlar ona hazır sunulur ve birey bunları kendi başına keşfedemez."(Freud, "Bir Yanılsamanın Geleceği". *Uygarlık, Din ve Toplum* içinde, ss.196-9)

Bölüm I

İDEOLOJİ VE META-İDEOLOJİ

Toplumsal bilimlerle az çok ilgilenen herkes, hatta güncel olayların sıradan bir izleyicisi bile "ideoloji" sözcüğünü birden fazla duymuş olmalıdır ve bunun içeriğine, anlamına, en azından anıştırdığı şeylere ilişkin bir şeyler bilmektedir. Bu ilginin en yüzeysel katlarında, ideolojinin belli bir toplumsal ya da siyasal amaca, yahut, en genel anlatımıyla belli bir çıkara, yönelik eylem ve davranışları gerekçelendirmek üzere oluşturulmuş, bağlantılandırılmış ve az çok dizgeselleştirilmiş görüşler bütünlüğü olduğu yollu bir düşünce egemendir. Bu düşüncenin en büyük sıkıntısı, görülebileceği gibi, fazlaca yalınkat olması ve yanıtlandığından fazla soruyu ortaya çıkarmakla kalmayıp, bunları görmezden gelecek ölçüde bir işlevsellikle zedelenmiş bulunmasıdır. Yine de, böylesine yaygın olarak benimsenmesi ve uzun ömürlü olmasından da anlaşılacağı üzere, bu görüşün ideolojisize edilen ilgi ve çıkarlardan daha az anlamlı olmadığı söylenmelidir.

Bu yalınkatlığın az çok ötesine geçildiğinde, yukarda özetlenmiş popüler tanımın yaygınlık ve dayanıklılık nedenlerinden birisiyle; eşd. ortaya dökülen sorunların çokkatlılığı ve nitel ayrımları dolayısıyla almaşık yaklaşımların almaşık söylem ve paradigmalar öngerektirmesiyle, karşı karşıya gelinecektir. Örneğin, ideolojiden, ilgi yönelimlerini açımlama ve gerekçelendirme beklentisi taşıyan bir kişinin, bunların gerçeklikle ve olasılıkla birden çok olan gerçekliklerden yalnızca bir bölümüyle ilintilerini arayan bir başka kişinin ve özellikle, sözgelimi, kipliklerine göre ideolojileri betimleyen daha bir başkasının, vb. ortak bir dil bulmaları pek kolay olmayacaktır.

Burada, betimleme ve tanımlama sorununun labirentlerinde dolaşmayı (günümüzde dilimize de bol bol çevrilmiş bulunan) başka çalışmalara bırakarak, kimi tanım bağlamlarının dile getirilmesiyle yetinilecektir. Buradaki ilk ayırım *ereğe* göre yapılabilir ki, bu durumda öne (sözgelimi) gerekçelendirici, korumacı, dönüştürücü ve değiştirici ideolojilerin çıkması olağandır. *Gerçeklikle ilintilerinin nitelenmesine* göre ideolojiler olumlu, olumsuz ve yansız tanım-bağlamlarına oturtulabilmektedirler. *Varoluş nedenleri ve kökenlerine* göre ideolojiler ilgi, doğruluk, toplumsal, ekinsel ve ruhsal gerilim kuramları bağlamında ele alınabilir. *Kiplerine* göre ideolojiler sözel, kılgısal ve söylemsel olarak ayrılabilir. *Değerbilimsel* bakımdan ise aşağılayıcı, olumlayıcı ve betimleyici tanımlar geliştirmek olanaklıdır. Ve başka bir ayırım temeli olarak da, ideolojiler *yapılarına* göre, sert ve yumuşak nitelikteki ideolojiler olarak ayırımlandırılabilirler.

Bütün bu ayırım ve yaklaşım bağlamları çokluğuna karşın, ideolojinin temelde, özne ile nesne arasındaki ilişkide, özne açısından bir anlamlar dizgesi oluşturma ve yerleştirme sorunu olduğu söylenmelidir. O yüzden, ideoloji sürecini, toplumsal

edimcilerin içerisinde rol aldıkları ve/ya özne olmaya itildikleri dünyayı anlamlandırma ve bunu değişik göstergeler, imler, değer·ler, dürtü ve ilgiler yoluyla sunma süreci olarak görmek olanaklıdır. Burada anılan "dünya" nın ölçeğine ve kullanılabilecek düzeneklerin niteliğine göre, "anlam"ın bütüncül ve etkin, ya da çepersel ve edilgin görünümde olacağı ortadadır. Yerleşik düşünce dizgeleri niteliğindeki "büyük anlatılar" çerçevesinde yüklenilmiş anlamlar (toplumsal-düşünsel bakımdan hep böyle olmasalar da) değerbilimsel bakımdan bütüncül ve etkin bir yapı göstermelerine karşın; "yumuşak" ideolojiler, "duygu yapıları", "ekin yapıları" (T. Parsons), yahut "habitus" (P. Bourdieu) diye nitelenen anlamlandırma matrislerinde üretilmiş anlamlar genelde edilgin ve çepersel bir yapı gösterme eğilimindedirler. Bununla birlikte, bu değerbilimsel anlam yükünün çok kolay bir şekilde değişebileceği ve içinde bulunduğu ortamın gerilimine koşut olarak, oldukça hızlı bir biçimde azalıp çoğalabileceği, büzüşüp genişleyebileceği de eklenmeli ve böylelikle,yukardaki yorum dural görünümünden kurtarılmalıdır. Sözgelimi, genel kural olarak korumacı, olumlu (pozitif), gerilim-düşürücü, söylemsel, olumlayıcı ve yumuşak görünümlerde ortaya çıkan dinsel ideoloji anlamlandırmaya giriştiği dünyadaki gelişme ve tepkilere bağlı olarak, kolayca bütüncül ve etkin bir görünüme bürünebilir. Dış dünyaya bir düzen getirme iddiası taşıması ölçüsünde, bir dinsel ideolojinin bu dış dünyayla geriliminin her yükseldiği konjonktürde, kaçınılmazlıkla böyle bir görüntü sergileyeceği olağandır (karş. İslamcı ideolojinin günümüzde yaşadığı dönüşüm).

Böylesi dönüşümler ve değişmeler gözönüne alındığında, ortaya çıkan ilk vargı alışılmış, basmakalıp, popüler ve nahif bağlamdan çıkmak ve ideolojiyi, erek (toplumsallık), ilgi(çıkar) ve görgül zemin (siyasallık) açısından tikelleştirmek olmalıdır. Ancak böyle bir tikelleştirme örneğinin irdelemesine geçmeden

önce bir çerçeve oluşturmak gerekir; bu çerçeveyi ideolojinin temel sorunsalı olan varlık (nesne) ve bilinç (özne) ilişkisi olarak belirlemekteyim. Çerçevenin böyle belirlenmiş olması ideoloji ile İdeoloji'nin (büyük harfli İdeeoloji'nin) kesiştiği işlevsel eksenin niteliğini az çok yansıtabilmek içindir: ideoloji nasıl toplumsal/siyasal gerçeklik ile bizim aramıza girmişse, İdeoloji de tıpkı o şekilde, genel olgusal gerçeklik ve bir bütün olarak evren ile bizim aramıza yerleşmiştir; her ikisi de varlık ile bilinç arasındaki ilişkiyi tanımlama durumundadır.

Bu bilişsel belirleme işlevinin asıl niteliğine, eşd. öznelerarasılığına, ilk kez kapsamlı bir biçimde değinen Kant olmuşsa da, özellikle ussalcı gelenek içinde sorunun uzun bir tarihi vardır. Bu gelenekte, nesnenin varoluşu ile öznenin bilinci arasındaki ilişki genel olarak bir anlık ilişkisi, bir ussal ilişki olarak tasarımlanmıştır ve bunu önceleyen bir şeyler usda hep vardır. Bu bilişsel öncüllerin arketipleri Platon'da, ancak düşünsemenin bize bilgisini verdiği idealar ve doğuştan gelip, "anımsanma"yla yüze çıkabilen ilkeler bilgisi; Aristoteles'da, varlık olarak varlığa ilişkin "ilk nedenler" bilgisi; Descartas'da, "doğuştan düşünceler"; Leibniz'de, zaman zaman deneye gereksinim duysa da, hep gizil bir yeti olarak varolan ideler; Spinoza'da, "ilk hakikat idesi" dir. Kant ise bu geleneği, görgücü geleneğin kimi öğeleriyle bireştirme yoluna giderek, ilk kez olarak, sorunu yeni bir düzeye yükseltir. Kant'ın "Copernicus Devrimi" diye nitelediği buluşu bilgi nesnesinin anlığa bilişsel bağımlılığıdır: "Herhangi bir nesneyi ulamlar aracılığı dışında düşünemeyiz; bu (anlığın) kavramsallaştırımına denk sezgiler aracılığı dışında, herhangi bir düşünceyi bilişleyemeyiz."[1] Kant biliş ve bilgilerimizin, görüler çoklusunun ulamlar çoklusuyla düzenlenmesi (aşkınsal şematizm) ve arı anlıksal kavramsallaştırımlar altına sokulması yoluyla üretildiğini bildirir. Aşkınsal şematizm yetisi aşkınsal

[1] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 101

özneye, eşd. tür olarak insana, özgü bir bireşim yetisidir--öznelerarası ve birikimseldir. Böylelikle, Kant öncesi ussalcı gelenekte metafiziksel ve gizemsel nitelikteki bu düzenek, Kant'ta aşkınsal ve bilişsel bir niteliğe bürünmüş olur.

Burada, böyle bir düzeneğin etkisini düşündürten filozofların yalnızca ussalcı filozoflar olduğunu söylemek eksik olacaktır. Bunların yanısıra, kimi zaman çelişkili önermelere yer verseler de, deneyci ve görgücü gelenekten gelen filozoflar da özne ile nesnenin bilişsel karşılaşmasını dolayımlayan, önceleyen ya da bunu bir yolla etkileyen birtakım öğelerin varlığını dile getirmişlerdir. Bunlar arasında ilk sırada anımsatılabilecek olanlar iyi bilinen idoller kuramıyla Bacon, deney öznesinin örtük biçimdeki türsel kimliğiyle Locke, algı formlarının anlamlandırılması (duyumların harmanlanması) ve "tanrısal etki" öğretisiyle Berkeley, bir tür "yumuşak güç" oluşturan ruhbilimsel nitelikteki çağrışım görüşüyle (alışkanlıklar ve töreler) Hume olabilir.

Kant-sonrası ise daha belirgin bir ilerlemeyi imler. Fichte saltık-Ben ve insan dolayımıyla saltığın bilinçliliğini (özne-nesne) vurgularken; Hegel halkın tininin ve ulusun törel yaşamının önemini sık sık gündeme getirir. Çok ayrı bir yolda ilerleyen Wittgenstein "konuşulabilir şeyler"in söylenebileceğini anlatarak, dilsel yapının ve mantığın öncelliğini ortaya koyar. Ondan güçlü biçimde etkilenen pozitivist gelenek her türlü *a priori*'yi ortadan kaldırma ve belki, bir bakıma ideolojiden-arınma yolundaki örtük girişimine karşın, anlamın ve yapısal sentaksın dolayımından kendini kurtaramaz.

Yine Kant'tan etkilenmiş olan Husserl Ben'in dünyayı algılamasının başka-Benler dolayımıyla sağlandığını yazarken, kendisinden güçlü biçimde etkilenmiş olan Frankfurt Okulu'nun temelindeki kimi yaklaşımların öncüllerini de sunmuş olmaktadır. Frankfurtçular Aydınlanma'nın dine karşı saldırısının bir an-

lamda kaçınılmaz olarak nesnel usa karşı bir saldırıya dönüşmesinden duydukları kaygıyı dile getirerek, böylelikle usun tümüyle araçsallaştırılması yolunun açıldığını ve onun toplumsal sürece bütünüyle boyun eğmiş olduğunu yazmışlardır. "İdeolojinin gerçekliğe özümsetildiği" ilk kez bu denli belirtik biçimde dile getirilmektedir.

Kant'tan etkilenen bir başka tanınmış filozof olarak Schopenhauer usun istenç karşısındaki konumunun zaten kısıtlanmış olduğunu belirterek, bu yolla bir önbelirlenim ilişkisine dikkati çeker. Usa karşı istencin bu gücünü ve etkisini bir ölçüde kırabilme olanağı ökeler için düşünülebilse bile, sıradanlar için böyle bir olanak yoktur. Schopenhauer'ın hem ardılı, hem eleştirmeni olan Nietzsche için, güç istenci karşısında hiçbir kurtuluş düşünülemez. Us da, bilgi de gerçekliği çarpıtmakta ve güçten zaten yoksun sıradanlar sürüsünün zavallılığını gizlemeye çalışmaktadır. Bunun aracı da "zararı olana yönelik eğilim" olarak ideoloji olduğundan Nietzsche ideolojiye karşıdır.

Nietzsche Kant'tan Schopenhauer dolayımıyla etkilenirken, çağdaşı durumundaki Marx bütünüyle başka bir yolla, eşd. Hegel yoluyla, Kant'tan etkilenmiştir. Ne var ki, Marx yalnızca bu büyük filozoftan değil, Rousseau ve Voltaire'den, Smith ve Ricardo'dan ve yeni yeni gelişmekte olan endüstriyel devrimin (ve mekanik biliminin) pozitivist önermelerinden de etkilenmiş gözükmektedir. Bütün bu ayrımlı etkileşimler sonucu, Marx özne ile nesne arasındaki bilişsel alımlama ilişkisine ve bunun toplumsal/düşünsel formu olarak ideolojiye karşı tek ve değişmez bir yaklaşım değil, birden çok ve vurguları oldukça değişik yaklaşımlar geliştirmiştir. Marx'ın, *camera obscura* eğretilemesinden[2] *(Alman İdeolojisi)* malların fetiş ırasının çözümlenmesi-

[2] "Eğer her çeşit ideolojide insanlar ile bu insanlar arasındaki ilişkiler bir *camera obscura*'daki gibi başaşağı görünüyorsa, bu (görüngü) retina üzerinde nesnelerin başaşağı olması nasıl insanların fizik hayatlarının sürecinden ileri geliyorsa, tıpkı onun gibi, tarihi hayatlarının sürecinden doğmaktadır" (K. Marx, *Alman İdeolojisi*, çev. S. Hilav, s. 48)

ne[3] *(Kapital)* dek ortaya koyduğu ideoloji değerlendirmeleri genelde olumsuz (negatif) yaklaşımın örneği olarak alınır.

Daha sonra Habermas bu negatif tutumu devralacak, ancak onu ekonomik indirgemeciliğinden özgür bir biçimde ve "iletişimsel eylem" temelinde işleyecektir. Onun açısından, ideoloji dizgesel biçimde çarpıtılmış iletişimdir ve kendisinin "ideal söyleşi durumu" dediği ortamı önlemektedir.

Habermas'ın söylemsel ıralı yaklaşımı Foucault tarafından bu yönüyle paylaşılırken, bunun temelinde yatan ussalcı konumlanış ise şiddetle eleştirilir. Foucault bilginin bütüncül erki olarak gördügü bu durumun geleceği konusunda, Habermas'tan ayrımlı olarak, çok daha "kötümser" bir görüntü verir. Öncel olmayan özne boyun eğme ilişkisinin sonucu olarak oluşmuştur.

Bu son saptama Althusser'in, öznenin ideoloji tarafından oluşturulduğu yollu önermesinin daha dramatik bir tınısını vermektedir. Althusser'de ideoloji negatif ve bilim pozitif iken,

---

[3] "Emek ürünlerinin mallar; nitelikleri duyularla aynı zamanda (hem) algılanabilir, (hem de) algılanamaz olan toplumsal şeyler durumuna gelmelerinin nedeni budur. Aynı yolda, bir nesneden gelen ışık bizim tarafımızdan, bizim görsel sinirimizin öznel uyarılması olarak değil, ama gözün kendisinin dışındaki bir şeyin nesnel biçimi olarak alımlanır. Oysa, görme edimincle, tüm olaylarda ışığın bir şeyden öbürüne, dış nesneden göze bir edimsel geçişi sözkonusudur. Fiziksel şeyler arasında bir fiziksel ilişki sözkonusudur. Ama mallarda durum ayrımlıdır. Burada şeylerin *qua* mallar, varoluşu ve onları mallar olarak damgalayan emek ürünleri arasındaki değer ilişkisi bunların fiziksel özellikleriyle ve bundan doğan özdeksel ilişkilerle, saltık biçimde ilintili değildir. Burada insanlar arasında, onların gözünde şeyler arasındaki bir ilişkinin düşlemsel biçimini alan belli bir toplumsal ilişki sözkonusudur. Bu yüzden, bir benzeştirim yapmak üzere, dinsel dünyanın sislerle kaplanmış yörelerine yönelmemiz gerekir. (...) Dinsel dünya gerçek dünyanın tepkesinden (reflex) başka bir şey değildir. (...) Gerçek dünyanın dinsel tepkesi her durumda, ancak gündelik yaşamın kılgısal ilişkileri insana, onun kendi türüne ve doğaya ilişkin oldukça anlaşılabilir ve anlamlı ilişkilerden başka bir şey sunmadığı zaman, sonul biçimde ortadan kalkabilir" (K. Marx. *Capital, Vol. I, pp. 72, 79*)

Foucault için böyle bir ayırım sözkonusu değildir: Bilim işlevsel olarak ideolojiden ayrımlı değildir ve belki önemli ölçüde bu nedenle, erk her yerde pusuya yatmıştır.

Birkaç sayfa içinde kısaca değinilen ve belki de derin düşüncenin tüm tarihini kucaklayan görüşleriyle bütün bu düşünür ve filozoflar görüldüğü gibi, ister önsel, isterse sonsal bir yolla olsun, özne (bilinç) ile nesne (dünya) arasındaki bilişsel ilişkide hiç dolaysız, dolayımsız bir ilintiden çok, özel türden öncülleri imleyen bir alımlama düzeneği ya da ortamının, biliş sürecini önemli biçimde etkileyen bir önsürecin varlığını dile getirmiş olmaktadırlar.

Şimdi, böylesine geniş bir zaman aralığında etkisine değinilen bir önsürecin, ya da daha anlamlı bir biçimde dile getirilecek olursa bir yapı-sürecin, asıl belirleyici özelliğinin nerede yattığı sorulmalıdır.

"Tarihsiz" denmeye değer bir biçimde, tüm zamanlar için varlığını ve etkisini duyumsatan bir dolayımdan; asıl işlevi, görgül gerçeklikle bilişsel ilişkiyi belirleme olan ve bunu da yeniden-anlamlandırma, gerekçelendirme ve içkinleştirme olarak ortaya koyan, ve edimsel bir sonuç olarak da adeta "nesne"yi başkalaştıran bir dolayımdan söz edildiği açıktır. Bu dolayım, bu bilişsel düzenek kılgısal, görgül bir temel üzerinde açıklanabilir mi? Bunun olumsuz yanıtı bu düzeneğin tarihsizliği içinde, belirtik denebilecek bir açıklıkla zaten yatmaktadır. Ne var ki, sıradan bilincin kaçınılmaz kılgısallığı ve görgücülüğe doğal yatkınlığı nedeniyle, bu bilince seslenmek durumunda olan kimi düşünürlerin zaman zaman böylesi bir kılgısal çerçeve oluşturma eğilimine girdikleri de gözlenmiştir.

Böyle bir çerçevenin bilişsel değil de kılgısal bir zemin üzerinde oluşturulma denemesinin, sonuçta, bilincin (daha doğrusu, usun) varoluşunun tikel bir kıpısıyla belirlenmiş olduğu söyle-

nebilir ve bu deneme "tersi"ne bir kıpının düşünülmesini dışlar. Ortaya çıkan bu görüntüsel çatışkıyı, her çatışkı gibi, yalnızca yanlarından (görüntüsel almaşıklardan) birini saltık biçimde tanıyarak, onu meşrulaştırarak çözebilmek olanaksızdır. Belli durumlarda, belli varsayımlar, soyutlamalar ve "kuramsallaştırmalar" altında ve o da çoğu kez *ad hoc* nitelikteki bir almaşığın (sözkonusu) geçerliliğinin, bütün bu öncüller değiştirildiğinde, durumunu hâlâ koruyabileceği kolayca ileri sürülemeyecektir.

Bu *ad hoc* durumun en sıradan örneklerinden biri "bilincin yaşamı değil, ama yaşamın bilinci belirlediği" savıdır. Bilindiği gibi, bu sav *Alman İdeolojisi*'nde Marx tarafından ve olasılıkla, kendi kuramsal yapısını ve oluşumunu güçlü biçimde etkileyen Alman idealizminin (Hegel) ezici ağırlığından kurtulma çabasıyla aşırıya kaçmış bir önerme olarak, ileri sürülmüştür. Bu önermenin tarihsel öncüllerinin gözden yitirilmesi ve giderek yadsınması sonucunda, marksist geleneğin önemli bir bölümünün indirgemeci bir yönelimle nitelenmesi kaçınılmaz duruma gelmiştir. Oysa Marx'ın bu önermenin katılığı ve tekyanlılığı içerisinde çok fazla tutsak kalmadığını gösteren kuramsal belirtiler de vardır. Önceleri *(Alman İdeolojisi),* toplumsal bilinç ve bunun ideolojik formlarını gerçek eşd. ekonomik, yaşamın ve üretim sürecinin *yansı ve yankıları* olarak gören Marx'ın, daha sonra *(Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı);* birincilerin ikinciler temelinde *açıklanabileceğini* öne sürmeye kaydığına dikkat edilmelidir. Artık, bir "yankı" olmak değil, yalnızca "onunla açıklanabilir" olmak sözkonusudur ve indirgemeci yaklaşım büyük ölçüde bir yana bırakılmaktadır. Ne var ki, vurgu kayması ve semantik dönüşüm bununla da kalmayacak ve ilerde, *Kapital*'de Marx üretim kipinin ve ekonomik formların düşünsel yaşamı, ideolojik formları belirlemesinin ancak sakınımlı biçimde ve özdeksel ilginin ağır bastığı koşullar altında geçerli olabileceğini yazacaktır: "Benim, her bir özgül üretim kipi ve buna

denk düşen toplumsal ilişkiler, kısacası toplumun ekonomik yapısının tüzel ve siyasal üstyapının üzerinde-yükseldiği ve belirli toplumsal düşünce biçimlerinin denk düştüğü gerçek temel olduğu; üretim kipinin toplumsal, siyasal ve düşünsel yaşamı genelde belirlediği yollu görüşüm -- bütün bunlar özdeksel ilgilerin ağır bastığı zamanımız için çok doğrudur, ama Katolisizmin üstün geldiği orta çağlar için de, siyasetin üstün geldiği Athena ve Roma için de (doğru) değildir."[4]

Ayrıca, burada eklenmelidir ki, çoğul-özne (toplum) açısından geçerli olduğundan çok daha fazla olarak, tekil-özne (birey) açısından düşünsel özerklik önemli ve belirleyici nitelikte olacaktır.

Bu çatışkıda T.Barth'ın "varlık bilinci, bilincin varlığı belirlediğinden daha kesin ve dolayımsız olarak belirler" yollu formülasyonu daha çokyönlü bir betimleme girişimi olarak görülebilirse de, sorunu temelden çözmeye dönük bir Archimedes noktası oluşturabildiği söylenemeyecektir. Burada, varoluşun ne denli "kendinde" ve ne denli "bizim için" olduğu sorusu yanıtlanmamış, hatta ortaya bile atılmamıştır.

Bu soruyu ortaya koymaksızın, ne denli kapsamlı ve geniş olursa olsun, öne sürülebilecek bir tanımın sağlam bir ideoloji kavramsallaştırımını güvenceleyemeyeceği ortadadır. Bunun bir örneği olarak, öncellerinin çoğundan daha kapsamlı gözüken S. Hall'ın kavramsallaştırımı verilebilir: "Toplumsal varlığımızın kimi yönlerini anlamak ve 'anlamlandırmak', açıklamak ve temsil etmek için kullandığımız çatıyı sağlayan imge, kavram ve yapılar."[5] Ne var ki, bu bile genel olarak varoluşa, varoluş olarak varoluşa değil, toplumsal varoluşa gönderme yaparak, yukarda eleştirilen indirgemeciliğin bir başka biçiminden kaçı-

---

[4] K. Marx, *Capital*. Vol. I, p. 82, fn.
[5] Akt. J. Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. s. 106.

namamış ve toplumsal/siyasal pragmatiğe kendisini tutsak etmiştir. Eğer ansal varoluşumuz da içinde olmak üzere tüm varoluş kipinin "toplumsal" olduğu ileri sürülerek bu nitelemenin hiperbolik bir yorumuna gidilmeyecekse, buradaki "varlığımız" ile bunun "kimi yönleri"nden ileri gelen açık bir varlıkbilimsel sınırlamanın yanısıra, daha öte ve görece örtük bir sınırlamanın, bilgibilimsel sınırlamanın da kendisini ele verdiği gözlenmektedir.

Böylece, bu tartışmayla birlikte, ideolojiden bir "üst-anlatı" olarak İdeoloji'ye, meta-ideolojiye geçilmiş olunmaktadır. Böylesi bir üst-anlatı çerçevesi içinde, yukarda eleştirilen kısıtlayıcı öncüllere daha güçlü bir biçimde karşı çıkılması kaçınılmaz olmaktadır. Toplumsal varlığa *a priori* bir kavramsallık *a priori* bir bilişsel yük bindirmek sonucunda, tam da bu "varlığı" toplumsallaştırmanın bozulum ve dönüşümüne kısmen dirençli, kısmen açık bir belirlenimcisi olan kavramsal altyapının tini, kural ve işlev kipindeki varlığı ister istemez ikincilliğe ötelenmektedir. Oysa, burada işlenmekte olan kavramsallaştırım çerçevesinde "toplumsal varlığımız"a tanınan konum olsa olsa, yukarda belirtilen türden bir *ad hoc*'luktan fazlası olmayacaktır. "Toplumsal varlık" ancak böyle bir yalıtlama ve soyutlama uğruna telaffuz edilebilirse de, bu tür bir yaklaşım bile bilişsel dikotomiyi sonralar ve onun "kırıcı" etkisini, kaçınılmaz bir şekilde barındırır. Şu nedenle ki, toplumsal varlığımız bilişsel varlığımızdan asla kendini sıyıramaz. Buradaki güçlük kuşkusuz tam-ölçekli bir güçlüktür ve toplumsal varlığımız da içinde hiçbir biliş nesnesi biliş öznesinin bilişlenme kipliğinden ve bunun temel formlarından koparılamaz, ayrı yollarla algılanamaz ve düşünülemez. Bizler doğaya olduğu gibi topluma da, içerisinde öznel ve öznelerarası "öncüller" barındırmayan arı bir nesnellikle asla bakamaz ve onu, böyle bir yolda asla alımlayamayız. Öznelerarası öncüller ise toplumsal öncüllerin yalnızca birer

yankı ve yansımaları olmaktan uzaktırlar.

Hall'ın pragmatik eksenli yaklaşımı kendi düzleminde kendisinin eleştirilmesine karşı oldukça etkili (ve steril) bir savunu duvarı sağlasa da, buradaki kapsamıyla yeniden kavramsallaştırılan İdeoloji açısından yetersiz kalmaktadır. Çünkü, İdeoloji "toplumsal varlığımızın kimi yönleri"ni değil, öznelerarası özne olarak varoluşumuzun bütün yönlerini, bütün kavramsallaştırım süreçlerimizin dayanak ve iskelesini, bütün anlam bağlamlarımızı *kurmaktadır*. O yüzden, İdeoloji kendi kavramsallaştırım sürecini de kendisi kurmakta ve temelini, insansal biliş yetisinin kısıtlılık ve sınırlılığından almaktadır. Bu bakımdan, aslında, Wittgenstein'ın mantığa ilişkin saptamasını andırır bir yolda, ondan söz edilemez, ancak onun üstüne konuşulabilir. Bu açmaz özünde, bütün biliş, bilgi ve konuşmalarımızın İdeolojik konuşmalar olarak, meta-ideolojinin somut görünümleri olmasından kaynaklanmaktadır.

Burada yapılabilecek, ancak yine de yetersiz kalacak bir benzeştirim için, T.S. Kuhn'un paradigmalar kuramına başvurulabilir. Bilim felsefesi öğrencilerinin kolayca anımsayabileceği gibi, bu kurama göre, belirli bir bilimsel disiplinde olağan durumlarda meşruluk kazanmış, geçerli ve "doğru" örnekçeler bu özelliklere, gerçekte ancak kendi içlerinde, kendi yapıları çerçevesinde iyedirler. Dolayısıyla, bir örnekçeden bir başkasına yalınkat bir evrilişle, yalınkat bir eklemlenmeyle, sözgelimi örgensel bir yolla, geçiş olanaksız olduğu gibi; bunlardan herhangi birisinin yahut herhangi birisindeki bir tikel kuramın, öbürüne ya da öbürlerine karşı "daha doğru" olabileceği de, kesin bir dille asla ileri sürülemez. Başka bir anlatımla, birbirlerinin yerini alır ve meşruluk kazanırlarken, bu örnekçeler epistemik kırılma ve kopuşlar yaşarlar ve bu nedenle, aynı doğruluk bağlamları içinde birbirleriyle karşılaştırılamazlar. Kendi gününde çalış-

ma yürüten bir bilimci bu örnekçelere, ya da en azından bu örnekçelerin örtük tinine, bağlı kalmak zorundadır -- zaten, bu bağlılık olmaksızın, o kişinin "bilimci" nieliği de bir sorunsal oluşturacak ve hiçbir bilimsel topluluk ya da kuruluş tarafından onanmayacaktır. Böylesi bir bağlılık belli ereksellik, belli kavramsallaştırma ve bağlamların anılan bilimsel etkinliği az çok öncelemesi, yapılandırması, yahut bu etkinliğin dokusu altında işlevselliğe kavuşması gibi durumların zorunluluğunu düşündürtmektedir. Bilim dünyasında edimsel olarak geçerli ve aşınmış paradigmalar arasında, epistemik olmasa bile, mantıksal, bilgibilimsel , kavramsal bağlaşımlar, ilintiler ve dolayımlar olup olmadığı burada ayrı bir konu oluşturmakla birlikte; bilimsel dünyanın bu türden parçalı doğruluklar (ve kırık yöntemsellikler) üzerinde yükselmiş olduğu ileri sürülebilir.

Epistemik paradigmalar bilimsel geçerlilik konusunda né türden bir rol oynamaktaysa, İdeolojik altyapı da bilişsel geçerlilik konusunda benzeş türden bir rol oynamaktadır. Ne var ki, bu ikincisi yapısı ve tümelliği gereği, pek çok disiplinden (bilgibilim, dilbilim, dil felsefesi, toplumbilim, ruhbilim,vb.) destekler arayan, bir tür disiplinlerarası bir savdır. İnsanlar düşünsel yaşamlarında da, (bundan daha az ölçüde olsa bile) edimsel yaşamlarında da belli önsellikler içerisindedirler ve çoğu kez bunun bilincinde olmaksızın, oldukça kendiliğinden bir biçimde böyle davranırlar. Bu önsellikler yalnızca zamansal değil, ama aynı zamanda mantıksal nitelikteki üstbelirleyicilerdir.

İnsan yaşamı toplumsallaşmasına koşut olarak, mantıksal, tüzel, törel, toplumsal, ruhsal, dilsel, vb. biçimler altında öylesine "olağan" biçimde kısıtlandırılmış ve belirlenmiştir ki, bunlardan hangisinin (hangilerinin)birincil, hangisinin (hangilerinin) türevsel olduğu kolayca ayırt edilemeyecek bir niteliğe bürünmüştür ve bu içiçe geçişin tersinmezliğinden ve nedensel öğele-

rin etkiselleşmesinden dolayı, böylesi bir ayırt edişin anlamı da silikleşmiştir.

Sonuçta, bunlar olağanüstü sık örüntülü bir doku oluşturmuşlardır; birbirlerini mantıksal, kavramsal ve ruhsal bakımlardan besler ve geliştirirler; nedenleri ve etkileri birbirinin içine gömülmüştür. Bu durumlarıyla, derin yapısal etkileşimlerle kendilerini duyumsatırlar; bu yönden, birbirlerine çok büyük ölçüde "açık" yapılardır. Bütün bu karşılıklılık, denklik ve ansal-ruhsal ilinti sonucunda, ortaya tanımlanması, betimlenmesi ve yakalanması güç bir "yapılararası yapı" , daha doğru bir deyişle "yapılarötesi yapı"çıkar. Bu "yapılarötesi yapı" insanların değişik düzlemlerdeki gerçeklikleri ve tasarımları ile öbürleri arasında kendini katladığı gibi; ayrıca, tasarımlar ile biliş/bilgi nesneleri arasında, biliş /bilgi nesneleri ve bunlara ilişkin tasarımlar ile görüngüsel nesneler ve "nesnel" gerçeklikler arasından da katlanmış etkileşim koridorlarıyla da kendini gösteren bir labirenti andırır. Biliş bölgesi sıradan biliş öznesi ile olguların kendileri arasında, bu labirentin çoklu etkisiyle ıralanmış bir bölgeden ayrı bir şey değildir. Tüm bilişlerimiz bu bölgenin bilinçli anlatımlarıdır. Bu bölgede ne özne, ne de nesne kendisindedir; özne orada öznelerarası özne olarak, ve nesne de yalnızca bir biliş nesnesi olarak yer alır.

Biliş bölgesinde gerçekleştirilen vargılar, eşd. biliş ve bilgilerimiz, bu yüzden, nesnel gerçeklikle doğrusal bir ilinti taşıma iddiasına iye olamazlar. O nedenle, bunlar gerçekten bilinçli olarak gerçekleştirilmiş ve dile getirilmiş olmaları ölçüsünde, nesnellikten ayrı gerçekliklere gönderme yapabilirler. Bu durum, yani nesnenin ve bilgi nesnesinin bilgibilimsel ayrımlılığı, biliş ve bilgilerimizin doğruluğu sorununda da anlatımını bulur ve doğruluk varlıkbilimsel temelinden kayarak, bilgibilimsel temele oturur. Eğer birinci temeldeki ile ikinci temeldeki doğru-

luklar "hakikat" ve "doğruluk" gibi iki ayrı terimle dile getirilirse, biliş bölgesinin tüm verileri hakikatten uzak (daha doğrusu, bağımsız) niteliktedirler ve ancak doğruluk sorunsalıyla ilinti ve bu yönde bir hak ileri sürebilirler. Ne var ki, *nesnel* geçerlilik iddiasındaki bir ussal yeti yalnızca hakikati içeren, hakikatle birlikte nesneye kazınmış olan bir kazanımdır ve görüldüğü gibi, burada sözkonusu değildir. Hakikat anlamında böylesi bir varlıkbilimsel doğruluk, saltık doğruluk kuşkusuz vardır, ama bizim doğrularımız bu nitelikte olmaktan çok uzaktırlar. Bilgibilimsel doğruluk ise görelidir ve usun kuramsal yetileriyle elde edilebilir. Bu kıpısıyla doğruluk öznelerarası öznenin biliş nesnesiyle ilişkisinin "uygun bir ilişki" olduğundan fazlasını anlatmaz.

Nesnel doğruluğa (buradaki imlemeyle, hakikate) gelince, kuşkusuz bu yalnızca kurgusal kıpısıyla usun sezinlediği bir kendindelik olmakla birlikte, sanal, soyut ve varsayımsal bir varlık da değildir. Öznelerarası özne olarak bireyin sıradan bilinciyle ele geçiremeyeceği, anlatamayacağı ve etkileyemeyeceği bir özelliktir; bu durumuyla öznesizdir ve öncesiz-sonrasızdır. Nesnesinden ayrılmazdır. O yüzden, nesnenin tinine uygun düşme anlamında bir doğruluk (hakikat) bizim kılgısal ve gorgül dünyamızda hep açık bir soru olarak kalır ve bizlerin, tüm doğru/yanlış iddialarımızı da anlamsız bırakır.

Sözü geçen "yapılarötesi yapı" tüm insansal/kılgısal doğrularımızı doğrulayarak, hem onları anlamlararası uzayda anlamlandırır, hem de bu yolla onlara mantıksal bir geçerlilik kazandırır. Anlamlararası uzayda anlamlandırma yalnızca yalın anlamlar üretme eyleminden daha öte bir ansal girişimdir; onların anlamsal bakımdan meşru ve geçerli olabileceği birer anlam bağlamı yaratmak ve bunu benimsetmektir. Bu söylemsel süreçte, zaman zaman ve genelde çoğu kez, anlam-bağlamların

"anlamları"yeniden anlamlandırdığı ve bunu oldukça kendiliğinden bir yolda yaptığı söylenebilir-- bu yüzden, anlam- bağlamı kurmak ile anlamlandırmak edimleri birbiri içine geçer.

Bu bakımdan, öznelerarası us ile dil ve mantık arasındaki ilişki öğreticidir. Öznelerarası us bilişsel yetisiyle, olgusal gerçekliğin bizim biliş koridorumuz içerisinde kalan kesimini, ya da onun bu bölgedeki (bir ölçüde eksik ve bozunmuş) yansısını, kendi yöntemleriyle ele geçirmek yönünde çaba gösterirken; öznelerarası usun düzenleyici kural ve buyrukları olarak mantık bu edimin sonuçlarını yapılandırmak ve gerekçelendirmek yönünde, ve öznelerarası usun hem kendisini şekillendirme, hem vargılarını şekillendirme ve aktarma dizgesi olarak dil de kendisinden beklenen iletişimsel eylemi gerçekleştirme ve kurallaştırma yönünde çaba gösterirler. Bu çoklu girişimin genel vargısı biliş nesnesinin dönüşümü ve bilişsel gerçekliğin yeniden oluşturulmasıdır. Zaten, aslında bu nesnenin dönüşümü ile bu gerçekliğin oluşturulması bir ve aynı şeyi imler. Bilişsel gerçekliketeki bu yenilenme kuşkusuz nesnel ya da olgusal gerçeklikteki bir yenilenmeyi anlatmasa bile, bunun insansal bilinç açısından kılgısal bir önemi yoktur. Çünkü kılgısal dünyada, olgular insansal us açısından birer yollama kaynağı olmaktan öte, ancak birer edimsel, görgül nesne olarak anlam taşımaktadırlar. Edimsel etkinlik insan toplumları için bilişsel etkinlikten ayrı düşünülemeyeceğinden (edimsel nesne doğrudan bir görüngüden öte değildir), bilişsel gerçekliğin *kılgısal* anlamda, olgusal gerçeklikten daha işlevsel olduğu bile ileri sürülebilir -- çünkü, ikinciyle ilişki kurabilmenin birincisinden bağımsız, ayrı bir yolu yoktur ve *bu bağlamda*, birincisi ikincisini öncelemektedir.

Bu öncelemenin görgül ya da kronolojik olmaktan çok, bilişsel ve kavramsal olduğu anımsandığında, kavramsal gerçekliğin öznelerarası us tarafından, yine kendisince, ama daha ayrımlı

bir yolda ve kıpıda belirlenmiş olan mantıksal kurallar ve dilin yaratıcı işleviyle birlikte üretilmiş olduğu da söylenmiş olmaktadır. Bu ilişkinin bir yansıma, bir fotoğraf ilişkisi olmadığına, saltık uyuşma ve birebirlik anlamına gelmediğine, ancak genel bir uzlaşıma dayandığına daha önce değinilmiştir.

Öyleyse, bilişsel gerçekliğin olgusal gerçeklikten, biliş nesnesinin "nesnel nesne"den ayrı ve ayrımlı olmasından kaynaklanan açıklığı, pragmatik işlevselliği sağlamaya yetecek denli etkisizleştirmeye dönük bir bilişsel alımlama düzeneğinin öznelerarası anlıkta işbaşında olduğu, açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bunun tek başına bilişsel bir etkinlik olmaktan çok, pek çok başka dolayımdan beslenen bir "yapılarötesi yapı" olmasına karşın, vargıları ve birincil öğeleri bakımından bunun yine de özünde bilişsel bir görünümde ortaya çıktığı söylenebilir. Ve sonuçları, gözönüne alındığında, uzun bir öznelerarasılaşma tarihi boyunca bunun bir tür bilişsel alımlama kipiyle bağlı bir "alışkanlık" ve "kendiliğindenlik" oluşturduğu da açıktır. İşte, meta-ideolojik nitelikteki bu alımlama prizması yalnızca, toplumsal/siyasal nesneyi "nesne" edinen ideolojiden, bütün varoluşu ve bununla ilişkiyi "nesne" edinmiş olmasıyla değil, ama ayrıca, bu "kendiliğindenci" ve "alışkanlığa-dayalı" temeliyle de kendisini ayırmaktadır. Dahası, birincisi, bu ikincisinin ancak özel bir durumu, özgül bir görünümü olarak da nitelendirilebilir. Gerçekten, ikinci genel düzenek ilkinin hem bilişsel kaynağını, hem de bir anlamda tözsel zeminini oluşturur gibi gözükmektedir; onun kendisine yabancılaşmış durumudur ve onun "bilincini" kurmaktadır.

Bunun doğal bir vargısı İdeoloji'nin dışrak ve sonsal bir öğe olmadığıdır. Tersine, o içrek ve önsel bir yapı-süreç'tir. Başka bir vargı da her "doğru"nun (ya da doğrunun) kaçınılmazlıkla İdeolojik, ama her İdeolojik'in kaçınılmazlıkla hakiki

olmamasıyla ilintilidir. İdeolojikten sakınılamaz, ama "doğrudan" pekala sakınılabilinir. İdeoloji doğrudan, istençdışı ve "kendiliğinden"dir; doğru ise dolaylı, istençli ve bilinçli bir çabayı önkoşar. İdeolojik olanın alımlanma kipliği "doğru" için ancak bir gizil durum, bir gücüllük hazırlar, ama bunun gerçekleşmesi daha öte koşullara bağlıdır. O yüzden, kılgısal dünyamızdaki tüm doğrular İdeolojik niteliktedir. (Tinsel bilimlerdeki "doğrular" ın çokluğu ise başka şeylerin yanısıra, öznelerin İdeolojik'in etkilerinden değişik biçim ve yollarda yararlanmalarından ileri gelmektedir.)

"Uyum, düşünülebilecek bütün öznel davranışların ölçütüdür artık. Öznel biçimselleşmiş aklın zaferi, aynı zamanda, öznenin karşısına mutlak, egemen bir nesnellik olarak çıkan bir gerçekliğin de zaferidir.(...) Ortalama insanın varlığını sürdürmesi, reflekslerinin hızına bağlıdır artık. Aklın kendisi de bu kendini uyarlama yeteneğiyle özdeşleşmektedir.(...) Öte yanda, insanın da varlığını sürdürmekten başka amacı kalmamıştır. Elinin değdiği herşeyi, bu amaca hizmet eden bir araca dönüştürmeye çalışmaktadır" (M.Horkheimer, *Akıl Tutulması*)

Bölüm II

İDEOLOJİ'NİN KAYNAĞI OLARAK BİLİŞ VE KAVRAMSALLAŞTIRMA

Şimdiye dek yazılanlardan sezinlenebileceği gibi, İdeoloji'nin kaynağı bilgi ve genel olarak biliştir; daha doğrusu, bizim tüm bilgi ve bilişlerimizi edinim yol ve yordamlarımızdır, bilgilenme ve bilişlenmedir. Burada sözü geçen edimin, sürecin genel tinine ve yapısına uygun biçimde, biliş ve bilişlenme olarak nitelendirilmesi kuşkusuz, amaca daha uygun olacaktır. Çünkü, "bilgi" kavramı daha çok, bilgi nesneleriyle kurulan ilişkide belirtik bir amaçsallığı, erekselliği ve güdemliliği imlerken; bilişlenme sürecinde ya yalnızca dolaylı ve çok örtük bir amaçsallık yatmaktadır, ya da -- belki aynı anlama gelinek üzere--bu süreçte öylesine ilineksel, öylesine kendiliğindenci bir dinamik sözkonusudur ki, anılan türden bir güdemsellik, ereksellik büsbütün silikleşmiş, sanki bir biçimde bilinçaltına itilmiştir. O durumda, buradaki eğretilemeyi olası bir sözcük ekonomisi uğruna kullanarak, bilginin özbilinçli biliş olduğu söylenebilir. Başka türlü bir anlatımla, biliş sürecinde biz bir olguyu ancak çok edil-

gin bir biçimde alımlarız, yalnızca "tanırız", Oysa "genel olarak, tanınan *tanınan* olduğu için *bilinen* değildir. Bilgilenmede bir şeyi tanıdık olarak varsaymak ve bu yüzden onu kabul etmek kendini ve başkalarını aldatmanın en genel yoludur; tüm ileri geri konuşması ile bu tür bilme hiçbir yere varamaz ve neden böyledir bilmez."[1] Tanıma önceleyen bir bilginin yeniden anımsanması değilse, özneye hiçbir nedenler ya da ilkeler bilgisi kazandırmayan bir bilişsel veriler düzenlemesidir. O yüzden hiç de etkin bir ansal süreci gerektirmez. Biliş sürecinde kazanılan yalın edinimlere, zaman zaman, gündelik dile yatkın bir yolda, "bilgi" denilebildiğine tanık olunmaktaysa da, bu tür "bilgiler" daha çok, Spinoza'nın 'birinci türden bilgiler'inden öteye geçemezler. Bulanık, puslu ve karışıktırlar. Gündelik yaşamdaki kılgısal bilgilerimizin hemen tamamı ile, görgül nitelikteki pek çok "bilgimiz" bu türdendir. Bunlar genellikle devralınmış, üzerinde etkin ansal çaba harcanmamış, gündelik kılgı ve eylemleri yerine getirirken kullandığımız ödünç verilerdir ve sürekli olarak aktarılırlar. Usun bu süreçteki etkisi minimal, enaz düzeydedir ve burada o oldukça "kendiliğinden", başka bir deyişle kendine-aykırı, bir biçimde işlev görür.

Bu ayırımı biraz daha netleştirebilmek için bilginin kavramsallaştırma olarak tanımlanması önerilse bile, bu girişimin özünde bir eşsözlülükten öteye geçmeyeceği ortadadır --Çünkü, bilgi kavramdan ve bilgilenme de kavramsallaştırmadan ayrı bir şey değildir. Yine de, böylesi bir yaklaşımın formülasyonu biraz daha geliştireceği, açımlamayı biraz daha ilerleteceği teslim edilmelidir. Çünkü, kavramsallaştırma girişiminin kendisi içinde, kaçınılmaz biçimde, bir ilkeler bilgisi yapılandırma çabası yer alır.

---

[1] Hegel, *Tinin Görünüşbilimi*, "Önsöz", par. 31, s. 37

Bununla birlikte, kavramın kısıtlılığı ve bir gösterge olarak yetersizliği sonucunda, özünde kavramsallaştırma dışında bir çıkış yoluna iye olmayan insansal bilginin tümü de kısıtlılığı ve yetersizliğini üretmeden edemeyecektir. Bu; kavramın, insansal usun bir öznelerarası us olarak kendini anlatmasının ve giderek kendini oluşturmasının temel yapısı olmasından ileri gelen bir kısıtlılıktır. O nedenle, her kavramsallaştırma girişimi öznelerarası-özne olarak özneye bağlanmıştır ve vargılarını, üzerinde öznelerarası ölçekte uzlaşım sağlanmış sözcüklerle ortaya koyar. O durumda, bizim genelde kavramlar diye nitelediklerimiz yalnızca öznelerarası usun tanıdığı, bildiği ve kullandığı kavramlardır. Ne var ki, usun biricik kıpısının öznelerarası us olması gibi; en genel durumuyla bilginin biricik varlık formu da öznelerarası, eşd. insansal, bilgi değildir. Daha önce değinildiği gibi, tersine, bilginin en fazla kendinde olduğu durum onun "nesnel bilgi" diye nitelendirdiğimiz ve ancak, usun en genel evrenbilimsel kıpısı olan nesnel usu özne olarak "aldığı" varlık kipidir. Nesnel us sözkonusu olduğunda ise, bilginin (nesnel bilginin, öznesiz bilginin, nesnenin kendisine kazınmış bilginin) temel yapısı Kavram'dan başkası olmayacaktır. Öyleyse, bizim kavramlarımız ya da kavram-sözcüklerimiz bilginin öznelerarası kipini üretebilirken; "yalnızca Kavram bilginin evrenselliğini üretebilir ki, bu ne sıradan belirsizlik, ne de sıradan sağduyunun yetersizliği(dir), tersine bütünüyle gelişmiş ve eksiksiz bilgidir."[2]

Bu noktadan devinerek, nesnel bilgi anlamında bilgi ilişkisinin nesne olarak kendini imleyen Kavram'ın kendisi-olmayanla varlıkbilimsel ilişkisi olduğu söylenebilirken; öznelerarası bilgi anlamında bilgi (yani, bizim tanıdığımız biricik bilgi) ilişkisinin kavramın kendisi -olmayanla bilgibilimsel ilişkisi olduğu söylenebilir. Birinci durumda, bilginin evrensel formuna; ikincisinde

[2] Hegel, agy., par. 70, s. 61

ise, insansal formuna yollama yapılmaktadır. Birincisinde, bilgi kendisini özgürsüzleştirebilecek, başka bir anlatımla nesnesinden koparabilecek tüm dışsal öğelerden, eşd. (alışılmış anlamıyla) özneden ve etkilerinden, büsbütün arınmış iken; ikincisinde, öznelerarası özneye kopmaz bir biçimde bağlanmış ve nesnesinden koparak, bütünüyle ayrı, görüngüsel bir nesneye, bilgi nesnesine tutuklanmıştır.

Bu kurgusal yaklaşıma bağlı kalındığında, bilginin özneyi, bilen insanı bir *sine qua non* olarak önvarsaymadığı, öznesiz bilginin varlığının pekala ileri sürülebileceği ve hatta, yetkin ve nesnel nitelikteki bilginin yalnızca öznesiz bilgi olabileceği artık anlaşılmış olmalıdır. Bilgiyi öznenin kurduğu yanılsaması ise yalnızca, usu öznelerarası kıpırsıyla sınırlamaktan çok hoşlanan gündelik, insan-özekli söylemin boş bir varsayımıdır. Bununla birlikte, insansal bilgi sözkonusu edildiğinde, özne bilgiyi kuramazsa bile, yine de bilgiden ayrı düşünülemeyecektir; demek ki, burada özne bilgibilimsel bakımdan ikincil bir varlığa iyedir. Özne bilgi ve biliş ilişkisinde, biliş ve bilgi nesnesiyle kurduğu bilgibilimsel ilişki sonucunda, o nesnenin kavramsallaştırımını yapabilmesi ölçüsünde ve dolayısıyla kendi kendisinin bilincinde ve "nesneyle" ilişkisinin bilincinde olabilmesi ölçüsünde, kendini yapılandırır. Öznenin bu süreçteki yapılanması onun kendisinin de kavramsallaştırımını anlatır.

Bilgilenme sürecinden ayrımlı olarak, bilişlenme sürecinde hem "nesne"in, hem de kendinin kavramsallaştırımı eksik, yetersiz ve bulanıktır. Özne bu süreçteki rol ve işlevinin bilincinde değildir ve o yüzden, burada olumsuz anlamıyla bir yok-varlık niteliğine çok yakındır. Ama yine de vardır ve varlığını kendisine değil, nesnesine borçludur. O da (her ne denli eksik, yetersiz ve bulanık olsa da) aynı bilişsel kuantlardan, eşd. kavramlardan, yararlanır -- fakat edilgin, kendiliğinden ve bilinçsiz olarak. İçe-

riğe ilgisi yalnızca ilineksel, pragmatik ve işlevselcidir. Bu süreçte, özne daha çok duyusal dolayımla nesnesiyle ilinti kurmaya çalışır; "dar anlamıyla kılgısallığa yönelik 'bilgi'lerimiz büyük ölçüde duyusal yollarla, bedenin etkilenimleriyle ya da ençoğu ansal edilginlik koşullarında edinilmiş verilerdir, karışık ve yetersizdirler. Bu 'bilgi' kipi kılgısal yaşamda yararlı ve gerekli (olan) pek çok ve hatta, hemen hemen tüm şeyleri bize 'bildirse' de, bu 'bilgileri' sağın, kesin, yeterli ve gerçekliği (kuşkusuz, bilgi gerçekliğini) az çok tüketici bilişsel edinimler olarak sayamayız. Bunların büyük bir bölümü gelenek ve göreneklerle, gündelik yaşamın tek boyutluluğuyla, popülize edilmiş şekilleriyle dinlerle, aldatıcı sağduyunun taşıdığı bilişsel yanılsamalarla, alışkanlıklarla ve bunları taşıyan basmakalıp kavramsallaştırımlarla çok kolay uyuşur ve kimi kez de, doğrudan bunlar tarafından yaratılırlar."[3]

Bilgibilimsel bakımdan da (yöntem) epistemik bakımdan da (içerik) bilişlerimiz bilgilerimizden ayrımlı görülse bile, bunlar tümüyle bağlantısız ve birbirinden-bağımsız olarak ele alınamazlar. Epistemik bakımdan, bilgilerimiz bilişlerimizin az çok etkisi altında oluşmuş olduğu gibi, bilişsel paradigmanın çok güçlü dolayımını taşıyan iletişim kanallarının etkisine de tümüyle açıktırlar. Bilgibilimsel bakımdan denildikte ise, her ne denli biliş ile bilgi arasında önemli bir ayrım varsa da, her ikisi de, bir yolla hem duyulardan yararlanmaları, hem de aynı kavramsal dokuyu kullanmalarıyla, birbirleri ile bağlantılıdırlar. Duyu verilerinin uyandırdığı duyumlar çağrışımsal ve ruhbilimsel süreçleri devindirerek, edilgin bir ansal etkinlik sonucu bilişleri ve etkin bir ansal etkinlik sonucu bilgileri yeniden üretirler, adeta onları "anımsatırlar". Kavramsal altyapı ise buna koşut olarak, sözkonusu "anımsama"nın altyapısını kurar.

---

[3] C.A. Kanat, "Us. Duyumlar Platon ve Kant". *Felsefe Tartışmaları*. K. 19, s. 145

Bu ilintililik ve bağlantılılık hem bilişlerimizin, hem de bilgilerimizin, bilişsel alımlama edimini çokyönlü olarak kuşatan ve bir üstbelirleyici olarak iş gören meta- ideolojik bağlamdan, İdeoloji'nin bozundurucu etkisinden tümüyle kurtulmuş olmadığını da anlatmaktadır. Bu bakımdan, özbilinçsiz bilgi olarak bilişin etkilenimi bilginin etkileniminden şu yolla ayrılır ki, bu birincisi doğası gereği, İdeolojik etkilenimin bilincinde olmaktan da uzaktır. Bilgi ise, kendini gerçekleştirme sürecinde, kavramsallaştırma sürecinde aynı yazgıyı paylaşmaktan kurtulamasa bile, bu tutsaklığın ayırdına varabilecek bir yetenektedir ve zaman zaman, bunu aşma yönünde kimi çabalar da ortaya koyabilir. En genel durumuyla pozitivist bilgi anlayışı bu tutsaklığı kırma yönündeki örtük dürtülerle öne çıkmış, ancak bunu daha pekin ve daha özünlü bir duruma getirmekten başka işe yaramamıştır. Yine, zaman zaman gözlenen paradigma kopuşlarında da bu dürtünün varlığı sezinlenebilir: Bu kopuşlarda, eski gelenekler ve dizgeler yalnızca kendilerini dönüştürmekle kalmaz ya da kısmi yenilenmeler geçirmezler, ama bir bütün olarak kırılıma uğrar ve çoğu kez de "unutulurlar". Bu kırılımı yaratan "kurucu nitelikteki bilgilerin meta- ideolojik çerçeveye karşı özgürlük iddiası, yazık ki, ancak geçici kalmaya yazgılıdır ve bu yeni bilgilerin benimsenmesi, meşrulaşması ve oturmaya başlamasıyla, başka bir anlatımla yeni bir paradigma oluşturmasıyla birlikte, bu çaba da, bu iddia da silikleşir ve giderek büsbütün ortadan kalkar.

Öyleyse, bu süreç üstüne bilinç durumları ne olursa olsun, aslında biliş de, bilgi de İdeolojik olandan özgür değillerdir ve o yüzden, kendileri de aynı niteliktedirler, eşd.İdeolojik'tirler. Burada, edilgin ve kendiliğindenci bir ansal süreç olarak bilişlenme sürecinin İdeolojik bir yapıya iye olması şu bakımdan olağanüstü ölçüde önemlidir ki, öznelerarası öznenin bütün dış dünyayla her türden ilişkisini bir önbelirleyici gibi etkileyen bil-

işsel alımlama ve düzenleme Ideolojik nitelikte olduğundan, öznelerarası varlık olarak insanın tüm varoluş kıpıları da böyle bir sürecin kırıcı etkisi altında şekillenmiş olmaktan kurtulamazlar.

Bilişlenme süreci (ve bilişlerimiz) bu prizmayı yalnızca üretmekle kalmayıp, aynı zamanda yansıtır ve aktarırlar da (ve bu, sürecin özgül yapısı gereği, zaten özünde bir ve aynı şeyi anlatır). Bilişlenme bu birleşik işlevi, bilgilenme sürecinin de kullandığı aynı yapıtaşlarını kullanarak (ve bu yüzden, bilgilenme süreci de aynı nitelikte olmaktan kurtulamamıştır) gerçekleştirir: Kavramları.

Üzerinde daha sonra biraz daha durmayı amaçlayarak, şimdilik, kavramları "varolanı bimeye, anlamlandırmaya ilişkin olarak oluşturulan ve düşünme alanında yer alan çerçeveler"[4] olarak tanımlayabiliriz. Burada tanımlanmış olan şeyin Hall'ın, daha önce değinilen görece kapsamlı ideoloji tanımındaki birçok yapısal ve işlevsel öğeyi çağrıştırması bir yana; Kavramları değil kavramları, kavram sözcüklerini imlediği açıktır. Anımsanabileceği gibi, yalnızca kurgusal nitelikte olan Kavramlar bilgi öznelerine kendilerini, yine onlar tarafından "takılan" ve iletişime sokulan sözcükler yoluyla "gösterirler". Deyiş yerindeyse, bu sözcükler (kavram-sözcükleri) Kavramların insansal özne karşısındaki "kimlikleri"ni çağrıştırırlar. Bu özellikleri dolayısıyla, hem bilgi, hem biliş sürecini yapılandırdığı, kurduğu gibi de gerçekleştiren kavramlar bizlerin kılgısal ve görgül dünyamıza seslenen bir bilgibilimde, Kavramlar'dan çok daha işlevsel ve kullanışlıdırlar.

Bununla birlikte, Kavramlar ile kavramlar (kavram-sözcükleri) arasında böylesi bir ayırıma gitmenin biricik nedeni işlevsel ve kılgısal bir temelde aranmamalıdır. Daha sonra değinile-

---

[4] B. Çotuksöken, "Kavram Kavramı". *Felsefe Tartışmaları*. K. 10, s. 49. Ayrıca bkz. aynı yazarın *Felsefeyi Anlamak, Felsefe İle Anlamak*, s. 113

ceği gibi, nesnelerin olgusal ("nesnel", "gerçek"), görüngüsel ve kurgusal nesneler olarak ayırımlandırılmasına koşut olarak, bunlarla ilintilendirilebilecek ve bunların "iş" gördüğü kavramsal bağlantıların da ayırımlandırılması gerektiği açıktır. Olgusal dünya bizlere kendisini, ancak usun en üst ölçüde zorlanması ve ansal yetilerin ençok biçimde kullanılması yoluyla, eşd. kurgusal yoldan, açtığından, gerçek dünyanın nesnel gerçekliği de ancak nesnel idelerin yapıtaşları olan Kavramlar'la kurulabilir. Bunlar nesnenin özüyle, nesnelliğin tiniyle bağladırlar ve bundan ayrılamazlar: "Kavramın yalın birliği dolaysız varlığın kendisidir."[5] Kavramların alışılmış yollarla dile getirilemeyişleri, onların konuşulamayıp, ancak onlar üstüne konuşulabilinir olması da buradan, yani onların varlıktan "soyutlanamayışları"ndan ileri gelir -- onlar tam da bu nedenle, en üst ölçüde somutturlar. Görüngüsel nesnelerle ilintilendirilebilen bilişsel yapıtaşları olarak kavramlar ise yalnızca söylemseldirler ve tüm dil bunlar üzerinde kurulmuştur. Söylenebilinir niteliktedirler ve bunların dolayımıyla, bütün söylenim dizgesi bir dil dizgesine dönüştürülür. Bu nedenle, genel uzlaşıma bağımlıdırlar ve öznellikleri de ancak öznelerarası bir kiptedir. Bu kiplik altında dilin nesnesini gösterirler ve bu nesne dolayımıyla, nesnenin kendisinden kopmuşturlar -- soyutturlar. Toplumsal-kalıtsal yollarla edinilmekte olmalarına karşın, üretilmeleri soyutlama yapabilme düzeneğiyle aynı türden bir düzeneği gerektirir: Us. Öyleyse, kavramlar da bütünüyle usun, ussal yetilerimizin bir ürünüdür.

Öznelerarası kısıtlılık altında bile olsa us öyle bir yetidir ki özellikle kurgusal kullanımıyla, kendi yetisizliklerinin de bilincindedir ve bu yüzden, olgusal nesnelerle, gerçek dünyayla doğrudan bir bilişsel ilişki kuramadığını görerek, bilişsel nesnelerle ilişkisinde "kullandığı" yapıtaşlarının (kavramların) Kavramları

---

[5] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, par. 757. s. 455

anlatmadaki yetisizliğini teslim eder. Böylelikle, bu en üst düzeyinde bile usun biricik gereçleri kavramlar olarak kalır.

Şimdi, bu seçeneksizlik ortamında özneler'arası usun İdeolojik us olmak dışında bir yolu kalmamış gibidir. (Gerçi, oldukça gölgeli ve engebeli olsa da, böyle bir yol vardır -- ne var ki, bunun vargıları anlatılabilir ve aktarılabilir olmaktan uzaktır.) Dolayısıyla, biliş süreci hem İdeolojik bir süreç, hem de İdeoloji'nin üretildiği bir süreç durumunu almaya yazgılanmış olmaktadır. Bu sürecin vargılarını ve öncüllerini kodlayan, ya da özgül dokusuyla bu sürecin paradigmatik kesintililiğini yaratan ve belirleyen kavramsal matris ise son çözümlemede İdeoloji ızgarasının taşıyıcı, aktarıcı, üretici yapıtaşları ve sınırlı bir ölçüde de parametresi olarak ortaya çıkar.

Böylece, İdeoloji'nin birincil kaynağı özneleraras usun en olağan, en sıradan, en kılgısal biliş (ve bilgilerinin) altında örtük biçimde varolan bağlam olarak ortaya çıkmaktadır. Ama bu saptama "ne?" sorusuna az çok bir yanıt üretmiş olsa bile, "nasıl?" sorusu hâlâ ortadadır. Başka bir deyişle, biliş süreci nasıl eylemektedir ki, kendi serüveninin yerleşeceği genel bağlamı, daha yola çıkarken kullanmaya koyulduğu gereçlerle, aşağı yukarı kestirilebilir ve benimsenebilinir şekilde, yazmış olmaktadır?

Bu sorunun yanıtlanmasına bir önhazırlık olmak üzere, önce bilişin neliği ve nesneleri üstüne daha öte bir açıklık gerekmektedir.

a. Bilgi ve Bilişin Neliği

Daha önceki yazılanlardan da anımsanabileceği üzere, gündelik dilde adına "bilgi" diyegeldiğimiz epistemik edinim yalınkat ve tekbiçimli olmadığı gibi, çoğu kez de yanlış ve yersiz olarak kullanıma sunulmuştur. Gerçekten, "Ahmet'i biliyor mu-

sun?" sorusundaki "bilme" ile "Pithagoras teoremini biliyor musun?" sorusundaki "bilme" terimleri sıradan bilince, bulanık ve puslu bir edime ilişkin ipuçları vermeye ve işlevsel iletişime yeterli içerikler barındırsa da, tam olarak aynı bilişsel eyleme gönderme yapmaktan uzaktırlar. Burada, yalnızca biliş nesnelerinin ayrımlılığından doğan bir ayrılıktan çok, bilişsel eylemin niteliğinden ileri gelen bir ayrılık sözkonusu olmaktadır.

Bir biliş nesnesi olarak ortaya çıkması ve böyle görülebilmesi ölçüsünde, Ahmet'le bilişsel ilişki oldukça sorunsal bir yapı taşır. Onu her gün görebilmenin yanısıra, somut bir insan olarak onunla bir duyusal ilinti de oluşturabilirim Ne var ki, benim onunla ilgili bilişler edinme sürecim eşzamanlı olarak, onun da benimle ilgili bilişler edinme sürecini anlatır. Bu süreçte, bir yandan onunla (ve o da benimle) ilgili pek çok "bilgi" edinirken, bir yandan da, karşılıklı birer biliş nesnesi olarak önemli değişiklikler geçiririz. Bu değişikliklerin yalnızca nesnede olmakla, aynı zamanda öznede de yer aldığı ortadadır. Bu bakımdan, bu sürecin tüm bilişsel vargıları tikel ve benzersiz niteliktedir. Bunlar kişisel özellikleri öbeklendiren niteleme ve ölçünlere sıkıştırılabilirlerse de, bu yolla, artık tam kendileri olmaktan çıkmış olurlar. Bütün bu dönüşüm ve değişimler bir araya gelerek, oldukça kaygan bir biliş nesnesini tanımlayacaklardır: Bir biliş nesnesi olarak "Ahmet" böylelikle, adeta her bir seferinde yeniden tanımlanmış olmaktadır. Bütün bu özellikler kuşkusuz, kendilerini imleyen kavramlarla, kavram-sözcükleriyle dile getirilebilirler; ne var ki, "Ahmet"i herhangi bir kavram-sözcüğüne oturtabilmek de pek olanaklı olmayacaktır -- o tikel ve benzersizdir, bu yüzden de yalnızca bir özel addır. Bir özel adı herhangi bir kavram olmaktan çıkarıp, onu çok özgül türden bir "kavram" durumuna getiren özellik bu sonuncusunun içleminin hemen hemen sonsuz olmasına karşılık, kaplamının tekil bir nitelikle belirlenmiş olmasıdır. Böyle bir kaplam darlığı sonucun-

da, özel ad artık bir kavram olamayacak denli büzülmekte ve kendisinden başka hiçbir biliş nesnesine gönderme yapmamaktadır.

Burada Ahmet'e, Öteki'ne ilişkin değil de, kendime, Ben'e ilişkin biliş de gündeme getirilebilirdi. Bu durumda, özne ile nesnenin, en azından görüngüsel olarak, çakıştığı bir biliş ortamı sözkonusu olacaktır. Ben'e ilişkin bilişin çokkatlı bir biliş yapısı taşıdığı ortadadır. Birincisi, kendime ilişkin bilişlerin büyükçe bir bölümü içgörüyle, içebakışla, içsel düşünsemeyle elde edilebilen, ancak yine kural olarak --bunların anlatılabilir olmaları ölçüsünde-- kendi dışımdaki genel, uzlaşımsal anlatımlarla dile getirilebilen bilişlerdir. Bunların bir başka bölümü bilinçaltında, bilinç ötesinde bulunsa bile, bir uzmanın da yardımıyla, ama yalnızca benim varoluşumdan yola çıkılarak açığa çıkarılabilirler. İkincisi, benim çevremdeki insanların Ben'e ilişkin bilişleri bulunur ki, bunların da önemli bir kesimi fizyolojik, görüngüsel, vb. verilerdir. Bunlar kural olarak duyu organları yardımıyla, doğrudan yahut dolaylı biçimde alımlanabilirler. Bunlar benimle ilgili bilişler veren, beni "tanıtan" yalınkat edinimlerdir. Bunların ötesinde, yine bu insanların benimle az çok ortak bir yaşantı birliği içerisinde edindiği ve yalnızca edilgin "deneye" dayanmakla kalmayıp, sezgi , uslamlama, vb. yollarla, usun etkin biçimde kullanılmasıyla elde edilen bilişsel veriler de vardır ki, bunlar biliş niteliğini aşarak, bilgi niteliğine yaklaşırlar. Sonuçta, benim kendime ilişkin bilişlerim Ahmet'e ilişkin bilişlerimden bir bakımdan daha geniş, ama başka bir bakımdan daha dardır. Genişlik içgörümle, içebakışla kendimi ve ancak kendimi görebilmemden; darlık ise kendime ilişkin bilişleri, olasılıkla, Ahmet'e ilişkin olanlardan neyse-o olmalarından daha fazla ayrı bir yolda, öznel bir kiplikte görmeye eğilimli oluşumdan kaynaklanacaktır. Eskilerin "kendini tanı" deyişinin bir anlamı herhalde bu darlıkta aranmalıdır. Kant da "kendimiz

konusundaki bilincimiz kendimiz üzerine bilgi olmaktan çok uzaktır" derken, herhalde bu ayrıma yollama yapmaktadır.

Biliş nesnesi olarak bir masanın seçilmesi durumunda, açıktır ki, yine oldukça somut bir nesne sözkonusu olacaktır. Belli yordamlarla, masa üstüne biliş edinebilirim; ne var ki, bu süreç --yukardaki benzeş süreçten ayrımlı olarak-- tekyanlı olacaktır: Masa beni tanıyamaz ve beni, alışılmış anlamda bir biliş nesnesi yapamaz. Öte yandan, o da--benzer olarak- bu süreçte kimi değişiklikler geçirir. Ahmet'in giderek yaşlanması ve bunun getirdiği kimi değişiklikler göstermesi gibi, yine onun ilk bakışta ayırdına varılamayan kimi kişisel ve ruhsal özelliklerinin zamanla anlaşılması ve değişmesi gibi; masa da eskiyecek, üzerindeki çizik ve zedelenmeler artacak ve onun da ilk bakışta anlaşılamayan kimi özelliklerinin giderek daha çok ayırdına varılacaktır. Bunlar birer biliş nesnesi olarak onlardaki değişimlerle koşut değişimlerdir. Ama her durumda, masa kendi kavramına tam olarak denk düşmeyi sürdürdüğü gibi; tüm değişimlerine karşın Ahmet de Ahmet olarak kalır.

Öte yandan, bu gereçle ilgili uygulayımsal bilgiye ne denli çok iye isem, onu görece daha kısa bir zamanda kavrayabilir, onunla ilgili bilişlere çok daha kolayca iye olabilirim. Oysa, konunun ne denli uzmanı olunursa olunsun, bir insanla (Ahmet'le) ilgili "somut" bilgiye ulaşmak, masaya ilişkin "somut" bilişe ulaşmaktan belli ölçüde daha zor olacaktır; üstelik, birincisinde olumsal ve ilineksel öğeler çok daha fazla olacaktır. Edimsel yanı ne olursa olsun, bu ayrımın bilgibilimsel nedeni bizim bir masa kavramına *a priori* olarak iye olmamıza karşın, bir Ahmet kavramına hiç iye olmayışımızda aranmalıdır.

Bir "masa" kavramına *a priori* iye olmak daha sonra da değinileceği gibi, bu kavramın öznede doğuştan bulunduğunu anlatmaz. Yalnızca, o kavramı oluşturan temel ussal öğelerin öz-

nede, öznelerarası bir olanaklı-yeti, bir gücüllük olarak varolduğunu anlatır. Açıktır ki, bu varlık ne doğaüstü bir anlam içermekte, ne de arı metafiziksel bir söyleme gönderme yapmaktadır. Burada, gerek daha önce değinildiği, gerek daha sonra (bilincin evrimine eğilirken) değinileceği gibi, hem türsel bakımdan, hem de kaçınılmazlıkla öznelerarası bir birey olarak ho*mo homunus*'un bilincinin bir *tabula rasa* gibi görülemeyeceğinden söz edilmektedir. Bu örnekte anılan "masa" kavramına ilişkin kimi temel ansal öğeler de ancak ve yalnızca bu bağlamda, öznede *a priori* olarak vardır. Bu gücüllüğün güncelliğe, edimselliğe dönüşmesi için, öznelerarası öznenin bu biliş nesnesiyle ya da bu nesnenin bir tür simgesiyle karşılaşması ve kavramının o nesneye gönderme yaptığının kendisine "anımsatılması" yeterli olabilecektir. Bunun dışında, "masa"yı belli bir cins ve niteliğe, belli bir kalite ve görünüme sokan, kısacası o tikel masa olmasını sağlayan özelliklerin bu *a priori* kavramda yeri yoktur--bunlar kendi kavramsal yapılarında gizlenmişlerdir ve tikel masaya sonradan eklemlendirilirler.

Kısacası, masa bilişine iye olmanın *a priori* koşulları varken, Ahmet'le ilgili tümbilgilerimiz *a posteriori* niteliktedir.

Pithagoras teoremine ilişkin bilgi ise (bu artık bir biliş değil, ama bir bilgi olacaktır), kaçınılmazlıkla başka bilgileri, kavramsallaştırımları (üçgen, alan, doğru, kare, vb.) öngerektirmektedir. Bu bilgilerin nesneleri tam olarak olgusal nitelikli karşılıkları bulunmayan tümeller olsa da; biçimsel bakımdan bunlara az çok denk düştüğü varsayılan andırımlı nesnelere gönderme yapmakta oldukları ileri sürülebilir. Bu önesürümün doğruluğu ne olursa olsun, asıl bilgi nesnesi durumundaki nesnelerin kuramsal ve düşünsel nitelikte olmaları bakımından, bunların kendi paradigmaları içinde az çok durağan kavramsallaştırma örnekçeleri oldukları düşünülebilir. Dolayısıyla, bunların değişimleri

kesintili ve sınırlı olacaktır. Nesnelerinin özelliği dikkate alındığında, böylesi türden bilgilerin gündelik dünyaya ilişkin bir bilgi verdikleri söylenemez.

Son olarak, bilgi nesnesi olarak bilginin ele alınması durumunda,burada hiçbir olgusal ve/ya andırımlı nesne bilgi nesnesi olarak düşünülemeyecektir. Böylece, onun kendi nesnesine ilişkin kavramsallaştırımı da görece daha devingen, ama içrek bir sorunsal oluşturacaktır.

Bu dört ayrı biliş (bilgi) nesnesine ilişkin bilişlerin (bilgilerin) yalın bir gözden geçirimi yalnızca, onların nesnelerinin tözsel ayırımını ele vermekle kalmamakta, ama bunların özsel yapılarıyla ilintili kimi bilgibilimsel ayırımları da düşündürtmektedir. Bu bakımdan geliştirilebilecek tüm ayırımları burada vermenin ne bir gereği, ne de yararı vardır. Ama yine de, az çok bir görüş oluşturmaya yetecek ölçüde, kimi ayırımlara değinilmesi yerinde olabilir. Bilgilerimiz özel kural ve yapıları olan biliş düzenlemeleri olduğundan, böylesi ayırımların da genel çerçeve olarak bilgiyi gözönünde bulundurmalarını beklemek doğaldır. Buradan yola çıkıldığında, oldukça yalın bir bakışla, ilgi alanlarına göre bilgilerimizin kuramsal, kılgısal ve tarihsel/tinsel bilgiler olarak ayırımlandırılması olanaklıdır. Bilgiyi us bilgileri ve olgu bilgileri diye iki ana kola ayırmak ise oldukça eski bir düşün geleneğidir. Kant bilgilerimizi, olanaklı nesnesiyle ilişkisine göre *a priori* ve *a posteriori* bilgiler, ve yüklemiyle ilişkisine göre de çözümsel ve bireşimsel bilgiler olarak öbeklendirmiştir. Scheler ise insanın bilme yetisinin özelliklerini gözeterek, bilgiyi egemenlik bilgisi, öz bilgisi ve metafiziksel bilgi şeklinde ayırır.

Şimdi, bütün bu ayırımların tümünü gözönüne alarak, aşağı yukarı tüketici nitelikte bir bilgi tanımlaması yapmanın olanaklı olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır: Bilginin ve dolayısıy-

la, bir özbilinçsiz bilgi olarak bilişin kendisi nedir?

Bu sorunun yanıtlanması yönündeki çabaların en azından felsefe tarihi denli eski olduğu belirtilirse, yanıtın zorluğu da anlaşılmış olur. Bu yoldaki tartışmalar Platon öncesinde başlamıştır ve hâlâ sürüp gitmektedir. Erken Platon'da (Socrates) bilgi felsefesel erdemdir. Theaitetos'da bilgi ne algı, ne doğru sanı, ne de kanıta (Logos) dayalı doğru sanı olarak görülür (210 b); "duyumlanandan başka tarzda ve oluşun dışında olanın bilgisi" olarak bilginin nesnesi idealardır.[6] Aristoteles için bilgi tikeldeki tümeli görme yetisidir. Çağdaş anlamıyla ussalcılığın kurucusu sayılan Descartes bilgiyi, nesnelerin açık ve seçik kavranışı olarak görmektedir. Buna karşılık, görgücülügün duyusalcı versiyonunun öncülerinden olan Locke bilgiyi "iki idemiz arasındaki bağlantı ve uyuşmanın ya da uyuşmama ve karşıtlığın algılanması" şeklinde tanımlar.[7] Kant ise bilgiyi algılar çoklusunun, önsel kavram kalıpları ve ulamlarla aşkınsal bireşimi sonucunda elde edilen ansal edinimler olarak görmektedir. Hegel için, bilgilenme gerçeğin ışığının bize ulaşması olarak alınabilirse, bilgi bu ışığın kendisi olacaktır. Geç dönemin de Wittgenstein bilgiyi toplumsal açıdan onaylanmış inanç olarak görürken; Dilthey özne ile nesne arasındaki bilişsel bağı, bilme, değerlendirme, eyleme ve istemenin birliği, eşd. yaşantı birliği, içerisinde kurar. Husserl görüngübiliminde, bilgi anlamlandırma edimi ile sezgisel edim arasındaki uygunluk bağıdır; bilgi bu iki edimin birleşmesinden oluşur.

Bu yolda yapılmış olan sayısız tanımlama ve betimleme denemesini belli ana çerçeveler, temel eğilimler (öznel ve nesnel idealizm, görgücülük, görüngücülük, pozitivizm, tarihselcilik,

---

[6] S. İyi, "Platon'da Bilgi-Nesne İlişkisi Bakımından 'İdealar'", *Felsefe Tartışmaları*, K. 15, s.109

[7] J.Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, K. 4, Bl, 1, s.325

nahif ve tasarımsal gerçekçilik, Eleştirel felsefe, çözümsel felsefe, vb.) içerisinde öbeklendirmek ve dizgelendirmek olanaklı olmakla birlikte, böyle bir öbeklendirmenin bile tüketici olduğunu ileri sürmek olanağı yoktur. Bu durumda, belirlenen öbeklere yerleştirilmiş tikel tanımlama ve betimlemelerin, şu ya da bu bakımdan bu öbeklerden "taşma" eğilimi göstermeleri de olağandır. Öyleyse, ne denli bilgi felsefesi (ve hatta "felsefe") varsa, o denli de bilgi ve biliş kavrayışı olacağı söylenebilir. Bu nokta böylesi yönelimli bir çalışmanın daha baştan sınırlı olacağını da ele vermiş olmaktadır: "Felsefe" kavrayışı biliş ve bilgi kavrayışını (neliği, kaynakları, kaplamı ve edinimi) koşullamaktadır ve *vice versa*.

Bu kaçınılmaz sınırlılık gerek konuya ilişkin ders kitaplarında, gerekse daha ayrıntılı çalışmalarda da kendini ele vermektedir. Bu bakımdan ülkemiz felsefe öğrencilerine yabancı gelmeyecek birkaç örnek aktarılabilir. *Bilgi Teorisi ve Mantık*'ta E.v. Aster bilme ve düşünmeyi belli bir ereği (doğruluğa ulaşma) olan ruhsal olaylar olarak aldığından, bilgi bunların bir vargısı gibi görülür.[8] Bu betimin sınırlılığı daha baştan bellidir: Ruhbilimsel bir yaklaşım vurgu kazanmışır. Felsefe çalışmalarına ve öğrenimine büyük katkıları yadsınamayacak bir başka felsefecimiz, T. Mengüşoğlu bilgiyi öznesinin bakışıyla, sonuçta öznel bir yaklaşımla tanımlamaktadır: "Bilgi suje ile obje arasındaki bağdır."[9] D. Özlem Kantçı bir temelden esinlendiğini sezinleterek, bilgiyi, "anlıksal/mantıksal işlemler altında duyumların işleınmesinin, biçimlendirilmesinin bir sonucu olarak"[10] görmektedir. Yine, ülkemizde bilgi felsefesi üstüne çalışmalarıyla tanınan V. Hacıkadiroğlu bilgiyi "doğal" bir temelde, doğalcı bir

---

[8] E.v. Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 11

[9] T. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 48

[10] D. Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, s.40

yaklaşımla ele aldığını sezinleterek, bilginin, "doğadaki bir değişmenin belli koşullar altında ne gibi değişmelere yol açacağının önceden görülmesi" olduğunu ileri sürmektedir.[11] Felsefe terimleri üstüne, ülkede henüz aşılamamış bir sözlüğün hazırlayıcılarından olan B. Akarsu okuyucusunun belirli bir önbilgiye iye olmasını ve belli bir amaçsallıkla donanmışlığını varsayarak, bilginin çokkatlı anlamlarından ve çerçevelerinden herhangi birini öne çıkarmamakta ve görece geniş bir yelpaze sunmaktadır.[12]

Ara bir sonuç olarak denilebilir ki, tüketici ve herşeyi-kuşatıcı bir tanımlama denemesinden de, böyle bir kavrayıştan da vazgeçmek gerekiyor. Bunun yerine, ya daha amaçsal davranmak, ya da bilgi sorunsalını temel yaklaşım ayrımlarının öbeklendirilmesi çerçevesinde ele almak daha verimli olacaktır. Sözgelimi, bu sorunsalı özne ve nesne ilişkisine ve bu ilişkideki göreli durumuna göre ele almak olanağı vardır. Böylece, ilk usa gelen öznenin konumunu vurgulayan bilgibilimlerdir. Duyumsalcılık, görgücülük, pozitivizm, öznel idealizm, vb. gibi, kendi aralarında oldukça ayrımlı felsefesel okullar böylesi bir tanımlama geliştirme eğilimindedirler. Öznenin bilincini öne çıkarmaları ve vurgulamalarından ötürü, bu yaklaşıma bilinç felsefelerinin yaklaşımı denilebilirse de; bilincin saltık boyutlarına ilişkin kurgucu savlar dikkate alındığında, böylesi bir nitelemenin bile bir sorunsal oluşturacağı söylenebilir. Bu yaklaşımda nesne edilgin, özne etkindir. Daha sonra, hiçbir öznenin yalıtık ve bağımsız bir alımlama içerisinde olamayacağı ve özneler arasında, yapısal denilebilecek ölçüde güçlü bir alımlama etkileşimi yaşandığı gözönüne alınarak birey olarak özneden çok çoğul-içinde-tekil olarak öznenin özneliğini vurgulayan öznelerarası yaklaşım ortaya atılmıştır. Bununla birlikte, öznel yaklaşımların ço-

---

11 V. Hacıkadiroğlu, "Bilgi ve Bilinç", *Felsefe Tartışmaları*, K. 18, s. 38
12 B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, "Bilgi" maddesi, s. 30

ğu kez, örtük olarak bile olsa, öznenin toplumsal belirlenimlerini içerdiği varsayılabilirse, gerçekte daha başından, öznel yaklaşımın öznelerarası bir yaklaşım olmaktan kurtulamayacağı da düşünülebilir. Yine de, böyle güçlü bir etkileşimin belirlenmesi ve vurgulanması ve öznenin "metafiziksel" boyutlarından insansal/toplumsal boyutlarına çekilmesi bakımından, bu ayırımın yerindeliği ortadadır.

Gerek birinci, gerekse ikinci yaklaşımla, özneyi özek olarak gören genel tutumun temel alınması durumunda, bilginin nesnesinden ayrı tutulduğu ve yalnızca özne tarafından kurulduğu anlaşılmaktadır. Böylece, bilginin varlığı için en önemli koşul öznenin varlığına dönüşmüştür. Burada bilgi öznenin, etkin öznenin edilgin nesne ile bilişsel ilişkisidir. Dolayısıyla, bilgi ilişkisi burada, "kavramın kendisi-olmayanla bilgibilimsel ilişkisi" olarak sunulamaz. Böyle bir sunum için, nesne özekli yaklaşımın temel alınması gerekir.

Bilgi ilişkisinde nesneyi öne çıkaran yaklaşımda ise, yukardakinin tersine, nesne önceldir; bilgi bilgi-nesnesinin bir özelliğidir ve özne bilgi ilişkinin bir sonucu olarak yapılandırılmıştır. Burada, kurgusal boyutta en genel durumuyla, eşd. evrenbilimsel kıpısıyla, nesnenin kendisi ve onun, kendisi olarak kendisinden ayırdığı ussal yetisiyle (nesnel us) kendisini alımlaması (Kavram) sözkonusudur: Kavram nesnenin kendisi içine kapanarak kendisini düşünmesi ve bu yolla kendisini açmasıdır. İnsansal boyutuyla ise, her ne denli yine nesnesi öncelse de, artık bu nesne yalnızca bir bilgi nesnesidir ve bilgi (biliş) kendi nesnesinden koparılmış, soyutlandırılmıştır. Bu geleneği temsil eden filozoflar arasında, bilgiyi tüm duyusal içeriklerinden soyutlayan Platon, "duyuların nesneleri dedikleri şeylerin tüm şeylere önsel olduklarına inanmış" düşünürleri "felsefi uslamlamanın düzenini izlememiş" düşünürler olarak gören Spinoza,

olgusal gerçekliklerden ayrımlı olarak us gerçekliklerini dile getiren önermeleri "zorunlu önermeler" olarak ayıran Leibniz ve, bilme ediminde kendini açımlayanın özne değil nesne olduğunu bildiren Hegel önemli bir yer tutar.

Kuşkusuz, böyle bir öbeklendirmenin hemen tüm genellemeler gibi belli bir şematizmle zedelenmiş olduğu da söylenebilir. Başka pek çok disiplinde olduğundan çok daha fazla olarak, felsefede, ilkesel yaklaşımlar, formülasyonlar, tutumlar ve konumlar birbirlerinden siyah-beyaz karşıtlığı şeklinde ayrılmış değildir. Burada, asıl büyük bölge hem siyah ve beyazın çok değişik tonlarıyla, hem grinin ve başka renklerin ayrı nüanslarıyla, hem de çok ayrı bir renk paradigmasıyla ayırt edilmektedir. Hegel ve Spinoza gibi, arkitektonik dizgeleriyle kendilerini seçkinleştiren filozoflar bu yöndeki en belirgin örneklerdir. Yine bu yönde bir tanıt olarak, daha çağdaş ve daha ılımlı bir filozof, B. Russell anılabilir: Russell böylesi bir öbeklendirme genelliği altında "öznelci" bir yaklaşımla ıralandırılırken, aynı düşünürün, olgusal bir yargının doğruluğunun insanların düşüncelerine bağlı olmadığı yollu görüşünün gözardı edilmemesi de zorunludur.

Böylesi bir çeşitlilik altında iş görüldüğü unutulmamakla birlikte, yine de, bu denemede nesne ağırlıklı bir tutumun belirleyici olacağı anlaşılmış olmalıdır. Bilgi ve bilişin varlığı için öznenin değil, ama nesnenin varlığı önsel ve zorunlu görüldüğünden, böyle bir tutumun ne "olanaklı bir seçim" olduğu, ne de bu yaklaşımın öznenin -konumunu gözardı ettiği düşünülmemelidir; anlatılmak istenen yalnızca şudur ki, bilgi ve biliş ilişkisinde kurucu olan öğe kaçınılmazlıkla nesnedir ve o olmaksızın, ne bu ilişki, ne de öznesi olabilir.

Şimdi böylesi bir kavramsallaştırımda, nesnenin neliği ve bağlamını açığa kavuşturmak gerekiyor.

b.Bilgi ve Bilişin Nesnesi

Bir bilgibilim sözkonusu ise, burada "nesne"yle anlatılmak istenen kuşkusuz bilgi (ve biliş) nesnesi olmalıdır. Ama böylesi bir değişke sorunu çözmüş olmayıp, yalnızca yeni bir anlatımla bir kez daha geri göndermiş olmaktadır: Bilgi nesnesi nedir?

Bu durumda, nesneler dünyasının,yani bizden başka olmakla birlikte bizleri de nesnel varoluşlar olarak kapsayan, ötemizdeki dünyanın, bilincimizin nesnel bakımdan dışında kalan dünyanın ne anlamda bir biliş ve bilgi konusu olabileceği ele alınmakla işe başlanabilir.

Bilincin dışında kalan dünyaya "dış dünya" denilirse, dış dünyadaki nesneler bizlerin varoluşunu kuşatan herşeyi kapsar ve bir insan olarak bizim nesnel varoluşumuz da bunlar arasında yer alır. Bunların varlığı bizim istencimizden, bilincimizden ve genel olarak bizden bağımsız olmak bakımından tümüyle nesnel bir niteliktedir. Bu bağımsızlık asıl olarak zamansal olmaktan çok olgusal bir bağımsızlıktır; başka türlü denildikte, bu nesnelerin varlığı kronolojik olarak bizimle bağlantılı olsa bile; bunlar ayrı birer fiziksel nesne olarak, bizden olgusal olarak bağımsız kalmayı sürdürürler. Böyle bakıldığında, *olgusal nesnelerin*, bizim gündelik yaşamda sürekli ve olağan biçimde ilişki kurduğumuz konusunda güçlü bir inanç taşıdığımız gerçeklikler olduğu söylenebilir. Ne var ki, bütün sağduyu buyrukları gibi bu inanç da tümüyle doğru olmaktan uzaktır. Gerçi, böylesi gerçeklikler nesnel olarak vardır, ama biz bunlarla doğrudan değil, dolaylı bir biçimde ilinti oluşturabiliriz. Bunlarla dolaysız bir biçimde bağlantı kurulmasının önündeki en büyük güçlük öznelerarası özne olarak insansal usun bilişsel yetisizliğidir. Öznelerarası us bunları kendinde oldukları biçimiyle değil, kendisinin alımlamaya eğilimli olduğu pragmatik/işlevselci biçimiyle alır.Böylece, olgusal gerçeklikler olarak nesneler özdeksel var-

lıklarını korurlarken, öznelerarası us tarafından dolaylı biçimde, eşd. duyu dolayımıyla, ve bundan ötürü de, kaçınılmazlıkla, *görüngüsel nesneler* olarak "görülürler". O yüzden, uygun bir değiş sayılabilirse, görüngüsel nesneler "iç-nesnellikleri" bakımından olgusal nesnelerden ayrı şeyler değillerdir, ama "dış-nesnellikleri" bakımından onlardan ayrılırlar: Onların duyu dolayımıyla alımlanan formlarıdırlar. Başka bir anlatımla, olağan durumuyla kendinde-olan olgusal nesneler bizim-için yapıldığında görüngüsel nesnelere "dönüşürler". Görüngüsel dünyanın olgusal, nesnel dünya ile ilişkisi ve denkliği sorunu felsefenin en önemli sorunlarından biridir. Bu sorun özünde bilgibilimsel niteliktedir; çünkü, görüngüsel nesne olanaklı biliş nesnesinden ayrı bir şey değildir. Dolayısıyla, burada sorulan soru biliş nesnesinin ne ölçüde olgusal nesneye denk düştüğü sorusudur.

Öznelerarası us dünyayla yalnızca bu yolla değil, ama usun kurgusal yetilerini kullanarak da ilişki kurabilir. Bu durumda,usun kurgulama yoluyla nesne edindiği şey görüngüsel nesne değil, tüm kılgısal ve işlevsel niteliklerinden yalıtlanmış, böylelikle de nesnel özüne çok daha fazla yaklaşmış gerçekliklerdir, kurgusal nesnelerdir. Bu yüzden kurgusal nesneler yalnızca arı usun nesneleri olmak bakımından nesnel olmakla kalmazlar, aynı zamanda, öznelerarası usun bozundurmasıyla hakiki görünümü yitirmiş olan nesnelerin özüne çok daha yakın olmalarıyla da'nesnel' niteliğine hak kazanırlar. Kurgusal nesne çoğu kez metafiziksel bağlamlarda kullanılmaktaysa da olabilir biricik bağlamın böyle olacağı düşünülmemelidir.[13] Arı matematiğin,

[13] Pozitivist bir eğitim dizgesinden geçmiş bir kafa açısından "metafizik" teriminin çok olumlu şeyler çağrıştırmadığını elbette bilmekteyim. Böylesi bir kişi için, bu terim ya nesnel gerçeklikler dışında bir şeyleri, ya sağduyuyla hiç bağdaşmayan bir bağlamı, ya da apaçık bir biçimde dinsel bağnazlıkları anlatmaktadır. Çünkü, pozitivist bir düşünce yapısı gerçeklikle duyu dolayımı dışında ilişki kurulamayacağını ve sonuç olarak da, görüngüsel nesnenin gerçekte biricik nesne kipi olduğunu (kuşkusuz onu böyle nitelemeyerek) varsaymadan edemez. Durum böyle olunca da, "metafizik" için yukarda belirtilen şeyler dışında inlenebilecek hiçbir şey kalmayacaktır.

kuramsal fiziğin, felsefenin ve başka kimi disiplinlerin nesneleri de kurgusal niteliktedir. Dahası, kendileri içinde kavram, sayı, özdek gibi kimi anlatımlar da doğrudan kurgusal nitelikli gerçekliklere gönderme yaparlar. Anlaşılabileceği gibi, bunların dış dünyada alışılmış, eşd. sıradan bilincin yadırgamadığı ve yatkın olduğu bir varlıkları yoktur; bu anlamda, bilgi etkinliği dışında, birer yok-varlık gibi gözükürler.

Bunlar arasında yalnızca görüngüsel nesneler bizim insansal bilincimizin alışkın olduğu ve genelde yaygın bir biçimde biliş nesnesi olarak aldığı nesnelerdir. Ancak, sağduyunun baskısı ne denli güçlü olursa olsun, öznelerarası us bu alışkanlığın ötesine geçme yönünde kimi eğilimler de gösterir ve bu eğilimi, bu yetiyi kullanabilen kimi düşünürlerin eliyle de bunu gerçekleştirir. Sözgelimi, biliş nesnesinin olgusal nesneden, "nesnel" nesneden nasıl ayrıldığı ve nasıl bağlandığı sorusu usun yalnızca görüngüsel nesne üzerinde yoğunlaşmasıyla yanıtlanamaz Oysa bu soru biliş nesnesinin neliği açısından çok önemlidir.

Diyelim ki, sözkonusu olan masa ya da güneşe ilişkin bilistir. Burada anlatılmak istenen *şu* masaya ve *bu* masaya yalnızca şuna ve buna ilişkin bir biliş mi olmak durumundadır? Masa üstüne bilişte genel olarak masaya ilişkin bir bilgi gizlenmiş olabilir mi? Böyle bir edinim masaya ilişkin genel bir tasarımı, genel bir kavramsallaştırımı öngerektirmez mi? Böyle bir kavramsallaştırım olmaksızın, duyusal yollarla alımlanan veriler çoklusu nasıl ve hangi başlık altında bireştirilecektir? Bu olmaksızın, duyularımızı uyaran nesnenin bir masa olup olmadığı bile bir sorunsal olacaktır. Ancak bu aşıldıktan, yani bir masa kavramı edinildikten sonradır ki, şu ya da bu masaya ilişkin bir biliş elde etme olanağı sözkonusu olabilecektir. Yine, biliş olanağından biliş gerçekliğine dönüşebilmek için bir tür örtük beklentiler çevreni de gerekmektedir. (Biliş durumundan bilişe geçme aşa-

masında, gerekli olan düşünsel dürtünün, yeniden tasarımlama dürtüsünün ve beklentinin niteliğine ve yapısına bağlı olarak bilgi durumundan bilgiye geçiş de sözkonusu olabilir.) Dahası, bütün bunları geçerli, benimsenebilir ve anlaşılabilir kılan bir bilişlenme ana-örnekçesi, bir biliş paradigması da gerekmektedir ve bu bir öznelerarası ortam gereği olarak, zaten verilidir. Bunlar, yani kavramsal önkoşul, düşünsel dürtü ve tasarımlama ile örtük beklentiler, hepsi birlikte bir biliş (ya da bilgi) durumunu yapılandırırlar. Biliş durumu bilişi kaçınılmazlıkla önceler; ya da evrik olarak, biliş ve bilgi biliş durumu ve bilgi durumu olmaksızın ortaya çıkamaz.

Biliş durumunun belirleyici öğesi olarak kavramsallaştırma bilişin, kendi nesnesiyle bilişsel ilintisini kurar. Ne var ki, kavramsal bilgi yalnızca şu ya da bu nesneyle sınırlı kalmaz; hem o nesnenin içerisinde yer aldığı nesneler öbeğiyle, hem de bu nesneler öbeğinin başka nesne öbekleriyle ilişki ve ilintisine ilişkin bir bilgiler demetini oluşturur. Kısacası, o nesne öbeğine ilişkin tümel bilgi kuantıdır ve kaçınılmazlıkla, bir anlam bağlamına oturur. O durumda, bir nenenin kavramı bir kez yapılandırıldığı ve iletişime konu edildiğinde, nesnesinden hem daha fazla, henı daha arı bir şeyi anlatır.

Nesneye ilişkin bilişin öngerektirdiği nesne-kavramı böylelikle, o nesnenin özdeksel, fiziksel, olgusal durumundan öte bir şeye gönderme yapar: Bilişin kendi nesnesine. Demek ki, biz biliş ve bilgi oluşturmak için yöneldiğimiz olgusal nesnede, aslında başka bir nesneyi, biliş (ve bilgi) nesnesini ararız.

Biliş (ve bilgi) durumu kendi nesnesinden kaynaklanan bir duyusal ya da kurgusal uyarıyla, biliş ve bilgiye dönüşür. Bu aşamadan sonra, sıradan bilinç için en olağan şey (bu kez tersine yönelerek)biliş nesnesinde yitmiş olan şeyi, eşd. olgusal nesneyi, kendiliğinden bir biçimde aramak ve bulduğunu varsay-

maktır. Artık, bilişin tam o nesnenin bilişi olduğunu varsaymaktan, öyle sanmaktan başka yapacak şey kalmamıştır! Ne var ki, asıl bu eylemle, nesnenin kendisi yitip gitmiş olmaktadır.

Şimdi, sıradan bilinci varsayımlarıyla başbaşa bırakarak, biliş nesnesi ile olgusal ve görüngüsel nesnelerin ilintisi sorusuna dönmek gerekirse, yukardaki açıklamaları da gözönüne alarak, sözgelimi güneş örneğiyle, bunları somutlamada yarar vardır. Önce, bizim tüm etkimizden ve varoluşumuzdan bağımsız bir fiziksel nesne olarak güneş vardır ve bu bir bilgibilim olarak değil de, bir varlıkbilim olarak "bilgi"nin konusudur. İkinci olarak, doğrudan ya da dolaylı yollarla duyularımızı etkileyen ve bu nedenle onlar tarafından duyumsanarak alınlanan bir görüngü olarak güneş vardır. Üçüncü kerte, genel bir kavramsallaştırma yeteneğiyle kavramına iye olduğumuz ve bu yolla bir bilgi-durumu ilişkisi içinde bulunduğumuz bilgi ve biliş nesnesi olarak güneştir. Dördüncü bir nesne kipi ise, bir Kavram olarak güneşi anlatır (kurgusal nesne). Bu sonuncusunda, nesnenin varlıkbilimi ile bilgibilimi birleştirilmiş olur.

Burada, bilişsel bakımdan önemli asıl yanıtlanmamış sorunun biliş nesnesi ile görüngü arasındaki ilişki olduğu ortadadır. Elimizdeki tek saptama görüngünün (görüngüsel nesne) bir olanaklı biliş nesnesi olduğudur. Bu olanaklılık ancak, öznelerarasının kendi yeti ve beklentileri temelinde kurduğu biliş durumunun, görüngüsel nesneden kaynaklanan duyu verileri uyarımıyla bir biliş niteliği alması sonucunda gerçeklik kazanmış olur ve böylelikle, sözkonusu görüngüsel nesne bir biliş nesnesine dönüşümünü tamamlar. Bu olmaksızın, yalnızca duyusal verilerin dürtüsüyle bir biliş öznesinin yapılandırılması varsayımı biliş nesnesi ile görüngüsel nesneyi özdeşleştiren görgücü ve pozitivist bir bilgi kavrayaşını zorunlu kılacaktır.

Bu arada, biliş nesnesinin "okunması"yla elde edilen ansal edinimlerin olgusal nesneyle ilintisi de önemli bir sorudur. Tüm biliş ve bilgilerimizin özünde, --nesnenin kendisi ve o yüzden de Kavramı temelinde, ama hiç bunun bilincinde olmaksızın-- olgusal nesneyle kavramsal bir ilişkililiğe iye olduğu daha önceden ileri sürülmüştür. Burada, bu tümel ilişki dışında bir şey sorgulanmaktadır. Kuşkusuz, biliş ve bilgilerimiz bize olgusal nesne üstüne de bir şeyler anlatır; ama ne var ki, o nesnenin kendinden-koparılmışlığını ve "insansallaştırılması"nı içerdiği için bunlar onun kendini/Kavramını bize vermez. Ancak işlevsel bakımdan kullanılmaya yetecek ölçüde anlamlı bir takım biliş ve bilgiler verdiği öne sürülebilir. Bu tür bilgiler koşullu, hipotetik, göreli ve kuşkusuz kısmidir.

Bütün bunlar dikkate alındığında, bilgi nesnesine ilişkin bir bulgu olan bilginin, "dünyanın dönüştürülmesinde bir araç olabilmesi için, somut gerçeğin nesnel, aktif ve pratik tarafından yönlendirilmiş bir yansısı olması gerekir. Bilgi nesnel olarak varolan gerçeğin özümlenmesidir, içeriğiyle gerçeği barındırır" yollu anlatımların[14] anlamlı, yerinde ve doğru olarak görülebilmesi çok zor olacaktır.

***

Nesneler varlıkbilimsel bakımdan bu yolda ayrılmalarının yanısıra, bilgibilimsel bakımdan da ayırımlandırılabilirler; bu ayırım onların kendilerini bilince sunum biçiminde kendisini ortaya serer.

Nesneler kendilerini sıradan bilince, çoğu kez birbirlerinden ve bağlantılarından bağımsız, tikel varlıklar olarak sunarlar: Bu nesneler bir ağaç, üç masa, bir ordu ya da bir gezeğen olabilir. Sağduyunun bu dolaysız bakışının, bu denli yalınkat biçimde

---

[14] Malinin, *Felsefenin Temelleri*. K. 1, s. 175

olmasa bile, zaman zaman kimi düşünür ve filozoflar tarafından da paylaşıldığı görülmüştür. Örneğin Berkeley soyut genel-ide düşüncesini yadsıyarak, düşüncenin ve uslamlamanın yalnızca tikeller üstüne yapılabileceğini, genellemelerin de ancak bu yolla geliştirildiğini ileri sürmüştür: "Kendi başına ele alındığında tikel olan bir ideanın, ancak aynı türden tüm diğer tikel ideaları temsil eder ya da yerini tutar bir duruma getirildiğinde genelleşeceğini kabul etmeliyiz."[15] Benzer bir görüşün başka kimi felsefeciler tarafından da benimsendiğini söylemek olanaklıdır: "Evrenin temel öğelerinin en azından ilkece, herkesce gözlenebilir tikellerden oluştuğunu söylemek durumundayız."[16] Bu sağduyusal denilebilecek yaklaşımın, tümelin tikeli önceliği (Platon: *Universalia ante rem*), yahut tümelin tikeller içinde yattığı (Aristoteles: *Universalia in rebus*) yollu görüşlerden ayrımlı olup, görgücü felsefenin temel bir eğilimini yansıttığı bilinmektedir.

Ne var ki, sıradan bilinç ayırdında olmasa da, nesneler kendilerini saltık tikeller olarak bilince sunmazlar; daha doğrusu, insan bilinci böylesi bir yetiye iye değildir. Bununla birlikte, çoğu kez ve üstelik sıradan bilincin ötesinde, böylesi bir sunumun

---

[15] G.Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, "Giriş", Ön. 12, s.22

[16] A. Denkel, *Nesne ve Doğası*, s. 12. Aslında, burada varlıkbilimsel düzlemle bilgibilimsel düzlem arasında bir geçiş olanağının arandığı da sezilmektedir. "Herkesce gözlenebilirlik" tikeller için kaçınılmaz bir niteleme ya da önkoşul sayılamayacağından, ya da böyle olduğu varsayılmayarak, böyle bir önbelirlenimin getirilmesi bunun bir semptomu olarak görülebilir. Bu semptom başka bir vesileyle, yine aynı felsefeci tarafından, ama daha açık bir biçimde dile getirilmiş olduğundan, bir rastlantı olarak görülemeyecektir: Duyuları işlevlerini olağan biçimde yerine getiren "adamın çevresindeki (ilk kez karşılaştığı) tikellerden hiçbir tikel bilişi edinmediğini söylemek olanaklı mıdır? Bunun yanıtı yine olumsuzdur, çünkü kuracağı kategori ve kavramları ancak böyle bir tikel bilişi temelinde kurabilir" (A. Denkel, "İlk Bilgi Tümel midir?", *Felsefe Yazıları*, K. 5, s. 118-9). Son tümcedeki "nedensel açıklama"nın anılan iki düzlem arasındaki geçişi, örtük biçimde vurguladığı düşünülebilir.

varsayıldığı da yadsınamaz; ama bu yalnızca "kuramsallık" uğruna yapıldığı ileri sürülen, "kuramsal" bir soyutlamadır ve nesnesi de "kuramsal" bir hipotetik nesnedir.

Öyleyse,nesnelerin hangi bilgibilimsel düzlemde, hangi nesnel ve epistemik düzlemlere gönderme yapabileceği sorgulandığında, "saltık tikel"in hipotetik nesneye ve boş bir epistemik düzleme gönderme yapabileceği söylenmelidir. Demek ki, saltık tikel hiçbir biliş üretmiş olamaz. Ve nesnesinin niteliği gereği, aslında, böyle bir nesnenin olamayacağını söylemek de aynı saptamanın bir başka anlatımı olacaktır.

Saltık niteliğiyle değil de kendi niteliğiyle, eşd. kendiliğinden olarak, alındığında tikelliğe denk düşecek bir nesnenin varolup olmadığı sorulduğu zaman ise, bu soru belki homonidler, bebekler yahut olumsuz anlamıyla olağandışı, ansal bakımından kusurlu kişiler için "olumlu" bir yanıta iye olsa bile, bunun epistemik düzlemdeki karşılığı belirsizdir. "Tikel olarak tikel" bilişsel bir varlık gösteremeyeceğinden, bunların uyarabileceği tepkiler de daha çok sanrıları andıracaktır: Sanrı "kişinin, dışta(n) hiçbir uyarım almadan duyu organlarıyla ilgili birtakım izlenimler elde etmesidir."[17] Dolayısıyla, bilişsel bir süreçten çok, ruhbilimsel bir süreçten sözetmek burada daha doğru olmaktadır. Bu durum ise, giderek, bilişsel bir özneden çok, klinik bir öznenin varlığını çağrıştıracaktır. Gerçekten de, böylesi "izlenimler"in varlığı ve etkisi yalnızca o özneyle sınırlı kalmaktadır. sonuçta, böyle nesnelerin kendilerinin de yalnızca klinik nesne olabileceği ileri sürülebilir.

Üçüncü kerte,bizim alışılmış gerçek biliş sürecimizin başladığı kertedir ve burada nesneler "tümel olarak tikel" bir görünümle karşımıza çıkarlar. Bu düzlemde, özne nesnel düzlemi

---

[17] M. Enç, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, s.117

yalnızca duyu organları dolayımıyla alımlar ve yalnızca tikelleri algıladığını düşünür. Oysa, Aristoteles'ın anımsattığı gibi, her tikelin ardında gerçekte çok sayıda tümel gizlenmiştir ve ancak bu yolla, biz onu algılayabilir ve bir anlam bağlamına oturtabiliriz. Algılamanın kendisi bile tekil duyumsal verilerin derlenmesini aşmakta, sayısız tümel veriye ilişkin tasarımların kaçınılmazlıkla yer aldığı karmaşık ussal işlemleri zorunlu kılmaktadır.[18] Öyleyse bir vargı olarak, "tümel olarak tikel" görünümleriyle nesnelerin yalnızca duyu nesneleri yahut görüngüsel nesneler kipliği altında kendilerini duyumsattıkları ve bunların, epistemik düzlemde önbilişsel nitelikli verileri, eşd. duyumları, üretebildikleri dile getirilmelidir.

Bilgibilimsel açıdan kendilerini "tümel olarak tümel" niteliğiyle sunan nesneler ise nesnel düzlemde estetik nesneye, epistemik düzlemde de sanat ve estetiğe gönderme yapmaktadırlar. Kimi estetik filozofları (ve bu arada, örneğin Croce) sezgileri inceleyen bilim dalı olarak estetiğin, sezgilerimizin niteliği gereği, bireysel, tikel olanla ilgilendiğini ileri sürmüşlerdir. Ve bu düşüncenin temelinde anlatımın kavram olmaksızın var olabileceği, kavramın ise anlatımsız olamayacağı yollu bir görüşün yattığı anlaşılmaktadır.[19] Bu söylenimi anlatımla, anlatımı dille, dili de konuşmayla sınırlandıran ve birbirine karıştıran ve ayrıca, kavramın herhangi bir önermenin oluşması için önsel olduğunu gözardı eden bir kavrayışın vargısı gibi gözükmektedir. Oysa, daha önce belirtildiği gibi, tikelin anlamlı ve bütünsel bir nesnesi olmadığı gibi, tüm sezgilerimiz de kavramlar olmaksızın ne bir içeriğe kavuşabilir, ne de tasarımlanabilir. Bir estetik nesnenin alımlanması zorunlu bir biçimde, tümelin tümel olarak alımlanmasından öte değildir: Soyutlama, kuramsallaştırma, yalıtlama, içeriği yakalama uğruna formu dışlama burada sözko-

---

18 Bkz. J. Piaget, *Epistemoloji ve Psikoloji*, s. 67-68
19 B. Croce, *İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik*, B I III, 30, s. 136

nusu olmamaktadır. Ne var ki, bu bilişsel ve ansal işlemler yapılmadığından, nesnenin bu yolla ve bu kiplikte alımlanması bize o nesnenin (alışılmış anlamıyla) bilişini değil, ancak formunu gönderir ve bu form formel bir tümelliği çağrıştırarak kendini anlamlandırır.

Bilgibilimsel bakımdan kendisini tümel olarak sunan nesneyi tikel olarak çözümleyen bilişsel etkinlik ise estetik nesneyi değil, tinsel ve bilimsel nesneleri ele alır, ve bu işlemde tikelliğin ya da tümelliğin vurgulanmasına bağlı olarak,tin bilimleri yahut fen bilimleri (sağın bilimler) sözkonusu olur. Anlaşılabileceği gibi,tikelliğin vurgulanması durumunda bir tarihsellik, dikey paradigmatik yapılanını içerisinde meşruluk kazanmış bir olumsallık kabullenilmiş olmaktadır ve tin bilimleri kendilerini bu yolla ortaya koyarlar. Sağın bilimlere gelince, burada tümel öğe vurgulanmıştır ve "bilim" anlayışına bağlı olarak, en azından yatay paradigmatik bir kopuş yaşanmaksızın, eşd.."olağan bilim" koşullarında,bu tür bir olumsallık kuraldışı görülür.

Son olarak, tümelliğin saltık görünümüyle alımlandığı kertede, bilgi nesnesi evrenbilimsel ya da metafiziksel nesnedir ve bu tür nesnelerin bilgileri evrenbilim, felsefe (kuşkusuz pozitivist olmayan bir felsefe) ya da dinbilim şeklinde kendilerini yapılandırırlar.

Aşağıdaki beti yukarda özetlenmiş olan görüşlerin genel bir dökümüdür:

Bilgibilimsel Sunum Düzlemi	*Varlıkbilimsel Düzlem*	*Epistemik Düzlem*
Saltık Olarak Tikel	Hipotetik Nesne	--
Tikel Olarak Tikel	Klinik Nesne	Sanrılar. vb.
Tümel Olarak Tikel	Duyu Nesnesi	Duyumlar
Tümel Olarak Tümel	Estetik Nesne	Estetik (Form Bilgisi)
Tikel Olarak Tümel	Tinsel Nesne	Tin Bilimleri
Tikel Olarak *Tümel*	Bilimsel Nesne	Fen Bilimleri
Saltık Olarak Tümel	Evrenbilimsel. Metafiziksel Nesne	Evrenbilim. Felsefe. Din-Bilim

Bu betiden görülebileceği gibi, her tür ve düzeydeki biliş ve bilginin gerçeklik kazanabilmesi için varoluşun sunum düzeyinde tikellikten çözülmesi ve kendi tümelliği içerisinde alımlanması, "ele geçirilmesi" zorunlu olmaktadır. Aslında, bu bir istenç sorunu olmaktan çok uzaktır. Bilinç kendi doğallığı içinde böyle davranmakta ve tikelle ilinti kurduğunda, kaçınılmaz bir biçimde, bunu tümeli içinde okumaktadır. Tikellik duyuları uyarabilse bile, tikel varoluşun hiçbir epistemik bağlamı yoktur. Böylece, iki vargıya ulaşılmış bulunmaktadır: Birincisi, bilişin tikelden tümele gidemeyeceği; çünkü, tikelin varsayımsal bilişinin aslında tümelin bilişinin odaklandırılmış, indirgenmiş ve soyutlanmış durumu olduğu söylenebilir. İkincisi, tümelden yalıtlanmış kılınabilirse(!?), tikele yöneltilmiş duyularımızın ve bunların oluşturduğu varsayılan duyum ve algıların hiçbir anlam bağlamı olmayacağı, ve sonuçta da hiçbir anlamlı bilişin ortaya çıkmayacağıdır. Bir başka vargı ise, yukarda değinilen biliş-bilgi ilintisiyle bağlıdır: Bilişsel edinimlerin biliş ya da bilgi olarak düzenlenmesi bunların sunum düzeyine, varlıkbilimsel düzeyine ve epistemik düzeyine de kaçınılmazlıkla bağlıdır. Çünkü, kendisinin biliçinde olmayan, önbelirlenmiş olsa da bir ereksellik ve güdemsellik taşımayan bilişlerimizin kendi nesnelerini (sözgelimi) tümel-olarak-tümel bir bilgibilimsel düzlemde ele almaları, bunu bir estetik nesne olarak alımlamaları ve sonuç olarak burada bir form bilgisinin (estetiğin) sözkonusu olabilmesi de olanaksız gözükmektedir.

Tikel ve tümel sorunuyla ilgili vargıların birlikte düşünülmesi bize şöyle bir sonuç çıkarma olanağı verir ki; nesnelerin bizde oluşturduğu bilişler aslında, o nesnelerin fiziksel, nesnel niteliklerinin doğrudan biçimde alımlanması, yahut buna yol açacak şekilde sunulmuş olması anlamına gelmemektedir. Bilişlerimiz duyumlarımızın doğrudan bir sonucu da olmaktan uzaktır; bunların ençoğu uyardığı bir süreç sonunda oluşan ve yalnızca böy-

le kalmış olması durumunda asla gerçekleşemeyecek olan, bir tasarımlar ve bu tasarımların kavramsal bütünselliklere oturtulma matrisidirler. Bilişi nesnel gerçekliğin doğrudan bir yansıması olarak gören nahif gerçekçi kuramdan temel ayrılığım böylelikle bir kez daha vurgulanmış olmaktadır.

Şimdi, bu vargılardan devinip daha öte sonuçlara ulaşmayı biraz erteleyerek ve bilişin oluşumunu bir sonraki bölüme bırakarak, başka bir nokta üzerinde biraz daha durmak yararlı olacaktır.

Genelde sık sık yinelendiği gibi, biliş ilişkisi bilen özne ile bilişlenen nesne arasındaki bilgibilimsel ilişki olarak sunulur. Bu genel sunumun yetersizliği hem bilişin nesnesinden, hem de öznenin nesneden ayırımının saltıklaştırılmasındadır: Nesne vardır, özne vardır ve bunlar bir yolla, kendi varlıklarını sonralayacak biçimde, bir ilişki içerisine girerler! Burada nesne edilgin, özne etkindir! Bu ilişki ikincisinin istek ve istenciyle ve üstelik, onun buyurduğu yolda olacaktır! Böylesi bir yaklaşımın insan-özekli, öznel ve insaniçinci olduğu ortadadır.

Böylesi bir yaklaşımdaki öznelciliği olabildiğince zayıflatmak için, tanınmış İngiliz flizofu B. Russell'ın yaptığı girişim sözkonusu öznellikten bu çerçeve içinde kalınarak çıkılamayacağının iyi bir örneğidir. Russell yaklaşımın varlıkbilimsel yanını koruyup, bilgibilimsel yönünü dışlamayı gözeterek, duyu verilerini "katı" ve "yumuşak" veriler olarak ayırmaktadır.Olduka bulanık nitelikteki bu ayırım "eleştirel düşüncenin eritici etkisine dayanabilen" verileri "katı", buna dayanamayarak az çok tartışmalı bir duruma girenleri de "yumuşak" diye öbeklendirmektedir. Ona göre, "duyunun tikel olguları ile mantığın genel doğruları" en katı türden verilerdir: "Bizim kişisel duyu yolundan tanımamızın ötesine geçmeyen şeyler bizim için en güveni-

lir olanlardır."[20] Bu ayırımla birlike, sözgelimi, "*kendimizden bağımsız* bir şeyin varlığını bilebilmemiz olanağı" sorusundaki zorluk "katı veriler dışındaki herhangi bir şey bu verilerden çıkarımla bulunabilir mi?" sorusuyla aşılmış olacaktır.[21] Ne var ki, hem bu ayırımın "ruhbilimsel ve öznel" olduğu, hem de kuşku götürmezliği savlanan "katı" verilerin kuşku ve tartışmaya açık olduğu yine B.Russell tarafından teslim edilmiştir.Bunun ötesinde, ne "duyunun tikel olguları" yeterince seçiktir,[22] ne de "mantığın genel doğruları" değiştirilemez doğrulardır.

Şimdi, böylesi bir önsel öznellikten sakınırsak, elimizde duran nesne ve yalnızca nesnedir. Özne ise bu ilişkinin apodiktik, zorunlu değil de yalnızca olumsal olmasından dolayı, *a priori* bir varoluşa değil, olumsal bir varoluşa iyedir. Öte yandan, nesnenin varoluşu apodiktik niteliktedir ve nesne olmaksızın, kendisi dışında nesnel bir varoluşa iye olan öznenin de varolamayacağı açıktır. Ne var ki, öznenin nesne dolayımıyla varoluşu ile "öznenin ölümü" söylemi arasında büyük bir ayrım olduğu da söylenmelidir.

Temelde Descartes tarafından yapılandırılmış ve ardından, asıl olarak Kant tarafından konumu yeniden tanımlanarak kurulmuş olan birey-özne'nin, günümüzde yaygın olan postmodern söylence çerçevesinde duyurulan "ölümü" bu söylenceyi önceleyen ve "tanrının ölümü" deyişiyle kendisini ele veren, saltık kıpıdaki öznenin ortadan kalkmasından ayrı düşünülemez. Burada anlatılan artık nesne dolayımı değil, öznenin kendi varolusundan taşması ve herkesin eş zamanlı özneleşmesidir. Oysa,

---

[20] B. Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*. s. 65
[21] Agy.. ss. 68-79
[22] B. Russell da duyu verilerinin etkisi konusunda sakınımlıdır: "Duyunun gerçekte verdiği şey birçoklarının doğal olarak sandığından çok daha azdır ve ilk bakışta verilmiş gibi görünen şeylerin çoğu çıkarımdır" (agy., s. 65-66)

herkesin eşzamanlı özneleşmesi ve bu yolla öznelerarasılaşmanın kendine katlanması başka bir saltık öznenin, seküler bir "tanrı" nın ortaya atılmasından başka bir şey olmayacaktır. Yeni özne bir tür yeni tanrıdır ve ilkinin üstüne yorulmuş niteliklerin tersini yüklenerek kendini meşrulaştırmıştır:"Herkes alanı varlığını ancak sıradan olma ile korur. (...) Her türlü üstünlük sessizce bastırılır. Özgün olan her şey hemen alışılagelmişin, çoktan bilinen'in düzeyine indirilir. Uzun çaba ve didinmelerle kazanılan her şey çabucak kullanıma hazır duruma girer. Bütün sırlar güçlerini yitirir."[23] "Herkes"in "hiç kimse"ye bu kaçınılmaz dönüşümü kendini, öznelerarasının meşru arabulucusu ve sözcüsü sayılan medyanın,kitle ekininin ve genel olarak pop'un "Ben'in yapıbozumu" yoluyla özneleşmesi iddiasında bulur. Ama bu öznenin ölümü değil, tersine, öznenin saltıklaştırılması yönünde bir denemedir."[24]

Burada savunulan yaklaşıma gelince, nesnenin varlığı, üstüne biliş üretilecek bir şeyin varlığı anlamında öncel olmakla kalmayarak, saltık bir öncelliği imler. Buna karşılık, insan-özne'nin varlığı ancak, bu bilişin öznelerarası boyutta gerçekleştirilmesi anlamında gereklidir. Bunun ötesinde, insan-özne'nin varlığı usun genel olarak varlığı için hiç de bir önkoşul olarak gerekli değildir. Bilginin varlığı Kavram olarak bir nesnelliktir ve bunu ille de bir nesneyle ilintilendirmek gerekiyorsa, bu nesne evrenbilimsel nesnedir ve bunun kurgusal öznesi de aynı ölçüde evrenbilimsel ve somuttur --nesnel us. Kavram nesnel usun bilinci ve özbilincidir; kendinde ve kendisi için bilgidir, saltık bilgidir. Kavram ve nesne ayrılmazdır. Nesnel us Kavram'ın "öznesi" olarak usun en doğal, en kendinde durumudur;

---

[23] M. Heidegger, *Sein and Zeit*'dan akt. B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 233-4

[24] Karş. B. Çotuksöken, "İletişim Dünyasında Bireysel Öznenin Ölümü". *Felsefeyi-Anlamak, Felsefe ile Anlamak* içinde, ss. 253-65

dolayısıyla, usun biricik özgür biçimidir. Nesnel us evrendeki tüm olgu, olay, süreç ve durumları, bildiğince ve kendine özgü kurallarla "düzenleyen", "açıklayan" ve onlar içerisinde yer alarak, onları onlar kılan tinsel yetidir.[25]

İnsansal boyutlarıyla us ise ya tikel-olarak-tikel ve "soyut" (öznel us), ya da tikel-olarak-tümel ve "somut"tur (öznelerarası us). Her iki durumuyla da us ençoğu özerk bir konumlanış iddia edebilir ve genelde araçsallığa, işlevsel/yararcı kullanıma sıkıştırılmıştır. Uygarlığımızın, en azından Reformasyon ve Aydınlanma sonrasındaki tüm tarihi bu bakımdan, usun araçsallaştırılması ve bu araçsallaştırmanın meşrulaştırılmasının, gerekçelendirilmesinin bir tarihidir.[26] Görgücülük, pozitivizm, pragmatizm bunun belirgin tekil kıpılarıdır. Böylesi bir meşruluğun yerleştirilmiş ve benimsenmiş olduğu bir dünyada, araçsal kipliklere oturmayı reddeden bir us anlayışının son derece "metafiziksel" bulunacağı ve yadırganacağı ortadadır. İşlevselliği geriye iten ve insansal belirlenimi reddeden bu anlayışı yargılamak da, aynı ölçüde olağan görülür. Oysa unulmaktadır ki, böylesi bir gerekçelendirme ve yargılama olanağı bile, reddedilmiş olan genel

---

25 Bu yetinin "insanüstü" olduğu ileri sürülecekse, bu savın hem doğru, hem de yanlış olduğu söylenmelidir. *Doğrudur*: Çünkü, insansal us sınırlıdır, kısıtlıdır, köreltilmiştir ve bozunuma uğramıştır. Ama, bu *yanlıştır* da: Çünkü, nesnel us bir yanıyla kaçınılmazlıkla insansal usun da içerisinde gizlenmiştir ve onun bir idealitesidir. Ancak hiçbir durumda bu yetinin "doğaüstü" olduğu söylenemez. Dolayısıyla, bu görüşün ardında bir "tanrısal yeti" aramak, bir "tanrılık" aramak boşunadır. Öylesine boşunadır ki, bir yandan, tanrı kavramının kendisi bile insansal usun bir kurgusudur ve onun tüm kısıtlılıklarıyla koşullanmıştır; öte yandan, böylesi varsayımsal bir tanrı olsaydı bile, nesnel usun onun tarafından belirlenmiş olması asla kabul edilemezdi. Tersine, bu varsayımsal durumda, belirlenim ilişkisi yalnızca nesnel us tarafından saptanabilirdi.

26 Bir özet için bkz. *Aydınlanma'dan Kemalizm'e: Yetke ve/ya Özgürlük* başlıklı çalışmama, ss. 49-61

yetinin bozundurulmuş olanakları ve kırıntılarıyla gerçekleştirilmektedir.

Nesnel us nesnenin Kavramını konu alırken;öznel (ve bunun biricik insansal/toplumsal kipi olan öznelerarası) usa düşen nesnesinin kavramını konu almaktadır: Kavrama insansal bilinçte gönderme yapmak üzere ileri sürülmüş ve üzerinde genel uzlaşım sağlanmış, çerçevelendirici biliş kuantlarını. Daha önce değinildiği gibi, onu o yapan en belirgin öznitelik de budur --nesnenin bilinebilirliğine olanak veren bir bilişsel yapıtaşı olması. "Varolanın sınırlarını belirleyen bir çerçeve olması kavramın en temel işlevi olmaktadır."[27] Kavram denildiğinde, onun kendisine değil, ayırt edici anlamına, özgül anlamsal içeriğine, çerçevesine gönderme yapılmaktadır. O yüzden kavramsallaştırma edimi eşzamanlı olarak bir anlamlandırma ve yeniden anlamlandırma edimidir. Böylece, anlaşılmış olmalıdır ki, bireyi ve tikeli aşan bir bilişsel edimden söz edilmektedir. Bu edimde biliş nesnesinin yalnızca belirleyici, özsel, ayırıcı ve vazgeçilmez niteliklerı gözönüne alınacaktır. Kavram bu yüzden verili tekil nesneyi imlemez, tümeli imler; o nedenle, bir nesnenin bilişi o nesneyle ilgili bir kavrama iye olmaktan öte bir şey değildir. Ve düşünme de kavramları birbiriyle ilişkilendirmekten ayrı değildir. Bu yolla, kavramlar nesnelerin ve onlar yerine alınmış biliş nesnelerinin düşünsel simgelerinin kurucuları olarak işlev görürler. Bu simgeler kendi içlerinde başka, daha yalın simgeleri de barındırabilirler. Sözgelimi, "havlama" kavramı "köpek" birleşik kavramının bir öğesi iken, "ses" kavramı da "havlama" kavramının bir öğesini oluşturmaktadır. Bununla birlikte, kural olarak, kavramlar özerk yapılardır; bir kavramın bir başkasına gönderme yapması, onu çağrıştırması ya da onun bir öğesini kurması asla bir içerim ilişkisini anlatmaz. Buradaki örnekleme-

---

[27] B. Çotuksöken, "Kavram Kavramı" agy., s.113-4

den yola çıkıldığında, "köpek" kavramı "havlama" kavramını ve "havlama" kavramı da "ses" kavramını, kavramsal anlamda, içermez; yalnızca mantıksal anlamda onlara çağrışımlar yapar.

Kendileri kural olarak özerk yapılar olmakla birlikte, kavramlar değişmez, durağan ve öncesiz-sonrasız bir içeriğe iye değillerdir. Biliş ve bilgilerimizin değişmesi ve genişlemesi kavramların içeriğini etkileyebileceği gibi, (bilgilerimizin genişlemesi çoğu kez bilgisizliklerimizin de genişlemesine koşut olduğundan) zaman zaman kimi kavramların büsbütün bir yana atılmasına, kimilerinin içeriğinin bulanıklaşması yahut boşalmasına da yol açabilir. Bunun dışında, kavramsal gerçekliği ortaya çıkaran öznelerarası uzlaşımda gözlenebilecek değişmeler de bu gerçeklikte belirgin değişiklikler yaratabilir. Kavramların içeriklerindeki bu dönüşümler kavramsal ilişkileri, kavramlararası bağlamları da etkiler ve dönüştürür.

Her türlü bilişin temel yapıtaşları olduklarından, kavramların nasıl ve ne yollarla edinildikleri sorusu özünde bilişin nasıl ve ne yollarla edinildiği sorusundan başka bir şey değildir.

"Bilincin şimdi iki nesnesi olduğunu görürüz: Biri ilk *'kendinde'*, ikincisi bu *'kendinde'nin onun-için-varlığı*.(...) ilk nesne, bilinmekle, biliç için değişmektedir: 'kendinde'olmaya son vermekte ve biliç için salt *biliç* için *'kendinde'* olan birşey olmaktadır; oysa o böylece bu *'kendinde'nin biliç-için-varlığıdır*. Gerçektir; başka bir deyişle, özdür ya (da) bilincin *nesne.sidir*." (Hegel, *Tinin Görüngübilimi*)

Bölüm III

BİLİŞİN OLUŞUM VE EDİNİMİ

Yöntembilimsel bir soru olarak bilişin edinimi sorusu ister istemez, bilgibilimsel bir soru olarak bilişin oluşumu sorusunu gündeme getirir ve hatta,bu ikincisini sonralar. Bununla birlikte, böyle bir ayırımın, ne denli sorunsalın bilgibilimsel ve toplumsal/paradigmatik yanlarına yaptığı vurgularla gerekçelendirilmiş olsa da, son çözümlemede, bilişin özne-insan tarafından ele geçirilmesi, başka bir deyişle biliş nesnesi karşısında insanın bir özne olarak kendini kurması/yapılandırması, sözkonusu olduğunda, pek de belirleyici bir anlam taşımadığı gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü,sonuçta, özne-insanın edindiği bilgi onun açısından, oluşmuş bir bilişten öte değildir.

Daha önceden de belirtildiği gibi, bilişin oluşumuna ilişkin görüşler olağanüstü ölçüde değişiktir. Bu konuda daha özgül, daha bireysel ayrımlara girmezden önce, yine, tüm sıkıntılarına ve yalınlaştırıcı şematizmine karşın, bir genel öbeklendirme yapılarak, düşünürleri birbirlerine bağlayan kimi yönlere dikkat çekilecektir.

Görgücü geleneğe göre, biliş ve bilgilerimiz deney ve gözlem yoluyla elde edilmektedir; bu gelenekte, anlaşılacağı gibi, duyum ve algılarımız belirleyicidir. Tasarımsal gerçekçilik, nahif gerçekçilik, pozitivizm, duyumsalcılık, pragmatizm hep bu çerçeve içinde kalırlar. Tasarımsal gerçekçi olarak görülen Locke aynı zamanda, çağdaş anlamıyla görgücülügün de kurucusu olarak görülür. Locke'a göre, "nesnelerin bilgisinde, tikel deneyimlerden çıkarabildiklerimizle yetinmemiz gerekir."[1] Locke'un ardılı Hume sorunu daha ulamsal bir dille ortaya koyar: "Bütün fikirlerimizin izlenimlerin kopyalarından başka bir şey olmayışları, yani, başka tabirle, bizim için ister dış ister iç duyularımızla evvelce *duymamış* (felt, duyumsamamış) olduğumuz bir şeyi *düşünmemizin* (think) imkansız oluşu, öyle görülüyor ki, fazla karşıkoymaya uğramayacak bir önermedir. İşte bu önermeyi ben, açıklamaya ve kanıtlamaya çalıştım."[2]

Ussalcı gelenekte ise, biliş ve bilgilerimizin oluşumunda belirleyici olan kertenin us olduğu görüşü egemendir. Duyumlarımız ya bu bilgilerimizin temeli olan ideleri çağrıştırırlar, ya da üstüne bilgi edinmeye çalıştığımız nesnenin ne yolda kullanılabileceğini anlatırlar. Descartes'ın deyişiyle, "bilmeye muktedir olduğumuz hakikat tohumları diyebileceğimiz ilk kavram ve fikirler yalnız onda, yani akılda tabii olarak bulunur."[3] Duyusal verilerin güvenilirliği ise tartışmalıdır; bunlar zaman zaman yanılgıya yolaçarlar ve yanıltıcıdırlar.

Hem görgücü, hem de ussalcı geleneklerden uzak olma savıyla öne çıkan ve bunları eleştirerek, bireşimini oluşturmaya çalışan Eleştirel Felsefe'siyle Kant bilişte hem duyumlara, hem de anlığa, usa yer verir. Buna göre, bilgi olanaklı deneyden yola

---

[1] J.Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, K. 4. B1. XII, s. 409

[2] D. Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. B1. VII, s.93

[3] R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, B1. II, s.81

çıkılarak elde edilirse de, tek başına deneyden elde edilemez; bunun için, duyusal veriler çoklusunun anlığın kavramlarıyla aşkınsal bireşimi gerekir: "Anlık sezemez ve duyusal yeti düşünemez. Bu ikisinin birleşik işleminden başka bir yolla düşünce ortaya çıkamaz."[4]

Oldukça özgün ve benzersiz olan Hegel'in dizgesinde, ilk evresinde bilgi duyusal bilinç olsa bile, gerçek bilginin ussal niteliği vurgulanır. Burada,tümel ile tikel ayrı yerlerde değildirler; duyum tekille ilgili olduğu halde, Ben tüm tikeli olumsuzlar -- Ben tümelliktir.

Görgücü yaklaşımı aşırı boyutlara çeken pozitivizm gözlemden devinme ve olgusallığı vurgulama bakımından ona yaklaşır. Nitekim, görgücü eğilimin öndegelen filozoflarından D. Hume'un aynı zamanda pozitivizmin soyağacında da önemli bir yeri vardır. Pozitivist eğilimin kurucularından Mill de tekil gözlemden yola çıkan indüksiyonu tüm bilimlerin temeli olarak görür. Bunlara karşılık, pozitivizm görgücülükten, ussalcılığa ve onun olgusal denetim dışında kullanımına karşı çok daha "militan" bir tutum takınmasıyla ayrılır. Yeni pozitivist Schlick'in yaklaşımıyla, bilgi dünyadaki olgularla simgeler dizgesi arasında kurulan bir denkleştirme ilişkisidir. Böylece, "Schlick'e göre bir bilgi ancak olgular dünyasına bir tek simgeler sistemi ve de tersine, bir simgeler sistemine bir tek olgular dünyası tekabül ettirdildiği zaman 'doğru'dur."[5]

Husserlci görüngübilim ise kimi savlarıyla Kantçı yaklaşımı anıştırır. Buna göre, bilgi signitif, anlamlandırıcı edim ile sezgisel edim arasındaki uygunluk ilişkisidir. Ne ki, bunun bütünlüğü bu ilişkide sezgisel edimin belirleyici olmasıyla sağlanmıştır: "Birinci derecede önemli olan sezgisel akttır. Anlam aktı (signi-

---

[4] I. Kant. *Critique of Pure Reason.* p. 46

[5] P. Frank. Doğa Bilimlerinde Pozitivizm. s. 87

tiv akt) kendiliğinden hiçbir şey maydana getiremez; boş ve kördür."[6] Burada da, şeyler bilince deneyle verilmekle birlikte, "insan empiristlerin sandığı gibi edilgin bir alıcı, kendinden bir şeyler vermeden bilen değildir. İnsanın ben'inin anlamı veren özelliği olmadan, ben'in etkin, kendinden veren niteliği olmadan bilgi oluşmaz."[7] Husserl'in Ben'i sanki, Kant'ın, özünde insaniçinci nitelikteki "aşkınsal şematizm"inin yerini almış gibidir --Kant türsel, Husserl ise "toplumsal"dır.

Yorumsamacılık kimi yönleriyle görüngübilimden etkilenirken, kimi yönlerden de Kantçılığa, yeni-Kantçılığa ve Hegel'e bağlanabilir. Ne var ki, asıl hesaplaşmalarını da görgücülüğün yanısıra, bunlarla ve özellikle yeni-Kantçılıkla yapar. Yeni-Kantçılıkta olanaklı deneyim (ve bilgi) görüngüler, başka bir anlatımla "doğal varoluşlar", alanında düşünülebilir ve "konu ne olursa olsun (doğa veya tarih) 'bilgi' kategorilerin özelleşmiş/pozitif uygulanımının ürününden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, genelinde bilgi analizi transendental felsefenin pozitif uygulamasından başka bir şey olamaz. (...) (Yorumsamacı yaklaşım açısından ise, özellikle tarih alanında olmak üzere,--CK) bizim 'deneyim' diye adlandırdığımız şeyler salt özne ile çıplak bir algılama nesnesinin yalıtık bir biçimde karılaşmaları olamaz.Gerçek 'deneyim' yaşam deneyimidir."[8]

Şimdi, bu türlü bir genellemenin yetersizliği ve yanıltıcılığı gözönüne alınarak, kimi önemli filozofların bilgi ve biliş oluşumuna lişikin görüşleri biraz daha yakından ele alınacak ve özetlenecektir.

---

[6] T. Mengüşoğlu, "Önsöz"; E. Husserl. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* içinde. s.30

[7] A. İnam, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*. s. 27

[8] H-G. Gadamer. "Dilthey'in Tarihselciliğinin Güçlüklerinde Dolanışı "Doğruluk ve Yöntem'den çev. D. Özlem. *Metinlerle Hermenetik (Yorumbilgisi) Dersleri*. C. 2. s. 148. (Bundan böyle *Dersler* olarak anılacaktır.)

a.Felsefe Tarihinde Gezintiler

Biliş ve bilgilerimizin (bu kesimde, kaynaklarla terim birliği sağlama kaygısıyla, daha çok bilgiden söz edilecektir,) oluşum ve edinim süreci aslında meta-ideolojik nitelikli bir süreci imlemekteyse, buna ilişkin görüş ve önermelerin de İdeoloji'nin öğeleri konusunda örtük kimi düşünceleri barındırmasını beklemek olağandır. Kuşkusuz bunu terim düzeni çerçevesinde değil, kavramsal bir temelde düşünmek ve böylelikle, adı nasıl konulmuşsa konulmuş olsun bu yolda işlev görmüş olan düzeneklerin ele geçirilmesine çalışmak burada özsel olmaktadır. Buradaki tarihsel gezintinin amacı da yalnızca budur.

Bilginin oluşma yollarına ilişkin tartışma gerçekte çok eskidir. Bu tarih çoğu kez Eski Yunan'la başlatıldığından, burada da bu noktadan başlanılabilinir. Eski Yunan'daki bilgi ve doğruluk tartışmalarının önemi bunların, gelecekteki büyük tartışmaların bir tür prolegomenası, önsöylemi görünümünde olmasındadır: Felsefe tarihinde gelecekte sunulacak birçok sav ve tanıt bunlarda gizlenmiş gibidir.

Nitekim, gelecekteki iki ana eğilimin sözcüleri burada kendi anlatımlarını bulmuşlardır: En iyi temsilcisini Platon'da bulmuş olan ussalcı eğilim Parmenides, Pythagoras, Socrates gibi filozoflarca görgücü eğilim ise Demokritos, Empedokles, Anaksagoras gibi filizoflarca dile getirilmişir. Herakleitos ve Aristoteles daha özgül (ve bir ölçüde de bireşimsel) bir konuma yerleşirlerken, Sofistler bilginin göreceliğini vurgulayıp, biricik ölçü olarak insan öğesini öne çıkarmışlar; septikler ise bilginin edinilebileceğinden, hatta olanağından bile kuşku duymuşlardır.

Parmenides "Yunan dünyasında salt mantıksal bir varlık anlayışının ilk bilinçli temsilcisi ve sözcüsüdür. O duyuların aldatıcılığından hareketle aklın salt kendi kavram ve ilkelerine daya-

nan bir evren tasarımı geliştirmiştir."[9] Parmenides için varlık ussaldır. Duyum bakımından varoluş ile düşünce aynıdır: "Çünkü düşünceyi meydana getiren bedene egemen olan şeydir".[10] Değişimler algılanamadığından, bedene etki yapamadıklarından, duyumlara güvenilemez: Duyumlar yanıltıcıdır.

Buna karşılık, Demokritos için duyu yanıltması diye bir şey olamaz.[11] Bilgi duyumla başlar. "Bununla birlikte, duyum henüz 'bulanık-anlaşılmaz' (obscure) bir bilgidir; kendiliğinden, atomlar ve boşluk fikrini vermez. Bunun için daha ince bir bilgi türünün, 'gerçek' bilginin, yani aklın ya da teorik düşüncenin işe karışması gereklidir."[12]

Öyleyse, duyumlar yalnızca nesnelerin görünümünü açıklayabilir.

Lukretius ve Epiküros duyusal izlenimleri daha saltıklaştırma eğilimindedirler: "Duyular bizi yanıltamaz; duyularımızın tanıklığını(n) sahte olduğunu iddia etmek için ileri sürülen yanılgılar ve yanılsamalar (...) tinimizin zaman zaman duyularımızın verilerinden yoksun yorumlar yapmasından ve onlardan henüz olgunlaşmamış erken sonuçlar çıkarmasından ileri gelmektedir.[13] Bu konumlarıyla onları görgücülüğün öncelleri arasında saymak olanaklıdır. Bu görgücü eğilime karşı, antik eytişimci Herakleitos sesini yükseltmiştir; Herakleitos "usun tek ölçüt ol-

---

9 A. Arslan, "İyonya Fizyologları mı, Atina Filozofları mı?", *Felsefe Yazıları*, K. 6, s.31

10 Akt. Aristoteles *Metafizik*, K. IV, 1009 b

11 Aristoteles *Metafizik*'inde, bu tür filozoflar açısından izlenimleri "doğru" ya da "yanlış" diye ayırabilmenin güç olduğunu, çünkü bunların kimilerinin öbürlerinden daha doğru olmayıp, hepsinin de aynı ölçüde doğru olduğunu yazmıştır.

12 Cogniot, *İlk Çağ Materyalizmi*, s. 59

13 Cogniot, agy., s. 123

duğunu anlatır ve der ki, barbar zekalar için gözler ve kulaklar fena tanıklardır; o usu gerçekten tek egemen gördüğü zaman bireysel usu anlamış olmaz, fakat evrensel ve tümel usu anlar. 'Genel usa güvenme'yi bunun kanıtı sayar ve bizim sadece bireysel duyularımıza bağlandığımız zaman yanılmalar içinde, fakat genele (tümel usa --CK) uyduğumuz zaman gerçek içinde olduğumuza inanır."[14]

Bilgi sorunu konusunda asıl büyük aşamanın Platon'la birlikte aşılmış olduğu söylenebilir. Ona göre, bilgi duyu ve algı yoluyla edinilemez. Bu yüzden, Platon bilgiyi algıyla özdeşleştiren Protagoras'a karşı çıkar ve öznelci nitelikteki "insan her şeyin ölçütüdür" anlayışını reddeder. Sıradan bilinç gerçek varlığı duyumsayamaz. O yalnızca tikelleri, şeyleri algılayabilir.Tikelin bilgisi en alt türden bilgidir ve sanı olmaktan öteye geçmez. Şeyler idealaın kopyalarıdırlar; idealar tümeldir. Bilginin asıl nesneleri olan idealar bilen andan bağımsız, ayrı kavramsal varlıklardır. İdealaın bilgisi oluşun değil, varlığın bilgisidir, özün bilgisidir. İdea bilgisine insan ancak düşünsemeyle ulaşabilir ve bu, tinin ideayı anımsamasıdır. Dolayısıyla, ilkeler bilgisi özünde doğuştandır ve ancak, anımsamayla yeniden üretilir. "Birçok şeyler görülür, kavranmaz. İdealarsa kavranır, görünmez."[15]

Aristoteles doğuştan bilgiyi de, bu bilgiye ulaşmada deney dolayımını da reddeder. Bir bakıma, Platon'un köktenci ussalcılığını gevşek bir görgücülükle bağdaştırmaya çalışır ve bilginin, tikeldeki tümeli görme gücünden kaynaklandığını ileri sürer. Ancak o mantıksal ve bilgibilimsel önselliği birbirinden ayırarak, insan açısından, yani sıradan sağduyuya uygun olarak, "daha iyi" bilinenlerin duyulara yakın,ama koşulsuz olarak "daha

---

14 Sextus Empricus'dan akt. Ş. Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik*, s.51-2
15 Platon, *Devlet*, 507 c.

iyi" bilinenlerin duyuların ötesinde bulunduğunu belirtir. Tümel nesnel değildir ve olsa olsa, şeylerde ona denk düşen bir nesnel temel vardır. Tümel nesnel olmasa da, bilimin nesnesidir ve tikelden daha fazla bir gerçekliği vardır. Duyumlar bize tikele, bireye ilişkin "bilgi" verseler de bu yetkin bir bilgi olarak görülemez (Metafizik, 981b). Bu birinci tür "bilgi" nedenin bilgisi değildir. Oysa bilmek nedenleri bilmektir ve bu da ilkeler sayesinde olur. Asıl belirleyici bilgi ilkeler bilgisidir; "ilkelerin bilgisi tüm öbür bilgilerin temelinde olması gereken bilgidir. Böyle bir bilgi tanı bilgisine, algı bilgisine dayanamaz. Gerçi biz böyle bir ilke bilgisine yine de tanıdan, algıdan, deneyden yola çıkıp, soyutlama yoluyla varırız; ama pek çok şey (çokluk) hakkında tek ve genel olan şeyin bilgisi artık tanı, algı ve deney bilgisi olmaz."[16]

Platoncu, Aristotelesci ve Hıristiyan öğretilerini birleştirme denemesine girişen ve görüşlerinin temeline "*credo ut intelligam*" ("anlamak için inanıyorum") anlayışını yerleştiren Augustinus için, algı ve duyumlar yanıltıcıdır; doğru insanın içindedir. Bu yüzden, "felsefe insanın kendisiyle uğraşmasıdır"[17] ve bilgi de tinin bilgisidir, insanın içe bakışıdır. Bunun ötesinde, dış dünyada sürekli bir dönüşüm, bir değişim vardır ve bu gerçek anlamıyla kalıcı bilgiyi olanaksızlaştırır. Bundan dolayı, "tam anlamıyla bilmek değişmeyen bir objeyi, nesneyi düşünme aracılığıyla kavramaktır; asıl bilgi budur. Asıl bilgiler değişmez, sürekli ve zorunlu olana ilişkin olan bilgilerdir."[18] Aquino'lu Thomas bu öznelciliği biraz daha yumuşatacak ve bilginin, bilme ediminin düşünülen şeylerle nesneler arasındaki ortam olduğunu ileri sürecektir. Yine, tanınmış bir ortaçağ filozofu olan

16 H. Krings ve H.M. Baumgartner, "Bilgi Kuramı Tarihçesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, der. ve çev. D. Özlem, s. 197

17 B. Çotuksöken, S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 52

18 Agy.

Abelardus Aristoteles, Boetius geleneğinden gelmekle birlikte, eleştirel yaklaşımıyla, kendini izleyen filozoflara yol açmıştır. Onun için, tümelden çok tümel şeyden söz edilebilir. Tümel insan anının etkin biçimde çalışmasıyla edinilen bir tasarımdır. Us bunu, nesnelerdeki ortak yönlerden, benzeşimlerden üretir ve bunun için bir ortak durumun olması gerekir. Öyleyse, tümelin varlığı için gereken şey öz değil, ortak bir şey olma durumudur.[19] Us nesnenin benzerini tasarımlarken duyu verilerinden kuşkusuz yararlanır, ama bu yeterli değildir, ansal bir etkinlik (intellection) de gerekir. Bu yolla oluşturulan tümellerin göstergeleri ise sözcüklerdir. Öyleyse, tümel kendi başına nesnel bir gerçekliğe iye değildir: "Zihin maddeyi saf durumunda, biçimi de yalın durumunda düşünür; (oysa) ne biri saf olarak vardır, ne de öteki yalın olarak; öyle ki bu saflık ve yalınlık hiçbir gerçek varlıkla ilgi kuramaz."

Bu soyutlamacı ve okulcu gelenek Rönesans'la birlikte, yerini, doğalcı yaklaşımlara ve giderek görgücü temele oturan başka bir geleneğe bırakacaktır. Bacon bir scientia naturalis oluşturma çabasıyla, duyumsal temelli verileri dizgeleştirme ve bunun için bir formlar öğretisi geliştirme amacıyla ortaya çıkar. Böylece bilginin usdan ve ussallıktan değil, nesnelerin varoluşlarından geldiğini ileri sürmektedir. Tekil nesnelerden ve olaylardan bilgi üretmenin yolu ise indüksiyondur. Böylece, bilme edinimde deneyin rolü ve önemi belirleyici olmaktadır. "Bilgi ilkesi artık tözsel bir şey değil, olgu ve süreçleri belirleyen ve aydınlatan bir 'mekanizm' dir. Bilgi olgu ve süreçlerin akılsal yapılarının pekin (matematiksel-doğabilimsel) formüller içindeki betimidir."[20] Bilginin kendisi, böylece, çözümlemenin dışında bırakılmış olur.

---

[19] B. Çotuksöken. "Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu". *Felsefe Tartışmaları*. K. 2. s. 31. İzleyen alıntı da buradan yapılmıştır.

[20] Krings. Baumgartner. agy., s. 201

Anakarada ise durum daha değişik bir yol izlemektedir. Burada, Descartes, Leibniz ve Spinoza'nın bilginin ussal kökeni üstüne görüşleri hâlâ büyük önem taşımaktadır.

Descartes yalnızca düşünmeyi, kuşku duymayı kuşkulanma dışında bırakarak, kuşku öznesinin kendilik bilincini bir önvarsayım olarak ayırır. Kendilik bilinci "*cogito ergo sum*" daki varlıktan öte değildir: "Var olmasaydık şüphe edemezdik, bu ise edinebildiğimiz ilk doğru bilgidir."[21] Buradan devinerek, Descartes idenin kendisine, kavramın özüne ve ilk nedene ulaşır: Cisimler duyular ya da imgelem yoluyla değil, düşünce ile kavranır. Duyuların güvenilmezliği ve düşüncenin pekinliği, açık ve seçikliği düşüncenin "doğruyu" bir nedenden aldığını göstermektedir. Böylece bir sonsuz töz ve bir ilk neden *(causa prima)* idesine ulaşılır. Bu vargı bize,doğuştan düşüncelerin varlığını gösterir. "Tüm açık ve seçik düşünceler doğuştandırlar. Ve tüm bilimsel bilgi doğuştan düşünceler aracılığıyla bilgidir."[22] Görgül deney ise düşüncelerimize denk düşen dışsallıkları bize bildirir.

Leibniz için de, bilgilerimizin ana dayanağı idelerdir. Anın varlığı idelerin varlığından ayrı değildir. "Belli bir anlamda denebilir ki,bilgilerimizin iç nesneleri olan ideler ve hakikatler gerek ilksel, gerekse türetilmiş olsun,bütünüyle bizim içimizde, yani bizdedirler."[23] Ne var ki, her doğuştan düşünce herkes tarafından ve her durumda bilinebilir değildir --bu ancak bir gizil yeti niteliğindedir ve gerçekleştirilmesi için, zaman zaman deneye gerek duyulabilmektedir. O nedenle, bilgilenme zaten yerli

---

21 R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, bl. I, ön. 7, s. 28. Ayrıca bkz. *Metafizik Düşünceler*, 2. Düşünce, s. 135

22 Copleston, *Felsefe Tarihi*, C. 4a: Descartes, s. 131

23 Leibniz'den akt. M. Atıcı, "Leibniz'de İdelerin Olgularla Bağlantısı", *Felsefe Tartışmaları*, K. 18, s. 93

yerinde duran hakikatlerin insan tarafından ayırdına varılmasıdır. "Leibniz'e göre, herhangi bir şeye yönelik bilgimiz eğer tümüyle düşünülebilir olanlardan oluşmamışsa, o şey hakkında ancak deneyimle, duyumlanabilir olanlarla, olgularla bağlantılı olarak bilgi oluşturabiliriz. Bu anlamda, deney alanından bütünüyle sıyrıldığımızda upuygun bilgileri elde ettiğimiz, idelerin açık seçik bilgisine yönelik her alanda da deneyimle zorunlu bir bağlantı içinde bulunduğumuz belirtilebilir."[24] Bu bakımdan, Leibniz'in, "duyulardan geçmeyen hiçbir şeyin anlıkta yer alamayacağı"nı ileri süren locke'a, "anlığın kendisi dışında" çekincesini getirmesi doğal olmaktadır. Leibniz için usun doğruları zorunlu, olguların doğruları ise olumsal ve ilineksel niteliktedir.

Spinoza daha ussal bir konumdan devinerek, öznenin ilk hakikat idesine iye olduğunu ve her şeyin, dedüksiyon yoluyla bundan çıkarsandığını ileri sürer. Spinoza bilgiyi üç kerteye ayırır ve ilk kerteyi, hepten yanlış olmasa da genellikle yetersiz olan bulanık bilgilenimle niteleyerek,yeterli düşünceleri içeren ikinci ve buradan yükselen üçüncü kerteleri asıl bilgi uğrakları olarak görür. Bu sonuncusu asıl bilgilenmedir ki, tikelden tümelin bilgisine geçişi sağlar. Spinoza'nın "sezgisel" diye nitelediği bu bilgilenme yoluyla, şeyleri bütünlükleri içerisinde anlarız; ama bu bilgi bireysel şeylerin bilgisinden kopuk değildir, bireysel şeylerin bilgisi ne denli tam olursa bütüne ilişkin bilgi de o denli pekin olur.

Anakaradaki bu ussalcı geleneğe karşılık, İngiltere'de görgücü bir eğilim güç toplamakta ve Locke eliyle görüşlerini ortaya sürmektedir. Locke bilgide duyumların rolünün belirleyici olduğu görüşündedir; dolayısıyla, anda hiçbir doğuştan ide olamaz: "Zihnin hiçbir zaman algılamamış olduğu bir ide zihinde hiçbir zaman bulunmaz. Zihindeki her ide ya edimsel bir algıdır, ya da

---

[24] Agy., s. 98

eskiden edimsel bir algı olmuştur da belleğin onu yeniden edimsel bir algı yapabileceği biçimde zihinde bulunur."[25] Böylelikle, anlık us ve bilginin tüm gereçlerini deney dışında bir yerden elde etmiş olamaz. Duyular tikel nesneleri alımlar ve duyumlaştırır. İdelerin bir başka kaynağı da anlığın işlemlerinde aranmalıdır. Böylece, duyum ve düşünüm, ile, bunların neseleri olan dışsal ve içsel gerçeklikler bilgi oluşumunu belirler. "Bilgimizin tümünün temelinde deney vardır ve o gereçlerin hepsi de oradan türetilmiştir. Anlığımızı düşüncenin bütün gereçleriyle donatan şey ya dışsal duyulur şeyler üzerinde ya da zihnimizin algıladığımız ya da düşündüğümüz şeylerle ilgili olarak yaptığı içsel işlemler üzerinde yaptığınız gözlemlerdir. Bunlar hem edinmiş oldugumuz, hem de doğal olarak edinebileceğimiz bütün idelerin kendilerinden fışkırttığı iki bilgi kaynağıdır."[26]

Berkeley Locke'un görüşlerini daha da öteye götürür ve tüm varoluşu algılanmaya indirger *(esse est percipi)*. Bu yoldaki görüşlerini Philonous'un ağzından şöyle dile getirir: "Adlarını söylediğim ve kendilerinden söz ettiğim odun, taş, ateş, su, at, demir ve benzeri şeyler hep bildiğim şeylerdir. Duyularım ile algılamasaydım onları bilmeyecektim; ve duyularla algılanan şeyler doğrudan doğruya (immediately) algılanırlar; doğrudan doğruya algılanan şeylerse fikirlerdir; ve fikirler zihinsiz var olamazlar; onun için onların varlığı algılanmalarından ibarettir."[27] Duyular algılanan şeylere ilişkin bilgi vermekle birlikte, bunların algılanmaksızın ya da an olmaksızın da varolduklarına ilişkin bir şey söylemezler. İdelerin kendileri de yalnızca andadır; anlığa etkin denmesinin nedeni işte bu ide oluşturma edisinden ileri gelir. Yaratan tarafından duyulara verilen idelere

---

25 J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, K. I. B1. IV, ön. 21, s. 79

26 Agy., K. II, B1. 1, ön. 2, s. 85-6

27 Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, s. 94

şeyler, imgelemde uyarılanlara ise onların imgeleri denir. Duyu ideleri anlığın yarattıklarından daha güçlü ve canlıdırlar. Ancak bu yine de an olmaksızın onların varoldukları anlamına gelmez -- ne var ki, burada sözü geçen an edimsel değil, olanaklı bir an olarak düşünülmelidir: "Biz algılamıyorsak da onları algılayan başka bir tin olabilir(...) Şu ya da bu zihni değil de olabilecek bütün zihinleri düşündüğüm anlaşılmalıdır."[28]

Dinsel bakımdan Berkeley'den ayrılsa da, görgücü zeminde onunla buluşan Hume için de düşünceler algıların soluk kopyalarıdır. Bilinç içeriği algılara ve düşüncelere, idelere ayrılmıştır; birinciler dolaysız deneyim verileri iken, ikinciler ise dolayımlıdırlar: "Düşüncenin bütün malzemesi kaynaklarını ister dış, ister iç duyularımızdan alırlar: Zihinde iradeye ait olan yalnız ve ancak bu malzemeyi karıştırıp terkipleştirmektedir. (...)Bütün fikirlerimiz, yani nispeten zayıf olan algılarımız izlenimlerimizin, yani daha canlı olan algılarımızın kopyalarıdırlar."[29] Bilgi görüngüler evreniyle sınırlıdır ve sonul bir bilgiye, bir nedenler bilgisine iye olunamaz. Zamansal ardışıklık ve uzamsal birliktelik dolayısıyla, biz iki olay arasında bir nedensellik ilişkisi kurma eğilimine gireriz, ardılı öncelden çıkarsarız. Bu özünde ruhbilimsel bir işlemdir; çıkarsama uslamlamadan çok, imgeleme kipi olarak görülmelidir --geleceğin geçmişe benzer olacağı varsayımına dayanır; düzenliliği öngörür. Oysa, "olup biten şeylerin gidişinin şimdiye kadar ne derece düzenli olduğu kabul edilirse edilsin, bu kabulün kendisi tek başına, --eğer ortada yeni bir kanıt veya yeni bir çıkarsama yoksa-- gelecekte de seyrin böyle gideceğini belgitlemeye yetmez."[30] Nedenselliği bir zorunluluk ilişkisi olarak böylece reddeden Hume, zorunlu ilinti

---

[28] Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, ön. 48, s.63

[29] D.Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* Bl. II, ss. 23,25

[30] Agy., Bl. IV, s.55

idesini (bunun nedensellik anlayışına girmediğini ileri sürerek) yadsımaz.

Kantçı bilgibilim ise bilginin deneyimle gerçekletiğini ileri sürerek görgücülükle, ama bunun deneyimden çıkmayıp, *a priori* kavram kalıpları ve duyarlılığın salt formları üstüne vurgusuyla ussalcılıkla ilintiler içerir. Us yalnızca deneyle sınırlandırılamazsa da,[31] tüm bilgilerimiz olanaklı deney sınırları içerisindedir. Bilgilerimiz duyu nesneleri oluşturmayan kendinde şeylere ilişkin bir şey söylemez. Ama bu bilginin duyu deneyinden çıktığını da anlatmaz. Duyu verileriyle bize verilen nesneler düzensiz, kopuk, ilineksel, karışık bir algılar rapsodisinden öte değildir. Bu veriler çokluğu anlığın *a priori* kavramsallaştırım yetisiyle bir anlamlılığa oturtulur. Bu biliş sürecinde belirleyici olan ustur ve us kendi yasalarını doğaya dayatır. Bu yüzden, Kant'ın ünlü "Copernicus Devrimi" bilgi nesnelerinin anlığa bilişsel bağımlılığı önermesinde kendini dile getirir. Bilgi ve düşünce, öyleyse, anlık ile duyusallığın birleşik bir işleminin ürünüdür. Sonuçta, tasarımları edinme yetisi olarak duyusallık ve bunlar aracılığıyla bilişleme gücü olarak anlık bilgilerimizi birlikte üretirler: "Birincisiyle bize bir nesne verilir, ikincisiyle ise (anın bir saf belirlenimi olan) tasarımla ilişki içinde düşünülür."[32] Çokluğun anlıkta birlik olarak kavranması öznelerarası nitelikte olan Ben-bilinciyle olanaklıdır ve o niteliğiyle, buna bir aşkın bilinç denilebilir.

Fichte Kant'ın aşkınsal Ben'ini saltık Ben'e evrilterek, sonsuz tine yaptığı vurguyla Hegel'in nesnel idealizmine yolu hazırlayacaktır. Burada,Kantçı kılgısal-us vurgusu Fichte'nin törel etkinlik alanı şeklinde doğayı içeren bir törel istenç olarak saltık Ben'i için bir düşünsel öncül niteliğindedir. Ve saltık Ben son-

31 "Çünkü, deney hiçbir zaman usa yetmez." (Kant, *Prolegomena*, s. 106)

32 Kant, *Critique of Pure Reason*, p.45

suz bir çaba olarak etkinliktir. Etkinlik ise "tüm bilgiyi yapan kayıtsız şartsız momenttir. O bilinç olgusu değildir. Tersine, tüm olgusal olan şeylerin kendi oluşumları içinde 'görülebildiği' yerdir. O süje ile obje arasındaki olgusal karşıtlık içinde tasarlanması gereken birliği yapan şeydir; süjeyi bilen, objeyi bilinen* yapan odur. Bu birlik süje ile obje arasındaki ayrılık olgusunun soyutlanması ile sonradan oluşan bir şey de değildir. O daha çok, bu ayrılığı mantıksal olarak öne alan temeldir. Süje-obje birliği ne sübjektif, ne de objektiftir."[33] Bu birlikten, buna giden erk içinde bir ayrımlaşma oluşur. Erk bu ayrımların birliği olup, bilgi içeriği Kant'ı olumsuzlayan bir yolda, veriler içinde gözükmez ve tersine, Hegel'i çağrıştırır bir yolda, "kendimizi kuran yaratıcı düşünceye *a priori*'liği içinde açılır." Bilgi ve bu arada felsefesel bilgi işte hakikati kuran saltık düşüncenin bu açımlanmasından, kendini ortaya sermesinden öte bir şey değildir ve kendi kendini yaratmakta, kendi yasasına bağlı kalmaktadır. Yine de, burada, "bilincin Saltığın bilinci olduğu söyleniyor olsa da, o denli de Saltığın insan yoluyla bilinçli olduğu söylenmektedir, insandan ayrı olarak kendinde değil."[34]

Ve bu naktadan sonra, Hegel insan anının Saltığın özbilgisine katılma ya da Saltığın kendi bilgisini insan anında açma, ortaya serme serüvenini aktarmaya girişir. Fichte'nin yine de öznel nitelikte görülen Ben'inin yerini Saltık Ben alırken, Schelling'in us ile doğayı buluşturmak, ussallığı tözle bağdaştırmak girişimi öne çıkarılmaktadır. Böylece, özne ile nesne birleşmişlerdir. Hegel'e göre, bu serüven boş ve soyut bir bilgibiçimi olan duyu pekinliğiyle başlar. Duyusal pekinlik en varsıl ve en gerçek bilgi gibi gözükse de, aslında en yoksul gerçekliktir;

---

*ile imlenen sözcük metinde "bilen" olarak geçmektedir.

[33] Krings ve Baumgartner, agy., s. 205

[34] Copleston, *Felsefe Tarihi*. C.7/1ab: *Alman İdealizmi*, s.91

çünkü,gerçekliği yalnızca olgunun varlığını kapsar: "O *vardır*; bu duyusal bilgi için özseldir ve bu arı *varlık* ya da bu yalın dolaysızlık onun *gerçekliğini* oluşturur."[35] Ancak, nesnenin bu pekinliğin anlattığı gibi bir öze iye olup olmadığına bakıldığında görülecektir ki, orada özsel olması gereken artık özsel değildir; pekinlik şimdi karşıttadır, bilmededir. Böylece, duyu pekinliği "yalnızca Ben içine geri itilmiştir." Yitmeyen şey bir evrensel olarak Ben'dir. Öyleyse, gerçeği, o evrensel olduğu için alamayan duyusal, eşd. doğrudan, pekinlik yalnızca algının varsıllığına iyedir. Bu süreçte bilince düşen rol algılayan olmaktır --ama edilgin ve değişmezlikle değil; "algılama yalın, arı bir sezinleme değil, tersine sezinleyişinde aynı zamanda Gerçekten *dışarı ve kendi içine yansımış* olmaktır."[36] Böylece, Gerçek değişmiştir ve algılama ortaya çıkan gerçeksizlik, bilgilenme yoluyla ortadan kaldırılmalıdır. Birlik olarak ayırt edilen, bilincin yardımıyla çokluğa dönüştürülür. Bilinç şeylerin birbiri dışına düştükleri kıpıları yalıtlayan evrensel ortamdır. Sonuçta, şeylerin özözdeşliğini ve gerçekliğini, eşd. birliğini, saklamış oluruz: "Bilinç bu Bire (birliğe) koymayı gene kendi üzerine almalı ve onu Şeyden uzak tutmalıdır (...) Şey öyleyse kendinde ve kendi için kendine özdeştir, ama bu kendi kendisi ile birlik başka Şeyler tarafından bozulmaktadır; böylece Şeyin birliği saklanırken, aynı zamanda başkalık bilincin dışında olduğu gibi Şeyin dışında da saklanmaktadır."[37] Şey hem gerçek olandır, hem de belirli özelliklerin birbirini dışlayarak barındığı ortamdır. Böylece, Şey hem kendi içindir, hem başkası içindir; birlik ve çokluktur. Nesne duyusaldan evrensele dönüşmüştür; ne var ki, bu evrensel koşulludur ve bir karşıtlıkla etkilenmiştir; tekillik ve evrenselliğe, özelliklerden Birine ve özgür özdeklerin Ayrıcasına bö-

---

[35] Hegel. *Tinin Görüngübilimi*, par. 91, s. 74

[36] Agy., par. 118. s.87

[37] Agy., par. 123, s. 90

lünmüştür. Bilinç burada, koşulsuz evrensellik ortamında kendini öne çıkarır. Ve burada koşulsuz evrensel onun henüz nesnesi durumundadır -- Kavramı sözkonusu olmaksızın. Çünkü, bilinç henüz kendisi için Kavram değildir ve nesnede kendini tanımaktan uzaktır. Gerçeğin doğallığı ise ancak özbilinç yoluyla kendini ortaya serer. "Ama gerçekte özbilinç duyusal ve algılanan evrenin varlığından yansıma ve özsel olarak başkalıktan geri-dönüştür. O özbilinç olarak devimdir;ama kendinden ayırt ettiği *salt kendisi* olarak kendisi olduğundan, onun için ayrım bir başkalık olarak *dolaysızca* ortadan kaldırılır; ayrım yoktur ve özbilinç salt devimsiz 'Ben Benim' genelemesidir; ama onun için ayrım *varlık* şeklini de taşımadığı için, o özbilinç değildir."[38] İlk kıpıyla özbilinç, ikincisiyle ise salt bir görüngü olarak vardır. Özbilinç olarak bilincin, biri duyusal ve algısalın nesnesi --ki olumsuz bir iradadır-- ve öbürü de kendisi, yani gerçek özü, olmak üzere iki nesnesi vardır. Sonuncusu birincisine karşıttır ve özbilinç bu karşıtlığın kaldırıldığı devimdir. Bilinç ve özbilinç evrelerini us evresi izler ve o bu ikisinin eytişimsel bireşimidir. Tin usa iye bilinç olarak, bilinç ve özbilincin birliği olarak öne çıkar. "Tin *dolaysız gerçeklik* olduğu ölçüde, *bir ulusun törel yaşamıdır*; bir dünya olan bireydir."[39] Us bilgilenmede kendini anlık olarak etkinleştirmiştir. Özne burada doğayı, birleştiği sonsuz tinin nesnel anlatımı olarak görmektedir. Nesnelliğin Kavram ile özdeşliği ise zaten gerçeklikten öte değildir. Öznellik ile nesnelliğin üst düzeyde bireşimi olarak Kavram,eşd. ide, yoluyladır ki, şeyler dünyada kalıcılığa ulaşır. Felsefenin amacı da her zaman idenin düşünce yoluyla bilinmesidir. Dolaysız ide yaşam, dolaylı ide bilgidir. Bu ikisinin eytişimsel bireşimi Hegel'in "Saltık ide"sidir.

---

[38] Agy., par. 167, s. 119

[39] Agy., par. 441, s. 270

Kant'ın Hegel üzerindeki etkisi nasıl kurgul felsefenin güçlü bir Kant eleştirisiyle karşılanmışsa, Husserl üzerindeki etkisi de Husserlci görüngübilimin "kendinde şey"i başka bir yolda sorunsal edinmesi ve çözme girişiminde bulunmasında kendini duyumsatır. Buna uygun olarak, Husserl "kendinde nesne"yi kendi gerçekliğinde alınan özdeksel nesne, fiziksel nesne olarak alır. "Kendinde nesne"yi bize veren görü son çözümlemede 'düşünme' ise de, bunun konusu duyu deneyinden kopmuş bir bilinmeyen değildir. Husserl için "Kendinde nesne" özdeksel nesnenin "çeşitli görünüm tarzlarının düzenleyici bir ilkesi"dir, "olanaklı görünümlerin bir kuralı"dır.[40] Öyleyse, duyusallık ile "kendinde nesne"nin varlığı birlikte ele alınmalıdır: Birincisi olmaksızın ikincisinden söz edilemezken, ikincisi de üst düzeyde bir "düşünme"yle bilinmeseydi, duyusallıkta neyin ortaya çıktığı anlaşılamazdı. Nesnenin "kendinde varlık" olarak kurulumu onun "herkes için" olmasıyla, öznelerarası bir nesnellik taşımasıyla gerçekleşmektedir. Ancak bu kurulumun buradaki zorunlu temeli şudur: " 'Başka ben' lerin --'alter ego'-- dünyaya ait benim kendim türümden varlıklar olarak, bu dünyayı ve onunla birlikte çeşitli varlık alanlarına ait nesneleri tıpkı benim algıladığım gibi algılayan akıl sahibi varlıklar olarak transendental bilinçte konstitution'u (kurulumu)."[41] Dünyanın başkalarınca nasıl algılandığı, başka Benlerin onu Ben gibi algılayıp algılamadıklarını başka Benlerin deneylenmesini gözeten bir güdemsellikle, "başka benleri deneyleme intentionalite'si ile öğreniriz: "Şüphesiz bu intentionalite ile ilgili kendine özgü bir apaçıklık vardır ve ancak bu başka ben'le ilgili intentionalite'yi apaçıklığa kavuşturarak, 'herkes için varolan' nesnel maddesel nesneyi kendi apaçıklığına göre tanırım."[42] Böylece öznel sapmalar or-

---

40 Ö. Sözer. *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı*, s. 10. Bu paragrafta bu yapıttan yararlanılmıştır.

41 Agy., s. 112

42 Agy

tadan kaldırılarak, saltık anlamda 'herkes için geçerli',eşd. öznelerarası, bir bilgi edinilmiş olur.

Görgücü geleneğin Hegel'e en uç yanıtı pozitif bilimlerdeki ve mekanikteki gelişmelerden beslenen pozitivist felsefede ortaya çıktı. Kendisi bu felsefeyi güçlü biçimde etkilenmiş olmakla birlikte, daha çok çözümlemeci yaklaşımıyla ve dil felsefesiyle ilgili çalışmalarıyla tanınmış olan Wittgenstein açısından, bilgi üzerinde konuşulabilendir. *Tractatus*'un son önermesinde de buyurduğu budur: "Üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı"dır! Dile getirilemeyenler dünyadan sürüldüğü zaman, düşünce ile anlamlı tümceler aynı olacaktır. Doğru tümce sözkonusu olduğunda, dilin sınırları dünyanın sınırları olacak ve dolayısıyla, mantığın sınırlarıyla tam olarak örtüşecektir. Bir yandan, "tümce gerçekliğin bir tasarımıdır. Tümce gerçekliğin, biz onu nasıl düşünüyorsak, öyle bir taslağıdır."[43] ve öte yandan, "mantıksal tasarım dünyanın tasarımını kurabilir."[44] O durumda denilebilir ki, dil (tümce), mantık ve dünya bilişsel bir denklik içerisindedirler. Başka bir anlatımla, tümceler mantıksal bir iskele yardımıyla bir dünya kurarlar. Dil gerçekliği yalnızca aktarmakla kalmaz, ama aynı zamanda da onu kurar: Dil olanaklı deneyimin *a priori* koşuludur.

Geç döneminde kaleme aldığı *Kesinlik Üstüne* başlıklı çalışmasında, Wittgenstein " 'tümce' ve 'doğru'(nun) bir ve aynı dil oyununun unsurları" olduğunu dile getirir.[45] Olaylar olduklarından başka türlü tasarımlanabilirler, yeter ki belli dil oyunları önem yitirip, başka dil oyunları önem kazanmış olsun. Çünkü, "dil oyunları değişince kavramlar değişir ve kavramlarla birlikte sözcüklerin anlamları."[46] Kavramların değişmesi ise bilginin

[43] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. ön. 4.01

[44] Agy., ön. 2. 19

[45] H. Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. s. 58

[46] *Wittgenstein*, Kesinlik Üstüne, *O.N. Soykan, Felsefe ve Dil* içinde. ön. 65

değişmesinden, bilginin anlatımının değişmesinden başka bir şeyi imlemez. Ne var ki, bu kendince ve istence bağlı bir değişime değildir. Genel bir uzlaşımı önkoşar ve bilgiye "doğruluk", eşd. genel meşruluk, veren de bu uzlaşımdır. İşte bu toplumsal-mantıksal bağlamıyladır ki, bilgi inanılan şeydir ve yargılar yargı verme ilkeleri olarak kullanılırlar.[47] Buradaki "inanılan şeyler" bütünüyle yersel ve özneler-arası nitelikteki "inançlar"dır -- paradigmanın buyruk ve buyrultularına sorgusuz, sorusuz, dolaysız, kendiliğinden ve isteyerek uyma anlamındadır.

Wittgenstein'ın bu görüşleri felsefede bilinen adıyla Viyana Çevresi, ya da mantıksal-pozitivizm üzerinde büyük etki yapmıştır.[48] "Mantıkçı pozitivizmin geleneksel empirizmden en önemli farklılığı bilgi sorununa daha çok anlam ve mantıksal analiz açısından yaklaşmasıdır."[49] Wittgenstein'ın güçlü etkisiyle, anlam sorunu bir dil çözümlemesiyle birlikte gelişmiş ve anlam birimi sözcükten tümce önermeye kaymıştır. Burada, içerisinde "anlamsız" kavramlar yer almayan ve dilin mantıksal sentaksını zedelemeyen önermeler olan "anlamlı önermeler"in matematiksel ve mantıksal önermelerle bilimsel önermelerden oluşması önemlidir. Çünkü, "anlamlı" olmak dünya üstüne bilgi vermek demektir. Sonuçta,"bilişisiz bilgi olamayacağına göre, empirik bilim dışında hiçbir etkinliğin bilgi ürettiği söylenemez. Bilgi bilimin tekelindedir, onunla özdeştir."[50] Bu yüzden, sözgelimi metafiziksel, estetik ve etik önermeler bilişsel açıdan "anlamsız" önermeler niteliğindedir. Çevre'nin öndegelen kuramcılarından olup Mach'ın ardılı olan Schlick'e göre, bilgi

---

47 Agy., ön. 177 ve 124

48 Bu etki için bkz. G. Irzık, "Wittgenstein ve Carnap: Tractatus'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi", *Felsefe Tartışmaları*, K. II, s. 59-81

49 Agy., s. 65

50 Agy., s. 68

dünyadaki olguları birebir olarak gösteren bir simgeler dizgesi yapılandırmaktan ayrı bir şey değildir: "Varlıkların bilgisi ilk olarak özel bilimlerin kendi yöntemleriyle elde edilmektedir. Varlığın, bunun dışındaki herhangi bir yöntemle bilgisini edinmek boşuna laftır."[51] Bilgi özne ile nesne arasındaki dolaysız bir ilinti değil, özne, nesne ve bilgi nesnesi arasındaki üçlü bir ilintidir. Burada, bilgi nesnesindeki kurulum, eşd. verilmemiş olanın yapılandırılması, öyledir ki, biz onda yaşamda verilmiş olan bir belirtiyi yeniden buluruz ve bu da bilgiyi oluşturur. Schlick'e göre, bu yüzden, "görüngüler dünyası ile kendinde şeyler dünyası aynı biçimdedir --birbirine uyar(lar). Böyle olunca da kavramlarımız ve yargılarımızla görüngüler dünyasının nesnelerini ve olaylarını tek anlamlı olarak belirttiğimizde aynı zamanda kendinde dünyanın nesnelerini ve olaylarını da tek anlamlı olarak belirtmiş oluruz."[52] Burada, Sn. Akarsu'nun da belirttiği gibi, bilginin öğelerini yaşantı ve algının öğeleriyle yapılandırmak gerekir. "Yaşantı ve algıda özne ile nesne karşı karşıyadır. Bilgide ise oldukça karışık bir bağlantı vardır."[53] İnsanın bilgisi bir şey olarak nesneye yöneliktir. Aynı Çevre'den Carnap Schlick'in kimi görüşlerini eleştirirse de, dünyanın, olguları imleyen simgeler dizgesinin oluşturduğu, bunların içerisinde yer aldığı söylemler dolayımıyla betimlenebildiğini ileri sürer. Bu söylemler duyumsal izlenimler arasındaki benzeşimleri yansıtmaktan başka bir şey yapmazlar. Ancak, Carnap'a göre önemli olan kavramları, eşd. bilgiyi, açıklama ve dizgeselleştirmenin yolu olarak tanımların yetkinleştirilmesidir ve tanımlar da olsa olsa bağlamsallık içerisinde geliştirilebilirler ve önerilirler. Önermeler kendi başlarına değil, daha çok bağlamları içerisinde anlamlı olan deyimlerle yapılandırılabilir.

---

51 Schlick'ten akt. P. Frank, *Doğa Bilimlerinde Pozitivizm*, s.100

52 B. Akarsu, Çağdaş Felsefe, s. 152

53 Agy., s.150

Kimi düşünceleriyle mantıksal pozitivizme yakın görüşler ortaya atmakla birlikte, tam olarak bu çerçevede değerlendirilmesi güç olan Russell *Felsefe Sorunları*'nda, bilgiyi doğrunun ve şeylerin bilgisi olarak ayırır. Kesin bilgi ve inançlarımıza, eşd. yargıya, uygulanabilir olduğunu söylediği doğrunun bilgisinden ayrımlı olarak, şeylerin bilgisi duyu verilerini bilme anlamındaki bilgidir. Bu ikincisi tanıma ya da betimleme yoluyla olur. Gerçekte, Russell'a göre, tüm bilgilerimiz "temelde, tanımaya dayanıyor"dur.[54] Tanıma yoluyla bilgi --duyu verileri bilgisi gibi-- "dolaysız ve oldukları gibi bildiğim şeyler"in bilgisi iken, duyu verilerini doğuran nesne olarak masa üstüne bilgi dolaysız değil, betimleme yoluyla bilgidir. Betimleme bulanık olabileceği gibi, belirli de olabilir. Genel sözcükler, giderek özel adlar gerçek betimlemelerdir. Fiziksel nesneler ile başkalarının anını böyle bilirken, kendi tanıma deneyimimizin dışına çıkmış oluruz. Burada sözcükler önem kazanmaktadır: "Biz bir sözcüğü anladığımızda, onun ile onun 'anlattığı' şeyin imgesi arasında bir karşılıklı birliktelik olduğu"nu varsayarız. [55] Nesne bilgisi de bu nesneyi çağrıştıran duyu verilerinden oluşur. Öyleyse, bir nesne bilgisi bir doğrudan bilgi değildir. Herbir tümcenin bir eylemi imlemesi dolayısıyla en az bir tümel anlam sözkonusudur: "Tümelleri farketmeye kavramak, kavranan bir tümele de kavram denir."[56] Daha sonra, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*'de, Russell "kişisel duyu yolundan tanımamızın ötesine geçmeyen şeyler (bilgisinin) bizim için en güvenilir"[57] bilgiler olduğunu düşünmekle birlikte, duyunun verdiklerinin gerçekte sanılandan çok az olduğunu da belirtecektir. Verili gibi gözüken şeylerin çoğu çıkarımsaldır. Şimdi, artık duyum ile duyu nesnesi arasın-

[54] B. Russell, *Felsefe Sorunları*, s. 42

[55] B. Russell, *Selected Papers of Papers of Bertrand Russell*, p. 369

[56] B. Russell, *Felsefe Sorunları*, s. 45

[57] B. Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, s. 65

da bir ayırım yapmak sözkonusu değildir. Duyuların verdiği bilgiye ayrı bir dışsal kanıtın desteği olmaksızın, kendi uğruna inanılırken, türetilmiş bilgilerimize "çıkarımla elde edildikleri başka şeyler dolayısıyla inanırız."

Russell'ın hem etkisini, hem de eleştirisini taşıyan Ayer'de Wittgenstein'dan da güçlü izler bulmak olanaklıdır. Ona göre, olanaklı duyu deneyinin sınırlarının aşılamazlığı dilin anlam kurallarıyla belirlenmiştir. Deneyin pekin biçimde doğrulaması değil, yalnızca olanaklı kılması bile bir önermenin doğrulanabilmesine (zayıf doğrulanabilirlik) yetmektedir. Duyular zaman zaman aldatıcı olsalar da, bu bile yalnızca duyusal yollarla ortaya konulabilir ve gösterilir. Bu yüzden, duyulabilir dünyayı gerçeğin karşıtı olarak, "yalnızca bir görüntü dünyası olarak niteleyen birisi (...) gerçekten anlamsız bir şey söylemektedir."[58] Ussal olmanın ölçütü geçmişteki deneyden yararlanabilmektir. Özdekselin varoluşu ancak, ona ilişkin belli duyumların edinilmesiyle gerekçelendirilebilir. Dolayısıyla, özdeksel şeyler duyu içerikleri terimleriyle tanımlanabilir. Bu bakımdan, kuşkuyu oluşturan öğeler de duyumlarda değil, duyu içeriklerine ilişkin önermelerdedir. Ayer duyu içeriklerinin anlıksal yahut özdeksel olamayacağını, bu ayırımın duyu içeriklerine uygulanamayacağını düşünür. Bu bağlamda, fiziksel nesneler duyu içeriklerinden kurulmuş ya da oluşturulmuş olmasa da, birincilerden söz eden tüm tümcelerin ikincilerden söz eden tümcelere çevrilebileceği ileri sürülebilir. Ve bir duyu içeriği bir duyu deneyi bölümü olma dışında ortaya çıkamaz.[59] Bunun bir vargısı olarak, "bir fiziksel nesne üzerine bir şey söylemenin, zorunlu olarak aynı şey olmamakla birlikte, duyu verileri bilgi üzerine bir şey söylemek olduğu" Ayer için açıktır. [60] Bunun başka bir anlatımı

---

58 A. J. Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s. 20-21

59 A.J. Ayer, agy., s. 142

60 A.J. Ayer, "Görüngücülük" *Felsefe Tartışmaları*, K. 8. s. 13

"fiziksel nesnelerin duyu verilerinden kurulmuş mantıksal yapılar olduğu"dur.[61] Öyleyse bu duyu verileri bilgi nesneleri olarak alınamaz: "Eğer duyu verileri bilgi nesneleri olarak tanımlanacaksa, o zaman duyu verilerinin varolduğunu sanmıyorum, çünkü bilgi nesneleri diye bir şeyin bulunduğunu sanmıyorum."[62] Ayer için, varoluşu kuşku götürmeyen nesneler yoktur. Çünkü, ona göre, varoluş bir yüklem değildir. Ve bunu içeren önermeler bireşimsel, dolayısıyla mantıksal bakımdan olumsaldırlar. Ama, bir duyu deneyinin içeriği olma anlamında, verilmiş nesnelerin varoluşu da tartışma götürmez.

Bütün bu bilgilimlerden ayrımlı olarak, Hartmann'ın varlıkbiliminde bilgi nesnesi bilince aşkın olduğundan, bilgi bir bilinç görüngüsü değildir: Bilinç ile nesnesi arasındaki ilişkidir ve bu nesne bilincin dışında kendi başına varolur. Bilgi nesneyi değil, tasarımı oluşturur ve tek bir nesneye pek çok tasarım eş düşürülebilinir. Tasarım bilinç alanına bağımlı, nesne ise bağımsızdır, aşkındır. Nesne özneye karşı ilgisizdir, ama bunun tersi geçerli değildir. Nesne bilinci nesnenin tasarımıyla oluşur. O yüzden, nesne nesneleştirilebilen değil, nesneleştirendir. Başka bir anlatımla, her varolan bir nesne değildir; "onun bir özne tarafından nesneleştirilmesi gerekmektedir. Bu ise bir anlamda kurma, yapılandırmadır. Nesne varlığını, varolan kadar bu kurma etkinliğine (de) borçludur."[63] Bununla birlikte, bu ilişkide belirleyici olan nesnedir. Bu ilişki nesneyi doğrudan etkilemezken, öznede değişiklikler yaratır. Öte yandan, sonuçta özne de bir varolan

---

[61] Burada, "algı nesnesini, örneğin algılanmış bir masayı, bir 'mantıksal yapı' olarak görmekte" olan Russell (bkz. F. Thilly, *Felsefe Tarihi*, C. II, s. 203) ile, "Mantık (...) dünyanın bir ayna tasarımıdır" diyen Wittgenstein'ın (*Tractatus, 6.13*) etkisini duyumsamamak elde değildir.

[62] A.J. Ayer, agy., s.9

[63] H. Tepe, "Varolan /Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu", *Felsefe Tartışmaları*, K. 12, s. 102

olduğundan, bu ilişki bir varlık ilişkisidir. Bilgi "varlık ile bilgi kategorilerinin kısmi örtüşmesiyle olanaklı olmaktadır. Bu iki kategori grubu arasında bir keşişme, (bir) örtüşme olmasaydı, bilmek, sonuçta da bilgi sözkonusu olmazdı."[64] Ne var ki, bilgi ile varlık kategorileri arasında tam bir örtüşme hiç olmadığından,bilgi kategorilerimizin varlık kategorileriyle yalnızca az çok örtüştüğü söylenebilir: "Nesnede bilinebilirliğin sınırı kategoriyel özdeşliğin sınırı ile çizilmektedir" (Hartmann). Hartmann'a göre, bu örtüşme en çok özdeksel, olgusal alanda,en az ise örgensel ve ruhsal alanda olmaktadır. Reel varlığın bilgisi ideal varlığın bilgisinden ayrımlı olarak, hem *a priori* hem *a posteriori* bilgi olabilmektedir. İdeal varlığın bilgisi ise yalnızca *a priori*'dir --çünkü, burada deney yoktur.

K. Popper ussalcıların açık ve seçik düşüncelere, görgücülerin ise algısal deneyime başvurmalarını öznellik olarak niteler ve bilgiyi, bilen özneden bağımsız olarak ele almaya girişir. Bu girişimle birlikte, bilgi yalnızca bir özne/nesne ilişkisi olmaktan da çıkacaktır. Bilgi ilişkisi bir olgusal-nesneler-ilişkisi de, bir öznel-anlık-ilişkisi de olmadığından, bir "üçüncü dünya" ilişkisi olacaktır. Bu "dünya" en az birincisi ölçüsünde gerçek ve özerk bir dünyadır, çünkü nedensel bir güce iyedir. Bu tezin toplumsal yansısı bizim kaçınılmazlıkla kalıtçısı ve sürdürücüsü olduğumuz öznelerarası dünyayı ortaya çıkarır: "Bir kimsenin geçmişten özgür olarak ya da başkalarına borçlu olmaksızın, her şeye en başından başlayabileceği düşüncesinden daha yanlış bir şey olamaz. Bu gerçek her türlü düşünsel ve sanatsal etkinlikler için de doğrudur."[65] Bu görüşün kaçınılmaz bir boyutu genelde iletişim ve dilin bilgi üretimindeki belirleyici işlevine ilişkindir.

---

[64] H. Tepe, "Bilgi Sorunlarında Ontolojik Bakışın Yeri", *Fel. Tar.* K. 14. s.108

[65] B. Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, s. 63

Ve yine, bu görüşe göre, asıl anlamıyla *a priori* olmasalar bile,bu anlamda "doğuştan düşünceler" ile "doğuştan bilgi"den söz edilebilir -- çünkü biz beklentilerle doğarız. Kuramlar öndeyi ve beklentileri ayrılmaz biçimde içerdiklerinden, bunlar hem deneylerden,hem de gözlemlerden önce gelirler.(Ek bir vargı ise, dolaylı bir yolda, indüksiyonun geçersizliğini anlatır.)

Habermas kaynağını Husserl'de bulan kimi görüşleri, daha ayrı yollarda ve daha ayrı vargılarla, geliştirir. Ne var ki, kalıtını devraldığı Frankfurt Okulu dolayımıyla, Hegel'le de güçlü bir ilinti içerisindedir. Kuşkusuz, gerek kökeni, gerekse konumu bakımından bu bağlantıların eleştirel değil, doğrusal olduğunu ileri sürmek olanaklı olmayacaktır. Örneğin Adorno Husserl'in "indirgemeci" yöntemini eleştirerek, hakikatin öznenin nesneye, ya da nesnenin özneye indirgenmesinden sonra kalan şey olmaması gerektiğini söylemekteydi. Öte yandan, Horkheimer insan usuna verdiği önem dolayısıyla Hegel'i olumlarken, bilginin saltık öznenin bilgisi olduğu, yani özne ile nesnenin ayrılmazlığı, görüşünü şiddetle eleştirmekteydi. Habermas böyle bir kalıttan devinerek, geleneksel katışıksız-kuram anlayışına karşı çıkar ve onu "geleneksel teori kavramına zaten hep içkin olan bir başka objektivizme düşmek"le suçlar.[66] Bu tür bir nesnelcilik önermelerin, bunları önceleyen ve bunların anlaşıldığı ilişki dizgesini gizleyerek, gerçek bağlamını da örtmüş olmaktadır. Oysa görgül-çözümsel bilimlerin (ve önermelerin) başlangıcına uygulayımsal, tarihsel-yorumsamacı bilimlerin (ve önermelerin) başlangıcına kılgısal ve eleştirel bilimlerin (ve önermelerin) başlangıcına da geleneksel kuramların temelinde yatan özgürleşimci bir bilgi ilgisi denk düşer. Bilginin ilgiler tarafından yönlendirilmesi davranışlar temelinde "ussallaştırma"da, toplumsal eylemler temelinde ise ideolojiden ayrı bir şeyi anlatmaz. "Her iki du-

---

[66] J. Habermas, "Bilgi ve İlgi", *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim* içinde, s.99

rumda da önermelerin açık anlamı yalnızca görünüşte özerk bir bilincin, ilgilerle düşüngenmeden bağlanmasıyla tahrif edilmiştir." Bilgiyi yönlendiren ilgiler Habermas'ın tezine göre, çalışma, dil ve erk dolayımında oluşmaktadır. Böylece, bilgi ister istemez bir toplumsal geriplan üzerinde yükselir ve toplumsal bir bağlam kazanır: "Bilen öznenin edimi sadece epistemik bir süreç değildir, ancak tabiata karşı insanla (*sic*) oluşan maddi mübadelede kökleşmiş bulunduğundan *toplumsal* bir süreçtir de."[67] Sonuç olarak, bilgi nesneleri insanın duyuları yoluyla ilişki kurduğu ve üstüne bilgi edindiği nesnel, bağımsız ve özerk nesneler olarak alınamazlar ve öyle alımlanmazlar. Burada, insan-öznenin öznelerarası etkileşiminden ve amaçsallığından ileri gelen etkenler devreye girer ve olgular "nesnel ve tarafsız olarak değil, etken ve kendi istemlerinin doğurduğu eylem biçimlerinin (onları) yönelttiği doğrultuda, seçici olarak" alımlanırlar.[68]

Görüldüğü gibi, filozof ve düşünürler arasında bilginin neliği, kaynakları ve oluşumu konusunda bir birlik aramak boşuna olacaktır. Bunun yerine, onların birbirlerinden hangi soru ve sorunları alıp, hangilerini ardıllarına bıraktıklarını düşünmek daha öğreticidir.

* * *

Şimdi, bilgi ve bilişin oluşumu konusundaki görüşlerine göre felsefesel eğilimlerin genel bir eleştirisini vermek gerekiyor. Birinci öbekte bilişin duyum ve algı dolayımıyla elde edildiğini ileri süren ve doğalcıları, görgücüleri, duyumcuları,pozitivistleri, çözümsel felesefe yandaşlarını, algısal gerçekç ileri, yararcı-

---

67 A. Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s. 102

68 K. İnan, "Pozitivizmin Aydınlanması ve Jürgen Habermas", *Toplum ve Bilim*, No: 27, Güz 1984, s. 88. (Bu çalışmaya dikkatimi çektiği için Sn. S. Talay'a teşekkür ederim.)

ları, özellikle nahif gerçekçiliğe yatkın özdekçileri, vb. kapsayan eğilimler yer almaktadır. Duyu deneyiminden yola çıkan tüm bu yaklaşımlar olanaklı algı dışında varoluşun düşünülemeyeceğini ileri süren (*esse est percipi*) Berkeley denli köktenci olmasalar da, hepsi nesne bilişinin duyu dolayımıyla gerçekleştiğinde birleşmektedirler. Biz nesnelerle duyusal ilinti kurar ve onların izlenimlerini elde ederiz; "izlenimlerin düşünce ve uslamlamadaki soluklaşmış imgeleri" (Hume) idelerdir ve bilgiler bu yolla oluşur. Kendi başına hiçbir yasallık oluşturmayan birliktelik (yanyanalık) ve ardışıklık dışında, neden --etki bağlantısına ilişkin hiçbir izlenim elde edilemeyeceği için, bu yaklaşımın en uç durumu nedenselliğin bir zorunluluk durumu olarak yadsınması ve bunun yerine ruhbilimsel bir alışkanlık (beklenti) yaklaşımının getirilmesi olacaktır(Hume).

Ne var ki, böyle bir açıklamanın yeterli olduğu kolay kolay ileri sürülemez. Bir örnek olarak, A_1 olayını B_1 olayının, A_2 olayını B_2 olayının, vb. izlediğini duyulamış olalım. Bu durumda, Humecu açıklamaya göre, ruhbilimsel nedenlerle (alışkanlık ve beklentiler) bizde, A_n olayını B_n olayının izleyeceği yönünde bir öngörü ortaya çıkacak ve böylece biz "A olayı B'nin nedeni, B olayı da A'nın etkisidir" diyeceğiz. Bu A ile B arasında bir nedensellik bilgisine iye olmamız anlamına da gelmektedir. Hume bu indüktif yolla, beklenti ile bilgiyi özdeşleştirmiş olur. Şimdi, soru şudur: Bu yolla oluşan bir beklenti gerçekte bir bilgi midir?

Kimi felsefeciler bu türlü bir yinelenmenin bir beklenti, dolayısıyla bir bilgi üretemeyeceği görüşündedirler: "Düşünebilen insan için yinelenme bir beklenti, yani bir bilgi vermez."[69]

---

[69] V. Hacıkadiroğlu, "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney". *Felsefe Tartışmaları*, K. 16, s. 24

Aşağıda ele alınacağı gibi, yinelenme bir bilgi oluşturmazsa da, yani bir bilgi edinim yöntemi olarak indüktif yöntem geçersizse (bu soruna, bir yöntembilim sorunu olarak ilerde değinilecektir) de, yinelemenin bir beklenti oluşturamayacağı savı geçerli sayılamaz. Tersine, (n-1) kez yinelenmiş bir olay hep aynı sonucu (B) vermiş, ya da bu durumların tümünde doğrulanmış ise, böyle bir sonucun n. kez de gerçekleşeceği yönünde bir beklentinin oluşması doğal ve kaçınılmazdır. Usun bir yetisi öteki yetilerinden ayrı ve yalıtık düşünülemeyeceğinden, böyle bir beklenti ortaya çıkar. Ama yine de, bu bir bilgi sayılmaz. Çünkü, bilgi beklentiden ötedir --onu örtük bir biçimde içermekle birlikte, bir yandan eski beklentimizi irdelemek, öte yandan yeni beklentilere yol açabilecek biçimde onu varsıllaştırmak bakımından, beklentiden kendisini ayırır.

Dedik ki, beklentinin oluşması sözkonusu olsa bile, burada bir bilgi oluşmayacaktır. A_t olayının --t sayısı n'den küçük olmak üzere-- B_t olayını öncelemesi yalnızca bir zamansal ardışıklığı ele verir. Ama biz B olayının neden-bilgisini bu yolla hiç de kazanmış olmayız. Çünkü, B olayının anlam bağlamı çerçevesinde, A olayının etkileri dışında kalan etkilerden etkilenen ve ancak bu etkilerle birlikte ya da onlarla bir ardışıklık içinde ortaya çıktığında kendini duyumsatan nedenler de bulunabilir ve genellikle bulunur. Örneğin, bir demir çubukla başka bir metale, sözgelimi bir bakır levhaya vurduğumuzda, doğal olarak bir ses duyarız. Bu vuruşu (n-1) kez yaptığımda hep aynı sesi duyuyorsam, n. kezde bu sesi duyacağım yönünde bir beklentiye girmem olağan ve doğaldır. Ama bu beklenti --belirttiğim gibi-- ne birinci, ne de n. kez bu olayın (A) etkisi (B) konusunda beni bilgilendirmez. Çünkü B_n öngörüsü yalnızca bir beklentidir ve (n-1) kez yinelenmiş olayların hiçbirinin anlam bağlamı konusunda bana bir şey söylemez. Nitekim, aynı olayı (n+1). kez, ama bu defa boşluk ortamında (vakumda) yineleyecek

olursam, ortaya çıkan artık B olayı (ses) olmayacaktır; beklenti yanlışlanmıştır. Öyleyse, B'nin gerçekleşmesi için A'nın dışında, onun etkisinin anlam bağlamını değiştiren başka birtakım olayların (geçirgen ortam, uzaklık, açıklık gibi X,Y,Z,vb. durum olayların) sözkonusu olması da gerekmektedir. Öyleyse, bu olayların nedensellik bilgisi

$A_1 \rightarrow B_1$ $A_2 \rightarrow B_2$ ..... $A_{n-1} \rightarrow B_{n-1}$ $A_n \rightarrow B_n$

şeklinde değil, ama aşağıdaki şekilde betimlendirilebilir:

$A_1 \cup X_1 \cup Y_1 \cup Z_1 \rightarrow B_1$ $A_2 \cup X_2 \cup Y_2 \cup Z_2 \rightarrow B_2$.....
..... $A_n \cup X_n \cup Y_n \cup Z_n \rightarrow B_n$

Başka bir anlatımla, B'nin neden-bilgisi yalnızca A'nın değil, ama ayrıca X,Y,Z'nin de etki-bilgilerini gerektirmektedir. Ve tüm bunlardan başka, tüm öğelerin (A,X,Y,Z) etkileşim bilgisi, eşd. bileşke bilgi,de hesaba katılmak durumundadır.

Duyu deneyinin bilgi üretebileceği savına, duyu ve algıların çoğu kez yanıltıcı olabileceği düşünüldüğünde, daha bir sakınımlı yaklaşmak zorunluluğu vardır. Spinoza'nın "birinci tür bilgi"ye, bu tür bilginin yanıltıcılığına ilişkin olarak verdiği örnek uyarıcıdır: Duyularımıza bakılırsa, güneş bizden olsa olsa 200 m. uzakta gibi gözükür.Yine, aynı yalın bakış dünyanın değil, güneşin devindiği (doğup battığı) gibi bir izlenim de doğurur.

Duyularımızın yanıltıcılığının da ancak başka duyu ve algılarla, yani "duyu deneyimizin ortaya çıkardığı beklentilerin daha sonra deneyimize girenlere her zaman uymaması"yla[70] kendisini ele verebileceği yollu savunucu görüşler kimi filozoflarca ileri sürülmüş olmakla birlikte, bunun eşsözlü, totolojik nitelikte olduğu kolayca anlaşılabilir. Çünkü, gerçekten de, bizim önce-

---

[70] A.J. Ayer. *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 20

leyen duyum ve algılarımızın yanıltıcı olabileceği bir kez benimsendiğinde, bunların özel türden, özgül, benzersiz ve bir kezlik oldukları ileri sürülmüş olmadığına göre, bunları sonralayan duyum ve algıların da, yine onların da özel türden, özgül, benzersiz ve bir kezlik oldukları ileri sürülmemiş olduğundan, yanıltıcı olamayacaklarını varsaymak için hiçbir neden bulunmadığı apaçıktır. Eğer bu ikinciler de birincilerle eşit ya da onlara yakın bir olasılıkla, yanıltıcı olabiliyorlarsa ve ayrıca aynı yanılgı olasılığı üçüncü, dördüncü, vb. sıradaki öbür "düzeltici" duyum ve algılar için de geçerliyse (ki geçersiz olması için, bunların özel türden, özgül, benzersiz ve bir kezlik olmaları gibi, hiç tanımlanmamış bir önkoşul gerekir), hangilerinin, ikincilerin mi, üçüncülerin mi, vb. "düzeltici" olduğunu belirleyecek ölçütler nasıl belirlenecektir? Böylesi ölçütler yoksa, "düzeltici"lik niteliği hangilerine ve nasıl uygulanacaktır?

Öyleyse yanıltıcı olabilecek duyum ve algıların ancak, bunları sonralayan başka duyum ve algılarla "düzeltilebileceği" görüşü yalnızca varsayımsaldır. Bir "düzeltim" olacağı doğrudur, ama bu sonralayan duyumlarca yapılmamaktadır. Bu ansal sürecin etkin biçimde işe karışmasıyla, usun etkin düzenleme işlemiyle olanaklı olacaktır. Böyle bir kullanım da kaçınılmazlıkla sınırlı ve kısıtlı (öznelerarasılık) ölçekte olacağından, bu "düzeltim"ler de sınırlı ve kısıtlı kalacak ve ancak bilişsel paradigmanın izin verdiği ölçülerde gerçekleşecektir.

Ama burada, çok daha özsel bir karşıçıkış olarak, duyuların algıya dönüşmesi ve bunların bir anlam bağlamına oturabilmesi için, bir bilgi-durumunun sözkonusu olabilmesi, duyu nesnesine ilişkin bir kavramsallaştırımın önsel olarak gerçekleştirilmiş olması gerekmektedir. Çevresine baktığında insanlar,evler, ağaçlar, araçlar, vb. gören kişinin, daha önceden ve duyumlarından bağımsız olarak,insan, ev, ağaç, araç, vb. kavramsallaştırımını

yapmış olması, yani gördüklerinin başka şeyler değil de bunlar olduklarını "biliyor" olması gerekir. Böylesi bir kavramsallaştırımı yapamamış olan kişi duyumlarını ve bunlara dayanan parçalı algılarını bir anlam bağlamına oturtamayacak, bunları "çözemeyecek",sonuçta bir bilgi durumu oluşturamayacaktır. Hele duyu organları görece alışılmamış şeylerle, alışılmadık ortamlarda, alışılmadık biçimlerde ve beklenmedik zamanlarda karşı karşıya kaldığında, bunların neden ve etkilerini yapılandırmak değil, varoluşlarının ayırdına bile varmak çok güç olacaktır. Böylelikle, fiziksel nesne bir bilgi nesnesi olarak yalnızca bir olanağı barındırmakta, apodiktik bir gerçekleşmeyi güvencelememektedir.

Duyum ve algılar kendi başlarına bilgi ve biliş üretemezlerse de, daha önceden üretilmiş ya da aktarılmış bilişlerin çağrıştırılmasına, anımsanmasına bir tür uyarıcı olarak yardım edebilirler. Özellikle yalınkat bilişsel edinimler olan bilişlerin zaten silik nitelikte olan varlıklarından ötürü,duyu verileri bunlar karşısında yanıltıcı bir "etkililik" görüntüsü verebilmektedir. Ne var ki, bu nitelikleriyle bilişler açısından bile duyumlar gerçekte çok şey anlatmazlar. Bunlar ötesinde uzanan ve özbilinçli nitelikteki bilgiler açısından ise, onların işlevleri çok daha sınırlıdır; burada belirleyici işlev kavramlara, kavramların öncelliğine ilişkindir: "Tikel bilgileri soyutlayıp genelleştirerek kavramlara ulaşmak öylesine olanaksız görünüyor ki, kavramların öncelliğini kanıtlamanın hiçbir yolunu bulamasaydık bile, o olanaksızlığı gözönünde tutarak, 'kavramlara ulaşmanın başka bir yolu olmalı' demek zorunda kalırdık."[71]

Gerçekten, kavramına önsel olarak iye olunan nesneler ve olaylar pek çok nesne ve olay arasından, çok daha kolay bir biçimde ayırt edilebilir, duyumlanabilir ve algılanabilir. Öyleyse

[71] V. Hacıkardioğlu, "Tümel Bilgilerin Öncelliği Üzerine", *Felsefe Yazıları*, K.5, s.130

algılarımız duyumsal verilerin bir mekanik derlemesi olmadığı gibi, kavramlarımız da algısal verileri yalnızca okumaz, ama onları bireştirir, dönüştürür ve düzeltir "birbirini tamamlayan iki nedenden dolayı, kavram algıdan çok daha zengin, çok daha kapsamlıdır. (...) Bu iki nedenden birincisi, kavramın, sadece algısal bilgiyi dönüştürmekten ibaret olmayıp, aynı zamanda(ve çoğu kez özellikle) bu algısal bilgiyi düzeltmesidir.(...) İkinci (ve birinciyi de açıklayan) neden, eylemin algıya ekledikleriyle kavramın daha zengin oluşudur. Mekan kavramı temelde işlemseldir; yani algının kısıtlı,durağan yapılarla yetinmesine karşılık, kavram değişim sistemleri getirir: Bu değişim sistemlerinin kaynağı algılar değil, (işaret işlevini yüklenmiş algılar da dahil) eylemlerdir. İşte bu nedenle, kavram algısal bilgilerden yapılacak soyutlama ve genelleştirmelere indirgenemez: Kavram (ortak yanların soyutlamasıyla değil, kurguya yol açan genelleştirmelerle) kurgulardan doğar ve başlangıçtan itibaren eyleme bağlı kurgularla oluşur."[72]

Duyu verileri ve algıların, kavramsal düzenlemenin etkisi olmaksızın bir biliş ve bilgiye dönüşmesinin olanaksız olduğuna ilişkin bir tanıt; duyu verilerini alımlama gücü bakımından günümüz insanından daha elverişsiz bir konumda bulunduğu kolay kolay savunalamayacak olan Taş Çağı insanının (gerçekte, içerisinde bulunduğu fiziksel koşullar gereği, alımlama gücünün çok daha uyarılmış olduğu bile ileri sürülebilir) biliş ve bilgi durumunda elde edilebilir. O insan da günümüz insanının duyumladığı pek çok şeyi (taşları, kayaları, ağaçları, yağmurları, şimşeği, bulutları, vb.), duyu organları yoluyla eşit ölçüde alımlamaktaydı. Ama bunlara ilişkin kavramsallaştırma düzeyi ya çok yetersiz kaldığı, ya da hemen hiç olmadığı için, tüm bu duyu verilerinin, az çok şekillenmiş bilgi yapılarına dönüşebilmesi

---

72 J. Piaget, *Epistemoloji ve Psikoloji*, s.59

onun için olanaksız kalmıştır.

Bir başka nedenle daha, duyusal yollarla kavramsallaştırma yapılamayacağı söylenebilir: Kavramsallaştırma tümeller dünyasında onların geçerli paradigmaları çerçevesinde yapılabilir. Duyularımız ise, görüntüsel olarak, sanki tikellerden deviniyorlarmış gibi işlev gösterirler. Oysa, daha önce değinildiği gibi, tikel-olarak-tikel bir sunum düzeyindeki "nesne" yalnızca bir klinik nesnedir ve sanrılar, vb. türünden yapılar dışında, başka epistemik yapılara gönderme yapamaz. "Bizim" bilincimizin eşd. sıradan bilincin, tikel olarak gördüğü, kendisini bu sunum düzeyinde gibi gösteren nesne ise böyle bir sunum düzleminde yer almaz; olsa olsa, tümel-olarak-tikel bir sunum düzeyinde bulunur. Dolayısıyla, sıradan bilincin onda tikel olarak gördüğü şey usun, onun bilgibilimsel yapısı içinde okuduğu tümeldir.

Bilgi ve bilişin oluşumuna ilişkin savlara göre düşünülebilecek ikinci bir ana öbekte, usun yetilerine öncelik tanıyan usalcılar, kavramsal gerçekçiler (Platon), Eleştirel Felsefe ve böylesi bir çerçeveyi oldukça dar bulan Spinoza'nın *more geometrico* dizgesi ile Hegel'in kurgusal felsefesi sayılabilir. Birincisinin tersine, burada ussal/düşünsel eğilim belirtiktir ve yine, burada nahif özdekçi eğilime karşı bir düşünsel/idealist eğilim kendini duyumsatır.

Burada, bu ana öbeği örneklendirmek ve eleştirmek için Kant örneği alınacaktır. Ama daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, Kant'ı görgücü ve ussalcı geleneklerin özgül bir bireşimi görmek genelde daha doğru olduğundan, ilkin Kant'ın dizgesinin ilkesel olarak neden bir ussalcı ırada görüldüğü gösterilmelidir. Bunun için, kimi anımsatmalara gerek vardır.

Kantçı açılıma göre, duyu verileri bizlerin tikel duyu nesneleriyle karşı karşıya olduğumuzu imler ve yalnızca bu durumuyla, onlara ilişkin dağınık, biliş oluşturmaya yetmeyecek ölçüde

dizgesiz bir algılar çokluğu edinmiş oluruz. Bu çoklu,anlığın kavramlarıyla bir anlamlılığa oturtulur ve bilgi kipliğinde yapılandırılır. Bilgi anlıksal kavramsallaştırım yetisinin, bizlere duyularla verilen ve uzamsal/zamansal formlarla alımlanan nesnelere, görüngülere uygulanımı ötesinde bir şey değildir. Burada belirleyici olan ustur: Us kendi yasalarını buyurur.· Aşağıdaki uzun alıntı bunun yeterli bir tanıtıdır: "Herhangi bir nesneyi ulamlar aracılığı dışında düşünemeyiz; (anlığın) bu kavramsallaştırımına denk sezgiler aracılığı dışında, herhangi bir düşünceyi bilişleyemeyiz. Şimdi, bizim tüm sezgilerimiz duyusaldır ve bilişimiz, nesnesinin verili olması ölçüsünde, görgüldür. Ama görgül biliş deneyimdir; sonuç olarak, bizim için olanaklı *deneyim* nesnelerininki dışında *a priori biliş* olanaklı değildir. Ama (N. B.) deneyimin nesneleriyle sınırlandırılmış olan bu biliş bu nedenle, bütünüyle deneyimden de türetilmiş değildir, ama --anlığın arı kavramsallaştırımları ve arı sezgileri konusunda ileri sürülen budur-- anda *a priori* varolan biliş öğeleri tartışma götürmez biçimde vardır. (...) Sonuçta bize,(...) ikinci seçeneği, yani anlık bakımından ulamların tüm deneyimin olanaklılık temellerini içerdiğini, benimsetmekten başka şey kalmaz."[73] Dolayısıyla, bir biliş bir nesneyle ilintili olmak ve bununla bir biçimde ilintili bir anlam ve duyum barındırmak durumundaysa, eşd. bir biliş nesnesine ilişkin bir bilişse, o nesnenin bir yolla verili olduğunu söylemek[74] ona ilişkin bilişin deneyimden, deneyden elde edildiğini bildirmeye yetmemektedir. Çünkü Kant için, genel olarak deneyimin olanaklılık koşulları ile deneyim

[73] I. Kant, Critique of Pure Reason, pp. 101-2

[74] Sıradan özdekçi bilinçte yaygın olduğunun tersine, Kant nesnel gerçekliği yadsıdığı için "idealist" değildir: "Bizim dışımızda cisimler bulunmaktadır. yani kendi başlarına ne oldukları bakımından tamamıyla bilgimizin dışında kalmakla birlikte. duyusallığımızı etkilemelerinin bize sağladığı tasarımları aracılığıyla bildiğimiz şeyler vardır, biz bunlara cisim adını veririz" (Kant, Prolegomena. s. 38)

nesnelerinin olanaklılık koşulları ayrı şeyler değildirler.

Kant kendi kuramında, duyu verilerinin etkisini gözönüne almakla, dolayısıyla olgusal gerçekliği kabul etmekle, ancak olanaklı deneyim nesnelerinin bilinebileceğini doğrulamakla ve sonuçta içsel deneyimin dışsal deneyime olanaklı olduğunu ileri sürmekle, kendisinin "inakçı" diye nitelediği türden bir metafiziği reddetmekle ve bir anlamda da kuramsal usu sınırlandırmakla görgücü geleneğe yakın bulunurken; biliş ve bilginin *a priori* kavram kalıplarının ve ulamların bilgi nesnelerine uygulanmasıyla olanaklı olduğunu,us ve anlığın doğaya değil de doğanın us ve anlığa bilişsel bağımlılığını savunmakla, anlık ve duyarlılığın salt formlarının varlığını ileri sürmekle, yani uzam ve zamanın öznel formlar olduklarını savlamakla ve anın biliş oluşturma sürecinde edilgin değil etkin olduğunu ileri sürmekle de, ussalcılara, ussalcı geleneğe yakın düşmektedir.

Burada, Kant'ı ussalcı geleneğe yaklaştıran yanı eleştiri konusu edileceğinden, öncelikle onun *a priori* bireşimsel önermelere ilişkin görüşü ele alınmalıdır. Kant kendi çalışmasında, önermeleri *çözümsel*, eşd. öznesi yüklemini içeren ve sonuçta bilgiyi genişletmeksizin bilineni anlatan (eşsözlülük), önermeler ile, *bireşimsel*, eşd. yüklemi öznesini aşarak bilgilerimizi genişleten, önermeler olarak, ve ayrıca, olanaklı deneyi öncelemesi ya da sonralamasına, olanaklı deneyle bağımlı olmamasına ya da olmasına göre de, *a priori* ve *a posteriori* önermeler olarak ayırır. *A priori* önermeler evrensel ve zorunlu nitelikte, *a posteriori* önermeler ise olumsal niteliktedir. Metafizik ancak ereği bakımından bireşimsel *a priori* önermelerden yola çıkarken, arı matematik ve fizik temelleri bakımından böylesi önermelerden yola çıkar. Dolayısıyla, arı matematik ve fizik bulguları bakımından evrensel ve zorunlu nitelikte sayılmalıdır. Bu ise ussalcılığa yakınlaştığı bir noktada Kant'ın Euclides geometrisi,

Newton fiziği ve geleneksel mantık temelinde düşünerek, bunların vargılarını "tümel ve zorunlu" sayması anlamına gelmektedir.[75]

Öte yandan, uzam ve zamanı yalnızca duyarlılık formları olarak almakla Kant öznelci bir konum sergilemiş de olur. Oysa, yeni bilimsel gelişmeler Kant'ın bu yaklaşımlarıyla da bağdaşmamaktadır.

Bir başka nokta da Kant'ın, anlık ile us arasında ayırım yaparak, usun gizilgücünü sınırlandırma yoluna gitmesidir: "Birincisi sonlu ve koşullu olanı nesne alırken, ikincisi sonsuz ve koşulsuz olanı almaktadır.(...) Us böyle bir yolda yalnızca anlağın* sonlusu ve koşullusu üzerinden aşma olarak görülürken, gerçekte bununla kendisi sonlu ve koşullu bir şeye indirgenmektedir, çünkü gerçek sonsuz yalnızca sonlunun öte-yanı değildir, tersine onu ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsamaktadır."[76] Kant'ın arı usun gücünü sınırlandırarak, onu "doğal bir yanılsama" altında görmesi sonucunda, metafizik sorunlarının ve yatkınlığın ortaya çıkması ve bilen öznenin görünüş ötesinde bir öz bilgisine de iye olması gerektiği anlayışı meşru kılınmaktadır. Burada benim açımdan asıl önemlisi, bu yanılsamanın öznelerarası nitelikte değil, *doğal* nitelikte olduğunun belirtilmesidir. Böylece, bu yanılsama usun genel bir yetisizliği olarak görülmekte, kaçınılmaz, olağan ve zorunlu bulunmaktadır. Ama bu yanılsama gerçekte yalnızca öznelerarası usun bir yetisizliğidir. En özgür durumuyla usa gelince, o kendinde-şey ile öznesi-için-şeyi kendinde özdeşleştirmekte ve bu ikincileri, yalnızca bizim-için değil, ama kendilerinde de görüngüler ola-

---

75 Bkz. T. Altuğ, "Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik" *Felsefe Tartışmaları*, K.I. s. 40, passim.

* Burada, anlak "verstand" (anlık) yerine kullanılmaktadır.

76 Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, s. 71

rak durmaktan çıkarmaktadır.

Kantçı sunumun böyle olması, onun öznesini--ne denli etkin, eşd. kendi nesnesini kuran, bir özne olsa da--sonuçta yalnızca bilgibilimsel nitelikte kılmaktadır. Böylece, Kant'ta Ben'in aşkınsallığı da ancak olanaklı deneyimin öznelerine ilişkindir.

Böylece, bilişin ve bilginin oluşma yollarına ilişkin yanıtların bir başka, üçüncü öbeğine gelinmektedir. Burada ussalcı ve görgücü gelenekler dışında yer alan, ama bunlarla şu ya da bu ölçüde bağlantılı bulunan eğilimler düşünülmektedir: Görüngübilimci, yorumsamacı, tarihselci, varoluşcu akımlar, vb.

Yukardaki yaklaşıma benzer biçimde, burada da bu akımlardan birisi, sözgelimi tarihselci eğilim, ele alınacak ve izleksel ilinti ölçüsünde eleştirilecektir.

Genel olarak, tarihselcilik görgücülük dışında ve bunun karşıtı gibi ele alınmaktaysa da, önce tarihselcilikle pozitivizm (olguculuk) arasında kimi bağlantılar olduğuna dikkat edilmelidir; bir felsefecimiz bunları şöyle özetlemektedir: Hem tarihselci, hem de pozitivist (olgucu) yaklaşımlara göre, bilgi ve özellikle bilimsel bilgi olasılı, hipotetik nilelikte görülür; yaşamın tinsel yönlerini, ekinsel gerçekliği, "yaşam biçemi"ni belirleyen im ve simgelerin ussal içeriği yoktur; ya da daha doğru bir anlatımla, bunlar ussal ölçütlere dayandırılamazlar, "metafiziksel"dirler. Bu ve benzeri bağlantılardan yola çıkan yazara göre, "tarihselciliğin olguculuğu dışlayan değil, içeren bir bilgi ve bilim tutumuna sahip olduğu" bile düşünülebilir.[77]

Tarihselci yaklaşıma göre, bizler dış dünyadaki neden-etki sürecini açıklayamayız: ancak tarihsel-toplumsal gerçeklik içinde insanın kendi olanaklarını anlayabiliriz. İnsan evreni, dış ger-

[77] D. Özlem, "Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine, *Felsefe Yazıları*, K. 4, s. 64

çekliği değil, yalnızca tarihselliği içinde kendini anlayabilir. Daha sonra, özellikle Gadamer tarafından yorumsamacı bir çerçeveye oturtulan bu eğilimin öndegelen sözcüsü Dilthey insanın ussal yönünün, insanın bütüncüllüğü bağlamında düşünülebileceği ve bunun bir parçası olduğu görüşündedir. "Bu yüzden 'bilgi' sorunsalı her şayden önce insanın bu total kimliği gözetilerek ele alınabilir. Dilthey'e göre, 'bilgi' konusuna eğilebilmek için, 'insanı,yani isteyen, hisseden ve bir şey tasarlayıp amaçlar koyan konumu ile insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının (dış dünya, zaman, töz, ilk neden, vb.) açıklanmasında da temele koymak, bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadıklarına yönelmek' gerekir. Buna göre Dilthey için, 'bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapıtaşları; kişesel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşı etkileridir ve tüm bunlar, ancak insanın bütüncül oluşumundan yola çıkılarak açıklanabilir'. Dilthey'e göre bu 'bütüncül oluşum', bu 'bütünlük', bu 'insanın total kimliği'nin niteliği kavranılmadan 'bilgi' sorunsalına da geçilemez. Oysa Yeniçağın bilgi kuramının yaptığı şey, tam tersine, bilginin olabilirlik ve sınırlarını araştıran, bilginin neliğini (mahiyetini) saptayan ve bu saptamanın ışığında inanç, değer, yargı ve kanılarımızın irdelenmesine geçen bir *epistemolojizm* olmuştur. Yani Yeniçağ, bir 'salt akıl varlığı' tasarlayıp, bu varlığın karşısına dış dünyayı koyarak 'bilgi' sorunsalına eğilirken, bu 'salt akıl varlığı' nı, Kant'ta olduğu gibi, insanın total kimliğinden koparmıştır, ya da koparduğını sanmıştır. Oysa Dilthey'e göre, 'bilgi' sorunsalına, tam tersine, bu 'salt akıl varlığı'nı içeren insanın total kimliğinden, bu 'bütünlük'ten kalkılarak geçilebilir. İnsanın total kimliği, bütün-

lüğü ise, Dilthey'e göre *tarihsel* olarak oluşan bir şeydir."[78] Böylece, bilgi deneyimle ilintilenmiş olsa bile, Dilthey ve tarihselci yaklaşım açısından, bu ancak yaşamın bütünselliği içinde ortaya çıkmış, yaşanmış bir deneyimdir. O yüzden, bilgiye dönük tüm beklenti ve ilgilerimiz tarihsel yaşantının ürettiği kaçınılmaz *a priori* tasarımlara göre şekillenmiş sayılmalıdır. Aynı zamanda tarihin nesneleri de olan insanlar bilginin özneleri olarak, herşeye bu ızgara içerisinden ve arkasından bakmaya yazgılıdırlar. "Kısacası" anlama süreci yaşamanın kendi içine bükülerek, kendi derinliği içinde kendini aydınlatması sürecidir. Biz kendimizi de, kendimizin ve bir yabancı (diğer) yaşamın ifade tarzı içine taşıyarak anlarız."[79]

Tarihselci yaklaşımın varsayımsal ussal/tarihsel dikotomisinin aslında sanal bir boyutta yer aldığı kolayca görülmektedir. Burada "ussal"dan anlaşılması ve onunla anlatılması gereken yalnızca "insansal bir ussallık" olabildiğinden, tarihsel, eşd. dikey bağlamıyla öznelerarası, görünümüyle kendini ele vermemiş olan bir ussallık asla tanımlanamaz. Ussal olan tarihsel, tarihsel olan da ussaldır. Ussal olan kendisini insanlık karşısında ancak tarihsel bir akış içerisinde ve sonuçta ancak tarihsel-olan olarak ortaya çıkarır. Nesnel bir ussalığın anlatım ve aktarımı -- daha önce belirtildiği gibi-- öznellikle ve bunun edimselliğiyle, öznelerarasılıkla, ıralanmış bir edimcinin işlevi olamayacağından, böylesi bir ortaya çıkış insansal-tarihsel için düşünülemeyecektir.

Öyleyse, tarihsellik öznelerarası usun zaten bir (dikey) özniteliği olmasına karşın, ussal varlık neden zaman zaman tarihsel

---

78 D. Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 135, 6. Ayrıca bkz. "Tinsel Bilimlere Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey", D. Özlem, *Dersler*, C. 1, s.27

79 Dilthey'den akt. J. Habermas, "Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim", D. Özlem, *Dersler*, C. 2, s. 14

varlıktan ayrı gibi konulmaktadır? Birinci neden, herhalde yöntembilimseldir: Felsefe ayrı bir disiplindir ve ne denli tarihsel bağlamlar içerisinde konulabilir ve anlaşılabilir olsa da, ancak kendi kavram ve ulamlarıyla, kendine özgü yöntemlerle kuramsallaştırılabilir, soyutlandırılabilir ve dizgeleştirilebilir. İkincisi, ve özellikle burada açımlanan yaklaşım açısından önemlisi, us ve bilgi, nesne ve özne kavramsallaştırımlarını yalnızca tarihsel bir bakış açısıyla gerçekleştirmek eksik ve hatalı olacaktır.Eksik ve hatalı; çünkü, kavramlar ile Kavramlar karıştırıldığı ve birbirleri yerine kullanıldığında, kavramların yalnızca öznelerarası bir kendiliğe iye oldukları gerçeğinden, "kolaylıkla", Kavramların da öznelerarası (ve yatay bağlamıyla insansal-tarihsel) kendilikler olduğu sanısına geçilmektedir. Oysa, Kavramlar insansal-tarihsel bağlamıyla tarihsel değil, tarihötesidirler ve öznelerarası bir ıra taşımazlar. Bu durum gözardı edildiğinde, tarihselcilik "kolaylıkla" bir göreceliliği ve öznel idealizmi besleyebilir.

Öte yandan, şu da söylenmelidir ki, tasarımlarımız ve kavram kalıplarımızın *a priori* boyutlarını belirleyenin yalnızca bir *dikey* yaşam-bütünlüğü (tarihsel özne) olmayıp, aynı zamanda da bir *yatay* yaşam-bütünlüğü (öznelerarası özne) olduğu unutulmamalıdır ve yazık ki, tarihselci yaklaşımda en çok silikleştirilen yön de budur.

O durumda, bizim varlıkbilimsel düzlemdeki us bağlamımız ne olursa olsun, bilgibilimsel düzlemdeki söylemimiz tarihsel, toplumsal ve öznelerarası bir bağlamdadır.

Dilthey'in tarihselci yaklaşımını çağdaş bir yorumsama (hermeneutik, yorumbilgisi) şeklinde yeniden yapılandıran H-G.Gadamer bu dikey-boyut yetersizliğini az çok sezinlemiş ve bunu, yatay bir boyutla eklemlendirerek, biliş ve bilgiyi tikel bir özne-nesne karşılaşmasından bir yaşam deneyimine aktarmıştır. Bu

yolla, tarihsel bilimlerin nesnesi de bu yaşam deneyimlerinin birikimsel nesnesi olmaktadır.

Bilginin yaşam deneyiminden edinildiği görüşü kimi bakımlardan kullanımcı bir anlayışı barındırmaktadır; bu durumlarda, kullanımcı yaklaşım özellikle duyu ve algılarımızın işlevine ilişkin görüşü ve görece yararcı tutumuyla, kendini yaşam-deneyimi yaklaşımından ayırt etmektedir. Ayrıca, kimi versiyonlarıyla, "kullanım"ın ve "yaşam deneyimi"nin türsel,birikimsel ölçekler içinde birbirine karıştığı da gözlenmektedir[80]

Sonuç olarak denilebilir ki, bellibaşlı tüm felsefesel eğilimler ve akımların kendilerine özgü bir biliş ve bilgi oluşumu görüşleri, bir kuramları ve bir anlayışları vardır ve sözkonusu akımların özgünlüğü ölçüsünde, bu kuram ve anlayışlar da özgündür. Elbette, böylesi bir özgünlük onların bu açıdan birbirlerinden bütünüyle ayrı, kopuk olduklarını anlatmaz. Bir dizgenin bilgibilimsel özgünlüğü onun öbürlerinden ayrı bir bilgibilimsel alanda konumlandığından çok, çoğu kez, soru ve sorunlarının formülasyonlarının değişik olduğunu anlatır. Dizgeler arasında, hatta burada vurgulanan ana öbekler bakımından değişik yerlerde sayılabilecek olanlar arasında bile, genellikle güçlü bir epistemik ilişki vardır. Herbirisi soru, sorun ve sorunsallarını öncellerinden devralarak, ardıllarına aktarmışlardır. (Tüm felsefenin

---

80 Yaşam deneyimini "insanların *başına gelme* ya da *başından geçme* terimleriyle anlattığımız ve genellikle 'deneyim' adını verdiğimiz olaylar" olarak tanımlamayan yaklaşım da böylesine birikimsel bir geriplanı temel almaktadır: "Gerçek deney dünyaya geldikten sonra karşılaştığımız olayların değil, çok uzak bir geçmişteki atalarımızdan başlayıp günümüze dek süregelen olayların deneyi olacaktır" (V. Hacıkadiroğlu, "Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, K. 19, s. 30 ve "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney", *Felsefe Tartışmaları*, K. 16, s. 32). Buradaki "başından geçme" birikimsel bir başından geçmeyi anlatıyor olmalıdır. Ne var ki, bu "başından geçme"nin (ya da kullanımın) birden çok duyumun karmaşık bir etkisinden, bir bileşke etkiden, bir duyumlar matrisinden ne denli ayrı olduğu belirgin değildir

Platon'a düşülmüş bir "dipnot" olarak görülebileceği --Whitehead-- düşüncesinin altında yatan tin de herhalde böyle bir tindir.)

b.Bilişin Oluşumu: Bir Çerçeve

Hepimiz birer nesnel varoluş olarak, hemen hemen sınırsız çeşitlilikteki bir nesnel varoluşlar evreninde yaşarız. Bu evrenin, en azından görünür şekliyle, büyük bir bölümü cansız özdeklerden oluşur. Bunlar canlılar dünyasından, başka şeylerin yanısıra, bir duyusal alımlama yetisine iye olmamakla ayrılırlar. O yüzden, bu cansız dünyanın bir parçası, yani fiziksel anlamda bir nesne, olmaları bakımından, nesnel varoluşlar kendi aralarında bu yönde bir bilişsel ilinti oluşturamazlar. En azından, böyle bir ilinti bizim alışagelmiş olduğumuz türden bir "bilişsel ilinti" değildir. İnsansal varlık da bir yönüyle bu dünyanın bir öğesidir. Ne var ki, onu belirleyen şey bir insansal bilince iye olması ve belirgin ussal yetiler taşımasıdır. O yüzden, insan hem fiziksel yanı, hem de bilinçli yanıyla, kendi bilinci aracılığıyla ilişki kurar. Bilinçlilik bilinçli öznenin kendi bilişlerinin ayırdında olma durumudur. Burada, bilinçli öznenin ilişki kurmak üzere "yöneldiği" dünyanın gerçekte, olduğu-durumuyla nesnel dünya olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, insan fiziksel gerçekliğin tam kendisiyle, en genel durumuyla nesneyle, mi ilişki kurmaktadır? Eğer insansal us usun en yetkin ve en arı formu olarak nesnel usun tüm yetilerine iye olsaydı, nesneye "baktığında" onu hem özü, hem de formuyla "görebilseydi", nesneye özne olarak değil nesne-özne olarak yaklaşabilseydi, yararcı ve işlevselci bir kipte değil de bütünsel bir kipte usunu kullanabilseydi, kısacası,baktığı yerde "işine yarayabilecek" olanı değil de var olanı yakalayabilseydi, nesnel dünyanın tam kendisiyle ilişki kurduğunu varsayabilirdi. Fakat, insan usal yetilerini o yönde geliştirmiştir ki, nesnellikle

ilişki kurmaya yöneldiği anda duyusal, bilişsel ve düşünsel bakımdan bir özne olmaya kaymaktadır. Duyusal alımlama yetisini, ancak bir özne olabilmekle devindirmeye yazgılanmıştır. O yüzden, ona göre,nesneler dünyasında bir duyusal alımlama bağlantısı yoktur! O yüzden, us yalnızca ve ancak onun kendi dünyasına ilişkindir! Usun olabilecek biricik biçimi onun kendisinde ve türdeşlerinde yaşattığı biçimdir!

Oysa gerçekte, bir özne olarak insan nesnel dünyayla ilişki kurmaya yöneldiği anda, o dünyada duyuladığı şeyler, o dünyanın kendisindeki imgesiyle, o dünyanın insansal tasarımıyla bir ilişki kurmuş olmaktadır. Fiziksel nesnelliğin insansal imgesine denk düşen bu "ikincil" dünya olsa olsa birincisinin bir simgesidir. Bu simgenin gerçekliğin kendisine ne ölçüde sağın biçimde denk düştüğü, oradaki tüm varlık yapılarını ne denli karşılayabilecek bir simgesel yapı ürettiği sorusu yanıtı çok güç bir sorudur ve birincil gerçeklik ile dolaysız bir ilinti kurulamaması koşullarında, ancak varsayımsal bir yanıta iyedir. İnsansal öznenin bu tasarımı oluşturabilmesiyle birlikte gerçekten özne durumuna geldiği bu "ikincil" dünyaya 'görüngüsel dünya' diyebiliriz. Görüngüsel dünya her durumda tasarımlanmış, imgeselleştirilmiş bir dünya değil, ancak tasarımlanabilecek, imgeselleştirilebilecek bir dünyadır. Kural olarak, görüngüsel dünya böyle bir yolda, nesnel dünyanın bir olanaklı tasarım dünyası olmakla birlikte; her tasarımın saltık biçimde nesnel dünyaya yönelik olmadığı, nesnel dünyadan devinmediği usda tutulmalıdır. O yüzden, bizim öznelci bakış açımızla denilebilir ki, tasarımlarımız nesnel dünyadan daha büyük, ama görüngülerimiz ondan daha küçüktür.

İnsansal us yalnızca duyu dolayımıyla nesnellikle ilinti kurabilseydi,biliş ve bilgilerimiz duyum ve algılarımızdan üretilebilseydi ve biliş için duyusal uyarım dışında başka hiçbir yol bu-

lunmasaydı, kısacası, ussal yetilerimiz duyuların dolayımıyla sınırlandırılmış olsaydı, tüm bilişlerimiz de görüngülerle sınırlı olacak ve bilişsel dünya ile görüngüsel dünya tam olarak çakışacaktı. Oysa, bu kiplik altında bile us kurgusal ve kuramsal yolda kullanılabilinir. Kurgusal ve/ya arı kuramsal kullanımıyla us tüm işlevsel yüklerinden arındırılmıştır ve bu kiplikte olabilecek en büyük özgürlüğe kavuşmuştur. Bu özgürlükle birlikte, nesnelliğin alımlanmış durumuna ilişkin tasarımı aşarak, alımlanmamış durumuna ilişkin bir tasarım geliştirebilir. Bu yetinin doğru kullanılabilmesi ölçüsünde, nesnelliğin doğrudan alımlanmamış durumuna ilişkin bir tasarım gerçekliğin tinine çok daha yakın olabilecektir.

Ne var ki, bizim tüm bilgilerimiz kurgusal ya da arı kuramsal nitelikte değildir. Bunların dışında, görüngüsel dünyanın doğrudan alımlanmış duyusallığına uygun, daha doğrusu, onu kendisinin gereçleriyle kavramsallaştırarak "uygun" duruma getiren bir tür bilişsel etkinlik de sözkonusudur ve bizim bilişsel dünyamızda daha çok karşılaştığımız bu türdür. Bilişsel özne bu süreçte etkin biçimde olduğu gibi, edilgin biçimde de yer alabilir. (Oysa, kuramsal ve kurgusal yoldakl ussal etkinlik kaçınılmazlıkla etkin bir ussal sürece gönderme yapmaktadır.) Öznenin süreçteki rol ve işlevinin yeterince ayırdında olmadığı, bilişsel varlığını kendisine değil de nesnesine bağımlı kıldığı ve kavramsallaştırımının da yetersiz ve bulanık olduğu edilginlik durumunda bir bilgiden değil bir bilişten söz etmekteyim

Etkin bir ansal süreç ile edilgin bir süreç arasındaki bu ayrım, kesin konuşuldukta, usun kuramsal ile kılgısal yönelimli kullanımları arasındaki ayrımla aynı türden bir nitelik taşımaz. Birincisi "içsel" ve önsel bir nitelikte, ikincisi ise dışsal ve vargısal niteliktedir. Böyle olmakla birlikte, kılgısal yönelimli kullanımın genel kural olarak edilgin bir süreci imlediği ileri sürü-

lebilir. Böyle olduğu içindir ki,büyük çoğunluğu kılgısal nitelikteki gündelik yaşam etkinliği içinde, özne-insan ussal yetilerini de hakkıyla ve yerinde kullanmamak gibi bir kendiliğindenlik ve ussal edilginlik sergiler. Ussal yetilerin bu kullanımının oldukça kendiliğinden, örtük, dolaylı ve vargısal nitelikte olması dolayısıyla,o hem usunu hiç kullanmadığı gibi bir izlenim içindedir, hem de tüm bilişlerinin (ve bilgilerinin) duyu dolayımıyla edinildiğini düşünür. Bu yanılgılardan her ikisi de anlaşılabilir gerekçelere iyedir: Sıradan özne-insan için usun kullanımı öylesine edilgin bir yolda olmaktadır ki, bu ortamda tüm kılgısal etkinliklerin milyonlarca yılda oluşmuş bir tür "bilişsel alışkanlık" ve tepke düzeneği altında gerçekletirildiğine inanmak çok kolaydır. Öte yandan, aynı edilginlik, duyusal alımlama işlevinin yalnızca bir dışsal uyarı oluşturmaktan çıkıp, bir ide yaratabilme gücüne de iye olduğunu varsaydırabilmektedir. Böylece, sıradan bilinç önce eylediği, sonra düşündüğü gibi bir yanılgı içindedir ve bu yanılgıdan dolayı da, düşünmenin "aslında pek de zorunlu olmayabileceği" sanısını barındırır. Ama öte yandan, gerçekte hiç kuşkusuz "düşünmektedir"! Ancak, bu kendinin ayırdında olmayan,özbilinçsiz, kendiliğindenci bir "düşünme" yi aşmaz. Kuşkusuz, burada anlatılmak istenen şey sıradan bilincin kendi sıradan kılgısal, ve çoğu kez alışkanlık durumuna gelmiş, edimlerinin ussal bir gerekçelendirmesini yapabilecek güce hiç iye olmadığı değildir --yalnızca, kendiliğinden, özbilinçli bir girişkenlikle, önsel olarak bunu yapmadığıdır!

Bu vargı gündelik yaşamdaki kılgısal ağırlıklı, özgün bilişsel ilintilerinden koparılmış, kendiliğindenci bir işlevsellik kazanmış bilişsel tepkilerin hiç yararlı olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu tür tepkisel bilişliliğin tartışma götürmez biçimde yararlı, zorunlu ve yaşamsal önemde olduğunu bile söyleyebiliriz. Pek çok doğal sorunumuzu bu yolla çözer, pek çok yaşamsal tehditi bu yolla gidermeye girişiriz. Öyle ki, bu anlamıyla biliş-

sel etkinlik ve edinimlerden yoksun olunmuş ve bunların uyardığı kılgısal edimler gerçekleştirilememiş olsaydı, bütün bunlar yalnızca bir an için bile sözkonusu olsaydı, yaşamda büyük bir kargaşa, kaos ve tehlikenin ortaya çıkacağı açıktır. Sözgelimi, ayağımızı ya da kafamızı sert bir cisme vurduğumuzda ayağımızın ya da kafamızın acıyabileceği, zedelenebileceği ya da yaralanabileceği gündelik yaşamın bütünüyle kılgısal nitelikte bir bilişinin vargısıdır. Bu acıma, zedelenme ve yaralanmanın nasıl, ne yollarla ve hangi süreçler sonucunda kendini ortaya koyacağı; vurma ve çarpmanın tam ne anlama geldiği; hatta "cisim", "sertlik", "acı", vb.kavramların tam neyi anlattığı ve hangi özniteliklerle, yakın kavramlardan ayrıldıkları ise ne pek düşünülmüştür, ne de pek bilinmektedir. Ama bilişsel geriplanın tüm bu bulanıklılığına, puslulluğuna ve hatta boşluğuna karşın, bu tür bir bilişin ("sert bir cisim bana vurursa canımı acıtır ya da yaralayabilir") "unutulması" ya da hiç olmaması yaşamın varlığını bile tehlikeye sokacaktır.

Kuşkusuz, kılgısal yaşamdaki tüm bilişlerimiz böylesine puslu, içeriksiz ve boş bir geriplana iye değildir. Ama bunlar ya gerçek anlamıyla pek gündelik sayılamayacak durumlarla ilintilidirler, ya da ilineksel ve kuraldışıdırlar. Her şeyden önce, bizim için gündelik yaşam uzam ve zaman boyutu dışında düşünülemez; oysa bu uzam ve zaman gerçeklikle ilintisi ve denkliği bir sorunsal niteliğinde olan, alışılmış bir uzam ve zaman kavramsallaştırımından öte değildir. Bu uzam Euclidgil yapıdadır ve bu zaman ancak alışılabilir (kuşkusuz insansal anlamıyla "alışılabilir") hızlar ve enerji durumları için geçerli bir ulamdır. İçerisinde yer aldığımız ve eylemde bulunduğumuz fiziksel dünyaya ilişkin kavramsallaştırımlarımız ise tümüyle Newtongil niteliktedir (Merkür gezegeninin yörüngesindeki sorun bu kavramı bizim gündelik dünyamızda bile değiştirmeye yetmiş gözükmemektedir). Bu kavramsal yapısıyla, içinde eylediğimiz

dünya gündelik biliş ve eylemlerimiz için optimum bir inandırıcılığa iyedir. Bu temelde, denilebilir ki, gündelik bilişlerimiz "eksik" olmaktan çok, "fazlasıyla tam" olmaktan sıkıntı çekmektedir! Başka bir anlatımla, sıradan bilişiyle "özne" ilineksel ya da kendince amaçlı bir biçimde karşılaştığı her durumu bu kavramsallaştırım yapısı içine taşımakta, ya da kimi yanları gözardı ederek ayrıntılaştırmaktadır.

Böyle bir bilişsel yapılanma içerisinde, gerekte bilgi ve biliş üretiminde işlevi sınırlı olan, ancak edinilmiş bilgileri çağrıştıran, ya da verdiği uyarılarla edilgin bir biçimde "karşılaşan" anın, bu uyarıları yalın kavramsal bir düzenekte yapılandırmasıyla bilişsel edinimler üretmesine yolaçan duyu verilerinin genelde gerekli ve yeterli gibi görünmesinin nedeni budur. Burada, ussal yetiler öylesine edilgin bir yolda kullanılmaktadır ki, dışsal uyarıcı ve çağrıştırıcılar bu yetilerden daha "anlamlı" ve işlevli gibi görülebilmektedir. Bu ortamda, duyusallığın "anlam" ve işlevinin abartılması koşullarında, hem gündelik bilişlerimizin pekiştirilmesi ve hatta doğrulanıp, yanlışlanmasında (ki bu oldukça anlaşılabilir bir şeydir), hem de duyusallığın belirleyici rolünün pek az olduğu, hatta hiç olmadığı bilgilerimizin pekiştirilmesi ve sınanmasında (ki bu oldukça yetersiz ve nedensiz bir genelleştirme olmaktadır) duyusallık-temelli bir kılgısal yaklaşımın, kılgısallığın çok önemli bir yer tutması olağan sayılmalıdır. Ne var ki, gerçekte, bilişsel edinimlerin doğrulanması bakımından kılgının ve genel olarak edimsel deneyin sağın ve saltık bir rol oynaması beklenemez. Bu "beklenemezlik" deneyin, *a priori* olarak "doğrulamayı" amaçladığı paradigmanın altyapısından, onun kavramsallaştırımından ve onun yöntembiliminden deviniyor olmasından ve kuramsal bakımdan bu altyapıya bağımlı bulunmasından ileri gelmektedir. Öte yandan, kılgısal etkinliğin ve genelde deneyin yanlışlayabilme gücü de yalnızca yanlışlanabilmenin zayıf anlamıyla geçerlidir; güçlü anlamıyla

yanlışlama ise aynı nedenlerle, yani önermeyi yanlışlayan etmenlerin önermenin yanlış olmasından çok paradigmatik uzlaşımla uyuşmamasından ileri gelmesiyle, (geçerli görülse bile) doğru olmayacaktır. Bütün bunlara karşın,sıradan bilinç için kılgının hemen herşey demek olduğu ve çok büyük bir doğrulama ya da yanlışlama gücüne iye görüldüğü ortadadır. O zaman kaçınılmaz olan şey böylesi bir kılgısallığa ilintilendirilmiş tüm biliş ve bilgiler için, meşruluk ve gerçeklilik ile doğruluk nitelemelerinin aynı değere gönderme yapmamaları olacaktır.

Böylesi bir bilişsel yarılma durumunda, us kaçınılmaz biçimde işlevselleştirilmiştir ve ancak insansal-öznenin amaç ve çıkarları ile bağlantılı bir yolda kullanılmaktadır. Burada, son çözümlemede belirleyici olan kılgısal yaklaşım olduğundan ve böyle bir yaklaşım da kaçınılmazlıkla genel uzlaşımı temel alacağından, gündelik edim ve bilişlerimizde bu uzlaşımdan beslenen ve bunun doğurduğu kavramsal örüntüyle kendini anlatan, aktaran ve geliştiren bir altyapının egemen olması beklenmedik olmayacaktır. Böylece, tüm bilişsel edinimlerimiz İdeolojik nitelikteki bu altyapının vargıları olmayı aşamayacaklardır. Ne var ki bu durum yalnızca bilişsel edinimlerin en alt düzeyini oluşturan sıradan, alışılmış bilişler için değil, genel olarak bilgilerimiz için de geçerli olmaktadır. Çünkü, bizim tüm bilgilerimiz sıradan bilişsel edinimlerde kullanılan kavramsal yapının dışında yer alan başka bir kavramsal yapıyı kullanmadığı gibi (bu yalnızca geçici olarak,"kurucu bilgiler" için sözkonusudur); onlarla aynı uzlaşımsal ortam içerisinde doğar ve gelişirler. Bu amansız koşullar altında, bilginin üreticisi ve taşıyıcısının verili uzlaşımın dışına çıkması beklenemez; kaldı ki o da aynı topluluğun bir öğesi olarak, aynı paradigmatik yapının içerisindedir ve kimi kez bunun bilincine de iyedir. O yüzden, bu anlamda, bilgi özbilinçli biliştir.

Böylece, bilginin çok büyük bir bölümünün ve genel olarak da hemen tümünün üretilmiş olmaktan çok edinilmiş bilgi niteliği taşıması bilgilerimizin de kaçınılmaz biçimde meta-ideolojik yapısını belirler. Bilgi kendi üstüne düşündüğünde, özniteliği gereği, bu önbelirlenmişliğini de öznesine bildirir. Ne var ki, olağan koşullarda, yani paradigmatik süreklilik koşullarında, bilginin vargıları ve seçenekleri tartışılabilse bile, altyapısı ve bu altyapıyı üreten derin yapı tartışma dışı kalır.

Paradigmatik sürekliliğin bozulduğu ve bir kopuş durumunun yaşandığı durumlarda ise, zaman zaman bütün bu altyapıyı dalgalandıran ve sarsan yeni oluşumlar ortaya çıkabilir. Bu oluşumlar çoğu kez eskilerin yalnızca karşıtı değil,ama "dışı"dırlar. Bu yüzden, eski paradigmanın ya yeniden okunmasını, ya da unutulmasını getirirler. Ne var ki, bunlar bütün bilgi yapısı düşünüldüğünde oldukça yerel ve tekildirler. Onların bu yerelliği ve tekilliği, onların gündelik yaşam ve kılgısallık üzerindeki etkilerini de sınırlar ve evcilleştirir. Böylelikle, bir yolla, birikimsel nitelikteki derin yapıyla bütünleştirilir ve ona eklemlendirilirler. Bunu kolaylaştıran bir öğe böylesi kopuşları yaratan kurucu öğelerin bile bu epistemik devinimi tekil, kişisel ve salt öznel bir ırayla gerçekleştirmiş olmamalarıdır. Onların görünüşte ve belli bir zaman için öyle gözüken özgül ve benzersiz kavramları aslında önceki yapıdan sarkan, ama o yapı içinde okunulamadan duran kavramlardır. Onların gelecekteki yapı içerisinde okunulabilmeleri, çoğu kez, gelecekteki yapı içerisinde geçmiş yapıya ilişkin öncellerin bulunmasıyla olanaklıdır. O durumda denebilir ki, "ardıl"da "öncel"i dışlayan öğelerin olabilmesi orada "öncel"i içeren kimi öğelerin olabilmesiyle sağlanmıştır.

İnsanın bilişsel edinim düzeneğindeki bu süreklilik ve bu birikimsellik biliş üretme sürecinin kılgısallıkla, yani olgusal nes-

nelerle varsayımsal dolaysız ilişki içerisinde, gerçekleştirildiğini anlatmaz. Yani, biliş ve bilgi üretimi görgücü bir temelde gerçekleşmez. Tersine, ussal bir temelde, ama insansal kipliğine uygun, eşd. bozunmuş, bir ussal yapı içerisinde gerçekleşir. Bunun tarih öncesine daha sonra değinmeyi düşünerek, her bilişsel ilişkinin bir kavramsallaştırma ilişkisini sonraladığını belirtmeliyim.

Burada, böyle bir ilişkinin öncelliği sürecin İdeolojik ırasını ele verirken, öte yandan da sürecin ussal doğasını ortaya koyar. İdeolojik ıranın kavramsal yapıya ve bunları iletme ortamına nasıl damgasını vurduğu izleyen bölümün konusu olduğundan, şimdi, sürecin ussal boyutu üzerinde birkaç söz etmek gerekir.

Herşeyden önce,sık sık yinelendiği gibi, usun insansal bir kullanımı söz konusudur ve bu da çoğu kez arı, kurgusal bir yolda değildir. Böylesi bir yoldaki kullanımda ise, usun varlıkbilimi ile bilgibilimi birbirinden ayrılmış ve çelişkiye düşmüştür. Varlıkbilimi temelinde ele alındığında, us tüm yapay koşullandırmalardan özgür ve arı niteliktedir: Başkası-için değil, kendisi-içindir ve saltık olarak kendindedir. Usun şimdiki nesneleri bizim bilgi nesnelerimiz değil, "yalnızca" nesnelerdir. Us bu süreçte kendi yapılarını, Kavramları kullanır. Bu kurgul çerçeveden çıkıldığında, usun kendine yabancılaşmış kullanımıyla karşılaşılır. Burada usun kendini bildirimi yalnızca toplumsal (öznelerarası) ve tarihseldir. Bu bildirime uygun olarak, usun deneyimi usun yaşam deneyimidir ve insanlığın, eşd. genel öznelerarası öznenin, deneyimi gibi algılanır. Bu deneyimin yapımcı, edimci ve izleyicisi olarak us burada insanda ve insan-içincidir. İnsanlık ve uygarlık aslında, usun bu deneyiminin belli bir derin yapı çerçevesinde, birtakım paradigmalara uygun bir yolda sunulması ve kendisini, birey öznenin karşısına çıkarmasıdır. Birliktelik, işbirliği, yaşam kavgası, üretim ve toplumsal erk hep

bu sunumun tikel anlatım, uğrak ve yordamlarıdır. Usun bu çerçeve içinde "geliştiği"nden kuşkusuz söz edilebilir, ama bu usun kendine yabancı olan kipinin gelişmesi ve o yüzden de, kendisi olmaktan çıkarılmasının, araçsallaştırılmasının ve işlevselleştirilmesinin gelişmesidir. Arı usun direnişi ve varlık iddiası şimdi zorunlu bir metafizik boyuta sürülmüştür: Us öznelerarası uygarlıktan sürgün edilmiştir. Ona tanınan biricik hak kimi düşünürlerin kurgul nitelikteki dizgelerinde ortaya çıkmak; ama daha çok popüler anlatımıyla, bütün olumlu ve özsel niteliklerinden soyutlanmış ve belirli özlemleri (korku yoluyla) bastırılmış,bu işlevle de yeniden kılgısala indirilmiş bir tanrı olarak anımsanmak olmuştur. Böylece, usun araçsallaştırılma çabası ile usun direniş metafiziği birbiri içine geçmişlerdir.

Öznelerarası görünümüyle us bizim toplumsal,tarihsel, biliş-sel, bilimsel ve kılgısal eylemlerimizde "anlamlı" görülebilecek biricik varlık biçimi altındadır. Bu biricik biçim gerçekte, usun birden çok varlık kipinin bir bileşkesi gibi görülebilir ve onların güçlü etkilerini barındırır: Dolaysız bir ilişkinin yalnızca varsayımsal olduğu doğa dolayımıyla *nesnel usun*, yatay öznelerarasılığın dolayımıyla *toplumsal usun*, dikey öznelerarasılığın dolayımıyla *tarihsel usun*, öznelerarasılıktan özgürleşim dürtüsünün dolayımı ile *kurgusal usun* ve öznelerarasılığın belli uğraklarda yadsınmasıyla da *kurucu usun*.

İşte, biliş üretiminde ve edinimlinde belirleyici olan; usun bu kipliğiyle gerçekleştiği ve gerçekleştirdiği deneydir --ussal deneydir. Bu deney açık bir biçimde "ussal" olduğu gibi, gerçekten bir "deney" de sayılabilir; burada, biliş nesneleriyle bir ilişki sözkonusudur ve bu ilişki onları, başka bir biliş nesnesine dönüştürme anlamında, dönüştürücü bir eylem etkisine iyedir. Ussal deneyin öznesi de ancak öznelerarası bir özne olabildiği ölçüde insandır.Ussal deney dışında bir biliş oluşturma süreci dü-

şünülemez. İnsan-öznenin toplumsal süreçlerde ya da toplumsal kökeni örtükleşmiş bireysel süreçlerde edindiği biliş de, kalıtsal yollarla devraldığı gizil biliş de, kuramsal, sezgisel ya da kurgusal yollarla ürettiği bilgi de ussal deney olmaksızın bir gerçeklik boyutuna ulaşamaz. Bu bağlamda olmak üzere, edinilen bilişde *edilgin* nitelikte bir ussal deneyden, üretilen bilgide ise *etkin* nitelikte bir ussal deneyden sözedilebilir. Edilgin bir anlıksal işlemde ussal deneyin vargısı, görece etkin bir anlıksal işleme göre, gündelik bilgiye, bilişe daha yakındır. Burada, duyu verilerinin zihinsal imgeleriyle, duyumlarla deneyin "bulguları" arasındaki ilinti daha alışılmıştır ve o yüzden, daha güçlü gözükür.

Ussal deney dışında, nesneler dünyasında, onların kendi "yasallık"larına göre gerçekleşen ve insansal bakımdan yalnızca olay ve olgu niteliği taşıyan "gerçek deney"lerden söz edilebileceği gibi; bunların duyumsanmış şekil ve kipini oluşturan "duyu deney"lerinden de söz edilebilir. Nesneler dünyasında duyu ve duyum olmadığından, olsa bile insansal yollarla alımlanamadığından, özne-insan birinci tür deneyle, eşd. gerçek deneyle, doğrudan, yani duyu dolayımı olmaksızın ve bir nesne olarak, ilinti kuramaz. O yüzden, biliş üretiminde böylesi bir yol insan açısından düşünülemez.O bu ilişkiyi duyusal dolayımla gerçekleştirebilir ve bunu yaparken, usun etkin biçimde işe karışmasının dışında kalamaz.Bu durumda, duyu deneyinin kendisi hiçbir biliş vermediği halde, onun devinime geçirdiği kavramsallaştırma düzeneği devreye girerek --ussal deney-- bu duyumların kimi bilişleri çağrıştırması da sağlanmış olur. Sonuçta, yine bir ussal etkinlik sözkonusudur ve bunun önkoşulu olan kavramsallaştırma yetisi dolayısıyla, tüm bilişler kendiliğindenci bir biçimde,İdeolojik bir ızgaradan geçerek ortaya çıkmış olurlar.

c. Bilginin Yöntembilimi

Yukarda, gündelik bilişlerimizin de aslında usun edilgin bir yolda kullanımıyla, önceden kaçınılmazlıkla verili olan ve tarihsel-toplumsal anlamda önbelirlenmiş bir kavramsal altyapıya dayandığını, böylelikle meta-ideolojik bir nitelik taşıdığını belirtmiştim. Ve yine, usun etkin bir yolda kullanımıyla elde edilen bilgilerimizin altyapısının da --belirtilen nedenlerle-- büyük ölçüde aynı altyapı olduğunu, bunun çok tikel durumlarda yerel kopuşlar yaşadığını ama çok geçmeden yeniden kurulduğunu söyledim. Şimdi, bizim yalnızca bu kavramsal altyapıdan dolayı değil, bilginin yöntembilimsel ilerleme sürecinden dolayı da böyle bir nitelikte kalmayı sürdürdüğünü belirtmeliyim.

Aslında, bilginin görgücü yordamlarla,yani temelde gözlem ve deneyle, değil de ussal yordamlarla, yani *a priori* kavramsallaştırma düzeneğiyle, oluştuğunu ileri sürerken,eşzamanlı olarak, bilginin indüktif yollarla değil, genelde dedüktif nitelikli yöntemlerle türetildiğini de, örtük biçimde ileri sürmüş olmaktayım. Bu sorun bilginin yöntembilimini oluşturmaktadır ve burada, yalnızca bilginin meta-ideolojik niteliği bağlamında ele alınacaktır.

İndüksiyon kaçınılmaz olarak sınırlı sayıda gerçekleşecek, tekil deney ve gözlemden genel sonuç ve vargılara, eşd. bilgiye, ulaşma yöntemidir. A_1, A_2, A_3,.....A_n deney ve gözlemlerinin tümü de bir B bilgisini doğruluyorsa, bu durumda genel olarak A'nın B bilgisini verdiği ve B'nin gerçekten (yani genelgeçer) bir bilgi olduğu ileri sürülür. Başka bir deyişle, "tümevarım(indüksiyon) sorunu kaba çizgileriyle, geçmiş deneyden türetilen belli deneysel önermelerin gelecekte de geçerli olacağını kanıtlayacak bir yol bulma sorunudur."[81] Kuşkusuz, bu "belli" sayı hiçbir zaman olanaklı tüm durumların sayısı olmayacaktır; dola-

[81] A.J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 33

yısıyla, hiçbir zaman tam bir indüksiyonun sözkonusu olamayacağı ortadadır. Bunun olanaksızlığı ilkin, olanaklı tüm durumların sayısının genelde irdelenemeyecek denli büyük, hatta sonsuz olmasından ileri gelir. Sözgelimi, "güneş battığında hava kararır" önermesinin tam olarak indüktif bir yolla kanıtlanması düşünüldüğünde, olanaklı tüm "güneş batmaları"nın gözlenmesi gerekir ki, bunun olanaksızlığı apaçıktır. İkinci olarak,böylesi bir olanak kimi özgül durumlarda sözkonusu olsa bile, bunun her seferinde görgücü bir biçimde ortaya konulması sonucu, genelgeçer-kullanılabilir bir bilginin kanıtlanmış olduğu değil, ancak her bir deney vargısının kendi koşulları bağlamında ve yalnızca bu tikel deney için kanıtlanmış olduğu ileri sürülebilir. O yüzden, "gerçek bir genel önerme az sayıdaki halleri değil, sayısız çokluktaki tekil halleri" kapsayacağından, "bilinen, verilmiş olan geçmişten henüz bilinemeyen geleceği çıkaran eksik tümevarım (indüksiyon), bir bilimsel metod olarak önem taşıyan gerçek tümevarımdır."[82] Böyle bir yöntemin geçerli olabilmesi için ise, buradaki tüm mantığın altında yatan varsayımın, yani doğanın --bizim algıladığımız anlamda--"düzenli" olduğu ve olacağı ilkesinin geçerli olması gerekir. Doğaya, bizim anladığımız anlamıyla "düzenlilikler" çerçevesi içinde bakma dürtüsü (Popper'ın da belirttiği gibi) doğuştan ve içgüdüseldir. Bu çalışmada ele alınan paradigmatik bakış alışkanlığı da bu içgüdüyle pekişir ve özel bir güçlük olmaksızın kendini kabul ettirir. Ne var ki, evrende genelgeçer bir ilke olarak düzenlilik ilkesinin geçerli olduğu hem kanıtlanmamıştır, hem de bunun tersinin geçerli olduğu yönünde görüşler vardır: Entropinin artması yasası ile kuantum kuramındaki belirsizlik yasası evrende bizim anladığımız anlamda bir düzenliliğin bulunmadığını, en azından bizim evrendeki bir "düzenliliği" algılayamayacağımızı ve belirleyeme-

---

82 E.v. Aster. *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 148

yeceğimizi göstermektedir.[83] Doğa (evren) böylesi bir yalınkat düzenlilik barındırmayacak ölçüde çokbiçimlidir ve doğadaki olumsallıklara birer yasallık görünümü vermek nahif bir pozitivist girişimdir.

Yöntemi tartışan ve gerekçelendirmeye yönelen E.v. Aster'in ileri sürdüğü bir gerekçe de insansal yaşamın,düzenlilik öngörüsüne dayalı çıkarımlardan ayrı düşünülemeyeceği yolundadır: "Geçmişten geleceğe bir çıkarsama yapılamayan bir dünyada biz insanlar *yaşayamazdık*. Bu en genel anlamdaki tümevarımın kendisini *hayat ve eylemlerimizden* ayıramayız."[84]. Böylesi bir gerekçelendirmenin indüktif yönteminin kaçınılmazlığını değil, yalnızca insan-yaşamsal kılgısallığını ortaya koyduğu anlaşılabilir. Bu yolla bilgi değil önbilgi niteliğindeki beklentiler temellendirilebilir.

Bütün bu "yasallık" zorlamalarının, görgücü geleneğin bilgi kuramıyla,yani bilgilerimizin temelde gözlem ve deneyle oluşturulduğu görüşüyle, kaçınılmaz biçimde bağlı olduğu açıktır: "Öyle ki, gözlem ve deney yoluyla olgulardan yasalara ulaşmak isteyen tüm deneysel bilimler için, indüksiyon vazgeçilmez bir yöntem görünümündedir."[85] Bacon'dan başlayarak, tüm görgücü gelenekte bu yaklaşımı benimsemek bir kural olmuştur.

Doğaya ve olgulara böylesine içsel düzenlilikler ve formel kurallar yükleme eğilimi öznelerarası usun bir gereksinimi ve dürtüsüdür: Kendi sınırlılıklarının az çok bilincinde olan usun

---

[83] Kuantum belirsizliğinin bilgi eksikliğinden değil, evrenin kendisinden geldiği ve saltık nitelik taşıdığı anımsatılmalıdır. Öte yandan, "beynimiz tarafından algılanan ve yaratılan uzay kavramının fiziksel uzay ile uyuşmadığı" da eklenmelidir (Ş. Karbuz, "Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre Hareketin Yeniden Tanımlanması Gereği Üzerine". *Felsefe Tartışmaları*, K. 18. ss. 87,90

[84] E.v. Aster, agy., s.154

[85] D. Özlem, *Mantık*, s. 39

bu kipi bunu bir tür aşma yordamı olarak, doğayı kendisince anlaşılır ve anlatılabilir yasa ve kurallara sıkıştırmayı yeğleyecektir. Böylece, Kant'ın da zamanında ayırdına vardığı gibi. kendi yasalarını doğaya buyurur. Bu yolla, gerçekte anlaşılan anlamda bir doğrusal düzenlilikten oldukça uzak olan doğa özne-insanın bakışıyla tekbiçimlileştirilmiş, tekdüzelileştirilmiş olur ve kılgısal yaşamı kolaylaştıracak kimi öngörüler gerekçelendirilir. Yöntemin kuşkuyu,ussal yetileri etkin biçimde kullanma çabasını bastırdığı ve sıradan bilinci önemli ölçüde rahatlattığı ortadadır.

Lachelier'in tanımladığı biçimiyle[86] indüktif yöntem olgu bilgisinden yasa bilgisine geçiş işlemi olarak alındığında, bunun yalnızca tikelden tümeli çıkarmak değil, aynı zamanda olumsaldan da zorunluyu çıkarmak anlamına geleceği kestirilebilir. Ne var ki, bir "olgu bilgisi" kavramsallaştırımının bu yolda kullanılması --daha önce değinildiği gibi-- bilgibilimsel bakımdan paradoksaldır ve böyle tanımlanmış bir indüksiyonun kaçınılmaz ve örtük biçimde dedüksiyonu içerdiği, kapsadığı, ondan yola çıktığı, ama bütün bu işlemlerin dolayımlı olduğu söylenmelidir. Burada olgudan değil, onun bilgisinden yola çıkılmış olduğunun dile getirilmiş olması semptomatiktir. "Olgu bilgisi" anlatımı, eğer böyle bir şeyden bilgibilimsel bağlamda söz etmek olanaklıysa, bir bilgi kipi olarak kaçınılmazlıkla kavramsal olmak, eşd. bir tümele gönderme yapmak, yani tümelin bigisinin tikeldeki bireyselliğini imlemek durumundadır.

"Olgu bilgisi" anlatımındaki paradoksun anlaşılamaması durumunda, indüksiyonu, verili bir bulgunun ötesine geçerek verili olmayan bir genelliğe geçiş yöntemi,Reichenbach'ın deyişiyle "öndeyici bilginin bir aracı" gibi görmek olanaklıdır. Reichenbach bu "öndeyici bilgi aracı"na örnek olarak, tek tek kargaların

---

[86] J.Lachelier, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, s.3

siyah olmasına bakıp tüm kargaların siyah olduğu gibi bir genel bilgiye geçişi gösterir.[87] Ne var ki, bu "bilgi"nin genelliği de, doğruluğu da oldukça su götürür niteliktedir. Bir kez, tüm kargaların gözlenmesi olanaksız olacağından, gözlemin nerede durdurulacağı ve elde edilen bulgunun hangi noktadan sonra "genelleme yapmaya yeterli" olacağı kolay kolay yanıtlanamayan bir sorudur. Bu yöntemin bir zamanlar savunucularından olan B. Russell bu güçlüğün az çok ayırdında olduğundan, " örneklerin sayısı büyüdükçe olasılık kesinliğe sonsuz olarak yaklaşır" yollu, daha sakınımlı bir anlatım kullanmayı yeğlemiştir.[88] Yine de soru ortadadır: "Yeterince büyük" olan gözlem sayısı nedir? (Bu sorunun önemi başka bir örnekte, kuğular örneğinde, çok açık biçimde kendini ortaya koymuştur: Çok uzun bir zaman kullanılan "tüm kuğular beyazdır" önermesi --anımsadığıma göre Avustralya'da-- beyaz olmayan bir kuğunun bulunmasıyla şimdi doğruluğunu yitirmiştir!)

Bunun ötesinde, anlamlı ve sağlıklı bir gözlem yapılmasının çok zor olması, her bir gözlem ve deney durumunun deneyin sonucunu dolaylı biçimde etkilediği koşul ve ortamlarda gerçekleşmesi sıkıntının yalnızca nicelikten değil, içeriğin belirlenmesinden de kaynaklandığını söylemektedir.

Ayrıca, yukarda değinilen türden bir örtük dedüksiyonun varlığı da katışıksız bir indüksiyonun olanağını zorlaştırır niteliktedir. Gerçekten de, bizde "karga" kavramının olmadığı koşullarda, ne gözlem nesnesinin ayırt edilebileceği, ne de o nesnenin belli bir özelliği üzerinde algımızı yoğunlaştırabileceğimiz düşünülebilir. Biz ancak bu kavramın bizde bulunuyor olması nedeniyledir ki,gözlem nesnemizin"karga" olduğunu açık ve seçik biçimde tanıyabilmekteyiz. Aksi durumda, yani böyle

---

87 H. Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s.155

88 B. Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*. s.196

bir kavramsallaştırmanın *a priori* olarak gerekleştirilememiş olması durumunda, "falan boyutta, şu biçimdeki ve filan renkteki (burada *siyah*!) kuşlar *siyah*tır" önermesindekine benzer bir eşsözlülük ortaya çıkacaktır. Oysa biz, bu kavramsallaştırma sayesinde, karganın ayırtedici bir özelliği olarak onun rengini de kavramında kapsadığımızdan, algı ve gözlemimizi tam bu özellik üzerinde yoğunlaştırabilmekteyiz. Ama biz bu bilgiye zaten iye isek, böyle bir yinelemeye ne gerek olduğu sorulabilir. Gerçekten, "varılmak istenen sonuç bilinmedikçe hangi birlikteliğin gözlemlenmesi gerektiğinin de bilinemeyeceğini, hangi birlikteliğin gözlemlenmesi gerektiğinin bilinmesi durumundaysa, sonuç bilindiğine göre, yinelenmenin gözlemlenmesine gerek kalmayacağı"[89] kendiliğinden açıktır.

Bu açıklık karşısında denilebilir ki, başka birtakım yöntemlerle saptanmış olsa bile, yine de indüksiyon yardımıyla, bilgilerimizin doğruluğu ve geçerliliği yoklanmış, sınanmış, irdelenmiş olmaktadır. Nitekim Reichenbach'ın savlarından birisi budur: "Bir teoriye tahminle ulaşan bilim adamı teorisini başkalarına ancak olgularla doğruladıktan sonra sunar. Bilim adamının indüktif çıkarımı kullandığı yer işte bu teorisini doğrulama aşamasıdır. (...) İndüktif çıkarım, bir teori bulmada değil, bulunan teoriyi olgulara giderek doğrulamada kullanılan bir araçtır."[90] Böylesi bir gerekçelendirmeye katılmanın da zor olduğunu belirtmeliyim. İndüksiyonun sınama ve irdelemeye yardımcı olacağı görüşü özünde, bu yöntemin içerdiği yineleme öğesinin sınamaya yol açtığı, dahası, açıkça sınamayı gerçekleştirdiği varsayımından kaynaklanmaktadır. Oysa gerçekte, bilgide yineleme öğesi kuramsal nitelikteki genel önermenin etkilenim ve etkileşim koşullarının gözlenmesi açısından bir anlam taşır. "Gö-

---

89 V. Hacıkadiroğlu, *Bilgi Felsefesi*, par. 79, s.131

90 Reichenbach'dan akt. C. Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, s. 191

rülüyor ki (...) yinelenme yoluyla bir nesnel bilgi elde etmemize olanak yoktur, çünkü varılan sonuç bir kısır döngüdür: Yinelenen şeyin ne olduğunu bilebilmek için yinelenmeyi gözlemlemiş olmak, yinelenmeyi gözlemleyebilmek için de yinelenecek şeyin ne olduğunu bilmek gerekir."[91] Yinelenmenin yöntembilimsel işlevi böyle saptandığında, bu yordamın önermenin doğrulanabilirliği yönünde değil de, yalnızca yanlışlanabilirliği, çürütülebilirliği yönünde kullanılıp kullanılamayacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Kimi felsefeciler bu sorunun olumsuz yanıtlanması gerektiği görüşünde[92] olmakla birlikte, bunun saltık biçimde olumsuzlanmaması yollu bir düşünce de ileri sürülebilir. Buna göre,genel olarak "doğrulanabilirlik" yönündeki bir kullanım ilkesi indüktif yöntemin özüne yardımcı olurken; yanlışlanabilirlik yönündeki bir kullanım bilginin oluşumuna değil, onun gerçekte bilgi olmadığına, paradigmatik yapıyla uyuşmadığına bizi götürmektedir.[93]

Doğrulama yönündeki yaklaşımla indüktif yöntemin kullanılması şu nedenle bilgi oluşumuna katkı yapmaktan uzaktır ki, böyle bir bakışla, doğrulamayı ("irdeleme"), önceden benimsemiş olduğumuz kuramın etkisinden kurtularak yapabileceğimiz gibi bir yanlışın üzeri örtülmüş olmaktadır. Oysa, bu sürece ku-

---

91 V. Hacıkadiroğlu, "Epistemolojide Yinelenme Sorunu", *Felsefe Yazıları*, K. 6, s. 124

92 "... Bir deneysel genel bilginin bilimselliğinin koşulu olarak onun denetlenebilirliğini önerdikten sonra, ayrıca bunun doğrulanabilirlik biçiminde değil de çürütülebilirlik biçiminde olmasının önem taşıdığını da ileri sürmenin bir yarar sağlayacağı kabul edilemez." (V. Hacıkadirooğlu, *Bilgi Felsefesi*, s. 124)

93 Yanlışlanabilirlikle ilgili ayrıntılı bir eleştiri için bkz. I. Lakatos, "Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi", *Bilginin Gelişimi (ve) Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, edt. Lakatos, Musgrave, içinde, ss. 111-242

ramın belirlemiş olduğu beklentilerle yaklaşmak kaçınılmaz olduğundan, böylesi bir irdeleme onların özsavunma düzeneklerini kolay kolay aşamayacaktır. (Nitekim, Duhem-Quine tezine göre, "yeterli ölçüde hayal gücü sağlanırsa herhangi bir teori (ister bir önermeden, ister sınırlı sayıda birçok önermenin birleşiminden ibaret olsun) içinde şekillendiği arka plan bilgisinde yapılacak bazı uygun düzeltmelerle, 'çürüt(ül)me'den sürekli kaçınabilir."[94]) Kuramı benimsemeyenler ise, zaten böyle bir doğrulama peşinde olmadıklarından, indüksiyon onlar için pek bir anlam taşımayacaktır. Bütün bunların ötesinde, kılgısal yaklaşımın bir doğrulama ölçütü olarak alınamayacağı yönündeki düşüncemi de belirtmek isterim.

Bu durumda, bilgiyi oluşturmak, etkin anlamıyla edinmek ya da irdelemek, sınamak için değil, ama yalnızca doğruluğu ussal yollardan az çok olumlanmış ve/ya varsayılmış bilgilerimizi pekiştirmek ve çağrıştırmak için, bu amaçlarla, indüktif yöntemin bir işlevi ve anlamı olabileceği söylenebilir. Ne var ki, burada artık bir indüktif *yöntem*den çok, bir indüksiyondan söz etmek daha doğru olacaktır.

Dedüksiyona gelince, indüksiyonun tersine, bir yolda yani tümelden tikele doğru ilerler. "Bütün insanlar ölümlüdür" genel önermesinden, "Socrates bir insandır" ara önermesini dolayınlayarak, "Socrates ölümlüdür" vargısına bu yolla ulaşılır. Görüldüğü gibi, dedüktif yöntem bir çıkarım yöntemidir ve burada, tümüyle yeni bir bilgi edinmekten çok, edinilmiş genel bilginin tikele uygulanımı sözkonusudur. "Gerçeten de, dedüksiyonda, sonuç önermesi içerik bakımından öncüllere ne yeni bir şey katar, ne de bu öncüllerin içeriğini aşan yeni bir şey bildirir. Yani, tekrarlamak pahasına vurgulamalıyız ki, dedüksiyonun işlevi öncüllerde zaten saklı veya örtük olarak içerilmiş olanı sonuç

[94] I. Lakatos, agy., s. 224

önermesinde açığa çıkarmaktan ibarettir."[95] Bu niteliğiyle, bu yöntemi "sonuç önermesine uygun öncüller arama işlemi olarak tanımlamak"[96] yerinde olur.

Dedüktif yöntemin bilgiyi genişletmek ve yeni bilgiler ortaya çıkarmak bakımından taşıdığı sınırlılığı bizzat bu yöntemin bir yetisizliğinden çok, bununla işgörmeye alışkın sıradan bilincin bir yetisizliğinde, yani kendisini paradigmatik yapıdan kurtarabilme konusundaki güçsüzlük ve isteksizliğinde, aramak daha doğrudur.

İlk sorun sıradan insanın kendiliğinden ve genelde örtük biçimde dedüktif bir yöntem kullanmasına karşın, indüktif yöntemle düşündüklerini sanmaları, daha doğrusu, tikelin bilgisinden tümelin bilgisine ilerlediklerini varsaymalarıdır. Bunun önemli bir nedeni düşünmenin hem gerçekleştiği, hem de kendini anlattığı konuşma yapılarının gizil tümel-geriplanı ise, bir başkası da algının tekilliğine ilişkin yaygın ve yanlış inanıştır. Bu sağduyu yanılgısına karşın, algı ne tikel nesnelerin bir algısıdır, ne de saltık nesnel bir uzam-zaman formu içinde gerçekleşir. Bu yanılgının temeli varsayımsal bir tikel nesneden devinen bilişin gerçekte tümel bir kavramsal yapıyı imlediğinin, bu tikele "bakarak" yalnızca tümeli gördüğünün ve bu görünün ancak öznelerarası bir ortamda "herkesin görüsü"ne dönüştürüldüğünün kolay kolay anlaşılamamasıdır. O nedenle, mantıksal bakımdan olağan sayılan kişi genel kural olarak, "herkesin görüsü"ne az çok uygun davranabilen, bu yöntemi doğru biçimde kullanarak "herkesin görüsü" olabilecek görüler (çıkarımlar) üretebilen kişidir. Mantık bu kuralların bütünsel dizgesidir ve düşüncede neyin "olağan" olduğunun ana çerçevesini çizerek

---

[95] D. Özlem, *Mantık*, s. 36

[96] Ş. Ural, "Dedüksiyonda Öncüller mi, Yoksa Sonuç mu Önce Gelir?" *Felsefe Arkivi*. 1987, s.26

bir paradigma sınırı oluşturur. Bu çerçeve içindeki yöntemsel buyruk ve beklentilere uymayan kişiler öznelerarası ortamda ya ansal bakımdan özürlü sayılırlar, ya da, yeni bir paradigmatik yapı oluşturabilmeleri ve böylece henüz geçerli yapıda yerel bir kopuş yaratabilmeleri ölçüsünde, öke ("kurucu özne") kabul edilirler.

Böylece, sıradan insanın oldukça kendiliğinden biçimde kullandığı ve hemen hiç bilincinde olmadığı dedüktif yöntem İdeoloji'nin kendini aktarmasının, gerekçelendirmesinin ve varlığını hiç sezinletmeksizin kendi alımlama kipini kabul ettirmesinin yolunu da açmış olur --bir tür Ariadne İpi işlevi görür.

Bütün bunlar yine de, işlerin beklenilmez bir bütünsellik içinde, bir saltık uyum ve düşünce birliği içinde yürüdüğünü anlatmaktan uzaktır. Zaten burada anlatılmak istenen şey çok ayrı, değişik ve zaman zaman karşıt görüşlerin (hatta, son zamanlarda giderek daha çok yaygınlaşan ve bir tür "seçkincilik yaftası" niteliği alan "aykırı" görüşlerin!) olmadığı yahut olamayacağı değil, genelde tüm bilişsel edinimlerimizin üstbelirlenmiş bir yapı içerisinde gerçekleştiğidir. Yoksa, kendilerini değişik biçimlerde ortaya koyan ayrı görüşlerin varolduğunu; dahası, kimi zaman genellemelerin sorgulanmasına yol açan, bunlarla uyuşmakta zorlanan ve hatta (gözlem, kılgı ve çıkış yerlemine göre) bunları yadsıyan pekçok düşüncenin ortaya çıktığını gözardı etmek gibi bir yalınkatlılık ileri sürülmüş olacaktır.Ne var ki, burada asıl önemli olan şey verili gerçekliği sorgulamaya yetkili biricik düzlemin kaçınılmaz olarak öznelerarası düzlem olması gerektiğidir. Bu düzlemdeki öznelerin tümünün yalnızca bir öznelerarası- özne olarak anlamlı olduğuna daha önce değinilmişti. O yüzden, tikel bir kertede ya da ölçekte kendini "ortaya koyan" bir tersine-belirti, bir yanlışlama iddiası sözkonusu olduğunda, bu bireysel ölçekte, ilineksel ve olumsuz görülecek; öz-

nelerarası ölçekte ise algılanamayacak ve okunamayacaktır: "... görünüşe göre 'deney olguları' hiçbir zaman bizi bir varsayımı bırakmaya zorlayamaz. Zorunlu *ad hoc* (o olaya özgü) kabulleri yapmayı kabul eden bir kimse ters görünen kanıtlar karşısında, inançlarını her zaman ayakta tutabilir."[97] Bu yolda kullanılmak üzere, genellemenin yapısı içinde, geçici ve yerel işlevler içeren birçok *ad hoc* varsayım bulunur (kaldı ki, varsayımsal yanlışlama nesnesinin de böylesi bir biliş üretip üretmediği temelde kanıtlanamaz). Bu yalnızca genellemenin korunması yönünde bir savunu düzeneği olarak görülmemelidir. Öncüllerden, ancak "anlamlı" sayılabilecek biçimde bağlantılı bir bölümü, başka bir anlatımla az çok dizgesel ilişki içerisinde olan bir öncüller öbeği, değil de, yalnızca tikel bir, hatta birçok öncülün yanlışlanması vargıların temelden gözden geçirilmesine ve onların da yanlışlanmış sayılmasına yeterli neden görülmez. Bunlar başka öncüllerin iç ilişkileri, koşullar ve dizgenin özgül epistemik gerilimi kullanılarak kolaylıkla "telafi edilebilen" çalkantı ve dalgalanmalardır. Bunların sonuç üzerindeki, genellemenin bütünü ve özellikle altyapısı üzerindeki etkisi belirleyici olmaktan uzaktır ve olsa olsa sorunsal niteliktedir. Öncüller arasındaki "dizgesel" sayılacak bir kopuşun ise, her şeyden önce geçici ve genelleme tarafından belirlenmiş koşullar tarafından açıklanabilir bir yanlışlama olmadığının kanıtlanması gerekir. Ne var ki, böylesi bir kopuşun kendisi paradoksal nitelikte görülür ve verili genellemeyi aşan başka bir genellemeyi önvarsayar. Bu paradoksu giderme güçlüğü ise gündelik bilinç için katlanılabilir nitelikte değildir ve bu çoğu kez yeni bir anlayış, yeni bir amaçsallık, yeni bir epistemik durum (ve kimi kez de "yeni" bir dil) gerektirir.

---

97 A.J. Ayer, agy., s.87

Gündelik kılgısallıklar içerisinde dedüktif yöntem bu tüm uyuşmazlık, ayrıksılık, aykırılık ve ad hoc'luklara karşın, kendini sürekli yeniden tanıtlayan ve duyumsatan üst-gerçeklikle birlikte işlevini sürdürür. Bütün bu "sapmalar" anonimleştiği ölçüde süregen yeniden-tanıtlamayı ayraca almak olanaksızlaşır; bir "olanak" vardır, ama hep yarına kayar, yarına itilir.

Henüz anonimleşmemiş nitelikteki "sapmalar" uygun epistemik durum ve özneler elinde paradigma çatlakları ve kopuşları yaratabilirlerken; ama bu kopuşların yalnızca belirli sayıdaki seçkinler tarafından ve yalnızca, sürecin en zayıf, ama zayıflığı oranında da en kolay biçimde onarılabilen kesiminde, yani bilim alanında gerçekleştirilebildiğine dikkat edilmelidir. O yüzden, şimdiye dek sık sık gözlenmiş olduğu gibi, bu kopuşlar ve bu yeni kavramsallaştırma denemeleri genel yapıda bir kırılma, bir çöküş oluşturamadan soğurulmakta ve ortaya çıkan kimi epistemik tampon-düzeneklerle, olası bir altüst oluş önlenmektedir. Bilimsel etkinliğin seçkinci ve yalınkat kılgısallıktan uzak niteliği bu dönüşümleri hem gerçekleştiren, hem de zayıf kılan ana öğe görünümündedir. Böylece, sıradan insanın kendisinden beklenilen türde düşünmeden, "uslamlama"dan vazgeçmesine, içerisinde yaşadığı ve rahat olduğu bir tür "anlıksal hipnoz" ortamından çıkmasına yol açabilecek bu olanak hemen hiç kullanılmaksızın geçip gider.

Bu olanağı az çok değerlendiren ve paradigmanın kendini onarmasıyla da yeniden eski konumlarına geri dönen "kurucu" öznelerin yalnızca birer buluşçu olarak görülmesi eksik ve hatalı olacaktır. Onlar buluş için gerekli olan bilimsel birikim, sezgi ve kuşkunun ötesinde, kendilerinin de içerisinden geldikleri gelenekte bir kopuş yaratabilecek, yeni bir paradigma oluşturabilecek ölçüde ussal atılganlığa ve "yürekliliğe"de iye olmak zorundadırlar. Onların bu yöndeki atılımı dedüktif bir yöntemle

gerçekleşmekte olmasına karşın, bu durumda, uygulanan yöntemin yapısal bir kesintiyi de öngörmesi gerektiği açıktır. Böyle bir dedüksiyon bir "kesintili dedüksiyon" olarak görülebilir: "Kesinti" genellemenin istemlediği beklenti ve uslamlamadaki süreksizliği anlatırken; dedüksiyon bir başka genellemeden, kurgusal nitelikli ve başka bir beklentiler dizgesi üretecek ve gerekçelendirecek bir genellemeden yapılacak çıkarsamaları imlemektedir.

Bu açımlamayla, kesintili diye nitelenen bir dedüktif yöntemin neden yalnızca "yerel" düzeyde kalacağı da, bir kez daha anlaşılmış olmaktadır. Çünkü, kendi epistemik sorunsalı dışında kurucu özne de bu dünyanın bir bireyidir, aynı birikimin içerisinde yetişmiştir, aynı iletişim yollarını kullanmaktadır, aynı anlam bağlamlarıyla algılamaktadır ve aynı kavramsallaştırımlarla sınırlanmıştır. Kısacası, kendi yerel sorunsalı dışında (ve o da ancak geçici olmak üzere), aynı öznelerarası ortamın bir öznenesnesidir. Böyle olduğundan, gerçekleştirmeye yöneleceği "kesinti"de sınırları baştan belirlenmiş ve genel etkisi minimal olan bir girişim olmaktan kurtulamayacaktır.

"Tümce mantıksal biçimi ortaya koyamaz; o onda, yansır.
"Dil onda yansıyanı, ortaya koyamaz.
"Dilde *kendini* dile getireni, *biz* onunla dile getiremeyiz.
"Tümce gerçekliğin mantıksal biçimini *gösterir*. Onu serimler.(...)
"Gösterile*bilir* olan, *söylenemez*."
(Wittgenstein, *Tractatus*)

Bölüm IV

BİLİŞ VE DİL

Görüldüğü gibi, birey-insan'dan özne-insan'a evriliş ve geçişte, kural olarak ve daha derin bir anlamıyla, onun kendisinin değil, ama içerisinde "kendisi" olduğu ve bunu anlatabildiği bir durumun belirleyici olduğunu söyleyebiliyoruz. Burada söz konusu olan "dış dünya"ya ilişkin bir konumlanış ve bunu bir yolla tanımlayış ise, onun "kendisi" olduğu ve bunu dile getirebildiği durum da bir bilişin iletilmesi durumu olacaktır. Ne var ki, "dış dünya"nın nesnel gerçekliğin tam kendisine değil de, onun bir tür simgesi sayılabilecek bilişsel gerçekliğe denk düşmesi gibi, bilişsel iletişim durumu da varsayımsal ve bütünüyle insaniçinci nitelikte bir salt özne-özekli ortama değil, uzlaşımsal nitelikli bir öznelerarası ortama denk düşer. Tüm biliş içerikli ileti ve önermelerimize de, doğruluğunun yoklanması ya güçlü bir sorunsal oluşturan, ya da alışılmış yollarla aşağı yukarı olanaksız görülen önermelerimize ve iletisel kurulumlarımıza da, ve tüm bunların çapraz (bileşke) etkilerinin ürettiği anlam güçlüklerine de birer anlamsal içerik ve işlev kazandıran işte bu ortamdır. Bu ortam kendince nitelikte olmadığı gibi, istençsel de değildir; doğal olmadığı gibi, doğal bir yetiden büsbütün kopuk da değildir: Bu ortamda bireyler birbirlerini etkilemeyi, bir-

birlerinde tepki beklentileri oluşturmayı amaçlarlar ve birbirlerine, içerikli ya da işlevli bir iletiyi aktarırlar --bu ortama en genel durumuyla iletişimsel ortam, yahut kısaca, iletişim denilebilir.

Bu yaklaşımdan da anlaşılabileceği gibi, iletiye yüklenen ve/ya iletiden çıkarsanan anlam(lar) ile bunların birtakım yollarla anlatımı arasındaki zamansal ve mantıksal sıralanış ilişkisi kolayca gözardı edilebilecek bir ikincil sorunsal olmaktan çok ötede, sürecin özgül ve ayrılmaz özellik ve dinamikleriyle sıkıca bağlı bir izlek niteliğindedir. Açıktır ki, bir ileşitim süreci sözkonusu olduğunda, kaçınılmazlıkla, bu sürecin bir *a priori* nesnesi de olması gerekir. Gerçekten, sürecin tanımı böyle bir ilişkide iletilecek bir öz bulunmasını ve eğer böyle bir öz yoksa, bu ilişkinin başka nitelikte, sıradan bir ilişki olabileceğini anlatmaktadır. Çoğu kez tümüyle boş, işlevsiz, içeriksiz ve anlamamaçsız gibi gözüken (iletisel) süreçlerde bile örtük ya da dolaylı bir amacın yer aldığı, gücül bir iletinin kendisini sızdırdığı, bilincin olmasa bile bilinçaltının kimi dürtü ve iletilerinini kendilerini sürece yüklettiği bilinmektedir. Böyle bir düşünceyle, tüm iletişim süreçlerinde bir iletişim nesnesinin, bir iletisel önermenin *a priori* yattığını, kural olarak ileri sürmek hiç de yadırgatıcı değildir. Ne var ki, bu *a priori*'lik kurgusal bir öncelliği çoğu kez imlese bile, olgusal bir önceliği zorunlu kılmamaktadır. Birey, katılımıyla kendisini de özne kılacak olan iletisel süreçte yeraldığında, ya da yer almak üzere buna yöneldiğinde, bilinç yahut bilinçaltında yatan bir dürtünün işlevselleşmesiyle devinmekteyse de; sürece katıldığı andan başlayarak (ve bu katılım çoğu kez edimsel değil, ussal ve kurgusal bir eylemi içerebilecek boyutlar taşır) kendi iletisel özünü bozundurmaya kayar. Güdemsel öz bu ortam ve koşullarda, tam kendisi olmayan ama yine de kendini az çok imleyen bir vargısal içeriğe ötelenir. Bu ötelenış iletişimsel sürece etki yapan çok sayıda etkenin genel ve durumsal gücüyle bağlantılı bir bileşke sonuçtur. Böylece,

tıpkı bilişsel süreçte öznenin nesnel gerçekliğin tam kendisiyle değil de bilişsel gerçeklikle, bilişsel nesneyle ilişki kurması gibi; iletişimsel süreçte de, özne kendi iletisel güdemini başka bir vargıda formüle etmeye kayar. Bu başkalık birbiriyle ilintili pek çok öğe tarafından belirlenmiştir: Öncelikle, düşün ile dil arasındaki etkileşim sözkonusu güdemin malzemesini, iletisel özdeği, kendine özgü ve kural olarak katışıksız öznelliği aşan biçim ve boyutlarda, yeniden tanımlar. Bu yeniden tanımlama süreci doğası gereği ilk özsel bozunum koşullarını üretir. Daha sonra, dilsel ve daha genel olarak söylenimsel bozunum ortaya çıkar. Bizler bu süreçte özne adayları olarak yer almaya "güdemlendiğimiz" andan başlayarak, tüm öncel söylenimlerin ve söylemlerin birer sonucu olmaktan kurtulamayan öznelerarası varoluşumuzla öne çıkmaktan başka birşey yapmayız. Dolayısıyla tüm iletisel varoluşumuz yapısal bakımdan az çok belirlenmiştir ve salt öznel bir nitelik taşımaz. (Başka ve belki daha köklü bir sav olarak, salt öznel bir ileti güdemi ve söylenimi olamayacağı bile ileri sürülebilir.) Ardından, iletişimin yöneldiği ortamdaki bireylerir eşzamanlı özneliğinden, öznelliğinden kaynaklanan bir başka süreç kendini duyumsatır: Anlamlandırma. Aslında, iletişim sürecine sokulmuş tüm söylenimler anlamlandırma imlerini içerebildikleri ölçüde ve böyle bir savla bu sürece katılmış olurlar. Dolayısıyla, anlamlandırma güdemsel özün biçimselleştirilmesi, imlendirilmesi ve gösterilmesi aşamasında, öznenin kendisinde çoktan işlevselleşmiştir. Başka deyişle, anlamlandırmada özne hem etkin, hem de edilgin olmak üzere ikili bir rol oynamaya adaydır. Bu roller öznel ve kendince olmaktan uzaktır ve böyle oldukları ölçüde, sağlıklı, eşd. uzlaşımsal ölçünlere uygun, bir iletişimden söz edilemez. Anlamlandırmada hem anlam-yükleme, hem de anlam-çözme durumları kendi durumsal matrisleri, anlam-bağlamları içinde gerçekleştirilebilir (amaç, sunum, algı, yorum).

Bütün bu süreç tamamlandığında görülebilir ki (daha doğrusu, genelde bu görülemez ancak zaman zaman sezinlenebilir,) güdemsel anlam ile ereksel anlam, iletisel nesne ile söylenim nesnesi tümüyle değil de, ancak işlevsel bakımdan uyuşmaktadırlar. Bu öğelerin özerkleşmesi iletişim sürecinin ana dinamiklerine ciddi ölçüde olumsuz bir etki yapmaz (hatta, iletisel gerilimi artırarak, iletişimin daha iyileştirilmesi yönünde dürtüler bile yaratır ve böylece, olumlu etkide bulunduğu düşünülebilir). Kılgısal durumlarda bu etki zaten minimal iken; incelikli iletilerde, bu "olumsuzluğu", görece yüksek bir duyarlılık ve sezinleme eşiği etkisiz kılar.

O nedenledir ki, iletişim sürecindeki bireyler süreçteki bu kaymalara, bozunumlara ve ötelenmelere karşın, birbirlerini anlayabilir ve iletilerini, en azından işlevsel bir amaçlılığın gerçekleşebileceği ölçüde, birbirlerine "doğru olarak" aktarabilirler. Bununla birlikte, sürecin eytişimi bu işlevsel amaçlılık ile bu doğruluğu yeniden tanımlar ve birbiriyle yeniden ilişkilendirir: Güdemsel iletide içkin olan içerik ile ereksel anlam arasındaki yitik nedeniyle oluşan bilişsel gerilim işleve, her bir defasında, aslında işlevde "asılmış" olmayan, dolayısıyla işlevi doğrudan bozmayan ve amacından saptırmayan ek bir yük, bir aşkın ileti yükler.

Durum böyle olduğundan, iletişimin amacı da ayrı bir ışık altında incelenme gereksinimi doğuracaktır. Gerçekten, geleneksel olarak çoğunlukla iletilerin anlatımsallaştırılması, aktarılması, alımlanması yönünde dürtüler oluşturulması ve alımlanması biçiminde betimlenen iletişimsel amaç tanımı da artık bir sorunsal olmaktadır. Bunun yerine, giderek daha açık biçimde gözlenmektedir ki, iletişim düşünce, biliş ve önermelerin aktarılması ve paylaşılması olmaktan çok; bunların bozundurulması, söylemsel anlamda bunların yeniden üretilmesi ve aşkın bir ileti

yoluyla, anlamın yeniden kurulmasıdır. Ereksel ile söylemsel, içkin ile aşkın arasındaki bilişsel makas iletişimsel etkinliği bir aktarma olmaktan, bir yeniden üretme etkinliğine dönüştürür. Öyleyse, iletişim etkin ve üretici bir süreçtir.

Bunun yanısıra, daha alışılmış görünümüyle, iletişim anlamlılığın görgül kipiyle kendisini ortaya koyduğu başlıca ortam olarak da alınabilir.[1] Bu durum çoğu kez, örtük bir yolda, anlamın meşruluğunun sınanma durumuyla birlikte gider. Anlamın geçerli görülmeyen boyutları (ve bu boyutların anlamın tamamını etkileyebilecek kertede olması durumunda da, anlamın tümü) öznelerarası meşruluk dışında görülür, olumsuzlanır ve dışlanır. Habermas'ın da belirttiği gibi erkin iletişimsel eylem içerisinde biçimlendiği doğruysa, böylesi bir olumlama ya da olumsuzlamanın, benimseme ya da yadsımanın sürecin doğasına oldukça uygun olduğu söylenebilir. O durumda, olanaklı anlamlar içinde hangisinin "doğru" olduğundan çok, hangisinin "meşru" ve dolayısıyla "geçerli" olduğu sorusu anlamlı bir soru olacaktır. Bu yüzden, olanaklı bilişlerin ve iletilerin geçerliliği ile olanaklı anlamların geçerliliği soruları özünde aynı sürecin koşullarını imler: Olanaklı iletişimin meşruluğu.

Olanaklı iletişimin meşruluğu ve anlamlandırılması doğrudan ve eşsüremli olduğu denli, hatta bundan daha çok olmak üzere, dolaylı ve artsüremli etkileşimlerle gerçekleşir. Doğrudan ve eşsüremli etkileşimler iletişimin ortamına, durumuna ve yeniden sunulmak üzere oluşumuna etki eden birincil öğeleri içermektedir. Bunlardan kimileri belirtik biçimde olumsuz, zayıflatıcı, bozucu öğelerdir ve görece daha kolay bir biçimde "alımlanırlar". Bu negatif "alımlama" iletişim nesnesinin, "alımlayan" tarafından yeniden şekillendirilmesi ve içeriklendirilmesini uyarır. Bu denli olumsuz ve belirtik biçimde bozucu olmayan öğe-

---

[1] A. Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, 3. 1, s.39

lerin ayırdedilmesi ise kuşkusuz daha dolaylı ve güçtür. Dahası, bu etkileşimler birikimsel bir doğrudanlığı barındırarak, dolaylı ve artsüremsel etkileşimlerle iç içe geçebilirler. Alımlayıcıların bilişsel, düşünsel ve değerbilimsel yaşantılarından kaynaklanan ölçün ve düzgüler bu öğeler arasında sayılabilir. (Burada yalnızca alımlayıcılardan söz etmek ilk bakışta, öznenin dışlandığı yollu bir yanılgıya yol açabilir. Ne var ki, burada "alımlayıcı" teriminin genelde iletişim sürecinin tüm yönlerindeki "tarafları" içerdiği eklenmelidir. İletişim yalnızca edilgin bir anlatı değil, taraflardan tümünün belli biçim ve ölçülerde katıldığı ve ancak bu katılımla özneleşebildiği bir söylenimdir.) Böylelikle, iletişim ortamı ile denem alanı birbiriyle kesişir ve çapraz geçişler ortaya çıkar.

Öyleyse, iletişim bu etkileşimlerin bileşkesi altında, tarafların kendi iletilerini (*a priori* güdemsellikleri ve *a posteriori* anlamsallıkları), değişik imlerle ve yollarla aktarma ve diledikleri yolda bir etki yaratma girişimlerinden devinen bir süreçtir. İletinin taşıyıcıları olarak imler kaçınılmazlıkla uzlaşımsal, eşd. yapay, bir nitelikle sınırlı değildirler. Canı yanan bir canlının (hayvan ya da insan) çığlık atması, bağırması ya da inlemesi, kimi canlı türlerinde çiftleşme dönemlerinde gözlenen fizyolojik değişmeler, tehlike durumunda kalan kimi hayvanların tüylerini kabartma, dikleşme, vb. yoluyla bedenlerinin kasılması, vb. yapay değil, bütünüyle doğal imlerdir ve etkileri dolayımıyla alımlanırlar. Bu tür iletişim kendisi içinde çarpıtılmış, bozundurulmuş ve bir ek iletiyle yüklendirilmemiş olup, burada doğal ileti özdeği, fizyolojik dürtü ile vargısal etkisi arasında genelde bir anlam bozunumuna rastlanmaz. Bununla birlikte, insansal iletişimde, yani bir topluluk içerisinde yaşayan insanlar arasındaki iletişimde, katışıksız doğal ve uzlaşımsal -olmayan bir iletişim yalnızca geçici, iliniksel ve dizgesizdir; dahası, çoğunlukla, böylesi durumlarda bile, bu doğallığa "dışardan" yüklenmiş

ek işlevler, ek anlam-etkileri sözkonusu olabilir. Uygarlığın ilerlemesi ve bireyin doğal kimliğinin giderek daha fazla bastırılmasıyla birlikte, iletişimin öznesi ve alımlayıcısı olarak insanda katışıksız doğal iletilerden söz etmek zorlaşmaktadır. İletişimde katışıksız doğal öğelerin geriye itilmesi, ikincilleştirilmesi ve vazgeçilmez olmaları durumunda bile uzlaşımsal öğelerin ve kiplerin belirleyiciliği altına sokulması insansal ilişkilerde, anlatma ve anlama sorunsallarında toplumsallığın ve sonuçta Ideoloji'nin etkisini güçlendirmektedir.

İletişim sürecine, "deneysel olarak gözlemlenebilir öğelerden oluşan bir davranış, nesne ya da durumu" ortaya koymakla, eşd. bir söylenimi gerçekleştirmekle, başlanılması[2] gerekli ama yeterli olmayacaktır. Burada asıl önemli olan söylenimin bir anlamlılık üretebilmesi ve alımlayıcıda, iletinin ereğine az çok uygun bir tepki, bir düşünsel ve/ya davranışsal etki oluşturmasıdır. Bu ise belli bir aşamadan sonra doğal imlerle yetinilmesini olanaksızlaştırmakta; özellikle karmaşık nitelikteki iletiler sözkonusu olduğunda, simgelerin kullanılmasını kaçınılmazlaştırmaktadır. Gündelik yaşamda, kökeni ve oluşumu konusunda çok fazla düşünmek bizim kullandığımız ve toplumun öbür üyeleriyle iletişimimizin önemli bir bölümünü sağlamaya yardımcı olan sözcükler de gerçekte birer simgeden öte değillerdir. Ne var ki, iletişimin yapay boyutlar içerisinde gerçekleşmesi burada, sözcükler gibi uzlaşımsal nitelikte araçların kullanılmasına geçilmesini bir zorunluluk olarak dayatmış değildir. Yine de, uzlaşımsal nitelikte araçların, simgelerin etkin olduğu bir iletişimsel eylemde, öbür tüm araç ve yordamların, bir noktadan sonra, uzlaşımsal bağlamlarda anlamlar ve yorumlamalar üretmesini, en azından bunlarla sıkıca eklemlenmesini pek yadırgamamak gerekir.

---

[2] A. Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, 3.1, s.39

Bu durumda, sözcükler ister "toplumsal değerler ve yaşantılar açısından özel anlamlar taşıyan"[3] simgeler olarak alınsın, isterse nedensel anlamda nesnelerle birebir ilintileri olmayan göstergeler/imler olarak alınsın, bunlarla bunların imledikleri nesneler arasındaki uzlaşımsal ilişkinin, yalnızca bu imlerle tanımlanmış yapay anlamları değil, ayrıca, bu imlerin henüz kullanılmadığı yapay ama dildışı iletileri de, bunların hiç kullanılmadığı doğal iletileri de içeriklendirmeye; en azından, bu iletilerin anlamsal içeriklerini yeniden tanımlamaya, tamamlamaya ve kendileriyle az çok eklemlendirmeye de yardımcı olduğu ileri sürülecektir. Bu içeriklendirme ve içeriksel tamamlama işlevinin nasıl geliştiğini özetleyebilmek için, iletişim sürecinde doğallıktan yapaylığa doğru ilerleyen evrimi yeniden düşünmek gerekir.

Doğal iletişimde, bilindiği gibi, yalnızca içgüdüsel, türsel ve fizyolojik/biyolojik (canlıbilimsel) tepki ve anlatımlar sözkonusudur. En azından ilksel biçimleriyle ve temel olarak, bu tür anlatımlarda ne *bilinçli bir* tepki üretimi amaçlanmakta, ne de topluluktan *a posteriori* edinilmiş imler kullanılmaktadır. Topluluk içinde ve onun bireyleri üzerinde hesaplı bilinçli ve ereksel bir dönüştürme tepkisi amaçlanmış olmadığından, bu tür bir iletide ancak edilgin bir aktarımdan söz etmek anlamlı olacaktır. Bu edilginlik yalnızca sonuçları bakımından değil, sunumu bakımından da geçerli olup; burada, iletinin görgül biçimi ve konuluşu ile içeriği arasında topluluksal bir anlayış birliği, bir uzlaşım bir önzorunluluk olarak varsayılmış değildir. Bu yönde bir yakınlaşma, bir yaklaşık alımlama-birliği olsa bile, bu ya bir vargısal yakınlıktır, ya da yalnızca ilinikseldir. Buna bir olumsallık yakıştırmak bile zor görülmektedir.

Bir iletisel alımlamanın bu ilineksellikten çıkarılması, temel

[3] M. Zıllıoğlu, *İletişim Nedir?* s. 109

bir iletisel erek durumuna getirilmesi ve sonuçta, bilinçli bir tepki üretimi, bir davranış değiştirme ereği gözetilmesi için, topluluk içerisindeki bireyler arasında, üzerinde anlayış birliği sağlanmış, iletisel içerikleri konusunda genel bir uzlaşım oluşturulmuş göstergelerin/imlerin kullanımı zorunlu olacaktır. Ne var ki, bunun yalnızca ve kaçınılmazlıkla dil aracılığıyla sağlanabileceği varsayımı da hatalıdır. Nitekim, kimi araştırmacılar tarafından "özdil" olarak tanımlanan ve yalnızca çok dar, çok özel bir çevrede iletişim sağlayan bir düzeneğin ve bunu önceleyen bir önuzlaşımın varlığından söz edilmektedir. Böyle olmakla birlikte, ne denli dar ve sınırlı olursa olsun, uzlaşımın bir kez gerçekleştirilmiş olması ve bu çok özel, çok dar çevrenin topluluğun genel davranış ve düşün yapısıyla, bu arada genel iletişim dizgesiyle de, kuşatılmış bulunması tüm dil-öncesi ileti dizgelerinin dile ve genel dizgeye doğru evrilmesini, kaçınılmaz biçimde gündeme getirmiş olur. Bunun için, dildışı iletinin, bu genel dizgeye ve onun gereksinimlerine uygun olarak bir tür çözünmesi ve yeniden yapılandırılması yeterli görülmektedir: "Dil dışı ve dilsel yapay iletişim biçimlerini karşılaştırdığımızda, bu iki olguyu bir yön dışında her açıdan izomorf görürüz. Bu yön dil dışı iletişimde bulunmayıp, dilselde varolan uzlaşım ve bunun getirdiği yapısallık (structuredness) özelliğidir. Dilsel iletişimi bu özelliklerden soyutladığımızda, onu dil dışı yapay iletişime indirgeyebileceğimiz temel varsayımlarımızdandır."[4] Öyleyse, iletişim açısından ele alındığında, dil söylenimin uzlaşım temelinde yapılandırılmış kipinden öte olmayacaktır.

Burada vurgulanması gereken bir nokta iletişimsel uzlaşımın, genel toplumsal uyuşma ve uyum sorunsalının --oldukça önemli, hatta belirleyici bile olsa-- yalnızca bir görünümü, yalnızca bir yanı olduğudur. Böylesine genel bir uyumun sağlana-

---

[4] Örn. bkz. A. Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, s.31

bilmesi için, düşünsel, bilişsel, edimsel, ereksel ve iletisel bir anlaşma ekseninin ve bununla birlikte gelişen bir tin birlikteliğinin sağlanması kaçınılmazdır (ve *vice versa*). Bunun yokluğunda, kuşkusuz, düşünsel kaosa dek uzanabilecek bir iletisel kaosun oluşacağı ortadadır. Bu tür bir uzlaşımın temelde belli bir yaşama ve düşünme biçimini tanımlayabileceği de yeterince doğru olmakla birlikte, bu biçimin yalnızca kendi etno-linguistik öznesiyle sınırlı kalacağı kolaylıkla ileri sürülemeyecektir. Büyük dil yapıları arasındaki örtük geçişler bir yana, başka tür etkileşimlerden ve ilişkilerden de beslenen iletisel tepki benzerliklerinin iletişimsel uzlaşım üzerindeki geri-besleme etkileri hesaba katıldığında, sözkonusu uzlaşımın özsel öznelerinin boyutlarını aşabileceği düşünülebilir. Öte yandan, iletişimsel uzlaşım belli tür davranışlarla ya da amaçlarla sınırlı olarak da düşünülemez. Onun görgül erekleri de bulunmakla birlikte, yalnızca bu erekleri gözetmediği gibi, zaman zaman, bu ereklerin kendilerini de tam olarak gerçekleştirmeye yol açamaz. Daha doğru bir anlatımla, uzlaşım tarafları arasında bireysel, kesimsel ve genel ereksellik alanı üzerinde gözlenen ayrımlar ve kırılmaların yanısıra; vargısal etkilerin bu sürecin başında her zaman ve tam anlamıyla kestirilebilmesinin oldukça güç olduğu da düşünülmelidir. Bu durumda, iletişimsel uzlaşım ile genel toplumsal uzlaşım arasındaki ilişki dinamik bir ilişkidir; birincisi ikincisinin tam bir yansıması ya da onun özgül bir görünümü değildir; onunla ilişkisi bir özgürlük ilişkisi olmasa bile, bir özerklik ilişkisidir.

Toplumsal ölçekte bir iletişimsel uzlaşımın geçerliliği aynı iletinin aktarılmasında aynı, ya da dönüştürülebilir, bir söylenimin kullanıldığı anlamına gelmektedir. Böylece, uzlaşım sorunsalı da söylenim sorunsalına indirgenmiştir. Burada, zaman zaman öne sürülen bir soru bu tür bir söylenim birlikteliğinin *hangi neclene* dayandığıdır. Buradaki olası yanıtın düşünce, duygu

ve tepki kalıplarının benzerliği, ya da daha genel bir anlatımla yaşam biçimlerinin benzerliği ve dönüştürülebilirliği, sorunsalına indirgenmesi görgül bir açıklama gereksinimini az çok karşılayabilse bile; bunun ussal bir açıklama gereksinimini ortadan kaldırdığı kolayca ileri sürülemeyecektir. Bu konuda, iletişim sürecinde yer alan taraflarda, uyum sorunuyla birden çok karşılaşma durumlarında belli bir ortak bilgi oluştuğu görüşü ortaya atılmışsa da, bunun bir *petitio principa*, bir kısır döngü olduğu söylenebilir. Öte yandan, yanıt olarak geliştirilen "alışkanlık edinimi" açıklaması da böylesine yaygın ve geniş bir birlikteliğin, böylesine uzun bir zaman nasıl dayanabildiğini açıklamaktan uzak kalmaktadır. Burada, bir "ortak bilgi" yaklaşımından çok, bir "ortak-bilgi gizliliği" formülasyonu daha uygulanabilir gözükmektedir. Buna göre, doğal evrimin geliştirdiği fizyolojik, psişik ve ruhbilimsel yetilerin, nesnel ve istençsel dürtülerle, belli bir aşamanın ardından bir iletişim ortamı yaratmasının anlamı gerçekte bir iletişimsel uzlaşım zemini oluşturulmasını kaçınılmaz kılmasındadır. Bu ikincisinin olanaklılık koşulları --verili durum temelinde--birincisinin gerçekleşme koşullarından ayrı sayılamaz. Nitekim, güncel iletişim sürecinde de, iletisel içerikten ayrı olarak gözlenen ikili dürtü, eşd. anlatma ve anlaşılma istenç ve isteği, bu olanaklılık koşulları arasında oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bunu da sürecin doğal ve anlaşılır bir özelliği olarak görmek gerekir; çünkü, iletişim bir bakıma bir anlamlılık üretme ortamından öte birşey değildir.

Bu yolla, iletişimsel uzlaşım ortamı içerisinde yapılandırılan söylenim özel bir nitelik alır ve dilsel iletişime, dile dönüşür.

Bu notu düşerken, iletişimde dilin kullanımını çok fazla da abartmamak gereğini belirtmeliyim. Bu kullanım iletilerin aktarılma ve anlamlandırılmasında büyük önem taşımakla birlikte, kendi sınırlılıklarını da getirmektedir. Bunun yanısıra, söyleni-

min genelliği içerisinde dilsel kıpının, dil kullanımının yeri, belki de ilk bakışta sanıldığının tersine, belirli ve sınırlıdır. Anlatma ve genelde iletişim için, tarafların algılayabileceği herhangi bir edim --söylenim-- zorunlu olsa bile; bu edim içerisinde, yalnızca dilsel etkinlikten ayrı olarak, el, kol, yüz, beden, kaş, göz, vb. imleri, daha başka tür göstergeler, iletinin doğru biçimde alımlanmasına yardımcı olabilecek sesler, vb. gibi sayısız araç da kullanılmaktadır. Ve özellikle gündelik yaşamdaki sıradan iletişimde, bu tür dildışı araçların işlevi dilin işlevinden hiç de geri kalmayıp, çoğunlukla onunkileri aşmaktadır.

Öte yandan, dilin iletişimdeki rolünü ve işlevini abartmamak denli, dilin iletişim dışındaki rolünü ve işlevini de küçümsememek gerekiyor. Dilin iletişim dışındaki işlevlerinin onun iletişimdeki işleviyle bağlantılı olduğu ve bunu çok güçlü bir biçimde etkilediği anımsatılabilir.

Dil herşeyden önce bilinç ediniminin ve bilincin açığa çıkartılmasının güçlü bir aracıdır. Dilin düşünme oluşumundaki kullanımı pek çok düşünürde (sözgelimi Chomsky'de), düşüncenin dil kullanılarak anlatımını aşmakta, dilin bir düşünme aygıtı olduğu savına dek götürülmektedir.[5] Bunun karşısında yeralan başkaları ise, dilin kullanılmasıyla düşüncenin aktarılmasını "dilin düşüncede kullanımı" olarak nitelemenin hatalı olacağını, bunun olsa olsa "dilin düşünceyi aktarmada kullanımı" olarak görülmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Bunlara göre, dilin bir düşünme aracı olarak kullanılması oldukça önemsiz bir orandadır ve asıl düşünme durumlarında böyle bir kullanım sözkonusu değildir. Daha başka ve daha ılımlı bir görüş olarak, "her insanın zihninde kendi dilinin yapısının yerleşik olduğu"[6]

[5] İkinci döneminde Wittgenstein de bu eğilime yakındır: "Düşünce dil oyununun bir bölümüdür" (akt. Ö.N. Soykan, *Felsefe ve Dil*, s. 112)

[6] Sapin'den akt. Zıllıoğlu, agy., s.131

savunulmuştur. Bu görüş düşünce ile dil yapıları arasındaki yapısal benzerliği dile getirmektedir. (Düşünce ile dil arasındaki ilişki buradaki izlek bakımından özel bir anlam taşıdığından, buna ilerde yeniden değinilecektir.)

Dil düşünme sürecindeki işlevi dışında, duyuların ve duyguların öznelerarası ortamda kendine uygun bir yer edinmesine, konumlandırılmasına, haritalandırılmasına ve böylelikle öznelerarasılaştırılmasına yardımcı olmaktadır: "İnsanın bireysel yaşantılarının çoğu duygusaldır. Ancak duygular söze dökülünce ya da sözle biçimlenince bize özgü bazı yönlerini yitirir, ortak anlamlar dünyasına katılır."[7] Böylelikle dil bir yandan geçerli olduğu topluluğun tinsel düzgülerinin oluşumuna ve aktarılmasına katkı yaparken, bir yandan da bu topluluğun tinsel yaşamının şekillenmesine yardımcı olur. Humboldt'un deyişiyle, "dil halkların tininin dıştan görünüşüdür sanki; dili tinidir, tini de dili."[8] Bu yolla dil toplumların dünya görüşünün oluşumuna etki yapar (ve onun ortaya konulmasını sağlar).

Öte yandan, dil yalnızca tinselliğin belirlenimine katılmakla kalmayıp, adeta "nesnelliğin", ortak nesne-tasarımlarının belirlenimine de katılır. Bu katılım nesnelerin duyumlar yoluyla betimlenmesi aracılığıyla kendi yolunu açar ve çoğu kez, özellikle de görgücü düzlemde, nesnelerin betimlenmesi duyumların betimlenmesinden öte bir anlam içermez.

Dil bireyin "iç" ve "dışı" arasındaki bu köprülük işlevinin yanısıra, genelde "insanla gerçeklik arasında (da) bir köprü"[9] işlevi görür. Bilişsel gerçekliğin kurulumu anlıksal bir temele dayanmakla birlikte, bunun öznelerarası düzeyde gerçekleştirilme-

---

7 Zıllıoğlu, agy., s.134

8 Akt. Ö. Sözer, *Anlayan Tarih*, s.60

9 Agy., s.64

si, anlamlandırılması ve aktarılması ancak dilsel düzenekle sağlanabilmektedir. (Dil işte bu noktadan devinerek, toplumsal uzlaşımın bir sonucu olmakla yetinmeyip, bu uzlaşımın belirlenmesi, genişletilmesi ve derinleştirilmesine de yardımcı olmaktadır.) Bilişsel gerçekliğin bu yolda kurulumu bu gerçeklikteki ussal öğelerin zaman zaman usdışı, öznel öğelerle tamamlanması ve hatta, birincilerin ikinciler tarafından bozundurulması, yerlerinden sökülmesi yolunu da açabilmiştir. Nesnelliğin tam anlamıyla ve özne-insan tarafından bütünüyle kuşatılamaz oluşu bilişsel kopuklukların öznel ve öznelerarası evrendeki kimi öğelerle giderilmesi çabalarını doğurarak, nesnenin bu yönde yeniden kurulmasına, dilin de bir parçası bulunduğu başka bir evrenin öğeleri ve yöntemlerinin katılmasını getirir. Böylece, bizim gerçekliğimiz aslında nesnel, eşd. arı ussal, bir gerçeklik olmaktan çıkar, bizim-için-gerçeklik durumuna gelir.

Dilin iletişim dışı yetilerinin ve düşünme süreci üzerindeki etkisinin işe karışmasıyla kendini ortaya süren bu yeni gerçekliğin, nesnel (olgusal) olan aslından belirgin biçimde ayrı bir nitelik göstermesi kaçınılmazdır. Varlıkbilimsel düzeyde asıl (olgusal) nesne ile bilgi nesnesi arasında, bilgibilimsel düzeyde doğruluk ile (genelde *ad hoc* nitelikteki) paradigmatik bilgilerimiz arasında, ve dilbilimsel düzeyde de, kendi gerçeklikleriyle, kendi yordam ve kıpıları altında ilişki kuran (böylelikle, kendi gerçekliklerinin bir varlık matrisinden ayrılamayan) ussal "dil" ile öznelerarasılığın tüm bozunumlarına açık ve onları hem oluşturan hem anlatan bizim dilimiz arasında kendini gösteren kaçınılmaz ayrım böylelikle aynı sürecin ayrı görünüşleri olarak düşünülebilir. Öznelerarası bir gerçeklik olarak dil ancak her bir düzeyin ikinci yanlarıyla ilinti kurabilir ve bu bütünsellik içinde, tartışılamaz, çoklu etkileşime açık, sürekli, anlamlı ve genelgeçer bir nitelik kazanabilir.

Dili ve dilsel yetileri kullanmakla bilgiye yazgılanmış olduğumuz doğrudur.[10] Ama bu bilgi kendine özgü bir bilgi nesnesinin bilgisidir. O nedenle, Wittgenstein'ın, dil ile dünyanın uyumsuz olduğu, birbirleriyle tam bir uyuşma göstermedikleri yollu anlatımı da doğrudur.[11] Dil ile nesnel dünya uyuşmamakla birlikte, yine de, "bir dil tasavvur etmek bir yaşama biçimi tasavvur etmek demektir."[12] Çünkü, bir yaşama biçimi nesnel bir dünyayı imlemekten, kural olarak uzaktır. Yaşama biçimleri öznelerarası uzlaşımın yaşanma biçimleridir. Böylesi bir bağlamdadır ki, dilsel alımlama ve anlama dolayısıyla, bu uzlaşıma yaslanan bilgilerimiz son kertede, genel ve meşru bir kabullenim gibi sayılabilirler, yani insansal uygarlığın işlevsel ve durumsal varsayımları olarak düşünülebilirler. (Wittgenstein bu düşünceyi, kendine özgü bir anlatımla dile getirir: "Bildiğim inandığım şeydir."[13]

Kuşkusuz, bütün bu düşünceler dilin nesnellikten büsbütün kopuk, bütünüyle kendince bir oluşum olduğu anlamında alınamaz. O çözülemez bir biçimde, nesnelin simgesinin simgesidir. Bu ikili simgelenme bizim algı ölçülerimize göre yalnızca "tek" bir simgelenme düzeyini imler. Onun nesnel gerçekliği kendine özgü bir yolda simgeleştirmesi nesnenin etkisini daha silikleştirmeye ve bir başka tür, yani simgesel, gerçeklik belirlemeye yol açmaktadır. Dil bu "gerçeklik varlığı" dolayımıyla, yansıttığı varlığa bağlanmıştır: "Dilin varlık-yapısı ile onun yansıttığı varlığın yapısı arasındaki karşılıklı bağlılık o kadar ileri gidebilir ki, dilde gördüğümüz, karşılaştığımız her şeyi, varlık-dünyasında bir şey karşılar. Bu karşılama aksadığı zaman, dilin yapısında anlatımını bulan düşünce de anlaşılmaz bir hale gelir."[14] Bu

---

10 Ö.N. Soykan, agy., s.122
11 Akt. agy., s. 115
12 Akt. agy., s. 86
13 Wittgenstein, "Kesinlik Üstüne", Ön. 177. Akt. agy., s. 576
14 T. Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 235

karşılıklılık saltık bir bağlamda alınmamalıdır. Çünkü, yansıtılan gerçeklik (görüngüsel gerçeklik) de, dilsel gerçeklik (göstergesel/simgesel gerçeklik) de nesnel gerçeklikle dolaylı yoldan ilintili kertelerdir. O yüzden, "dile anlam veren gerçeklik değildir" savı kendi içinde bir sorunsaldır.

Dil güncel görüngüsel gerçeklik ile bilinç arasında ilinti kurmakla yetinmeyerek, tarihsel gerçeklik ile bilinç arasında da ilintiler kurmaya olanak verir. Bu yollarla dil hem birincisini hem ikincisini simgeleştirir. Bu bakımdan, gerek bilinç oluşumuna neden olan kavramsallaştırımlardan, gerekse bu gerçekliklerin dönüşümünden etkilenmesi kaçınılmaz simgesel ve anlamsal kaymalardan dolayı, dilin zamansal süreklilik içerisindeki işlevi daha ayrı zorluklar barındırır.

Dil bu ve benzer işlevleri[15] dolayısıyla, pek de haksız sayılamayacak bir biçimde, insanın (insanlığın) varoluşunu sürdürmesine büyük ölçüde katkı yapan ve onu 'o' yapan bir düzenek olarak görülür. Bu eşsiz işlev hem en çarpıcı, hem de en tartışmalı biçimde, tür olarak insanın belirleyici özelliğiyle içiçe geçmiştir: Düşünme.

Daha önce söz arasında, Chomsky gibi tanınmış düşünürlerin, bu yadsınamayacak ilişki nedeniyle dil ile düşünmeyi aynı olgunun adeta iki görünümü gibi gördüklerine değinilmişti. Chomsky bu görüşü geliştirirken, bu iki sürecin ayrılamaz birlikteliğinden yola çıkmakta ve düşünmenin temel yapılarının türsel/türeyimsel aktarımı ve birikimselliği ile dilin, evrensel dilbilgisi denilebilecek bir yapının doğasına uygun olarak, temel kalıplarıyla doğuştan geldiği, ya da başka bir anlatımla dilin ve düşünmenin gizillikten edimselliğe çıkış sürecinin koşut olduğu, savını ileri sürmektedir. Bunun *a posteriori* temellendi-

[15] Dilin işlevleriyle ilgili ayrıntılı bir dökümü için bkz.: T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 218-9

rilebilirliğinin kabul edilemezliğini düşünürken, anadilini öğrenen bir kişiye sunulan veriler (edinç) ile onun dilsel becerisi (edinler) arasındaki büyük açıklığın bu yolda açıklanamayacağı görüşündedir. Başka deyişle, ona göre, anadilini öğrenen bir çocuğa öğretilen temel dilbilgisel kurallar ile onun anlayabildiği ve oluşturabildiği (sayısı giderek artan) tümcelerin ölçeği arasında belirgin bir ayrım gözlenmektedir. Ve bu ayrım doğuştan gelmesi gereken bir yeteneğe, bir yetiye yollama yapar: "... bir dili bilmenin, sınırsız sayıda tümce anlamayı sağlayan örtük yetiyi içerdiği"[16] çıkarsanır. Dil ise sonlu, ama sınırsız sayıda tümceler kurma ve çözme yetisinden başka birşey değildir.

Doğuştan gelen yeti anlayışı Cottingham'ın da belirttiği gibi, Platon, Descartes ya da Leibniz'in doğuştancılığından önemli ölçüde ayrı bir niteliktedir; onlar kimi kavram ve doğruların açık ayırdına varma, ya da en azından buna uygun duyusal uyarıların alımlanması yönünde bir doğuştancılık görüşünde iken, Chomsky kendine özgü bir bilgi kavramsallaştırımıyla onlardan ayrılır. Dahası, Chomsky "dilbilimsel kuram sözkonusu olduğunda, kesinlikle bir *a priori*'ci (olmamakla)"[17] da kendini ayırmıştır. Anlaşılabileceği gibi, o doğal bir yeti ile bunun ilkelerinin bilgisinin yapay (ve görgücü) yoldan edinimi arasındaki bileşkede devinmektedir. Ve bu doğallığın, yalnızca tür olarak insanla sınırlı olduğunu da belirtmek gerekir: İnsan dili hayvanların iletişim dizgelerinin evrimi olarak görülemez.[18]

Bu bakımdan, Chomsky'de, dili "insan varlığının temeli", "insansal varlığın evi" ve insansal varlığın bir tür "vargısı", "yazgısı" olarak gören M. Heidegger'i, ve "insan ancak dille in-

---

16 N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*'dan akt. XX. *Yüzyıl Dilbilimi*, s.241

17 J. Cottingham, *Akılcılık*, s. 130-1

18 Bu tezin eleştirisi için, örn. bkz. A. Denkel, *Anlam ve Nedensellik*. Bl. 4

san olur, ama dili keşfetmek için de önce insan olmak zorunludur" diyen W.v. Humboldt'u andıran birşeyler yatmaktadır.

Humboldt insanın içerisinde konumlandığı dili gerçek evren diye niteleyerek, dış nesnelerin insan için her zaman bir bilinç nesnesi olarak kalabileceklerini ve bunların, kendilerine karşılık gelen sözcüklerle imlendiklerini ileri sürer. Böylece, anadili halk tinine uygun bir özel evren gibi gören bu düşünür için, nesneler ancak böyle bir yapının *a priori* öğeleriyle bilince sunulabilirler. (Burada, Kant'ın bilgibilimsel kuramının öğelerini sezinlememek olanaksızdır.)

Bu çizgiye yakın düşen bir başka filozof da E. Cassirer'dir. Cassirer dil yoluyla, duyumların nesneleştirildiğini düşünür. Kavramsallaştırma ve özel olarak isimlendirme edimi "sadece uzlaşımsal bir işareti daha önce bilinen bir objeye iliştirmek demek değildir. Objelerin gerçek tasavvurlarının, objektif empirik gerçeklik fikrinin bir ön hazırlığıdır."[19] Böylece, insanda, hayvandan ayrımlı olarak fiziksel anlatımla simgesel anlatım ayrılmış olur. Bu yolda, sözcüğün söylensel gizinin çözülmesi ve bunun yerini anlambilimsel işlevin alması kendi ilk anlatımını Logos'un çıkışında bulur. Sözcükler doğal olmakla birlikte, nesnelerin doğalarıyla ilgisizdirler; onlar yalnızca simgelerdir. Bu simgeler dizgesi tüm hayvanlarda karşılaşılan etki ve tepki dizgelerinin yanısıra, insanda karşılaşılan üçüncü bir dizgedir ve onun tüm yaşamını değiştirmiştir. "Dil, mitos, sanat ve din bu evrenin parçalarıdır. Bunların herbiri sembolik ağı dokuyan ayrı ayrı iplikler olup, tüm insan başarıları hem bu ağa dayanır hem de bu ağı daha da kuvvetlendirir."[20] Böylesine belirleyici bir dizgenin varlığıdır ki, insanın artık yalnızca bir *animal rationale* olarak görülmesini zorlaştırmakta, onu bir *animal symboli-*

---

[19] N. Arat, *Sembolik Form Olarak Sanat*, s. 14

[20] Cassirer'den akt. Arat, agy.. s.35

cum durumuna getirmektedir.

Kant ve Humboldt'tan günümüze uzanan bir çizgide yer alan Herder de "dilin sadece bireyin kullandığı bir şey olarak görülemeyeceğini, hatta tersine, dilin bireyin düşünmesini yola sokmaya zorlamakla, bireyi kendisine bağımlı kıldığını belirtmiştir."[21] Yine, bu çizgideki bir başka düşünürün, Ritchke'nin görüşünce, düşünmenin temel edimi simgeleştirmedir. S.K.Langer bu görüşten yola çıkarak, insanın dünyasını duyumlardan çok simge ve anlamın kurduğunu söyler. İnsanın hayvandan ayrımı tam da bu noktadadır: İnsan imleri yalnızca nesneleri göstermek için değil, ayrıca onları temsil etmek amacıyla da kullanır. Bu durumda, bizim asıl gerçeklik dünyamızın sözcüklere dayalı bir dünya olduğu ileri sürülebilir. Bu tez ise dilin iletişim ötesinde, düşünmenin kendisi için zorunlu bir edim, bir düşünme edimi olduğunu anlatmaktadır: "Gerçek düşünme ne kadar sınırlı, ne kadar ilkel olursa olsun, salt bir dilin ışığı altında mümkündür."[22]

Chomsky'nin, dilin insan türüne özgü bir yeti olduğu görüşü yeni olmayıp, daha az karmaşık biçimiyle, Descartes'la bağlantılı bir savın genelleştirilmesidir. Descartes insanla hayvan arasındaki temel ayrıma değinirken, hayvanların, örgensel yapıları gereği kimi devimleri yapamamalarının yanısıra, konuşamayacaklarına da dikkati çeker: "Hiçbir hayvan yoktur ki, ne kadar mükemmel ve doğuştan elverişli olursa olsun, buna [yani, düşüncelerini anlatabilecek şekilde birçok sözü biraraya toplamaya ve bundan bir konuşma meydana getirmeye] benzer birşey yapabilecek güce sahip bulunsun."[23] Burada önemli olan,

---

[21] W. Bumann, "Dil Felsefesi", (der.) D. Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, s.496

[22] Arat, agy., s. 115

[23] R. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Bl. 5, s. 53

Chomsky gibi Descartes'ın da bu yetisizliği örgensel yetisizlikle değil, ama ussal yetisizlikle açıklamasıdır. Böylesi bir "açıklama" doğal olarak, konuşma edimiyle düşünme edimi arasında belirgin bir koşutluk öngörmektedir.

Bu koşutluğun varsayılması durumunda bile, bunun yalın değil, karmaşık ve sofistike bir koşutluk olduğu ortadadır. Düşünmenin ancak bir dil aracılığıyla gerçekleştirilmesi görüşü de, dilin varlığının düşüncenin varlığının bir belirtisi olarak görülmesi gerektiği görüşü de bu koşutluğu varsayan savlar arasında yer almaktadır (ve kuşkusuz, ayrımlı görüşlerdir). Kimi düşünürler de "konuşmanın düşünceden önce geldiğini öne süren bir epistemolojinin ya da böyle bir dil felsefesinin temelinde inandırıcı olmayan bir şeyler" görmekle birlikte, ilkel yaşam bir yana bırakıldığında, çağdaş dünyada ve olağan koşullarda "doğan bir çocuk için, herşey(in) konuşmanın düşünceden önce geldiğini haklı gösterecek biçimde" geliştiğini de belirtmekte ve sözgelimi 'masa' sözcüğünün dile getirilmesi için, bir 'masa' kavramının oluşmasının öncel olmadığını düşünmektedirler.[24] Bu örnek, tartışmanın çok boyutlu ve oldukça çapraşık nitelikte olduğunu ortaya sermekte olup, yalnızca iki-kutuplu bir dikotominin sözkonusu olmadığını gösteriyor.

A. Denkel bu tartışmanın kimi yönlerine değinirken düşünme ile simgeleştirme (dil) arasındaki olası ilişki formlarını ve bunlara ilişkin görüşleri özetlemekte ve şu dört yaklaşımı örneklemektedir:[25] a) Düşünme kendini oluşturmakta bir araca gereksinim duymaz; düşünce tümüyle katışıksızdır. b) Katışıksız bir düşünce yoktur; düşünce tümüyle simgeler eliyle yürütülür. c) Katışıksız düşünce var olsa bile, bunun yanısıra simgeler

---

[24] V. Hacıkadiroğlu, "Wittgenstein ve Kişisel Dil", *Felsefe Tartışmaları*, K.9, s. 55

[25] A. Denkel, Anlaşma: *Anlatma ve Anlama*, ss. 18-20

de kullanılır. d) Düşünce bütünüyle dilseldir; düşünme bir tür iç konuşma sayılabilir. Bu ayrımlandırmaya karşın, daha sonraki bir çalışmasında[26] aynı yazar düşünceyi, yetişkin ve olağan insanlara özgü olan karmaşık düşünce ile, insanlar arasında örneğin çocuklarda ve kimi hayvan türlerinde gözlenebilen yalın düşünce olarak ayırmakta ve ancak "karmaşık düşüncenin yalnızca dil kullanan insanlarda varolabildiğini" ileri sürmektedir. Bunun dolaylı bir vargısı ise, "karmaşık" diye nitelenebilecek düzeydeki bir düşüncenin dille, ve hatta bir yeti olarak dille de değil dil kullanabilme olanağıyla, bağlantılı olduğudur. Öyleyse, buna göre, "karmaşık" düşünce bir olanak ve bir uygulanım olarak dili örter, onu kapsar ve onu gerektirir. Yine de, bu varolabilirliğin dil kullanımıyla (ve varlığıyla) mı (simgeselleştirim), yoksa ussal bir varlık olarak insansal özneyle mi (usallaştırım) birincil olarak bağlı olduğu sorusu yeterince netleşmiş sayılamaz.

Bu pusluluk kendisini, örneğin kişisel-dil sorunsalında başka bir boyutuyla duyumsatmadan edemez. Eğer bu olanaklılık birincil anlamda simgeselleştirim yetisiyle (ya da yeteneğiyle) bağlıysa, o zaman, tam olarak kişisel sayılabilecek bir dilin kılgısal bakımdan olanaksızlığına dayanılarak, tam olarak kişisel sayılabilecek bir (karmaşık) düşüncenin de asla sözkonusu olamayacağı söylenebilir. Durum böyle olmaktan çok, ussallaştırım yetisiyle (ve yeteneğiyle) bağlı olarak açıklanmaktaysa, o zaman, ayrı ussallaştırma kertelerinde (uygarlık değişiklikleri, paradigma kopuşları, kaotik durumlar, vb.) belli ölçüde kişisel görülebilecek bir (karmaşık) düşüncenin varlığı da olanaklı olabilecektir.

Dil ile düşünme arasındaki bu koşutluk başka şeylerin yanı-

---

26 A. Denkel, "Düşünme, Dil ve Anlam", *Felsefe Tartışmaları*, K. 16 ve *Anlam ve Nedensellik*, Bl. 4, özellikle 4.3.

sıra, dilin bir yolla (sözcük denilen simgelerle) aktardığı ve dildışı iletişimin yordamlarıyla da desteklenen iletinin bir içerik taşıması gerektiğini göstermektedir. Çok genel bir deyişle, bu içeriğe anlam denilebilir. Ne var ki, bu yaklaşım iletiyi hem zamansal, hem de mantıksal olarak önceleyen ve bu süreçte özsel bir değişiklik göstermeyen bir iletisel kendilik varsayarak, önemli ölçüde durağan bir ileti/anlam ilişkisi oluşturulması rizikosunu da barındırır. O yüzden, anlamı bir *a priori* iletisel içerikten çok, *a posteriori* iletisel içerik gibi görmek ve daha sonra değineceğim gibi, onu kendi bağlamı içinde almak yararlı olacaktır. İleti/anlam ilişkisinin olumsallığı yalnızca vargısal bir olumsallık da anlatmaz, bir tür edimsel olumsallığı da kapsar: "Söylenecek şeyin anlamı her çeşit konuşmadan önce kesin olarak kararlaştırılmış ve sabit değildir. Bu anlam ancak konuşmanın içinde tam olarak son şeklini alır. (...) Böylece cümlenin anlamının ortaya çıkışında da, dil ile ilgili gerçekleştirme olayının bütün kademeleri beraberce etkili olurlar."[27] Belki de bu çoklu değişim ve etkileşimden dolayı, Langer'in, anlamı işlevselliği içinde görerek, onu bir terimin işlevi olarak alması anlaşılabilir. Ama yine de, bu işlevin (ve işlevselliğin) nerede, nasıl ve ne yolla edinildiği sorusu ortadadır ve bu soru anlamın (anlamsallığın) sözcük (dil) tarafından mı üretildiği, yoksa onun tarafından (ve değişik içeriklerle) mı taşındığı ve imlendiği sorusuyla eş düzeyde durmaktadır.

Bütün bu sorular ilk elde, anlam ve nesnesi sorusuyla bağlıdır. Kimi düşünür ve filozoflara göre, anlam onu taşıyan sözcüğün nitelendirdiği nesnedir. Anlam bizleri ilintili olduğu nesneye gönderir. Bu "nesne"nin bir olgusal nesne olabilmesi gibi bir ansal nesne (ide) olabilmesi de olanaklıdır. Kimi başka düşünürler ise anlamın yalnızca bir imler dizgesi olarak değil, ama temelde bir söylem ortamı olarak görülmesi gerektiğini savun-

[27] W. Porzig, *Dil Denen Mucize*, s. 152

maktadırlar. Kısacası, bu konudaki görüşler çok değişik olduğu gibi, sorun da felsefenin en eski sorunlarından biridir.

Platon sözcükleri, imledikleri şeylerin öykünüşleri, mimesis'leri olarak alır. Bu yaklaşımdan ötürü, Platon'da, "dilin gerçekliği betimlediği ve betimlemenin de gerçekliğin bir taklidi olduğu", yani dil ile gerçeklik arasında bir karşılıklılık bulunduğu, görüşünün ağır bastığı düşünülmektedir.[28] Durum böyle görüldüğünde, doğru anlamın temelde varolan şeyler için geçerli olduğu Platon'un, *Sofist*'teki şu deyişiyle kendini ortaya koymuş olacaktır: "Varolmayan hiç kimse düşünülemez ya da söylenemez" (260d). Ne var ki, gerçeklikte varolmayan şeylere (Santor, Denizkızı, vb.) ilişkin pek çok sözcüğün bulunduğu da ortadadır. Platon bu noktayı, varolmayanların sözelleştirimine yönelik edimlerin aslında düşünce ve sözde yanılgıya yol açan edimler olarak almak gerektiği savunusuyla yanıtlar.[29] Demek ki, Parmenides'in "varolmayanı ne bilebilir, ne de telaffuz edebilirsin" deyişi hem yanlış, hem de paradoksaldır. Bu anlamda olmak üzere, "varolmayan vardır"![30]

Bununla birlikte, sözcükler ile onların adları olduğu nesneleresındaki bilgibilimsel ilişkide belirleyici olan ikincilerdir. O yüzden, *Kratylos*'daki "adları bilen nesneleri de bilir" (435d) görüşü ile "nesneleri kendilerinden bilme" (438e) görüşü arasındaki çekişme ikincisinin üstün gelmesiyle sonuçlanacaktır (439b). Bunun *Devlet*'teki genel anlatımı (resim ve şiir örneğiyle) öykünme ("benzetme") sanatının her türünün doğruluktan uzak kaldığı, ancak "herşeyin küçük bir yönünü" ele almakla ("gölgenin gölgesi") yetindiğidir.[31]

---

[28] Örn, bkz. Ö.N. Soykan, *Metin Okuma*, s. 93

[29] Platon, *Sofist*, 260 c.

[30] İ. Turgut, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, s.119

[31] Platon, *Devlet*, 598b

Aristoteles de bu konuda hocasına yakındır: Sözcüğün bir anlamı olduğunu, ama bununla birlikte o sözcüğün imlediği şeyin varolup olmadığını anlatmadığını söyler.[32] Buradan çıkan yargı önermelerin "nesnelerin kendilerine uyımaları ölçüsünde doğru oldukları"dır.[33]

Anlamı nesnelerle ilintilendirme savında olan yöneltimsel kuramın karşısında (ve bir anlamda bunun karşıtı olarak) görülebilecek olan idelerle-ilintilendirme kuramının güçlü sözcülerinden birini Locke'da bulmak olanaklıdır. Nesne-ilintili kuramların içrekliği burada gözlenmez. Burada, sözcükler nesnelerin kendilerine değil, onların anlığımızdaki tasarımlarına gönderme yapmaktadırlar ve olumsal bir çerçeve sözkonusudur: "Sözcükler birincil ya da dolaysız imlemleriyle, ancak kendilerini kullananların zihinlerindeki idelerin yerini tutarlar." Ama insanlar ortak bir anlaşma ve anlatma ortamı oluşturabilmek için, birincisi, bu sözcüklerin başka insanların anlarındaki idelerin imleri de olduğunu ve ikincisi, bunların gerçeklikteki şeylerin yerini tuttuğunu varsayarlar. Böyle olmakla birlikte, yalın bir karşılıklılık düşünmek de aşırıya kaçmak olabilecektir. Genelde, sözcüklerimiz idelerimizin uzlaşımsal imleri olsalar bile, özellikle "karmaşık ide adlarının, iki ayrı kişinin zihninden aynı belirli imlemin yerini tutmasının pek seyrek" olduğu da bilinmektedir.[34] Öyleyse, bu kuramlardaki dışraklık da saltık olmaktan uzaktır. Buna, bireysel öznelerin anlarındaki idelerin eşit ölçüde açık olmadığı da eklenmelidir. "İdeler sözcüklerin anlamı" olduğundan sözüklerin anlamı adeta nesnelerin anlamından daha puslu kalır. Bu durum onların, ancak tasarımlar dolayımıyla

---

[32] Aristoteles, *Organon II: Önerme*, ön. 4 s.9

[33] Agy., Ön. 9, s.21

[34] J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, K. 3, Bl. 2, par. 2,4 ve 5, ss. 262-4; 3,9,6, s.303

nesnelerle bağlantılı olmalarıyla açıklanabilir. "Bu durumda, dilin varettiği *anlam uzayı*'nın gerçek varoluşa ilişkin bir *izdüşümler*, bir *olasılıklar* uzayı olarak anlaşıldığını ileri sürebiliriz. Kantçı terimlerle ifade edersek, dilsel anlam uzayı *transcendental idealite*'ye ve *empirik realite*'ye sahip olan bir anlam uzayıdır."[35]

Berkeley burada kendisini tasarımcı felsefeden ve Locke'dan ayırır ve şu diktumu öne sürer: Soyut genel ideler ne bilginin artırılması için, ne de iletişim için gereklidirler. O durumda, Locke'un, "sözcükler genel idelerin imleri yapılarak genel olurlar" savı da olumsuzlanmaktadır: "Bir sözcük soyut genel bir idenin değil de, birçok tikel idenin göstergesi, zihne bu tikel idelerden herhangi birini yansızca anıştıran bir gösterge durumuna getirildiğinde genelleşir gibi görünüyor."[36] Berkeley Locke'dan ayrımlı olarak, sözcüklerimizin tasarımlarımıza dayanak oluşturan bir özdeksel töze gönderme yapamayacaklarını, çünkü böylesi tözlerin zaten olmadığını ileri sürer. Sözcükler "duyulur şeyler olarak idelere" gönderme yapmaktadırlar. Üstelik "dilin en önemli ve biricik amacı(da) sözcüklerle imlenen ideleri iletmek değildir. Dilin belli bir tutkuyu uyandırmak, bir eyleme yöneltmek, ya da ondan caydırmak, tini belli bir düzene sokmak gibi başka amaçları da vardır. Sözünü ettiğimiz ilk amaç çoğu durumda sonrakiler için yalnızca bir araç olur, kimi zaman da, eğer bunlar onsuz elde edilebileceklerse, büsbütün unutulur."[37]

Görgücü gelenek içindeki Berkeley karşıtlığı ne olursa olsun, Locke'un, sözcüklerin idelerle/tasarımlarla ilintililiğine

---

35 T. Altuğ, "Locke'un Göstergeler Öğretisi -- İdeler ve Sözcükler", *Felsefe Tartışmaları*, K. 14, ss. 29, 45

36 Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, "Giriş", par. 11, s. 21 (Bu çevirideki "idea" sözcüğü uyum uğruna "ide" olarak aktarılmaktadır.)

37 Agy, par. 20, s.30

ilişkin savları kural olarak, bu tasarımların nesnelerle benzerlik içinde bulunduğu varsayımını içerdiğinden, pozitivist bir anlam kuramına yol açmış sayılabilir. Bu özellikten devinen mantıksal pozitivizm "tasarımlarımızın doğadaki nesne ve olaylara benzerliği doğrudan doğruya 'özdeşliğe' dayanacağından, gerek tasarımların edinilmesinde, gerekse bunların dinleyene aktarılması için kullanılacak sözcüklerin bulunmasında ve son olarak da, dinleyenin zihninde ortaya çıkan tasarımların dış dünyanın nesnelerine uygulanmasında herhangi bir zorluk" görmeyecektir.[38] Buna göre, tasarımlarımız ne denli öznel ve "ayrımlı" olsalar bile, bu "ayrım" aynı dili konuşan kimselerin anlaşma sorunundaki "ayrımı" aşmayacaktır. Aynı şeyin dışsal duyumlar için de geçerli olması doğaldır.[39] Buna karşın, kimi filozoflar eşdeğer nitelikli tüm tümcelerin anlamlarının aynı olduğunun, eşd. o dili kullanan kişiler arasında aynı simgelerin aynı etkiler uyandırdığının, ileri sürüleceğine ilişkin kuşkularını dile getirmişlerdir. Örneğin, Ayer bu yolda düşünür.[40] Ona göre, bu felsefesel değil, ruhbilimsel nitelikte bir ayrımdır.

Anlamı kendi anlambilimsel bağlamı içinde değil de, fiziksel ortamı içinde ele almaya çalışan davranışçı, tepkici ve gizil tepkici kuramlar ise anlamı, doğal olarak ayrı bir biçimde ele almaktadır. Örneğin, dilbilimde Amerikan yapısalcılığının kurucularından sayılan C. Bloomfield dili davranışçı bir yaklaşımla ele aldığı Language başlıklı çalışmasında, anlamı "konuşucunun bu (dilsel) biçimi söylediği durum ile dinleyicide yol açtığı tepki" olarak tanımlamakta ve anlamları "çoğunlukla konuşucunun uyaranları olarak ele alıp" inceleme gereğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşımda, anlıksal/ düşünsel bir sürecin söylenimi öncele-

38 V. Hacıkadiroğlu, *Bilgi Felsefesi*, "Anlam", par. 159, s. 232

39 V.Hacıkadiroğlu, "Wittgenstein ve Kişisel Dil, *Felsefe Tartışmaları*, K. 9, s. 45

40 A.J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, ss. 55-7

ımesi gerektiği görüşü yadsınarak, anlıksal imgelerin, vb. "çeşitli bedensel davranışlar için kullanılan yaygın terimler olduğu" ileri sürülür.[41]

Bu tür kuramların "anlamlılıktaki 'semantik büyü' dediğimiz şeyi kavrayıp açıklamakta aşırı ölçüde yetersiz" kalmaları[42]bir yana, bunların söylemsel yaklaşımı öne çıkaran yeni "kuramları"ın, bir anlamda fizikselci, mekanisist öncüllerini sağladıkları da düşünülebilir. Söylemsel yaklaşım klasik imler kuramının, bir tür ideoloji kuramı anlayışıyla, "ilkel duyumsamadan soyut ve karmaşık fikre kadar bütün temsil biçimlerinin genel bir çözümlenmesi olarak"[43]yeniden ve değişik bir yolda kurulmasının bir belirtisidir. "Dil işaretler sistemiyle işaret edilenin varlığı arasında köprü kuran bir kelimenin bu benzersiz gücü sayesinde, tepeden tırnağa *söylem*'dir."[44]

Klasik yaklaşımla bu yaklaşım arasında, anlamı "bir nesnenin, bir olgu ya da durumun değil, dilsel bir anlatımın anlamı" olarak sunan kimi uzlaşımcı eğilimler de gözlenebilmektedir.[45] Ne var ki, bir nesne, olgu ya da durumu *dil aracılığıyla* betimlemek ya da iletmek de sonuçta *dilsel bir anlatım* olarak alınabileceğinden, bu anlatımların birer anlamından söz etmek tümüyle meşru olacaktır. Anlaşıldığı gibi, burada anlamın nesnesinden çok, onun yordamı sözkonusu edilmiş olmaktadır.

Öte yandan, anlamın nesnesi ve anlamı konusunda mantıksal-olan ile ruhbilimsel-olan'ı birbirinden ayırmaya yönelik ki-

---

41 L. Bloomfield, "Anlam", *XX. Yüzyıl Dilbilimi* içinde, ss. 65-7

42 A. Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, s. 15-6

43 *M. Foucault, Kelimeler ve Şeyler*, s. 105

44 Agy, s. 141

45 R.L. Aysever, "Anlam Sorunun Sınırları", *Felsefe Tartışmaları*, K. 19, s.97

mi açılımlar da görülmüştür. Anlamlandırma sorunsalında "anlamında olmak" ile "anlamına gelmek" arasındaki ayrım da zaman zaman bununla ilintili sayılır. Langer'a göre, "anlamın hem lojik, hem de psikolojik bir yanı vardır. Psikolojik anlamı olan herşeyin bir işaret veya bir sembol olarak iş görmesi gerekir. Yani o bizler için bir sembol veya işaret olmalıdır. Anlamın lojik yanı ele alındığı zaman, bu lojik yan bir anlamı ifade edebilme gücüne sahip olmalıdır."[46] Anlamın mantıksal yanı ile ruhbilimsel yanı özünde, anlamın güdemsel ve vargısal işlevi arasındaki dengede kendini anlatır: Onun vargısı her zaman güdemsel çerçevesinden taşar, bunu yeniden içeriklendirir ve böylece, anlamın mantığı anlamın ruhbilimini dönüştürür.

Anlam kuramlarının buradaki ilintisi ancak dolaylı olduğundan, burada, bunlar üzerinde durmayarak, sorunun bir başka yanına değinmek isterim.

Bilindiği gibi, bir sözcük zaman zaman birden fazla nesnenin imi olabilmenin yanısıra, birden fazla sözcük de bir tek nesneye göndermne yapıyor olabilir. Bunun ötesinde, sözcükler alışılmış, genel anlamlarının dışında başka anlamları da yüklenebilirler. Bununla ilgili en popüler çalışmalarda bile, birinci tür (alışılmış) anlam (düzanlam) "herhangi bir simge ile temsil ettiği şey arasında, genellikle toplumca üzerinde uzlaşılmış bir ilişki" olarak tanımlanırken; ikincisi (yananlam) "herhangi bir simge ile temsil ettiği şey ve birey arasındaki ilişkiler" olarak açıklanır. Bunların ötesinde, "düzanlamı taşıyan işaretlerin/simgelerin aralarındaki ilişkiden doğan" bir yapısal-anlam kavramı da sözkonusu edilmektedir.[47] Langer ilk ikisini "işaret anlamı" (denotation) ve "içerik anlamı" (connotation) diye vererek, bun-

---

[46] Akt. N. Arat, *Sembolik Form Olarak Sanat*, s. 89

[47] M. Zıllıoğlu, *İletişim Nedir?* s.103

lara, "ifade anlamı"nı (signification) eklemiştir.[48] Anlamın anlamsal çerçevesine ilişkin bu tanımların gerçekte anlamın dilbiliminden kopuk olmadığı ve bu anlamın bu temeldeki kavramsallaştırımının, daha belirtik bir biçimde, öznelerarası temele taşınmasını dile getirdiği ileri sürülebilir. Çünkü, açıkça sezilebileceği gibi, anlama ilişkin tüm kavramsallaştırımlar çıplak anlam, düzanlam üstüne bir kavramsallaştırıma göre kendi yerlemlerini belirlemekte ve örneğin, yananlamın "tikel bağlamıyla gerçekleştirilmiş bir düzanlam okuması" olarak alınabileceği görülmektedir. Başka bir anlatımla, yananlam, yapısal anlam, vb. gibi değişik yerlemlerdeki anlamların son kertede, aynı dilbirimleri çerçevesinde kalsa bile ayrı dil ortamları arasında gerçekleştirilmiş birer anlam-çevirileri olduğu düşünülebilir. Ve bir çeviri edimi için, "metnin" öznesinin yanısıra nesnesinin de olması gerekir. Anlamın gerçekleşmesi için, nesne, tasarım, ide, vb. nasıl öncel ise, özgül bir anlam- okuması için de bir anlam-nesnesi, bir anlam-tasarımı, bir anlam-idesi, vb. önceldir.

Bu durum bizleri anlamın anlam-olarak-anlamına, anlamın anlambilimine ve bilgibilimine geri getirmektedir.

Anlamı, sözgelimi bir tümcenin anlamını, "o tümcenin verdiği bilgi" olarak tanımlamak düşünülebilirse de, bunun belirgin bir açıklık sağlayabileceği çok kuşkuludur. Bir kez, anlamın "verilen" bir içerik olmaktan çok, edinilen ve kazanılan bir içerik olduğuna, daha önceden değinilmiştir. Ayrıca, tümce içinde yer almakla birlikte, kendi başına ayırdedici bir anlam taşımayan kimi sözcük ve yüklem-takıları açısından, böyle bir bilgilendirme özelliği pek sözkonusu olmamaktadır. Bu güçlüğü aşmak amacıyla, anlamdaki içerik edinimini belirleyecek biçimde, anlamdan anlamaya ve anlaşmaya doğru kaymak gerekir.

---

[48] Akt. Aral. agy., s.118

Gerçekten de, özellikle sözcükler için uygulandığında, anlamak "anlamını biliyor olmak"tan (Dummett) öte bir şeyi imlemeyecektir. Ne var ki, genel olarak anlama edimi --dilsel davranışı anlama da içinde olamak üzere-- belirli verilere dayalı olarak, o nesnenin neliği ve ne anlattığı konusunda, kimi bireysel yetileri gerekli kılan, ancak bunları tümüyle yeterli görmeksizin, öznelerarası etkileşimin gerçekleşme koşullarından ve önbiliş durumundan etkilenerek, bir çıkarsama (inference), bir "yaratıcı yorumlama" (Denkel) yapabilme yeteneğidir.

Bu yeteneğin, "verinin belirli bir ulama yerleştirilmesi" (Denkel) denilebilecek tanıma yeteneğiyle ilişkisi ve ondan ayrımı sözkonusu kavramı daha aydınlatıcıdır: Tanıma nesneye ilişkin bir önbilgiyi gerektirirken, anlama daha yaratıcıdır ve böyle bir ön çerçeveyi gerektirmez; tanımada nesne belli bir ulama sokulurken, anlamada bu sözkonusu değildir; tanıma algıya dayalıyken, anlama belleğe, imgeleme ve çıkarıma (deduction) dayandırılabilir; ve tanıma nesnelere, anlama ise olgulara daha uygun düşür.[49] Böylece, anlama sorunsalında, doğrudan ya da dolaylı olarak olgusal irdelenmeye elverişli (*a posteriori*) durumları anlatan, ya da tümcenin iç tutarlılığını kanıtlayan ve ek bir biliş vermeyen, eşsözlü önermelerin özel bir zorluk doğurmayacağı kestirilebilir. Mantıksal önermeler de bu kümeye girmektedirler. Ama, değer yargıları ile metafiziksel nitelikteki önermelerin anlaşılması ve bu anlamın az çok genelgeçer bir özellik göstermesi oldukça zor gözükmektedir: "Bir değer yargısının doğruluk değeri içinde geçen değer yükleyici sözcüğün anlamına bağlıdır. Ne var ki, burada anlamın çokyönlü olmasından kaynaklanan bir güçlük vardır" ve metafiziksel önermelere gelince, onlar da "çoğu kez anlamı bulanık" sayılan, o yüzden, örneğin kimi görgücü düşünür ve filozoflar tarafından, büsbütün

---

[49] A. Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, s.54

anlamdan yoksun görülen önermeler durumundadırlar.[50]

Bu durumda, iletinin içeriği, işlevi ya da etkisi olarak sunulsa bile, tikel önermelerin anlamları konusunda toplumda, en azından kılgısal yahut sıradan düzlemlerde sağlanabilmiş bir birlikteliğin, uzlaşımın nasıl gerçekleştirilmiş olduğu sorusu henüz tam bir açıklık kazanmış olmaktan uzaktır. Kuşkusuz, sorunun böyle bir çalışmanın boyutları dışına taşan pek çok yönü vardır. Bu çalışma genel bir bilgi felsefesi (ya da anlam felsefesi) çalışması olmasa da, bireyin alımlama, algılama, yorumlama, çıkarsama, anlama, bilişlenme, anlatma ve sonuç olarak toplumsal (öznelerarası) anlaşma yordamları izini sürdüğümüz temel izlekle (İdeoloji) çok yakından ilintili, hatta bağlantılı olduğundan, yukardaki sorunun ele alınması kaçınılmazlaşmaktadır. O denli ki, adeta, tüm bu ansal/ iletisel yordamlarla, İdeoloji'nin özne-nesneleri durumuna gelme yordamları temelde aynı düzeneğin ayrı işleyiş kıpıları gibidirler. Buradaki en belirgin ayrım belki de, tekil önermelerin anlamlarının yapılandırılması ve aktarılması, ya da aktarılarak yapılandırılması bir yana, ikinci kıpının *olanaklı* ve *meşru* tüm önermelerin anlamlandırılarak aktarılması, yahut aktarılarak anlamlandırılması sürecinde, başka bir anlatımla olanaklı (anlamlı) ve meşru (geçerli) tüm tümcelerin ve söylenimlerin anlam bağlamlarında, kendini duyumsatmasındadır.

---

50 C. Yıldırım, "Bilişsel İletişim", *Felsefe Tartışmaları*, K. 19, s. 22. Gerçekten de, metafiziksel önermeler özellikle pozitivist filozoflar (sözgelimi Wittgenstein) tarafından yok-anlamlı önermeler olarak görülmüşlerdir. Ne var ki, kimi kez, bu düşünürlerin kendi felsefesel önermelerinin bile bu niteliğe girdiği söylenebilir. Pozitivistlerin bu tutumuna karşılık, tarihselcilerin bu tür önermelerin anlamlı olduğu ve "anlayıcı bir bilgi ve bilim tutumu ile ele alınması" gerektiği görüşünü savundukları bilinmektedir. (Bu geniş tartışmanın dilimizdeki iyi bir özeti için bkz. D. Özlem, "Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine, *Felsefe Yazıları*, K.4).

Öyleyse, anlama kendi vargısal içeriğini veren süreç nasıl işlemektedir? Bu süreçte, özgün ileti (güdemsel içerik) neyi yitirmekte ve neyi kazanmaktadır?

Wittgenstein'ın ilk dönemini ıralayan *Tractatus*'da düşüncenin anlamlı tümce olduğunu söyler(4) ve önermeyi, "uygulanmış, düşünülmüş tümce imi düşüncedir" önermesiyle(3.5) önceler. Tümce "gerçekliğin, biz onu nasıl düşünüyorsak öyle bir taslağı"dır(4.01). Başka bir anlatımla, tümce gerçekliğin mantıksal biçimini göstermektedir(4.121). Böylece, bu döneminde filozof için, dil (tümce) ile gerçeklik arasında, en azından gerçekliğin tasarımı arasında, bir uyum vardır. İkinci dönemde ise bu uyum artık sözkonusu olmayacaktır. Dil ile dünyanın uyumsuz olduğu ileri sürülür. Böyle bir uyumsuzluk koşullarında, doğal olarak "tasarımlar bize dış dünya hakkında bilgi vermez.(...) Bir nesneyi gördüğüm sırada onu tasarımlayamam. (...) Tasarım istence bağlıdır. Tasarım resim değil"dir.[51] Bu daha çok bir izdüşürmedir ve dil oyunlarının sayısı sonsuz olduğundan, izdüşürme yöntemleri de sonsuzdur. Dil oyunları değişince, kavramlar ve sözcük anlamları da değişir: " Kavramı değiştirebilirsin, ama o zaman onu belki de tanınmazlığa dek değiştirirsin."[52] Dil oyununu değiştirmek demek dilsel uzlaşımı ve sonuçta, yaşamsal uzlaşımı değiştirmek demektir. Öyleyse, sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımıdır. Demek ki, anlam anlam nesnesiyle değişmez ve saltık bir bağlantıya iye değildir.

Sözcüğün anlamıyla olan bu devingen ilişkisi kuşkusuz tümüyle kendince, istençsel ya da öznel bir ilişkinin sözkonusu olması anlamına gelmez. Nitekim, "sözcüklerin anlamının başlangıçta öğrenilmiş oldukları bağlama, çözülemez biçimde bağlı

---

51 L. Wittgenstein, *Psikoloji Felsefesi Üstüne Düşünceler*'den akt. Ö.N. Soykan, *Felsefe ve Dil*, s.119

52 Agy, s.534

olmaları için bir neden görmüyorum" diyen Ayer'in E. Sezgin tarafından eleştirilmesi de bir bakıma bu kaygıyla bağlı gibidir; Sezgin burada, "sözün fiziksel bir nesneyi veya duyumu anlamlı olarak ayırdetmesinde insanın kendi davranışından başkalarının davranışlarına kadar mantıksal rol oynayan bir çevre"nin önemini vurgular. Ne var ki, eleştirmen bunun "çözülemez, statik bir bağımlılık" olmadığını belirtirken, anlamla ilintili davranışı temel almaya yönelir: "Ayer'in kavramadığı sorun (sözgelimi) ağrı davranışının, sözgelimi ağrının diş ağrısı olarak dilde temsiline nerede/nasıl mantıkça esas olduğu; davranışın duyumun dişağrısı olarak ayırdedilmesindeki mantıksal rolüdür."[53]

Konuyla ilgilenen bir başka düşünür, Ryle ise ruhbilimsel kaygılardan yola çıkar; anlamanın bir çıkarsama olamayacağını ve eğer böyle olsaydı, anlamanın hiçbir zaman sözkonusu edilemeyeceğini ileri sürer. Çünkü, ona göre, böyle bir çıkarsama sınanamayacaktır ve büyük olasılıkla da yanlış girişimlere yol açacaktır.

Kişisel bir dilin olanaklılığını sorgulayan bir çalışmasında R. Rhees anlamanın ve anlamın, yanlış anlamayı da kapsayacak biçimde, birtakım kuralları bilmek ve anlamak olmadığını bildirir. Dahası, konuşma belirli "sözcükleri" söylemekle nasıl sınırlandırılamazsa, belli bir dili anlamak da o sözcükleri tanımak olmayacaktır. Bu kullanabilmeyi ve başkalarının da kullanabilmesini içermelidir. "Sözcükleri anlayabilirsiniz, çünkü nasıl konuşulacağını biliyorsunuz" (Rhees) deyişi Wittgenstein'in "çünkü İngilizce öğrendim" sözünün bir yansısı gibidir. Öyleyse, sözcüklerin anlamları onların ortak kullanımlardaki işlev ve anlamlarıdır: "Önemli olan kişinin onları söylerken gördüğü özel işlev ya da katılımdır. Onun 'bunları demek istemesi' budur. Bu da

---

[53] E. Sezgin, "Wittgenstein, Özel Dil, Ayer, vs", *Felsefe Tartışmaları*, K. 8, s. 56

dil için, bağımsız anlamların bulunduğu ölçüde özitiliksel ve özseldir. Değişik kimselerin aynı sözcükleri kullanabilmelerinin özsel olduğunu söyledim. Fakat eğer bütün bu insanlar aynı şeyi yapıyor olsalardı, bu dil olmazdı. Burada daha çok, deyim yerindeyse, içinde değişik işlevler gören değişik kimselerin bulunduğu bir örgütlenmeye benzeyen bir şeyin bulunması gerekir."[54]

Bu "örgütlenme" kendiliğindendir ve özgül biçimde gelişir. Hem güdemsel içerik (ileti), hem de ereksel içerik (alımlanan/anlam) bu yapı içerisinde kurulur, aktarılır ve alımlanır. Bu etkinliğe bir yolla katılan kişi katılımı ve işlevselleşmesi için zorunlu olan biricik kuralı, eşd. oyunun kurallarını benimseme kuralını, bir kez kabul ettiğinde, doğal ve olağan bir biçimde, o dildeki (dilsel etkinlikteki) olanaklı tüm tümce tiplerini de anlayabilir ve anlamlandırabilir (Denkel'in de belirttiği gibi, bu onun tüm tümce örneklerini anlayabildiğini imlemez). Durum böyle olduğundan, anlamlandırmanın ancak olanaklı tüm tümce yapılarının anlaşılabilir ve anlatılabilir olması yeteneğini dile getirdiği ileri sürülebilir. Anlam tekil bir önermeye özgü olarak, ona bindirilen anlambilimsel yük değildir; "bir önermenin doğruluğu ve anlamı dilin tüm öbür önermeleriyle (onların anlamlarıyla) birlikte kazanılan bir şey"dir.[55] Anlamı olanaklı, meşru ve genelgeçer kılan, ona herkesçe kendiliğinden benimsenebilir bir uzlaşım kazandıran bu "yapılarötesi yapı"dır. Bu doku anlamın "içerisinde yüzdüğü" ortamdır ve toplumda yer alan ve/ya onu bir biçimde etkileyen tüm yapısal bütünlüklerin, dilsel (düşünsel) ve anlamsal etkilerini duyumsattıkları bileşkedir. Bu anlamlararası ortama "anlam bağlamı" adının verilmesi yadırgatıcı olmayacaktır. Anlam bağlamı anlamı aşarak, onu kuşatarak, anlam öznelerinin düşünme edimlerini, bilinç formatlarını adeta belirleyerek, anlamı tanımlayan çerçeveyi oluşturur.

[54] R. Rhees, "Bir Kişisel Dil Olabilir mi?", *Felsefe Tartışmaları*, K. 9, s. 23

[55] A. Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, s. 80

O yüzden, kavram-sözcüklerinin içeriklendirilmesi ve kaplamlarının belirlenmesi anlamında kavramsallaştırmanın Anlam'ı "önlediği", bozundurduğu bile düşünülebilir. Ancak ne var ki, Anlam'ın "önlenmesi" ve bozundurulması karşılığında oluşturulan bu ortam anlam bağlamının kendisinden öte birşey değildir. Proust Mucizesi'nin "uzam ve zaman üzerinde 'ben'in egemenliğini kurmak"[56] olması gibi, "anlam mucizesi"de nesnel gerçekliğin ve onun bir kıpısı olan Anlam'ın üzerinde öznelerarasının egemenliğini kurmaktır. Ve öznelerarası anlam anlamlararası anlamdan ayrı bir şey değildir.

Öznelerarası anlam şu bakımdan da anlamlararası anlamdır ki, verili topluluk içindeki olanaklı tüm ereksel anlamların birer anlam oluşturmasına izin veren ve bunlara meşruluk, geçerlilik kazandıran kural ve düzgülerin en genel bileşkesi de kendi anlatımını onda bulur. Burada, hipotetik anlam bağlamı olanaklı tüm anlam bağlamlarının matrisi gibidir. Toplumdaki bireyler ne denli öznelerarası varoluşlar olsalar da ve ne denli "dil öznelerarasılık zemini" (Habermas) ise de, onların tikel "iletişimleri"ndeki anlam bağlamları bu genel hipotetik bağlamla tam olarak örtüşmeyebilir ve hemen her durumda, anlam kaymalarına yol açan bir "açıklık" kalır. Tikel "anlamları" az çok destabilize eden bu açıklığın genişlediği durumlarda, anlamlar ya eğretilemelere, vb. dönüşür, ya da tümden çözülürler. Yine de, bu çözülme oldukça yerel ve geçici niteliktedir. Öte yandan, ilgili tüm tanıtların özgürce ileri sürülebildiği ve tüm tarafların eşit ve açık bir şansa iye oldukları bir ortamı varsayan hipotetik bir "ideal söyleşi durumu"nda bile güdemsel anlam ile ereksel anlamların, ölçeklerine uygun bir düzeyde, öznelerarası anlam bağlamıyla bağdaşması olacaktır. Böylece, her durumda, İdeolojik alımlama ve aktarma (alımlatma) ızgarası işlevini yürütmeyi sürdürür.

---

[56] T. Yücel, *Anlatı Yerlemleri*, s. 121

"...her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini farketlim. Ve şu: *düşünüyorum öyleyse varım* hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim" (Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*).

Bölüm V

BİLİNÇ VE BİLİŞİN TÜREYİMİ

Genel olarak insanın, biliş sürecinin bir öznesi olarak konumlandığında, kaçınılmazlıkla İdeolojik alımlama sürecinin bir nesnesi olarak da konumlanmış olacağını ileri süren bir çalışmada, bilişin (ve kendinin bilincinde olan biliş olarak bilginin) evrensel/evrenbilimsel ölçekte düşünülerek Kavram'ın kendisi-olmayanla epistemik ilişkisi bağlamında değil de, insansal bir ölçekte düşünülerek "dış dünya" ile "ben" arasındaki epistemik ilişki bağlamında değerlendirilmesi kendi başına çok fazla şey götürmeyecektir. Çünkü böyle sınırlı bir bağlamda ele alındığında bile (ya da, daha doğru olarak, böyle sınırlı bir bağlamda ele alındığından dolayı), vargısal bir etki olarak biliş bu süreçteki biricik ilişki değil, ancak bir bileşke ilişki niteliğinde gözükür. Onun yanısıra, burada (değişik ölçü ve kıpılarda) duyum, algı, sezgi, imgelem, duygulanım, içgörü, içgüdü, çağrışım, yorumlama, öykünme, anımsama, benzeştirim, vb. öğeleri de işbaşındadır ve bunların birbirlerinin etkilerini yeniden biçimlendirmeleri, en azından çerçevelendirmeleri oldukça olağan sayılmalıdır. Bilişin (ve bilginin) bir bileşke etki olması kuşkusuz, bütün bu öğelerin aynı ölçüde ve ölçekte katılarak tanımla-

dıkları bir sonsal bileşkeselliği imlemekten uzaktır. Buradaki bileşkesellik yalnızca ansal bir etkileşimi, kıpılar ve veriler çokluğunu dile getirir. Bu etkileşim olanağını bir gerçekliğe dönüştüren belirleyici yetiyi görmeksizin, bu biliş üretim öğelerinden birini ya da birkaçını vurgulama girişimleri sözkonusu olduğunda, örneğin duyu verilerinin belirleyiciliğini öne süren nahif görgücülük, nahif özdekçilik, duyumculuk gibi yaklaşımlar; sezgilerin belirleyiciliğini öne süren sezgicilik gibi yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır.

Oysa, bilişlenme sürecinde tüm bu öğeler ve edimler değişik oranlarda yer alsalar bile, sözkonusu bileşke etkiyi gerçekleştiren, edinilmiş, aktarılmış ya da üretilmiş olan biliş verilerini biçreştiren, yeniden tanımlayan ve kavramsallaştırarak bir biliş ulamına yerleştiren asıl belirleyici yeti olmaksızın, bütün bu öğeler arasında ne epistemik bir bileşke-vargı, ne de bir epistemik bağlam oluşturulabilmesi olanaklı olacaktır. Bu yeti bizim insansal usumuzdan başka bir şey değildir.

Bu ılımlı boyutla yetinildiğinde (ve bu çalışmanın temel izleği açısından böyle bir "yetinme" hem olağan, hem de zorunlu sayılabilir), usun belirleyiciliğinin yalnızca "son çözümlemede" ve "vargısal" nitelikte olması da kaçınılmazlaşmaktadır. Bu kaçınılmazlık başka bir kaçınılmazlıkla, eşd. insanın temel tinsel yapısının parçalanmış ve toplumsal serüveninin dayatmalarıyla oldukça eklektik bir biçimde yeniden biraraya getirilmiş olmasıyla, belirlenmiştir. İnsansal ölçülerimize oldukça uzak ve yabancı olan evrenbilimsel nesnel us boyutunda tüm bu öğeler ve edimler şaşırtıcı bir biçimde birleşmiş olsalar bile, bu düzeneğin bizim dış dünyayı alımlamamız, yeniden şekillendirmemiz ve kaçınılmaz kopukluk ve kopuntuları da kendimize özgü bir alımlama ızgarası yardımıyla onarmamız sürecinde, kısacası bilişlenme sürecinde, belirtilen türde bir çokluk olağanlaşmıştır.

Ancak, durum böyle olmakla birlikte, bütün bu önbilişsel ve bilişsel kıpılar çoklusu üzerinde usun düzenleyiciliği, belirleyiciliği ve bireştiriciliği gözardı edilemez ve burada da buna özel bir özen gösterilmiştir.

Anılan önbilişsel ve bilişsel kıpıların oluşumu nasıl öznelerarası usun nesnel usdan ayrışması tarihine gönderme yapmaktaysa, usun bunlar üzerindeki belirleyiciliğinin gelişmesi de benzer bir biçimde, bizim öznelerarası biliş ve bilgilerimizin gelişmesi tarihine gönderme yapmaktadır.

Bu ikinci tarihin vargıları gözönüne alındığında, biliş ve bilginin "dış dünya" ile "ben", nesne ile özne arasındaki herhangi bir ilişki, hatta *genel* bir epistemik tepkime ilişkisi olduğu bile pekin bir tanım olarak görülemez. Bilgi oldukça *özgül ve en üst düzeyde* bir tepkime ilişkisidir. Bu vurgunun yeterince netleştirilmediği durumlarda, yalnızca canlılar dünyasına değil cansız nesneler dünyasına da ilişkin olabilen genel etki-tepki ilişkisi, yahut, canlılar dünyasındaki canlıbilimsel tepkimeler ve daha bir üst ilişki niteliğindeki koşullu-tepke ilişkisi (psisik bir ilişki) kendi başına ve kendisi içinde, bir biliş/bilgi ilişkisi gibi görülebilecektir. Ayrıca, böylesi bir durum bilişin bir tür "nesne fotoğrafı" gibi düşünülmesi ve özne ile nesne arasındaki karşılıklı etkileşimlerin silikleştirilmesi, tekyanlılaştırılmasıyla kendini ele veren kaba, vulger bir özdekçiliğe da kolay bir zemin oluşturabilecektir.

Bu zemine açılan yolu kapatabilme kaygısının yanısıra, bir başka neden daha, sözkonusu epistemik tepkimenin gelişme tarihine eğilmeyi gerekli kılmaktadır.

Bilindiği üzere, biliş ve bilgilerimizin tamamı, hatta büyük çoğunluğu ve hatta önemli sayılabilecek bir bölümü bile bizim tarafımızdan (yani bilginin bireysel özneleri tarafından) üretilmez. Başka bir anlatımla, bilgilerimizi --kural olarak-- toplum-

dan devralırız ve değişik toplumsal-psişik süreçlerle ediniriz; yani bilgi birikimseldir. Bu edinimde anadil, tarihsel-toplumsal özgüllükler, gelenek ve görenekler, geçerli bilgi paradigmaları ve bunların belirtik ya da örtük kuralları, temel iletişim ve anlamlandırma kipleri, kısacası kavram-bağlamları belirleyici işlev görür. Bunların yanısıra, kuşkusuz, üretilen ya da yeniden üretilen bilgiler de vardır; ancak bunlar bir yandan, oldukça sınırlı sayıda özne (kurucu özne) tarafından "sorun edinilmiştir ve daha sı, bunlardan pek azı verili paradigmanın sınırlarını ciddi biçimde zorlar, ve öte yandan da, daha çok kuramsal ve bilimsel alanlarda kendilerini ortaya koyarlar, yani gündelik yaşamı doğrudan ve hemen etkileyen bilgiler niteliği taşımazlar. Asıl olarak, "kurucu bilgi" niteliğinde olanlar "bugün ve burada" üretilmiş bilgilerdir; aktarılan, edinilen ve devralınan bilgiler ise "dün ve orada" üretilmiş olan birikimsel bilgilerdir. Bu sonuncular ancak tarihsel kökenleri bakımından "kurucu" nitelikte gözükseler bile, bugün, için sıradanlaşmış ve epistemik değeri aşınmış olan yapılardır.

Böylelikle, biliş ve bilgilerimizin hemen tümünün üretilmiş değil de aktarılmış ve devralınmış nitelikte olması ve "ilk öğrenime" ediminin silikleşmiş, adeta unutulmuş bir durum göstermesi kimi kuramcıları, "bugün ve burada" edindiğimiz biliş ve bilgileri ne yolla edinmiş olduğumuzdan bağımsız olarak, kendi görüşlerini doğrular biçimde bunların edinilmiş olduğunu "tanıtlama" amacıyla, sorunu "ilk özne"ye taşıma çabasına yöneltmiştir.* Öte yandan, nahif yansıma kuramlarında özellikle öne çıkan "son çözümlemede belirleme" yaklaşımının da --bu kuramların, bir "ilk özne" varsayımıyla, nesne/özne etkileşimini güdükleştirmeyi ve "nesnenin fotoğrafi" anlayışını gerekçelendirmeyi ummaları dolayısıyla-- *bir regressus in infinitum* çabası

* Karş. "ilk öğrenenler bu bilgiyi duyu deneyinden değil, gerçek deneyden öğrenmişlerdir" (V. Hacıkadiroğlu).

içinde, bir "ilk özne"tartışmasını beslediği söylenebilir. Ayrıca yine bu anlayışla sıkıca ilintili bir biçimde, düşüncenin kaçınılmazlıkla düşünen özneyi öngerektirdiği yollu koşullu-doğrudan, bu özneye yine de ona ilişkin düşünsel yapı ve düzeneklerle ulaşma dışında başka bir yol olmadığını unutarak, ussal gerçeklik ile görüngüsel gerçekliği eşleştiren, özdeşleştiren, ya da, görüngünün ussal ve psişik ile karşılıklı geçiş ve etkileşimlerini gözardı ederek, saltık birincilliği ve bilgibilimsel tüketiciliği gibi, bir koşullu-yanlışa sıçrayan tekdüzeci görüşler de bilginin kazıbilimini gündeme getirmekte ve bu girişiin kaçınılmazlıkla, bir "ilk özne" tartışmasına ve giderek, bilginin tarihöncesine, tarihsel bağlamıyla önbilginin oluşum serüvenine yol açmaktadır.*

Böyle bir kazıbilimin ilk anlamlı başlangıcı gerçekte, bilginin tarihi ve tarihöncesini ayıran kesite ilişkindir: Sürecin genel "nesnesi" ile genel "öznesi" arasındaki genel tepkime ilişkisi nasıl olmuş da, özgül bir bilişsel ilişkiye dönüşebilmiştir?

Bu sorunun yanıtı kuşkusuz, yalnızca ve hatta temel olarak, felsefenin ilgi alanında kalan bir yanıt olmayacaktır; bu eşzamanlı olarak canlıbilimin, kalıtımbilimin, insanbilimin, sinirbilimin, kimyanın, paleopsikoloji, paleonöroloji ve daha başka birçok bilimsel uğraşın ve alanın yanıtı olacaktır -olasılıkla, yanıtlararası bir yanıt olacaktır. O yüzden, burada ve üstelik sorunun hiç de uzmanı olmayan bir kalem tarafından, buna doyurucu ve kapsamlı bir yanıt üretileceği düşünülmemelidir.

Bu bağıl altında, baştan başlayarak, nesnelerin kendilerine yönelik doğrudan yahut dolaylı dürtülere karşılık ürettikleri tepkileri anımsatmak gerekiyor. Doğadaki her nesne, kendine akta-

---

* Bu serüvenin açımlanmasında V.P. Alexeev'in *The Origin of Human Race* başlıklı yapıtından ve Şeptulin'in çalışmalarından eleştirel bir biçimde yararlanılmıştır.

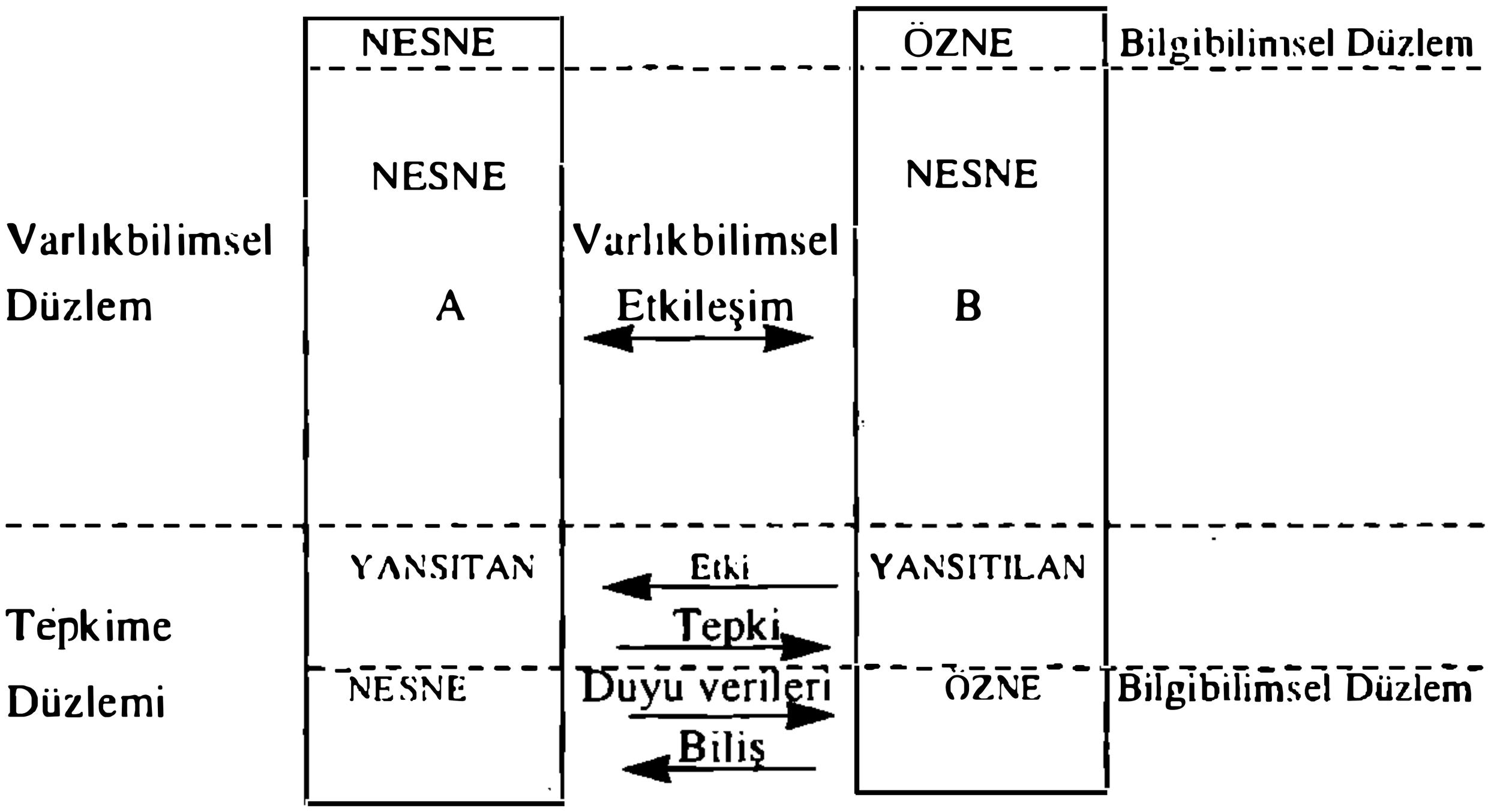
rılan anlamlı etkilere böylesi yanıtlar verımektedir. Bunlar doğal ortamları içerisinde kolayca ve çoğu kez ayırdına bile varılmaksızın gösterilen davranışlardır: İtilen taş devinir; boşluğa bırakılan nesne düşer; ışık ışınlarının yoluna çıkan cisim bunları ya soğurur, ya da (kısmen yahut tümüyle) yansıtır; kesilen şey yırtılır; vb. Ne var ki, bütün bu tepkiler "fazlasıyla" doğaldır ve bilgibilimsel bir anlamlılık taşımazlar. Böyle bir anlamlılık eşiğinin aşılabilmesi için, başka önkoşulların da varolması zorunludur. Öncelikle, sözkonusu tepkinin yalnızca nesnesinin değil, ama ayrı olarak etki öznesinin kimi özelliklerini de içermesi, temsil etmesi yahut yeniden üretmesi gerekir. Dahası, bunun minimal bir anlam bağlamına oturması da gerekecektir. Kuşkusuz böylesi bir anlam belirlenimi ancak kendi özgül düzlemi içerisinde sağlanabilir ve *a priori* bir bütünsellik içermez. Bir başka önkoşul "tepkime" nesnesinin en azından kimi ırasal verilerinin etki nesnesinde, "yansıtan"da, yalıtlanabilir, ayırt edilebilir olmasıdır. Ve bu etkileşimin, kendi düzleminde adeta bir yeniden üretim oluşturabilecek denli anlamlı olması gerekir. Bütün bu önkoşullar verili olduğunda, anılan etki-tepki ilişkisi bilgibilimsel etkileşim ilişkisinin açıklanmasına bir önörnekçe olarak yardım edebilecek bir tepkime niteliği gösterir. Etki-öznesine (ki aynı zamanda da tepki-nesnesidir) "yansıtılan", tepki-öznesine de (ki aynı zamanda etki-nesnesidir) "yansıtan" denilmesi; buradaki tepkime ilişkisinin, "yansıtan" ile "yansıtılan" arasındaki bir aynasal-yansıtma ilişkisi olmadığı özellikle açıklığa kavuşturulmak bağılıyla, bir sözcük ekonomisi uğruna hoşgörülebilir.

Bu durumuyla, iki "nesne" arasındaki tepkime ilişkisinde hem yansıtılanın, hem de yansıtanın varolması mantıksal bir nedene iyedir. Önemli ve sorunsal oluşturan, hangisinin "birincil", hangisinin "bağımsız", hangisinin "belirleyici" olduğu sorusudur. Ne var ki, geleceğinde ortaya çıkacak denli sorunsal olma-

sa bile, bu durumuyla bile soru ilintisiz ve koşullu niteliktedir. Kuşkusuz, bir tepkimenin varolabilmesi için, kaçınılmaz olarak tepki-gösteren bir nesnenin, bir yansıtanın varolması gerekir. Aynı biçimde, dolaylı olarak, bu tepkileri alımlayan bir yansıtılanın varolması da varsayılmıştır. Bu olumsuzlandığında, bir olgusal gerçeklik olarak olmasa bile, bir *tepkime gerçekliği* olarak o nesnenin gerçekliği de olumsuzlanmış sayılır. Bu koşullarda, ancak ve yalnızca bir hiper-us, "bir bilgibilimsel tanrı" için bir tepkime-gerçekliğinden söz edebilmek olanaklıdır.

O yüzden, bilgibilimsel düzlemde ve bizim insansal ölçekli (öznelerarası) usumuzla iş görüldüğünde, *etki-nesnesi olmayan* bir tepki- nesnesi varsayımı anlamsız bir varsayım olarak kalmaktadır. Ne var ki, nesneler arasındaki ilişkinin tümü yalnızca bilgibilimsel nitelikte olmaktan uzaktır ve bu düzlemden uzaklaşıldıkça, yukarıda betimlenen varsayımda giderek, olgusallık kertesinin bir varsayımı durumunu alır. Çünkü, bu kertede etki-nesnesi yalnızca bir nesne kimliğiyle kendini var eder ve ayırır; onun bilgibilimsel tepkime özelliği varlıkbilimsel bir belirleyicilik imlemez. Ve tepkime verili nesnenin bütün özelliklerinin değil, yalnızca o durumdaki, o ortamdaki, etki ediminin anlamlılığı ve gücüyle uyumlu kimi özelliklerinin, onu temsil etmeye yetebilecek, bu etkiye ilişkin minimal bir tasarım ve anlamlılık oluşturabilecek ölçüde yeniden üretilmesidir. Öyleyse, bilgibilimsel eksende biricik anlamlılık içeren bu ölçek dışında, varlıkbilimsel eksende anlamlı sayılan sayısız özellik daha sözkonusudur. Birinci düzlemde tepkimeye konu oluşturmayan (ve o yüzden anlamlı bulunmayan) "etkisiz" pek çok özellik etki-nesnesinde içerilmiş olduğu gibi; ikinci düzlemde de, tepki-nesnesinin etki-nesnesinden etkilenmeksizin barındırdığı ve dolayısıyla, onunla ilintisiz görülebilecek pek çok özellik sözkonusudur. Kısacası, her iki nesne de varlıkbilimsel anlamda ayrı ve birbirlerinden "fazladır"lar. Bütün bunlar gözönüne alındığında,

kendilerini "yansıtan" ve "yansıtılan" olarak yeniden kuran bu iki nesne arasındaki varlıkbilimsel ve bilgibilimsel ilişki şöyle betimlenebilir:



Sonuç olarak denilebilir ki, bu iki nesne sıradan iki nesne, iki özdeksel varoluş olarak, birbirlerinden bağımsız biçimde varolduklarından, etki-nesnesi ile tepki-nesnesinin varoluşları bir neden/etki ilişkisiyle bağlanmış olmaktan uzaktır. Ancak, bunlar sıradan iki bağımsız ve ilintisiz nesne değil de, birbirlerinin etki ve tepki nesneleri olarak tanımlandıklarında, başka deyişle, tepkime ilişkisinden ve giderek bir bilgibilimsel ilişkiden söz edildiğinde, böyle bir bağlantıdan söz etmek de doğal olacaktır. Böylece artık, olgusallıklar kertesinde tanımlanmış varoluşlar bilgibilimsel kertedeki varoluşların kendilerini değil, ancak tarihöncelerini simgeleyebilirler.

Tepkime ilişkisi biliş üretiminin soykütüğünde bir yer almakla birlikte, bu durumuyla henüz bir biliş ilişkisi niteliği göstermez. En ilksel biçimleriyle, cansız doğanın (evrenin) nes-

neleri arasında "gözlenen" fiziksel, kimyasal, vb. etki/tepki sürecinin alımlanma, kodlanma, aktarılma ve sunum şeklidir (doğal tepkime). Bu yüzden, tepkimenin tarihi evrenin tarihiyle yaşıt sayılabilir.

Doğal boyutlarıyla doğanın her yerinde var olan tepkime canlılarda kendini, ırasal bir dönüşümle ortaya koyar (canlıbilimsel tepkime) ve ilkin, irkilebilirlik olarak görülür. İrkilebilirlik ile birlikte, tepkime yalnızca etki-nesnesi ile tepki-nesnesi arasındaki bir nesnellik ilişkisi boyutunu aşar ve etki-nesnesi ile tepki-nesnesi (örgensellik) arasındaki çokyönlü, çokdeğişkenli bir ilişki niteliği alır. Bu dönüşümün kimi sonuçları sürecin genel vargıları bakımından olağanüstü ölçüde önemlidir.

Doğal düzlemden canlıbilimsel düzleme doğru bu "özne" kayması burada, *inter alia*, iki bakımdan önem taşır. Birincisi, böylelikle "bilgi durumu" salt bir nesnelerarasılık boyutunu aşmış olur. Bu aşmayla birlikte, geleceğin biliş ve bilgi yerlemleri için zorunlu ve çok daha karmaşık, daha "geribeslemeli" ve parametrik bir ortama evrilmenin yolları da aşılır. Bilişlenme süreci artık salt bir dışsallık ilişkisi olmaktan çıkar ve dışsallık/içsellik etkileşimine kayar. İkinci olarak, geleceğin biliş öznesini her durumda yeniden başlayacak bir *tabula rasa* olmaktan kurtaracak bir yolda, "biliş" birikimsel bir yapılanma edinir. Birikimsel yapılanma bireyselde bellek yetileri, çağrışımlar ve tepkelerin; türselde ise gizil biliş ve biliş-değişkenlerinin kalıtınısal yollarla aktarımının önkoşullarını hazırlar. İlk birikimsel biliş herhalde varoluşun zorunlu gereksinimlerinin bilişi (içgüdü) olmalıdır ve temel bilgi-yapıtaşları olan DNA yoluyla aktarılırlar: "Bütün canlı yaratıklar kendilerini oluşturan bilgiyi DNA'da biriktirirler, DNA'yı mesajcı RNA'ya kopya ederler, mesajcı RNA'yı proteine 'tercüme ederler'. Dahası, DNA'nın mutasyonla veya cinsel karışımla değişmesi proteinlerin kalıcı

değişimine neden olur. Böylece organizmalar arasında gittikçe artan farklılıklar ortaya çıkar ve sonunda yeni türler doğar."[1]

Evrimleşme sürecinde tekhücrelilerden çokhücrelilere, özeksel sinir dizgesi olmayan ya da pek gelişmemiş olanlardan gelişmişlere doğru geçildikçe, irkilebilirlik uyarılabilirlik şeklinde, bir sinirsel dizge olarak, başlıbaşına/özerk bir örgensel yapılanmaya dönüşür. Bu dönüşüm boyunca, kimi dokular ve örgenler belli bir uzmanlaşma eğilimi gösterir ve bu sürece yönelirler. Böylelikle, duyusal işbölümünüm örgensel ve işlevsel temelleri atılmaya başlanmış olur.

Özeksel sinir dizgesinin oluşumu ve gelişmesi yalnızca örgensel ve evrimsel sonuçları bakımından değil, ama bilgibilimsel sonuçları bakımından da büyük önem taşımaktadır. "Gerçekten, özeksel sinir dizgesine iye olmayan organizmalarda, çevredeki ortamla karşılıklı bağlılık, organizma için yaşamsal önemi olan uyarıcıları yansıtma ve onlara kimi tepkimeler gösterme yoluyla gerçekleştirilir. Birer özeksel sinir dizgesine iye organizmalarda ise, bu karşılıklı bağlılık yalnızca, organizmanın yaşam etkinliğiyle bağıntılı uyarıcıları yansıtma ve onlara tepkime yoluyla değil, bunların yanısıra, organizmanın yaşamı için hiçbir dolaysız önem taşımamakla birlikte, organizma için yaşamsal önemi olan uyarıcılardan zaman bakımından daha önce etki gösteren uyarıcıların yansıtılması ve onlara belirli tepkime gösterilmesi yoluyla da gerçekleştirilir."[2]

Bilincin ve biliş yeteneğinin oluşumunda buna koşut bir gelişme de koşulsuz ve koşullu tepkelerin ortaya çıkması ve yetkinleşmesidir. Organizma kendisinin yaşamsal sorunları

---

[1] M.B. Hoagland. *Hayatın Kökleri*, s. 98

[2] A. Şeptulin, "Maddenin Genelgeçerli Bir Özelliği olarak Yansıtma ve Yansıtma Biçimlerindeki Gelişme" *Felsefe Dergisi*. 89/2 s. 37-- ufak sözcük değişkeleriyle.

açısından doğrudan anlam taşıyan uyarımlar karşısında, doğrudan nitelikte, koşulsuz tepkiler üretir; bunlar kendiliğindendir ve istenç dışıdır. Bunlara tepke (reflex) adı verilir. Kendi görüş açısı içindeki belirgin bir devinimin gözün "ilgisini çekmesi", alev yaklaştırılan bir gözün kendiliğinden kırpılması, duyulabilir bir "aykırı" sesin hayvanlarda kulak dikilmesine yol açması, vb. bu tür koşulsuz tepkeler arasındadır. Bu; organizma ile dış dünya arasındaki dolayımsız bir ilişkinin, organizmada uyardığı özel türden bir duyumsal tepkidir. Sıradan bir duyu tepkisinden ayrımlı olarak, organizmada çok etkin bir beklentiyle eşzamanlı gelişmekte ve çok etkin bir rol oynamaktadır. Kimi kez bir devinimi de uyaran koşulsuz tepkeler doğuştan ve kalıtımsal bir özellik gösterirler.

Tüm önemine karşın, yine de bu tepkinin dolayımsız ve (beklentinin sona ermesiyle belirlenmiş) çok kısa zamana özgü bir ilişkinin anlatımı olduğu açıktır. Buna karşılık, koşullu nitelikteki tepkeler zamansal bakımdan öncelik taşıyan etkileri çağrıştıran uyarımlar karşısında organizmanın gösterdiği edimsel tepkilerdir. Zamansal "kopukluk" ve alımsallıktaki dolayımlılık bu tepkinin daha karmaşık, "daha yüksek" bir ansal etkinlik gerektirdiğini anlatmaktadır. Bunlar doğuştan değillerdir ve yaşam deneyiminde geliştirilirler.

Koşullu tepke kendinden önceki tüm tepkime biçimlerinden ayrımlı bir yolda, salt canlıbilimsel bir ırayla nitelendirilmekte zorlanır; burada, belki de "psişik bir tepkime"den söz etmek yerinde olacaktır. *Psyche* "gerçeğin imge halinde yansıtılmasıdır ve o yansıtma zamansal bağıntıların oluşması süreci içinde ortaya çıkmıştır."[3] Oysa bilindiği gibi, gerçekliğin imgesel tasarımı ise, alışılmış durumuyla bir biliş etkinliğinin ilk koşulundan öte

---

[3] Agy., s. 39.

bir şey değildir.[4] Nitekim, kimi düşünürler Pavlov'un tanınmış deneyine gönderme yaparak, koşullu tepkenin temelinde yatan ansal etkinlik düzeneğinin kendine özgü bir "tümdengelimsel çıkarım olduğunu" ileri sürmektedirler: "Gerçekten, dudağa dokunma duygusu getiren zil sesleri ayrı ayrı zamanlarda çalınan tekil ve somut zil sesleridir. Oysa organizmada dokunma duyumunun yerini alan zil sesi soyut ve genel zil sesidir. Böylece organizma yeni bir zil sesi işittiğinde, kendisinde alışmayı sağlayan tek tek zil seslerinin her birinden farklı olan bu sesi ötekilerle aynıymış gibi algılamakta, yani tikel bir ses duyumunu genel bir zil sesi kavramının bir örneği olarak görmektedir. Bu yüzden organizmanın yaptığı çıkarımı tümdengelimsel çıkarım olarak niteliyoruz." [5]

Bu sav tartışmaya açık olmakla birlikte, yine de, canlıların temel varoluşsal dürtüleriyle bu tepkinin oldukça sıkı ilişkisinden ve bunun çoğu kez yol açtığı davranışsal edimlerden, genelde bir mantıksal işlemi dedüktif çıkarım işleminin, "bedenin işleyişinin bir bölümü olduğu" sonucunu çıkarmak doğru olmayabilir. Varoluşun davranış, edim ve psişik etkinlik biçimleri arasındaki ilintilerden yola çıkarak, bunların ayrımlarını ve nitel vargılarının değişikliğini gözardı etmek gibi, bunları birbirine ya da başka bir tek etmene indirgemek de doğru olmayacaktır. Bedenin güdü ve dürtüleri ile psişik etkinlik arasındaki sıkı ilintililik de bu bağlamda yorumlanmalı ve psişik'i fizyolojik'e indirgeme çabasından uzak durulmalıdır (*ve vice versa*).

Bu yeterince netleştirilemediğinde, bu örnekte psişik'i fizyolojik'e indirgeyen yaklaşımın, başka bir örnekte de olasılıkla,

---

[4] "Bilgilenmenin, yaşam içinde yeni şeyler öğrenmenin kökenini oluşturan şartlı refleksler..." (S. Teber, *Davranışlarımızın Kökeni*, s. 189)

[5] V. Hacıkadiroğlu, "Bilgi ve Bilinç" *Felsefe Tartışmaları*, K. 18, s.40

düşünsel'i bedensel'e ve sonuç olarak, düşünsel'i özdeksel'e indirgeyerek, önceden değinilen varlıkbilimsel vargıyı bir bilgibilimsel vargı olarak okumaya çalışabileceği düşünülebilir.

Psişik tepkime etkin bir tepkimedir ve kural olarak, tepki-nesnesinde, etki-nesnesinde *olmayan* kimi öğeler kendini ele verebilirler --yani, bir aynasal yansıtma ilişkisi sözkonusu değildir. Öyleyse, psişik imge "nesnel" olma iddiasından uzaktır ve bu yüzden, nesnenin önce duyusal imge doğurduğu ve sonra da, bu imgenin "aslına izdüştüğü" savı (imgenin nesnelleşmesi savı) doğrulanamaz. Psişik imge yalnızca nesnel olarak varolanı değil, bu kıpıda varolmayanı da tasarımlayabilir. Buradaki tasarımın "nesnesi" kendi başına ve alışılmış anlamıyla var değil, ama yalnızca öteki nesnelere ilişkin tasarımların dolayımıyla vardır.

Psişik tepkimenin ve bir vargı olarak psişik imgenin öznelliği bireyle sınırlı bir öznellik olmaktan çok, türle bağlantılı bir öznellik olarak görülmelidir. O yüzden, bireysel ve tekil kılgılar karşısında saltık bir bağımlılık ilişkisi içerisinde olmaktan uzaktır. Bu özelliğiyle, "psişik deneyim" kişisel, tekil, bireysel deneyimden çok daha büyük ölçüde varsıldır.

Böyle olmasına karşın, psişik tepkimeyi bilinçli ve tam olarak ussal bir tepkime, başka bir deyişle sözün asıl anlamıyla düşünme, eşd. kavramsallaştırma, ve bu yolda kullanılabilir biliş formları ve kuantları oluşturma gibi almak zor olacaktır. Kendi sınırlı bakışımızla yalnızca insanda gözlemleyebildiğimiz kavramsallaştırma yeteneğinin gerçekleşmesi bakımından, araç yapımı ve iletişimde dil kullanılması gibi iki olgunun varlığı semptomatik sayılmalıdır. Bu iki sürecin oluşum ve gelişimi koşut, karşılıklı bağlantılı ve aşağı yukarı eşzamanlı ilerlemiştir. "İnsanlar ilkel sürü döneminin başında, bu yolun da daha başında görünürler. Tehlikeleri bildiren sinyal sistemini, sürünün bir-

likte hareketini sağlayan taklit sistemini, sinyallere, taklitlere gösterilen güdüsel tepkileri düşünce sayamayız. Bu nedenle, doğada hazır bulunan yiyecekleri, doğada hazır bulunan (taş parçası, dal gibi) nesneleri kullanarak toplayan Hominid sürüsünü 'insan' saymak da olanaksız. Hominid sürüsünün doğada bulunan özel biçimli bazı nesnelere (koparılırken rastlantıyla sivri bir uca sahip olmuş dal parçasına ya da parçalanırken keskin bir kıyıya sahip olmuş taş parçalarına) bakıp, bunların etkinliğinin işine yaradığını görüp, böylelerini bulamadığı zaman, başkalarına, onlara benzetmek için biçim vermeye kalktığı an onu insan sayabiliriz. Taklitçiliğini bu noktaya yükselttiği, araç kullanmaktan araç yapmaya geçtiği an onu insan sayabiliriz. Çünkü böyle bir işlem kaba bir taklit değildir; karmaşık, sistemli bir taklit bile sayılsa, bir düşünce ve düşünceyi dışa vurma sürecini gerektirir."[6]

Araç yapma edimlerinin bir önsel tasarımlamayı zorunlu kılarak, en azından ilksel biçimleriyle düşünmeyi öngerektirdiği ileri sürülebilse bile, evrik bir yolda, araç yapımı, kullanımı ve geliştiriminin de düşünmeyi önemli ölçüde etkilediği, geliştirdiği ve belirlediği ortadadır. Bu süreç ise psişik tepkimeden, giderek, edilgin ve etkin kipleriyle uslamlamaya temel oluşturan bilinçli ussal tepkimeye dönüşüm sürecinden ayrı bir şey değildir.

Gerçekten, araç yapımında ve sonuçta üretilmiş olan aracın biçimbiliminde, psişenin temel işlemsel özelliklerinin de yansıtılmış olduğu ileri sürülmüştür. Parçanın bütünle ve bütünün

---

[6] A. Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Toplumа*, s. 101. Kullanım ile yapım arasındaki büyük ansal uzaklık, bu iki aşama arasındaki büyük zamansal uzaklık tarafından da doğrulanmaktadır. Ağaçtan inmeleriyle 12 milyon yıl önce araç *kullanmaya* başlayan canlılar ancak 3 milyon yıl önce araç *yapmayı* başarıyorlar (A. Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Toplumа*, s. 42-3) -- aracla koskoca bir *9 milyon yıl* uzanıyor.

parçayla ilişkisinin, gelecekteki (tasarımda öngörülmüş) aracın/gerecin geometrisiyle ilgili açık seçik bir anlayışla; parçalar arasındaki ilişkililiğin, oransallığın aracın/gerecin asıl işlevsel sayılan yönü ve onun bütünsel birleşiminin tasarımıyla (örneğin, taş baltanın ucundaki taşın keskinleştirilmesi, ve sapıyla, olanaklı en uygun işlevsel bağlantının gerçekleştirilmesi); uzam-zaman ilişkililiğinin ikili bakışım kazandırma yetisiyle; nesne ya da işlemlerin özdeşliğinin anlaşılmasının araca/gerece çeşitli kesitlerde bakışım kazandırma yetisiyle, ilintili olduğunu dile getiren savlar ortaya atılmıştır. "Alet (araç) yapımında ve buna denk biçimde psişedeki (bu) dört kıpının tümü, göründüğü ölçüde, araç etkinliği tarihinin en erken döneminde ortaya çıktı. Bu dört özellikten (rotüş yoluyla gerekli şeklin verilmesi, kesici bir yanın hazırlanması, ikili bakışım, ve değişik kesitlerde böyle bir bakışımın elde edilmesi) birinin köken ölçütüne uygun olarak, bunlardan birisine iye bir nesneyi, bu güçlükle görünür olsa bile, bir alet diye niteleyeceğiz."[7]

Araç/gereç yapımı ve kullanımını görgül deneyim ve bunun vargılarının genelleştirilmesi, giderek, soyut düşüncenin, düşünce olarak düşüncenin gelişmesi izledi. Bu süreçte, bugün çağdaş dünyada bir bilişlenme yöntemi olarak kabul edilmesi zor gözüken indüktif yöntem önemli bir işlev yerine getirdi.

Yine de, araç kullanımı ile bilincin gelişmesi arasında pekin bir eşzamanlılık, bir denklik olduğunu ileri sürebilmek güç gözükmektedir. Örneğin, en yalın araçlara biçim vermekte belli bir yol alan, tahta ile kemiğin taşla birlikte kullanıldığı Olduvai ekininde bilinçlilikten çok, herhalde bir önbilinçlilikten söz edilmesi daha yerinde olacaktır.[8] Bu düzeyde, olsa olsa, ikili-bakışım ve ikili-karşıtlıklar bilinci söz konusuydu. Bilincin ve

---

[7] V.P. Alexeev, *The Origin of the Human Race*, p. 113

[8] *Agy*, p.251

dilin gelişiminde olağanüstü önemli olan üçlü-karşıtlıklar bilinci için ise, yaklaşık 1.5 milyon yıl sonra kendini gösteren Neanderthaloid dönem beklenecektir. [9]

Bu uzun evrim süreci başka şeylerin yanısıra, düşünmenin ve bilincin tekbiçimli ve tekaşamalı olmadığını, tersine, sürekli dönüşerek ve aşamalar geçirerek, sürekli kendisi-olmaya ve daha öte yetkinleşmeye doğru yol aldığını da anlatmış olmaktadır. Başka yollu bir anlatım seçildiğinde, düşünme (sözgelimi) araç yapımı ile birlikte başladı diye düşünülemeyeceği gibi, bu iki koşut süreç birbirinden de yalıtlanamaz. Ortada yalnızca belirgin bir koşutluk vardır ve bunun bir yanında usun evrimleşmesi, öte yanında ise araç yapımının gelişmesi yer almaktadır.

Düşünme ile araç yapımı arasındaki ilişkide hangisinin birincil olarak nitelenebileceği sorusu çok tartışılmış ve olasılıkla bağlayıcı bir sonuca ulaştırılamamıştır. Kimi araştırmacı ve düşünürler düşünmeden koparılması güç olan konuşma (dil) ve çağrışım özeklerinin bulunduğu sol beyin lobu ile, ilkel insanın, kullandığı gereçleri (örneğin taşları) işlediği sağ elinin aynı loba bağlı olmasından yola çıkarak, araç yapımının düşünmeyi etkilediğinin tanıtını bulduklarını düşünmekteyseler de; bu tanıtın bir belirlemeyi imlediğini ve evrik olarak, karşıt savı da eşit ölçüde desteklediğini unutmuş gözükmektedirler.

Burada, bir belirleme ilişkisinden çok, bir karşılıklı etkileşme ilişkisinden söz etmek daha yerinde gözükmektedir. Ussal yeti (düşünme) bir araç-gereç kavramsallaştırımını yapmakta ve bu yolda bir tasarıma yol açmaktadır; buna karşılık, kılgısal yeti bir yandan ussal yetilerin daha öte gelişmesine zemin hazırlamakta, bir yandan da daha karmaşık tasarımlar için dürtüler vermektedir. Başka bir deyişle, araç yapımı insansal usu edilgin bir

---

[9] *İkili ve üçlü karşıtlıklar ve bunlarla ilgili bilincin evrimi üstüne, bkz. Alexeev, agv., p. 241-252.*

konumdan etkin bir konuma geçmeye yöneltmektedir. Araç yapımı öncesindeki düşünsel etkinlik kendisinin bilişinde olmayan bir biliş durumunu, kendisinin bilincinde olmayan bir bilinçlilik ortamını imler. Bu bir önbilinçlilik anlamına gelmektedir.

Önbilinçlilik durumunun kavramsal geriplanı oldukça cılız bir görünümde olmalıdır. Çok temel ve ancak yaşamsal ölçüde önemli kimi temel kavramlar bile oldukça zayıf bir içeriğe iye olup, kural olarak puslu, ilineksel ve boş kavramlar durumundadırlar. Böylesine cılız bir önkavramsal yapıyla, ne düşünme, ne de iletişimin etkin ve birikimsel nitelikte olabilecekleri kuşkusuz ileri sürülemez. Kimi düşünürler tarafından ileri sürüldüğü gibi, kavramsal altyapısı çok kırılgan ve zayıf olup, kendisini çığlıklar, jestler, mimikler, dans, vb. yoluyla ortaya koyan uzunca bir iletişim döneminin dilsel iletişimi öncelemiş olması da bunu doğrular gözükmektedir. Benzeştirme ve öykünme yöntemleri bu güçsüz altyapı üzerinde yükselmişlerdir. Bunlar düşünsel içeriği olağanüstü zayıf edimlerdir: "Tehlikeleri bildiren sinyal sistemini, sürünün birlikte hareketini sağlayan taklit sistemini, sinyallere, taklitlere gösterilen güdüsel tepkileri düşünce sayamayız."[10] Çünkü, birincisi, bunlar temelde yalnızca içgüdüye dayanırlar ve varoluşsal kaygılarla sınırlıdırlar. İkinci olarak ise, yalnızca somutla sınırlanmışlardır ve bu yüzden, soyutun tasarımını engelleme eğilimindedirler.

İşte, bilgi birikiminin henüz hiç sözkonusu olmadığı bu dönemde, ne bir birikimsel bilgiden, ne epistemik yönelimli bir bellekten, ne de (tüm bunlar açısından belirleyici sayılabilecek) kavramsal bir çerçeveden yararlanabilen bireyin önünde, biliş ile nesnesi arasında bir ayrım yapma olanağının hemen hiç olamayacağı apaçıktır. Başka bir deyişle, bilginin varlıkbilimi ile

---

[10] A. Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma*, s. 101

bilgibilimi bu aşamada birbirinden ayrılamaz ve bunlar ilkel öykünme ve simge nesnesinin kendisinde, "yaşanmakta olan" nesnede anlatımını bulur. Bilişsel etkinliğin şafağını oluşturan ve bir yöntem olarak indüktif yöntemin geçerli bir biliş edinim yolu olarak yaygın biçimde kullanıldığı bu dönemde, biliş ve bunun öznesi ile biliş nesnesi arasındaki ilişkide, birincisinin ikincisine bağımlılığından söz edilebilir ve ancak bu aşamada, böylesi bir soru ortaya atılabilir.

Demek ki, bilginin nesnel özdeğe bağımlılığı sorusu (bilgibilimsel temelde anlamlı bir soru olarak) ancak bu döneme, bu aşamaya özgü olarak, eşd. "*ilk* bilen"e ve "*ilk* bilgi"ye ilişkin olarak, sorulması meşru bir sorudur. Bu soru bilginin tarihöncesine dönük bir niteliktedir. Günümüzde sorulduğunda, ancak sonsuz gerilemelerle bu tarihöncesi eşiğe taşındığında bir anlamlılık kazanabilir. Bunun ötesinde sözkonusu olan şey ya biliş nedeninin biliş sebebi ile karıştırılması, ya da biliş ve bilgilerimizin nesnelliğe koşullandırılmış öznelerarasılıklar olduğunun unutulması, vb. olabilir.

Bilginin tarihi ile tarihöncesinin birbirine karıştırılması ve birisine ilişkin, eşd. birisi açısından anlamlı olabilecek, soruların öbürünün alanına taşınması çoğu kez biliş ediniminin karmaşık koşullarının unutularak, onun büyük ölçüde varsıl geriplanının yoksullaştırılarak ve onun hiç de tek-parametreli olmayan yapısının zedelenerek, sığ, aynasal-yansıtmayı anıştıran, simgesel çeşitliliği körelten, özerk ve kimi kez doğrudan özgür niteliği silikleştirilmiş, işlevselci, araççı bir biliş ve bilgi anlayışına kapı açmaktadır.

Öyleyse, bir ara vargı olarak, biliş ve bilinç öznesi ve özdeğin, nesnenin ilişkisi sorusunun, eğer bu soru birincisinin sonuncusuna bağımlılığını anıştırmak amacıyla ortaya atılmışsa ve tümüyle *güncel* bir bağlamda sorulmaktaysa, bilgibilimsel

açıdan *ilintisiz*, varlıkbilimsel açıdan (ve olgusal bağlamıyla) *olumlu* yanıta iye; eğer sonuncusunun birincisine bağımlılığını anıştırmak için sorulmaktaysa, bilgibilimsel bakımdan *ilintili*, varlıkbilimsel açıdan *olumsuz* yanıta iye bir soru olduğu söylenebilir.

Bu vargının bağlamı iki özsel belirlenimin etkisi altındadır. Bunlardan birincisi, daha önce üzerinde sık sık durulmuş olan, özdeksel (olgusal) nesne ile bilgi nesnesi arasındaki nitel ayrımdır. Anımsanabileceği gibi, tüm biliş ve bilgilerimiz nesnenin, daha doğru bir anlatımla gerçek nesnenin, yahut olgusal nesnenin, ya da dar anlamıyla özdeğin kendisini değil; bundan yola çıkan, temel olarak bunu temel aldığı varsayılabilen, ama hiçbir zaman tam bu olamayan ve bununla ilişkisi asimptotik bir olumsallık görünümünde olan, ayrı bir şeyi (bilgi nesnesini) konu edinir. Bu epistemik ayırım bir yandan ilintisizliğe neden oluştururken, aynı zamanda olumsuz bir yanıta da zemin hazırlamış olmaktadır. Bilgi dünyası nesneler dünyasının tümünü kucaklayan, onunla tam olarak örtüşen bir dünya olmadığından, onunla örtüşen çok dar bir kesite, dar bir koridora iye olmakla birlikte, bir bütün ve kendisiyle kapalı bir yapı olarak özdeğin bilgi nesnesinin tamamı olup olmadığı sorusu ne olumlu, ne de olumsal bir yanıta iye olamaz. Bu yanıt kaçınılmazlıkla olumsuzdur; ama yine de apodiktik değil, koşullu bir olumsuzluk gösterir. Bu öyle bir koşulluluktur ki, ancak bilginin insansal boyutunu aşan, öznesizliğe ulaşmış olma gibi, bir başka koşulun belirleyiciliği altında aşılabilir bir niteliktedir. Bu parametrik durum anılan koşulu evrensel ölçekte saltık aşılamaz kılmasa bile, insansal açıdan aşılamaz kılar.

Bağlamı kuran ikinci özellik ise biliş ve bilgilerimizin, yine daha önceden değinilmiş olan nahif gerçekçi kavranışıyla bağlı gözükmektedir. Bu kavranışın burada, bu bağlamda eleştirilme-

si yukarda özetlenmiş olan biliş ve bilginin türeyimi, bilincin evrimi sorunsalıyla sıkıca bağlantılı olduğundan, izleksel bakımdan yadırgatıcı bir görünüm vermeyecektir.

"Doğanın sağladığı ve geliştirdiği duyu organlarımız yoluyla biliş edinmenin bir(icik) somutlaşması olarak, nesnel gerçeklik-lerle karşılaştığımızda, onlara ilişkin duyu verileri aracılığıyla, onlar üstüne biliş/bilgi elde ettiğimizi" bildiren bu nahif kurama göre, yine onun kimi başka vesilelerle ileri sürdüğü kimi görüşlerden bağımsız olarak, etkin bir us ve bilinçten söz etmek çok zor, adeta olanaksızdır. Bilincimiz ve genel olarak ussal yetimiz gerçekliği yansıtıcı bir aynadan öte bir işlev görmemektedir! Böylelikle, aslında yalnızca, devingen ve dinamik bir bilgi öznesi anlayışı olanaksız kılınmakla kalınmamakta, ama ayrıca, devingen ve dinamik bir bilgi nesnesi anlayışı da ya büsbütün olanaksızlaştırılmakta, ya da büyük ölçüde tutarsız bir duruma sokulmaktadır.

Bu nahif kuramın zayıflığını serimleyebilmek için, bilinç ile bedensel tepki düzeneği arasındaki ilişkinin ele alınması gerekir. Böyle bir ele alış sonucunda, bilincin yalın bir bedensel tepki düzeneği olmadığı; öntarihinde -daha önce gördüğümüz gibi- böylesi bir soyağacını içerse ve bu öntarihten kimi iz ve kalıntıları hâlâ barındırsa bile, çağdaş insanın --*homo sapiens*-- bilincinin temelde özgün bir ussal yetiyle belirlendiği ortaya konulabilirse, öznenin nesnesi karşısındaki özerkliği ve bundan dolayı hem öznenin, hem de nesnesinin taşıdığı karşılıklı devingenlik de ortaya konulmuş olacaktır. Çünkü, eğer böyleyse, bilinçte kendisine "yansıyan"dan fazla bir şey vardır, ek bir yeti sözkonusudur. Ve eğer böyleyse, benim nesnem olgusal nesneden hep ayrıdır ve hep dönüşmekte olan bir nesnedir.

Bilinç yaşadığımız ortama ilişkin bilişlerimizin ve kendi düşünsemelerimizin, ussal işlevsellik bakımından etkili de-

nilebilecek ölçüde, ayırdında olma durumu ve yetisidir. Bilincin oluşu ile duyu organları arasındaki ilişki doğrudan değil, yalnızca dolaylıdır. Bu yüzden, "görülenin değil görüldüğüne inanılanın, dokunulanın değil dokunulduğuna inanılanın, vb. bilincinde olunur. Duyum yalnızca duyulduğuna inanılanın bilincine varılmasına yarayan bir uygun durum yaratır"[11] sözleri duyu organlarının bilinci koşulladığı[12] sözlerinden daha fazla doğruluk barındırmaktadır. Ne var ki, içerdiği çelişkili yapıdan da anlaşılabileceği gibi, bu doğruluk sıradan bilinç için sorunsaldır ve sıradan bilinç ancak "gördüğüne inandığı şey" üstüne değil, "gördüğü şey" üstüne bilinçli olduğunu savlamaktan kendini alamaz. Dolayısıyla, böylesi bir kısıtlılığı teslim eden bilinç bile kendini, sıradan bilinçten bir ölçüde ayırmış sayılır.

Bilinç sorunu bilişin özyansıması denli, birikimselliği, işlevselliği ve yapısallığına da ışık tutarak, bilişin ve insansal usun evrimini de aydınlatır. Bu evrimi yeterince geniş ölçekte düşünebilmek açısından, bilincin yalnızca insansal varoluşla sınırlı olmadığı anımsanmalıdır: "Her canlı içinde bulunduğu doğanın bilincindedir. Onu algılar, yorumlar. Fakat bu işlev insanlaşma süreci içinde nitelik değiştirmiştir. İnsan aynı zamanda bilinçli olduğunun da bilincindedir."[13]

Daha önce de değinildiği gibi, bilişlenme süreci tüm nesnelerde içkin olan doğal tepkime sürecinin, canlılar dünyasında ve genel olarak ussal dünyada, özgül bir yapı ve özellik kazanmasından öte bir şey değildir. Anılan genel özelliği dolayısıyla, bilinç bu gelişimi en iyi yansıtan yetidir. Ne var ki, bu genellik kim kez bilincin ve dolayısıyla biliş ve bilginin özgül bir örgensel davranış kipi, özgül bir bedensel tepki olduğu sanısına

---

[11] S. Weil, "Özdekçi Görüş Açısı" *Felsefe Tartışmaları*, K. 13, s. 20

[12] S. Teber, *Davranışlarımızın Kökeni*, s.202

[13] S. Teber, agy., s. 203

da götürmemelidir. Bizim canlıbilimsel dünyamızdaki tüm biliş ve bilinç kuşkusuz özneye iye bir kiplikte kendini duyumsatır; yani, bir bilişten söz ettiğimizde onun öznesinden de örtük biçimde söz etmiş oluruz. Ne var ki, tüm bu anlatımlar biliş ve bilincin bir bedensel tepki olduğunu bildirmeye yetmez. Yalnızca, onun kendisini bir bedensel dışavurumla ortaya koyduğunu, sezinlettiğini bildirir.

Bilinç ve bilişin bir ussal yeti sonucu değil de, yalnızca özgül türden bir bedensel tepki sonucu olduğunu ileri süren kimi düşünürler savlarını tanıtlamak amacıyla, ussal yetinin ilksel bir biçimi olarak gördükleri koşullu tepkeye yönelmekte (bunun bir "tümdengelimsel çıkarım" olduğu savı anımsanmalıdır) ve "mantıksal çıkarım gücünün bedenin işleyişinin dışsallaşmış bir biçiminden başka bir şey olmadığı"nı[14] böylece göstermiş olduklarını düşünmektedirler.

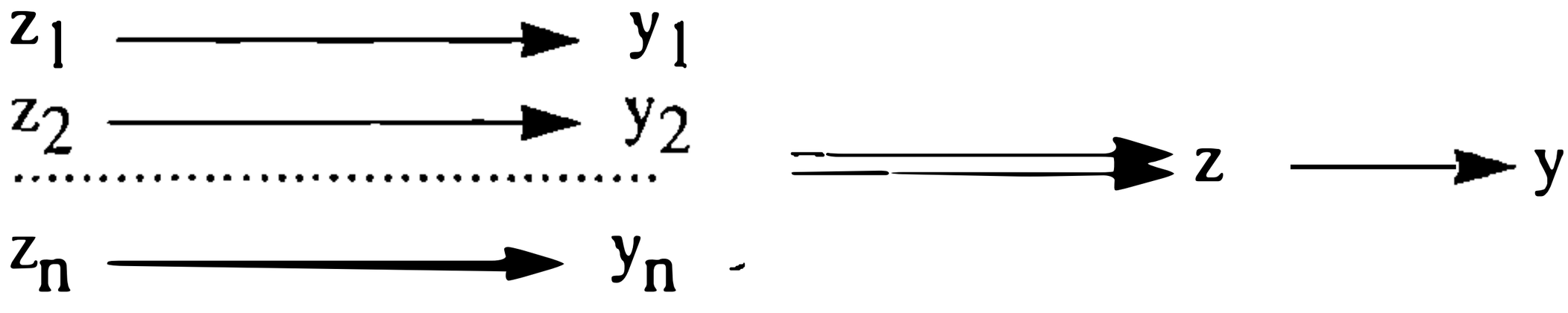
Koşullu tepke bilinç ve usun biliş edinme tarihinde, daha önce değinildiği gibi ancak psişik evrenin bir olgusu olarak belli bir yer tutar ve evrimsel gelişimin içerisinde, ancak bu bakımdan önemli bir aşamayı oluşturur. Bunun ötesinde, koşullu tepke de, genel olarak psişik tepkime de ussal tepkimeden özsel bakımdan ayrı şeylerdir ve çok değişik nitelikler gösterirler. Bunu gösterebilmek üzere, Pavlov'un iyi bilinen deneyini özetlemekte yarar vardır.

Pavlov bir köpeğe yemek verirken,düzenli olarak bir zil sesinin de olaya eşlik etmesini sağlamış ve birçok yinelemeden sonra, tek başına zil çalınmasının da köpekte yemek beklentisi uyardırdığını ve bunun bir belirtisi olarak, hayvanın salya salgıladığını saptamıştır. Temelde olay yalın gözükmektedir: Köpek birçok yinelemenin ardından, zil sesi (z) ile yemek verilmesi (y)

---

[14] V. Hacıkadiroğlu, "Bilgi ve Bilinç", *Felsefe Tartışmaları*, K. 18, s. 41-2.

arasında bir birliktelik, bir koşutluk kurmakta ve z olayının ardından y olayının olacağına koşullanmaktadır. Bu koşullandırma şöyle betimlenebilir:



Görüldüğü gibi, burada sorunsal bir dedüksiyondan çok, yalnızca bir beklenti sözkonusudur ve özne, kural olarak, koşullayıcının peşinden koşullandığı şeyi beklemektedir. Bunun bir beklenti olmanın ötesine geçip, dedüktif nitelikte bir ansal sürecin gerçekleşmiş olması için en önemli öncül özne (köpek) tarafından, "zil sesinin yemek getireceği" yollu bir genellemenin önsel olarak bilindiğinin varsayılmasıdır. Ne var ki, burada eleştirilen savda, böylesine kaçınılmaz gözüken bir varsayımın yeterince tanıtı görülmemektedir. Ayrıca, böyle bir genellemenin köpek tarafından önsel olarak yapılmış olduğu varsayıldığında, deneyin neden birçok kez yinelendiği sorusu da yanıtsız kalacaktır. Oysa, bu varsayım geçerli olsaydı, bunun doğal bir sonucu olarak ve hiçbir yinelemeye gerek göstermeksizin, daha ilk zil sesinde (z) özne-köpeğin yemek geleceği (y) bilişini dışavurması (salya salgılaması) gözlenebilir olmalıydı. Ama kolayca kestirileceği gibi, durum hiç de böyle olmayacaktır. Demek ki, burada, koşullandırmanın getirdiği bir beklenti dışında hiç bir şey yoktur. Ve bir beklenti bir biliş değildir.

Öyleyse, burada sözkonusu olan bir biliş etkinliğinden çok, bir biliş etkinliğinin tarihsel koşullarından biridir. Durumun tam böyle olduğunu gösterebilmek amacıyla, deneyi tersine çevirmek düşünebilir. Bu yeni deneyde, köpeğin (varsayıldığı biçimde) bir "bedensel tepki olarak biliş" üretip üretemeyeceği ortaya konulmuş olabilecektir. Şimdi, önce yemek verilmekte ve hemen sonra zil sesi duyurulmaktadır. Yine bir koşutluk vardır ve

yine bir beklenti doğmasının önkoşulları sözkonusudur. Yeni durum şöyle betimlenebilir:

$y_1 \longrightarrow z_1$
$y_2 \longrightarrow z_2$
.....
$y_n \longrightarrow z_n$

$\Longrightarrow$ y —(?)→ z

Ne var ki,betimlemenin sonunda,yer aldığı ileri sürülen y—>z vargısının yer alıp almayacağı gerçek bir sorunsaldır. Şöyle ki, böyle bir vargının bu yolla tanıtlanması olanaksız olduğu gibi (çünkü, salya salgılanması zaten önceldir ve her yemek durumunda sözkonusudur), kuramsal olarak da böyle bir oluşumun gerçekleşmesi herhangi bir temelden yoksun gözükmektedir. Bu kuramsal öngörünün nedeni nedir? Yani, z——-> y gerçekleştiği halde, y———-> z beklentisi neden öngörülemez?

Bunun yanıtını elde etmek için, y ve z olaylarının nitel ayrımına ve bunların, örgensel yapı üzerindeki etkilerinin önemsel dizilimindeki köklü değişikliğe eğilmek gerekir. Kolayca kabul edileceği gibi, y olayı örgensel yapının vazgeçmesi olanaksız, kendisi açısından yaşamsal önem taşıyan, varoluşla birincil derecede bağlantılı bir olgu olarak beslenmeyi bildirmektedir. Doğrudan ve vazgeçilmez niteliktedir. Böylesine önemli bir olayın örgensel yapının ilgisini çekmesi hem olağan, hem de kaçınılmazdır. Öyleyse, y bu niteliğiyle varoluşsal bir olaydır ve anlaşılabilir bir anlam taşımaktadır.

z olayına gelince, bu olay kendi başına, örgensel yapı için yalnızca soyut bir duyumdan ötesini anlatmamaktadır. Ne var ki, daha önce açıklandığı biçimde, insansal an tarafından hiçbir olay saltık tikel ve tikel olarak tikel bir bağlamda alımlanamayacağından, hep bu olayla koşut gelişen, onun açısından az çok bir şeyler imleyen ve kimi çağrışımlar, imler, örtük göndermeler

ve beklentilerle birlikte, daha özenli bir anlatımla, bütün bunların ve benzerlerinin kurduğu bir "anlam bağlamı" çerçevesinde algılanabilir. Kuşkusuz, kimi durumlarda, alımlayıcı açısından hiçbir anlam bağlamı içermeyen ve kendilerinde böylesi bir bağlam aramayan, kısacası bir ilgi nesnesi olmayan sayısız olay ve olguya da rastlanabilir. Ama bunlar bu aynı alımlayıcı için birer duyu ve algı nesnesi de oluşturmadan, "kendileri içinde nesne" olarak kalırlar. Sözgelimi, bütünüyle ilgisiz ve ilintisiz pekçok olay hemen hiç algılanmaksızın olup biterken; bir zil sesi herhangi bir canlıda, bu sesi çıkaran şeyi (olası bir tehlikeyi), bir insanda ise bunun anımsattığı başka bir olayı (telefon ya da kapı zili, vb.) çağrıştırarak, bu çağrıştırımın önemi ölçüsünde, bir önem ve anlam uyandırır; böyle bir anlam bağlamını geriplanında gizler ve bununla uyumlu ölçüde bir algı nesnesi oluşturur.

Öyleyse, birinci deneyde z olayı salya salgılanmasına yol açmışsa, bunun nedeni yalnızca, y gibi varoluşsal önemdeki bir olay dolayımıyla, bu olayın bir "anlam bağlamı", bir ilgi ve burada varoluşsal önemde bir ilgi barındırmasındandır. Deney tersine çevrildiğinde ise, artık z olayı böylesine önemli bir olayın önceli, muştucusu değil, yalnızca (ve belki de ilintisi anlaşılamamış) bir ardılıdır; ve belki de sayısız ardıldan birisidir. Bu durumda, olay olağan bir irkilmeyi uyarabilse bile, bunun oluşturduğu beklenti ancak olası bir tehlike, olası bir tehdit beklentisi olabilecek ve hiçbir durumda, kendisini önceleyen y olayını çağrıştırmayacaktır. Öyleyse, ilk deneyi anıştırır bir yolda, yine "yemek verilmesi zil sesini getirir" çıkarımına burada rastlanmış değildir. Oysa, bir biliş ediminden söz edebilmek için, yine böyle bir öngörünün gerçekleşmesi gerekirdi.

Bu durumda, sonuç olarak denilebilir ki, y ile z olayları çok ayrı niteliklerde oldukları ve alımlayıcı özne açısından çok ayrı

anlam bağlamlarıyla kuşatıldıklarından, eşit ölçüde uyarıcı ve ilgi çekici olma olanağından *a priori* olarak yoksundurlar. Kuşkusuz, birinci deneyde z olayı genelde bir y beklentisini, *a posteriori* doğurabilecek güçtedir. İkinci deneyde ise, anlam bağlamının bu denli yoğun olması oldukça güç olmasına karşın, yine zayıf da olsa bir beklenti doğurabileceği ileri sürülebilse bile, bu birinci tür beklentiyle karşılaştırılabilecek bir beklenti niteliğinde olmayacaktır. Burada önemli olan budur. Şimdi, birincisinde karşılaşıldığı gibi kendi içinde anlamlı bir beklenti değil; yalnızca, "anlam"ını başka bir şeyden alan, öteki olayın anlamına adeta teğellenmiş bir "anlam" taşıyan bir beklenti sözkonusu olmaktadır. Başka bir deyişle, ne bir y_1 olayını izleyen z_1 olayı, hatta ne de bir y_n olayını izleyen z_n olayı köpek (özne) açısından birincil derecede ilginç, varoluşsal bir ilgiye iye bir olay niteliğinde değildir ve bir koşutluk, bir ardışıklık, ya da bir birliktelik duygusunu az çok sezinletse bile, bu duygu çok daha belirleyici, çok daha ilginç, çok daha başat nitelikteki y_n olayının verdiği duygu tarafından örtülür ve onun özgül anlamına teğellendirilir.

Burada, bu tartışma ve bu sav şu bakımdan önemlidir ki, biliş ve bilgi ne olağan bir beklentiyle özdeşletirilebilir, ne de yalnızca (psişik nitelikli) bir koşullu tepke çerçevesinde açıklanabilir. Daha genel olarak, biliş ve bilgilerimiz bedenin ne fizyolojik, ne ruhbilimsel, ne de psişik tepkileriyle sınırlanabilir. Biliş bunların hepsini evrimsel ve varoluşsal geçmişinde kodlamışsa da, epistemik anlamda bunları aşan yeni bir oluşumdur. O yalnızca ne "çok gelişmiş bir bedensel tepki"dir, ne de "çok gelişmiş bir psişik tepki"dir. Öntarihinde, uzak geçmişinde bunların izlerini ve kalıntılarını barındırmakla birlikte, o tümüyle ayrı bir tepkidir --o bir ussal tepkidir.

O yüzden, S. Weil'in, "doğuştan ve kazanılmış tepkeler

dünyadaki şeyler arasında sınırflandırma yaparlar"[15] diyerek gönderme yaptığı türden "sınıflandırma"lar olsa olsa fizyolojik, ruhbilimsel ve en çoğu psişik nitelikteki sınıflandırmalar olabilirler. Bu tür sınıflandırmaların bir benzerini de doğal savunma ve içgüdü düzeneklerimiz gerçekleştirmektedir. O anlamda, düşüncenin "önceden düzenlenmiş bir evrende doğacağı" doğrudur. Ancak, biliş ve bilgilerimiz bu düzenlemenin kendileri değil, ama onların ussal düzenek ve yollardan yeniden düzenlenmesidir. O yüzden, "kılgısal olarak, onun (nesnenin) birliğini yaratan şey nesneyle karşı karşıya geldiğim zaman bendeki tepkilerin karışımı"[16] olmaktan daha fazla bir şeydir. Çünkü, burada sözkonusu olan tepkilerin *karışması* değil, yeniden düzenlenmesi, bağlantılandırılması ve anlamlandırılmasıdır (*kavramsallaştırma*).[17]

---

[15] S. Weil, agy, *Felsefe Tartışmaları*, K. 13, s.10
[16] Agy, s. 23
[17] V. Hacıkadiroğlu; S. Weil'in bu konumunu şöyle özetler ve değerlendirir: "Gerçekten Weil henüz ortada düşünce yokken bedenin nesneleri sınıflandırdığını belirtmekle kavramların genellikle sanıldığı gibi zihinde oluşturulmadığını, yani onların zihin dünyasında değil beden dünyasında, bedenin dış etkilere karşı gösterdiği tepkiler yoluyla oluşturulduğunu öne sürüyor ve böylece kavramsız çalışmaya başlayamayacak olan zihnin o kavramları nasıl elde ettiği sorusuna bir yanıt getirmiş oluyor" (V. Hacıkadiroğlu, " Simone Weil ve İki Doğma" *Felsefe Tartışmaları*, K.13, s.34). V.Hacıkadiroğlu", S. Weil'e göre bedenin kavram edinme süreci içindeki işlevi" demektedir, "kavramları zihnin yaptığını kabul eden düşünürlerin zihne tanıdıkları işleve benzemektedir. Sanki insan bedeninde, karşılaştığı nesneleri sınıflandırıp onları belli kavramlar içinde düzenlemeye yönelik bir yeti vardır". Böylece Weil "düşünsel işlemlerin ancak bedenin tepkileri, koşullu tepkeler, içgüdüsel davranışlar ve bunların karışımıyla sınırlı kaldığını kabul etmiş" olmaktadır. Bu eleştiri ve değerlendirmeye bakıldığında, V. Hacıkadiroğlu'nun böylesi bir düzenekselciliğe ve canlıbilimciliğe karşı çıkması beklenirken, eleştirmenin yazardan daha öteye geçtiği ve bedenin böyle bir sınıflandırmayı özel bir yetiye dayanarak değil, yalnızca, "bütün öteki fiziksel nesnelerin yaptığı gibi bir fiziksel nesne olarak" yaptığını ileri sürdüğü gözlenmektedir. Bu durumda, bir yandan, doğal tepkime ile psişik tepkimenin, ve öte yandan da, doğal tepkime ile ussal tepkimenin niteliklerinin birbirinden ayırt edil(e)mediği anlaşılmakta ve doğal tepkimeye yönelimli tüm fiziksel nesnelerin neden psişik tepkime üretemedikleri, psişik tepkime üretebilen kimi canlıların da neden ussal tepkime üretemediği soruları yanıtsız kalmaktadır. Ayrıca, usun insansal boyutuyla evriminin tarihöncesinde yatan bu sürecin yasallıklarını günümüze, insansal usun öznelerine yükleme girişimi bu aynı eleştirmenin aşağıdaki görüşüyle bağdaşmakta da zorlanmaktadır: "İnsanın *bütün bilgisinin koşullu tepkilerde kendini gösterdiği bir dönem olmuşsa, o dönemde*, bilme süreci de, davranışları yöneten mantıksal çıkarım süreci de bedenin bir işleyiş biçiminden başka bir şey olamazdı" (V. Hacıkadiroğlu, "Bilgi ve Bilinç", *Felsefe Tartışmaları*, K. 18, s. 40 -- abac). Bu işleyiş canlının, öznenin *yalnızca o dönemi için* ileri sürülebilir, ama günümüzdeki ussal yetinin kökeni, kaynağı ve temeliyle ilgili olarak asla düşünülemez.

KAYNAKLAR

B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İst. 1979.

B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ank. 1975.

V. P. Alexeev, *The Origin of Human Race*, Mosk. 1986.

L. Althusser, *Kapital'i Okumak*, çev. C. A. Kanat, İst. 1995.

L. Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp, M. Özışık, İst. 1989.

T. Altuğ, "Locke'un Göstergeler Öğretisi --İdeler ve Sözcükler", *Felsefe Tartışmaları*, K. 14.

T. Altuğ, "Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılşaması Olarak Metafizik", *Felsefe Tartışmaları*, K. 1.

N. Arat, *E. Cassirer ve S. K. Langer'da Sembolik Form Olarak Sanat*, İst. 1977.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan.

Aristoteles, *Organon* II: *Önerme*, çev. H. R. Atademir, İst. 1996.

A. Arslan, "Iyonya Fizyologları mı, Atina Filozofları mı?" *Felsefe Yazıları*, K. 6.

E. v. Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. M. Gökberk, İst. 1994.

M. Atıcı, "Leibniz'de İdelerin Olgularla Bağlantısı", *Felsefe Tartışmaları*, K. 18.

A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadiroğlu, İst. 1984.

A. J. Ayer, "Görüngücülük", çev. V. Hacıkadiroğlu, *Felsefe Tartışmaları*, K. 8.

R. L. Aysever, "Anlam Sorununun Sınırları", *Felsefe Tartışmaları*, K. 19.

G. Berkeley, *Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma*, çev. S. Sel, İst. 1984.

G. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. H. Turan, Ank. 1996.

L. Bloomfield, "Anlam" *(Language'den), XX. Yüzyıl Dilbilimi* içinde, çev. Ş. Özil, Ank. 1983.

W.A.Bluhm, "İdeoloji ve Politik Kültür", *İdeoloji Üzerine* içinde, t.y.

R. Bubner, *Modern Alman Felsefesi*, çev. A. Yardımlı, İst. 1993.

W. Bumann, "Dil Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, çev. D. Özlem, ist. 1990,

N. Chomsky, "Üretici Dilbigisi ve Düzenlenişi" *(Aspects of the Theory of Syntax'dan), XX. Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler)* içinde, çev. E. Sözer, ank. 1983.

G. Cogniot, *İlk Çağ Materyalizmi*, Çev. S. Selvi, İst. 1992.

F. Copleston, *Felsefe Tarihi*, C. 4a: Descartes, çev. A. Yardımlı, İst. 1986.

F. Copleston, *Felsefe Tarihi*, C. 7/1ab: Alman İdealizmi, çev. A. Yardımlı, İst. 1990.

J. Cottingham, Akılcılık, çev. B. Gözkan, İst. 1995.

B. Croce, *İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik*, çev. İ. Tunalı, İst. 1983.

A. Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Ank. 1992.

B. Çotuksöken, "İletişim Dünyasında Bireysel Öznenin Ölümü", *Felsefeyi Anlamak, Felsefe İle Anlamak* içinde, İst.1995.

B. Çotuksöken, "Kavram Kavramı", *Felsefe Tartışmaları, K. 10 ve Felsefeyi Anlamak, Felsefe İle Anlamak*, İst. 1995.

B. Çotuksöken, S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İst. 1989.

A. Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, İst. 1996.

A. Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, İst. 1981

A. Denkel, *Reality and Meaning: A Particularistic Point of view*, İst. 1995.

A Denkel, "Düşünme, Dil ve Anlam", *Felsefe Tartışmaları*, K. 16.

A Denkel, *Nesne ve Doğası*, İst. 1986.

A Denkel, "İlk Bilgi Tümel midir?", *Felsefe Yazıları*, K. 5.

R. Descartes. *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Karasan, İst. 1967.

R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, İst. 1967.

R. Descartes. *Metot Üzerine Konuşma*, çev. S. Sel, İst. 1984.

V. Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, çev. A. Yardımlı, İst. 1993.

T. Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, çev.. E. Tarım, İst. 1990.

T. Eagleton, *İdeoloji*, çev. M. Özcan, İst. 1996.

M. Enç, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, İst.1976.

R. Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine*, çev. N. Arık, Ank. 1995.

M. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. A. Kılıçbay, Ank. 1994.

P. Frank, *Doğa Bilimlerinde Pozitivizm*. Çev. Y. Öner, İst. 1985.

S. Freud, "Uygar Cinsel Ahlak ve Çağdaş Nevroz Hastalığı", *Uygarlık, Din ve Toplum* içinde, çev. S. Budak. Ank. 1995.

S. Freud, "Bir Yanılsamanın Geleceği", *Uygarlık, Din ve Toplum içinde*, çev. S. Budak, Ank. 1995.

H-G. Gadamer, "Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı", (Doğruluk ve Yöntem'den), *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, C. 2 içinde, çev. D. Özlem, İzm. 1994.

B. Gustagsson, "Engels ve İdeolojilerin Tarihsel Rolü, *İdeoloji Üzerine* içinde, t.y.

J. Habermas, "Bilgi ve İlgi", *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim* içinde çev. M. Tüzel, Ist. 1993.

J. Habermas, "Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim", *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, C.2 içinde, çev. D. Özlem, İzmir 1994.

V. Hacıkadiroğlu, *Bilgimizin (Bilginin) Doğası ve Kaynakları* Üzerine, İst. 1981.

V. Hacıkadıroğlu, *Bilgi Felsefesi*, İst.1985.

V. Hacıkadiroğlu, "Wittgenstein ve Kişisel Dil", *Felsefe Tartışmaları*, K. 9

V. Hacıkadiroğlu. "Bilgi ve Bilinç", *Felsefe Tartışmaları*, K. 18.

V. Hacıkadiroğlu, "Simone Weil ve İki Doğma" *Felsefe Tartışmaları*, K, 13

V. Hacıkadiroğlu, "Duyu Deneyi ve Gerçek Deney", *Felsefe Tartışmaları*, K.16.

V.Hacıkadiroğlu, "Tümel Bilgilerin Öncelliği Üzerine", *Felsefe Yazıları*, K.5

V. Hacıkadiroğlu, "Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, K. 19

S Hall, "Bilimin Geri Tarafı: İdeoloji ve Bilgi Sosyolojisi", *İdeoloji Üzerine* İçinde, t.y

W. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı, İst. 1986.

W. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. A. Yardımlı, İst. 1991.

[illegible] Heinemann, "Bilgi Kuramı", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, çev. D.Özlem, İst.1990.

S Hiley *Inan Üzerine*, Felsefe Yazıları, K. 1.

M. B Hoagland *Hayatın Kökleri*, çev. Ş. Güven, Ank. 1995.

M Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. O. Koçak, İst. 1990.

D. Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. S. Evrim, İst. 1974

G. Irzik, "Wittgenstein ve Carnap: Tractatus'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi", *Felsefe Tartışmaları*, K. 11.

A. İnam, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, Ank. 1995.

K. İnan, "Pozitivizmin Aydınlanması ve Jürgen Habermas", *Toplum ve Bilim*, No. 27, Güz 1984.

S. İyi, "Platon'da Bilgi - Nesne İlişkisi Bakımından 'İdeler'" *Felsefe Tartışmaları*, K. 4.

I. Johansson, "Anglosakson Bilim Felsefesi" (1), çev. Ş. Alpay, *Felsefe Yazıları*, K. 4.

I. Johansson, "Anglosakson Bilim felsefesi"(2), çev. Ş. Alpay, *Felsefe Yazıları*, K. 5.

C. A. Kanat, *Aydınlanma'dan Kemalizm'e Yetke velya Özgürlük*, İst. 1995.

C. A. Kanat, "Us, Duyumlar, Platon ve Kant", *Felsefe Tartışmaları*, K. 19.

I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. J. Meiklejohn, Lond. 1930.

I. Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. I. Kuçuradi, Y. Örnek, Ank. 1995.

Ş. Karbuz, "Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre Hareketin Yeniden Tanımlanması Gereği Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, K. 18.

H. Kirings ve H. M. Baumgartner, "Bilgi Kuramı Tarihçesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, çev. D. Özlem, İst. 1990.

T. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*; çev. N. Kuyaş, İst. 1982.

J. Lachelier, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, İst. 1986.

I. Lakatos, "Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi", Lakatos, Musgrave, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde, çev. H. Arslan, İst. 1992.

J. Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, çev. N. N. Domaniç, İst. 1995.

J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadiroğlu, İst. 1992.

B. Magee, *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. M. Tuncay, İst. 1982

Ş. Mardin, "Toplu Eserler 2 *Din ve İdeoloji* İst. 1995.

K. Marx, *Alman İdeolojisi*, çev. S. Hilav, İst. 1968.

K. Marx, *Capital*, vol, I, trans. by S. Moore, E. Aveling, Lond. 1970.

T. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İst. 1992.

T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İst. 1988.

T. Mengüşoğlu, "Önsöz", E. Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* içinde, İst. 1995.

J. S. Mill, *Hürriyet*, çev. M.O. Dostel, İst. 1983.

D. Özlem, *Mantık*, İst. 1991.

D. Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İst. 1986.

D. Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzm. 1995.

D. Özlem, "Tinsel Bilimlere Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey", *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, C. I. içinde, İzm. 1994.

D. Özlem, "Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine" *Felsefe Yazıları*, K. 4.

D.Özlem, *Tarih Felsefesi*, İst.1992.

J. Piaget, *Epistemoloji ve Psikoloji*, çev. S. Selvi, İst. 1992.

Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu, M. Cimcoz, İst. 1962.

Platon, *Theaitetos*, çev. M. Gökberk, İst. 1990.

K. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, C.2, çev. H. Rızatepe, Ank. 1968.

K. Popper, "Olağan Bilim ve Tehlikeleri"., *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, edt. I. Lakatos, A. Musgrave içinde, İst. 1992.

W. Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev. V. Ülkü, Ank. 1995.

H. Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. C. Yıldırım, İst. 1981.

R. Rhees, "Bir Kişisel Dil Olabilir mi?", çev. V. Hacıkadiroğlu, *Felsefe Tartışmaları*, K. 9.

B. Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. V. Hacıkadiroğlu, İst. 1996.

B. Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. V. Hacıkadiroğlu, İst. 1994.

B. Russell, *Selected Papers of Bertrand Russell*

Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, çev. M.Özgü, İst.1990.

E. Sezgin, "Wittgenstein, Özel Dil, Ayer, vs. "*Felsefe Tartışmaları*, K. 8.

Ö.N.Soykan, *Metin Okuma/Platon:Sofist*, İst. 1991.

Ö. N. Soykan, Felsefe ve Dil: *Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, İst. 1995.

O.Sözer, *Anlayan Tarih: Dil-Tarih İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*, İst.1981.

Ö. Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*, İst. 1976.

B. Spinoza, "*Tractatus Theologico-Politicus*" *(Giriş)*, çev. A. Irgat, *Felsefe Tartışmaları*, K. 18

A. Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma*, Ank. 1982.

A. Şeptulin, "Maddenin Genelgeçerli Bir Özelliği Olarak Yansıtma ve Yansıtma Biçimlerindeki Gelişme", çev. G.D. Görsev, *Felsefe Dergisi*, 89/2

A. Şeptulin, " Yansıtmanın Üst Biçimi Olarak Bilinç-I" çev. G. D. Görsev, *Felsefe Dergisi* 89/3

A. Şeptulin, "Yansıtmanın Üst Biçimi Olarak Bilinç-II" çev. G. D. Görsev. *Felsefe Dergisi*, 89/4

S. Teber, *Davranışlarımızın Kökeni*, İst. 1975.

S. Teber, *İlk Toplumların Değişimleri*, İst. 1985.

H. Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ank. 1995.

H. Tepe, "Varolan-Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu, *Felsefe Tartışmaları*, K.12

H. Tepe, "Bilgi Sorunlarında Ontolojik Bakışın Yeri" *Felsefe Tartışmaları*, K. 14.

F. Thilly, *Felsefe Tarihi*, C. 2, çev. İ. Şener, İst. 1995

İ. Turgut, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, İzm. 1992.

Ş. Ural, Pozitivist Felsefe: *Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, İst. 1986.

Ş. Ural, "Dedüksiyonda Öncüller mi, Yoksa Sonuç mu Önce Gelir?", *Felsefe Arkivi*, 1987.

S. Weil, "Özdekçi Görüş Açısı", çev. V. Hacıkadiroğlu, *Felsefe Tartışmaları*, K.13

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus*, çev. O. Aruoba, İst. 1985.

L. Wittgenstein, "Kesinlik Üstüne", Ö. N. Soykan, *Felsefe ve Dil* içinde, İst. 1995.

L. Wittgenstein, "Psikoloji Felsefesi Üstüne Düşünceler", Ö. N. Soykan, *Felsefe ve Dil* içinde, İst. 1995.

Ş. Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik* (Bilgi Kuramı), Ank. 1996.

C. Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İst. 1996.

C. Yıldırım "Bilişsel İletişim", *Felsefe Tartışmaları*, K. 19.

T. Yücel, *Yapısalcılık*, İst. t. y.

T. Yücel, *Anlatı Yerlemleri:* Kişi/Süre/Uzam, İst. 1993.

M. Zıllıoğlu, *İletişim Nedir?*, İst. 1993.

İdeolojinin bilgibilimini konu alan bu deneme özünde kurgusal nitelikte bir kuramsal denemedir. (...)

Bu denemede meta-ideoloji, ya da genel durumuyla İdeoloji açımlandıktan sonra bunun kaynağının bilişleme ve kavramsallaştırma ediminde yattığı öne sürülmekte ve İdeoloji'nin kaynağı olarak bilişin oluşum ve edinim yolları; bu alımlama düzeneğinin evrimi ve kendini aktarma/üretme yolları ele alınıp incelenmektedir.

Alışılmış gündelik "ideoloji"mizin, toplumsal/siyasal bir özne olarak bizim varoluş kipimize ilişkin tasarlarımızı belirlemesi gibi; bu genel düzenek de, öznelerarasılığıyla en varsıl ve özneliğiyle de en yoksul görünümünde bulunan öznelerarası-özne olarak insanın genel varoluş kipine ilişkin tasarlarını ve nesnellikle bilişsel ilinti kurma yordamını belirler. O "ideoloji"den ayrımlı, ama ayrı değildir; bir üst-ideoloji anlamında meta-ideolojidir, ya da kısacası (büyük harfli) İdeoloji'dir.

Denemenin genel vargılarından biri nesnellikle aramızda bir dolaysız bilişsel ilişkinin (ve o yüzden, genel olarak bir dolaysız ilişkinin) hiç olmadığını ve olamayacağını söyleyecektir. Ve her bastırılmış özlem gibi, böylesi bir ilişki de ütopya niteliğini hep koruyacaktır. Ne var ki, bu ütopyanın gücü yalnızca belirsiz bir yarını değil, belirsiz bir bugünü de etkilemeden edemez ve genel biliş öznesi olarak insan, kendi öznelerarasılığı içinde, bu yönde kurgular yapar, varsayımlarda bulunur. Bunların temelinde hep bir genel uzlaşım olduğundan, nesnelerle bütün bilişsel ilişkilerimiz de o yöndedir. Bu ise kaçınılmazlıkla, insansal usu öznelerarası uzlaşım dışında kapanmaya yazgılar -- biliş paradigmasının meşruluğu ve kuralları öznelerarası boyutta tanımlanır. Bu yapı öznelerarasının içinde olduğundan öznenin dışında, ama tam o nedenle de öznenin içindedir. Böylelikle, kendine özgü bir eytişimle, bir öznelerarası olarak özne öznelerarasının nesnesine dönüşür.

Birer özne olarak hepimizin nesneleştiği bu düzlemde, birey olarak insana, tekil olarak tekile ilişkin söylenler ne olursa olsun, bu eytişimi bu eytişime dayanarak yaran kurgusal us yetisini kullanamayan her tekil, her birey tüm düşünce, duygu ve duyularıyla-- daha doğrusu, bunların kendileriyle değil de, içerisine (belki de özerk bir görünümle) yerleşmiş oldukları kalıplarla-- önbelirlenmiş bir öznelerarası varoluştur. Artık, onun tüm güncel uslamlama, duyumsama ve düşünseme yordamları gibi, yakın tarihe ve yakın geleceğe ilişkin yordamları da bu önbelirlemenin buyurduğu biçimde okunur. Bu okunan metin tarihsel-toplumsal anlamda *a priori* tümcelerle yazılmış bir metindir.

ISBN 975-7030-01-5

9 789757 030010