K. Adjukiewicz

FELSEFEYE GİRİŞ

TEMEL KAVRAMLAR VE KURAMLAR

3. BASIM



GÜNDOĞAN

Kazimierz Adjukiewicz

FELSEFEYE GİRİŞ

Temel Kavramlar ve Kuramlar

Çeviren: Dr. Ahmet Cevizci

GÜNDOĞAN YAYINLARI

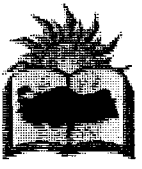


KAZİMİERZ ADJUKİEWİCZ

FELSEFEYE GİRİŞ

TEMEL KAVRAMLAR VE KURAMLAR

Çeviren Dr. Ahmet Cevizci



GÜNDOĞAN YAYINLARI

Kazimierz Adjukiewicz
FELSEFEYE GİRİŞ
Temel Kavramlar ve Kuramlar
Çeviren: Dr. Ahmet Cevizci
Gündoğan Yayınları: 89.06 / 99.163.3
Felsefe Dizisi: 04.6.3
Düzelti: Ahmet Cevizci & Nüket Hürmeriç
Yayıma Hazırlayan: Nurten Sıcakyüz / Nuran Demir
Dizgi, Sayfa Düzeni: Gündoğan Elektronik Dizgi
Kapak Düzenleme: Gündoğan Grafik
Baskı, cilt: Aksi Seda Matbaacılık
Birinci Baskı: Nisan 1989
İkinci Baskı: 1994
ISBN: 975-520-004-5
Gündoğan Yayınları
Bayındır Sokak 6/33
Kızılay / Ankara
e mail: gundogan@ tr-net.net.tr
e mail: gundoganyay@ turk.net
Tel: 0 312 433 97 98 (4 hat)
Faks: 432 32 50
Yazışma Adresi:
P.K. 271 Yenişehir / Ankara

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9
Giriş 11
Bilgi Kuramı, Metafizik ve Diğer Felsefî Disiplinler 11

I. BÖLÜM BİLGİ KURAMI

1. Bilgi Kuramının Klasik Problemleri 15
2. Doğruluk Problemi 17
—Klasik Doğruluk Tanımı ve Ona Yöneltilen İtirazlar 16
—Ölçütlerle Uyuşma Olarak Doğruluk 19
—Klasik Olmayan Doğruluk Tanımları 21
—Klasik Doğruluk Anlayışının Uygun Bir Formülasyonu 25
—Kuşkuculuk ve Kuşkuculuğun Çürütülüşü 27
—İdealizme Götüren Tanımlar Olarak Klasik Olmayan Doğruluk Tanımları 30
3. Bilginin Kaynağı Problemi 31
—Problemin Psikolojik ve Epistemolojik Versiyonları 31
—Apriorizm ve Empirizm 34
—Radikal Apriorizm 35
—Radikal Empirizm 36
—Ilımlı Empirizm 37
—Ilımlı Apriorizm 38
—Ampirizmle Apriorizm Arasında Geçen Matematiksel Savların Karakterleri Hakkındaki Tartışma 39
—Saf ve Uygulamalı Matematik 40
—Ilımlı Empirizmin Bir Görüşü 44
—Radikal Empirizmin Bir Görüşü 45
—Uzlaşımcılık 45
—Ilımlı Apriorizmin Bir Görüşü: Kant'ın Öğretisi 47
—Fenomenolojistlere Göre *A Priori* Bilginin Özü 51
—Rasyonalizm ve İrrasyonalizm 54

4. Bilginin Sınırları Problemi 59
—Aşkınlığın İki Anlamı 59
—İçkin Epistemolojik İdealizm 61
—Algı ve Nesnesi 63
—Transsendental Epistemolojik İdealizm 64
—Transsendental İdealizmin Temsilcisi Olarak Kant 67
—Realizm 69
—Pozitivizm 70
—Neopozitivizm 73
5. Bilgi Kuramının Diğer Felsefî Disiplinlerle İlişkisi 77

II. BÖLÜM METAFİZİK

6. "Metafizik" Teriminin Kökeni ve Metafiziğin Kapsamı İçinde Yer Alan Problemlerin Bölünmesi 81
—"Metafizik" Terimi 81
—Metafiziksel Problemlerin Bölünmesi 82
7. Ontoloji 83
—Ontolojinin Görevleri 83
—Ontoloji Tarafından Analiz Edilen Kavramlara Örnekler 85
—Ontolojik Savlar 87
8. Bilgi Üzerine Düşünmenin Sonucu Olan Metafiziksel Çıkarımlar 89
—İdeal Nesneler Problemi: Tümeller Kavgası 89
-Platon'un İdeaları 89
-Tümeller 90
-Tümeller Kavgasının Çağdaş Biçimi 91
—Metafiziksel İdealizm Problemi 92
(a) Öznel İdealizm 92
- Epistolomojik İdealizmin Sonuçları 92
- Öznel İdealizm Tezi 93
- Öznel İdealizmin Bakış Açısından Gerçeklik ve Gerçekliğin Görünüşü 96

(b) Nesnel İdealizm 99
- Öznel İdealizmin Kusur ve Yetersizlikleri 99
- Psikolojik Anlamları İçinde Yargılar ve Mantıksal Anlamları İçinde Yargılar 100
- Nesnel Tinin Dünyası 102
- Nesnel İdealizmin Tezi 103
- Nesnel İdealizmin Temsilcileri 104
- Hegel'in Diyalektiği 105
- Hegel'in Diyalektiği ve Marx'ın Diyalektiği 106
(c) Metafiziksel Realizm 107
- Bön ve Kritik Realizm 107
9. Doğaya İlişkin Araştırmadan Kaynaklanan Metafiziksel Problemler 109
— Töz ve Dünyanın Yapısı Problemi 109
— Ruh ve Beden Problemi 110
-Doğada Hangi Tözler Varolur? 110
-Düalizm 110
-Aşırı ve Ilımlı Düalizm 111
— Monizm ve Çeşitleri 113
- Materyalizm 113
- Mekanik Materyalizm 114
- Diyalektik Materyalizm 114
- İdealizmle Çatışma İçinde Materyalizm 119
- Düalizmle Çatışma İçinde Materyalizm 120
— Materyalizme İlişkin Genel Bir Betimleme 131
— Fiziksel Fenomenlerin Zihinsel Fenomenlerle İlişkisi 132
— Materyalizme Karşı Çıkışın Duygusal Nedenleri 133
- Tinselcilik 135
-Gerçek Monizm: Özdeşlik Kuramı 136
-İçkin Monizm 136
—Determinizm ve İndeterminizm 137
-Doğanın Nedensel Kuruluşuyla İlgili Tartışma 137
-Neden Kavramının Analizi ve Eleştirisi 138

- *Öndeyi Problemi* 141
- *Doğa Yasaları Yalnızca İstatistiksel Yasalar mıdır?* 143
- *İrâde Özgürlüğü* 144
-*Geleceğin Varoluşu Problemi* 146
—Mekanizm ve Finalizm 148
—Dünyanın Bir Amaca Göre Düzenlenişiyle İlgili Tartışma 148
—Antropomorfik Amaçlılık 148
—Biyolojik Mekanizm ve Vitalizm 154
—Antropomorfik Olmayan Amaçlı Kuruluş Anlayışı 155
—Neovitalistler 157
—Holizm 159
—Yararlı Amaçlılık 160
—Optimizm ve Pessimizm 161
10. Dinden Kaynaklanan Metafiziksel Problemler 163
—Dinsel Tanrı Kavramı 163
—Ruhun Ölümsüzlüğü 164
—Dinsel Metafizik 164
—Felsefî Tanrı Kavramı 165
—Tanrı'nın Varoluşuna İlişkin Kanıtlar 167
—Tanrı ve Dünya 168
—Ateizm 168
—Filozoflar Arasında Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi 169
—Dinsel Metafizik ve Ahlâk 170
11. Temel ve Nihaî Bir Dünya Görüşüne Ulaşma Girişimi Olarak Metafizik 173
Sonuç 183

ÖNSÖZ

Okuyucu bu kısa kitapta bilgi kuramı ve metafizikte geleneksel olarak içerilen en önemli problemlere ilişkin eleştirisel bir inceleme bulacaktır. Okuyucu aynı zamanda bu problemlerin, felsefe tarihinde kendileriyle çok sık olarak karşılaşılan, çözümlerine ve bunun sonucu olarak, bilgi kuramı ve metafizikteki felsefî eğilim ve yönelimlere ilişkin eleştirisel bir inceleme de bulacaktır. Bu kitapta çeşitli eğilimlerin karakteristik tezlerinin çıplak sunuluşlarının yanı sıra, bir başka deyişle felsefi bakış açılarının yanı sıra, çoğu durumda düşüncenin söz konusu bakış açılarına götüren doğrultusunu ve bazı durumlarda da birbirlerine karşıt okulların temsilcileri arasında geçen polemikleri kısaca açıklamaya çalıştık.

Yazmaya başladığım zaman bütün bir kitabı yazmayı düşünmemiştim. Bu kitabın gelişimi şöyle olmuştur; yirmi beş yıl önce felsefenin, daha sonra çeşitli yazarlardan seçilmiş metinlerle örneklenen, temel problemlerine ve akımlarına ilişkin kısa bir inceleme içeren bir önsözle giriş yaptığım, *Felsefenin Temel Akımları* adlı felsefi metinlerden oluşan bir kitap yayınladım. Yakın zamanlarda yukarıda sözü edilen metinlerin yeni baskısını hazırlarken, önsözün yeni baştan yazılması gerektiği sonucuna vardım. Bunun sonucu bu önsözü yeniden yazmaya başladım. Önsözün yeni versiyonu öyle bir hacme ulaştı ki, o artık metinlerle aynı cilt içinde yer alamazdı ve böylelikle, bende önsözü ayrı bir kitap olarak yayımlama fikri doğdu. Okuyucunun şimdi elinde bulunan cildin öyküsü işte bundan ibarettir.

Kitabın söz konusu öyküsü aynı zamanda onun karakterini de açıklar. Kitap herşeyden önce, ileri düzeydeki öğrenciler için, yazarın kolay anlaşılabilirliğin gereklerine hiç bakmaksızın, elinden gelen en büyük dakiklikle yazdığı bir ders kitabı değildir. Tam tersine bu kitabı yazarken derin analizlerden kaçındım ve yalnızca anlaşılabilirlikten vazgeçmek pahasına elde edilebilecek türden bir kavramsal açıklığa ulaşma girişiminde hiç bulunmadım. Buna göre, kitapta beklentileri bu açıdan çok yüksek olan okuyucular için yeterin-

ce açık ve dakik olmayabilen bazı ifade ve tümceler vardır, ancak bu ortalama okuyucuyu rahatsız etmeyecektir. Bundan bu kitapta yer alan tanım ve formülleri daha kesin, nihaî ve daha dakik hale getirilemeyecek tanımlar olduğu türünden bir yanlış anlamadan kaçınmak için söz ediyorum.

Bununla birlikte, bu küçük kitap felsefeye bir ilk giriş olarak ideal bir kitap değildir. O bu amaç göz önünde tutulduğunda oldukça özlü bir biçimde yazılmış olup, burada problemlerin ve çözümlerinin anlamlı bir biçimde sunuluşu için söz konusu olabilecek olanaklı tüm yollar kullanılmış değildir. Felsefe problemleri için en uygun giriş kitabı her zaman, özel problemleri ayrıntılı olarak işleyen monologlardır. Buna rağmen, elimizdeki bu kitap, yakında çıkacak *Felsefi Metinler*'le birlikte bu türden bir "ilk giriş" olarak hizmet edebilecektir.

Bu kitap en iyi durumda bir ara düzey kitabı olacaktır. O felsefi metinleri okumazdan önce belirli bir felsefî bilgiyle tanışıklık kazanmış okuyucular için bir ders kitabı olarak işlev görülebilecektir. Bu, okuyuculara felsefenin akım ve problemlerinin az ya da çok elle tutulabilir olan tanımlarını bulma olanağı verecektir. O belki bazı okuyuculara çeşitli felsefî konularda kendi görüşlerine ulaşma fırsatı da verebilecektir.

Bütün eksik ve kusurlarına rağmen kitabın felsefe literatürümüzdeki ciddi sayılabilecek bir boşluğu dolduracağına inanıyorum. Çünkü felsefe literatürümüzde sistematik olarak bütün bir bilgi kuramı ve metafiziği kapsayan kitaplar pek bulunmamaktadır. Bu boşluk yüzyılın başlarında Alman yazarlar tarafından yazılan ve şimdi baskısı olmayan "Felsefeye Girişler" tarafından dolduruluyordu. Bu "girişler", filozofların savlarına ilişkin analizleri açısından geride eksikliği duyulan pek çok şey bıraktılar. Elinizdeki bu çalışma sunuluş düzeyinde yaptığı fedakarlıklara ve hacminin sınırlı oluşuna karşın, öğretilerini ortaya koyarlarken filozoflar tarafından kullanılan terimlerin anlamlarını açıklamaya çalışmaktadır. Bu durum dikkate alındığında, onun okuyucunun yararlı bulacağı bir kitap olduğuna inanıyorum.

Temmuz 1948

K.A.

G İ R İ Ş

Bilgi Kuramı, Metafizik ve Diğer Felsefî Disiplinler

Felsefe nedir? Bu kolaylıkla sorulabilen ancak yanıtlanması oldukça güç olan bir sorudur. "Felsefe" sözcüğünün oldukça uzun bir tarihi vardır ve o farklı dönemlerde farklı şeylere karşılık gelmiştir. "Felsefe" sözcüğüne, gerçekten de onun tek anlamlı olarak kullanılması için yeterli olacak bir anlam, belirli bir zaman diliminde yaşayan insanların üzerinde uyuşacakları tam ve dakik bir anlam verilememiştir.

"Felsefe" teriminin kökeninde antik Yunan bulunmaktadır. Etimolojik olarak, onda iki bileşeni birbirinden ayırabiliriz: *Fileo*=seviyorum, peşinden koşuyorum ve *sophia*=bilgelik, bilgi. Demek ki, felsefe terimi başlangıçta Yunanlılar için "bilgelik sevgisi" ya da "bilginin peşinden koşma" anlamına geliyordu. Başlangıçtaki bu özgün anlamına göre, her türden bilimsel araştırmacıya filozof adı verilmekteydi. Şu halde, başlangıçta "felsefe" terimi "bilim" terimiyle aynı anlama geliyordu. Zamanla, bilgi birikimindeki büyük artışın bir sonucu olarak, bilginin kapsamı içinde kalan herşeyi bilmek tek bir insanın kapasitesini aşar hale gelince, bilimlerde uzmanlaşma başladı. Çeşitli bilimler kendilerini felsefe adı verilen tümel bilimden yavaş yavaş ayırmaya başladılar. Bu bilimler ayrı adlar aldılar ve felsefenin kapsamı içinde kalan konularla bundan böyle pek karıştırılmadılar. Doğa bilimi, matematik, tarih gibi ayrı disiplinler, özel ihtisas alanları felsefe adlı tümel bilimin ortak özünden ayrıldılar ve daha sonra da felsefeden bağımsız olarak geliştiler. Felsefenin özgün doğası ya da nüvesinden geriye, "felsefe" adını koruyan veya tohumları Avrupa düşüncesinin tarih sahnesindeki ilk görünüşü sırasında, bir başka deyişle uzmanlaşma başlamazdan önce atılmış

ya da daha sonra ortaya çıkmakla birlikte, bu başlangıç araştırmalarıyla bir şekilde ilişkili olan araştırmalar kaldı.

Yakın zamanlara dek felsefe kendi içinde şu disiplinleri kapsıyordu: Metafizik, bilgi kuramı, mantık, psikoloji, ahlâk ve estetik. Günümüzde uzmanlaşma daha da ileri evrelere ulaştıkça, disiplinler felsefeden yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci anlam içinde ayrılır olmuşlardır. Bugün kendisini diğer felsefî disiplinlerden çok biyoloji ya da sosyolojiye yakın bulan çağdaş psikoloji, felsefeden kopmaya çalışmaktadır. Bazı bölümlerinde kendisini diğer felsefî disiplinlerden çok, matematikle yakından ilişkili gören çağdaş mantık da, günümüzde felsefeden kopma çabası içinde olan bir başka disiplindir. Onu belirli bir ahlâk bilimi olarak düşünecek olursak, ahlâkın da aynı durumda olduğunu görürüz. Bundan başka estetiğin de merkezkaç eğilimleri gösterdiğini unutmamak gerekir. Başlangıçtaki özgün felsefe kavrayışına sadık kalan disiplinler ise, yalnızca metafizik, bilgi kuramı ve neyin iyi neyin kötü olduğunu göstermeye çalışan normatif ahlâk olmuştur. Elinizdeki bu kitabın bölümleri işte bu disiplinlerin ilk ikisine, en temel ve en önemli felsefî disiplinlere ayrılmıştır. İlerideki sayfalarda bu disiplinlerin zengin içerikleriyle tanışmış olacağız.

1. BÖLÜM

BİLGİ KURAMI

W.K.C. GUTRIE

İLKÇAĞ FELSEFESİ TARİHİ

Çeviren: Dr. Ahmet Cevizci

"Bu kitap W.K.C. Guthrie'nin, Antik Yunan Felsefesi üzerine Felsefe Tarihi'nin en geniş kapsamlı, en eleştirisel ve en nitelikli yorumu olan, 1980'li yıllarda tamamlanan yedi ciltlik dev İlkçağ Felsefesi Tarihi'nin bir taslağı olup, onun temel tüm tezlerini içermektedir. Guthrie, İlkçağ Felsefesi Tarihinde, insanlığın mitolojiden felsefeye yükselişini antik Yunan özgün düşünme biçimlerini ayrıntılarıyla betimlemekte ve Antik Yunan Felsefesinin karanlıkta kalmış birçok, yönlü, bu felsefenin doğal dekoru olan kent-devletinin belirlediği siyasal ve toplumsal koşullar içinde, büyük bir yetki ve özgürlükle gözler önüne sermektedir.

İlkçağ Felsefesi Tarihi Antik Yunan Felsefesinin bütün bir yaratıcı döneminin -Sokrates öncesi İyonya ve İtalya doğabilminin, Sofistler ve Sokrates'in insan merkezli felsefelerinin Sokrates'in büyük ardılları Platon ve Aristotales'in güçlü felsefesinin Thales'le başlayan ve Aristotales'le doruk noktasına ulaşan gelişimiyle, bu gelişim süreci içinde yer alan filozoflardan her birinin bilim ve felsefeye olan katkılarıyla ilgili olarak sağlam bir kavrayış, Yunan anlığı ve onun yaşam karşısındaki tavrı üzerine parlak bir yorum sağlamaktadır. Kitap felsefe, Yunan Dili ve Edebiyatı öğrencileri için olduğu kadar Antik Yunan düşünürlerinin bizzat kendilerini öğrenmek isteyen, ya da bunların daha sonraki İslam ve Avrupa düşüncesini nasıl ve hangi yönlerden etkilemiş olabileceklerini merak eden okuyucular için de değerli bir başvuru kaynağı olmak durumundadır.

GÜNDOĞAN YAYINLARI

1

Bilgi Kuramının Klasik Problemleri

(İngilizce'de "bilgi" sözcüğüyle eşanlamlı olan Yunanca *epistemeden* gelen) epistemoloji ya da (İngilizce "biliş" sözcüğüyle eşanlamlı olan Yunanca *gnosis*ten gelen) gnoseoloji olarak da adlandırılan bilgi kuramı adından da anlaşıldığı gibi, bilginin bilimidir. Ancak —bilgi nedir? Bilgiyle hem bilişsel eylemleri hem de bilişsel sonuçları anlatmak istiyoruz. Bilişsel eylemler algı, anımsama, yargılama ve dahası akılyürütme, düşünme, çıkarsama yapma gibi zihinsel faaliyetlerdir. Bilimsel savlar bilişsel sonuçların bir örneği olma hizmeti görebilirler. Bilimsel savlar zihinsel faaliyetler değildir, bu yüzden onların bilişsel eylemler arasında yer almamaları gerekir. Çekim yasası ya da Phytagoras teoremi şu ya da bu türden zihinsel bir fenomen olmayıp, kendilerinde bu yasaların formüle edildikleri önermelerin anlamlarına karşılık gelirler.

Bilginin bilimi olduğunu söylediğimiz bilgi kuramının kendisi bilişsel eylemler ya da bilişsel sonuçlarla uğraşır mı? Bu soruyu bilgi kuramı tarihinde aktüel olarak yer almış olan öğreti ya da anlayışları inceleyerek yanıtlayacak olursak, ona hem bilişsel eylemlerin ve hem de bilişsel sonuçların, bilgi kuramına özgü araştırmanın konusunu oluşturmuş oldukları karşılığını vermemiz gerekir.

Bilgi kuramı bilişsel eylemleri, eşdeyişle birtakım zihinsel fenomenleri konu alıyorsa o, kendi dallarından biri içinde psikoloji ne üzerinde çalışıyorsa, tam tamına aynı şeyler üzerinde durmaktadır. Psikoloji gerçekten de zihinsel fenomenlerle ve dolayısıyla, bilişsel eylemlerle uğraşır. Ancak psikoloji ve bilgi kuramı her ne kadar konuları bakımından birbiriyle bir dereceye dek tam bir benzerlik sergi-

lese de, söz konusu bu disiplinlerden her biri her şeye karşın aynı konuyu kendi bakış açısından araştırır. Psikoloji bilişsel süreçlerin aktüel olarak oluşumlarıyla ilgilenir, bu süreçleri betimlemeye, sınıflamaya ve onların oluşumlarını yöneten yasaları bulgulmaya çalışır. Bilgi kuramı ise bundan daha farklı bir şeyle uğraşır.

Bilişsel eylemler ve sonuçlar her zaman belirli bazı bakımlardan değer biçilmeye konu olurlar. Onlara doğrulukları ya da yanlışlıkları bakımından değer biçilir; onlara aynı zamanda haklı kılınmaları açısından değer biçeriz. Demek ki bilişsel süreçlerin, psikolojinin işini ve konusunu oluşturan aktüel oluşumları, kendileriyle bilgiye bir değer biçildiği standardlar ve dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık, haklı kılınma ya da temelsizlik üzerinde duran bilgi kuramını pek ilgilendirmez. Doğruluk nedir? Bu bilgi kuramının temel problemlerinden ilki olup, doğruluğun özünün ne olduğu sorusuna karşılık gelir. Bilgi kuramının ikinci klasik problemi, bilginin kaynakları problemidir. Bu problemde bilginin, o gerçekliğe ilişkin tümüyle haklı kılınmış bir bilgi olacaksa eğer, neye dayanması gerektiği konusuyla ve böyle bir bilgiyle ulaşmak için zorunlu olan yöntemlerle uğraşırız. Bilgi kuramının üçüncü klasik problemi bilginin sınırları problemidir; bu problem bizden neyin bilginin konusu olabileceği ve özellikle de, bilen özneden bağımsız olan bir gerçekliğin bilinip bilinemeyeceği sorularının yanıtlanmasını ister. Şimdilik bilgi kuramının üç klasik problemine ilişkin bu genel formülasyonlarla yetinmeli ve hemen bu problemlere getirilmiş olan çözümleri incelemeye geçmeliyiz.

2

Doğruluk Problemi

Klasik Doğruluk Tanımı ve Yöneltilen İtirazlar

Doğruluk nedir? Bu soruya verilen klasik yanıt, bir düşüncenin doğruluğunun, onun gerçeklikle uyuşmasından oluştuğunu ortaya koyar. *Veritas est adaequatio rei et intellectus*: Bu, skolastik formülasyonu içindeki klasik yanıttı. Ancak doğruluk tanımının temeli olarak, düşünceyle gerçekliğin bu uyuşması gerçekte ne anlama gelir? Bu, kesinlikle düşüncenin kendisinin onun betimlediği gerçeklikle özdeş olması değildir. Belki de, bu uyuşma düşüncenin gerçek bir şeyin bir benzeri, gerçekliğin bir yansıması olmasıyla belirlenir. Ancak "düşüncenin gerçeklikle uyuşması"na ilişkin bu yorum bile, bazı filozoflara saçma bir düşünce olarak görünmüştür. Onlar, "Düşünce nasıl olur da kendisinden oldukça farklı olan bir şeyin benzeri olabilir? Zamandan başka hiçbir boyutu olmayan düşünce nasıl olur da, mekânsal olan bir şeyin benzeri olabilir? Düşünce, bir küp ya da Niagara Şelâlalerine nasıl benzeyebilir?" diye sorarlar. Bundan başka, zamansal-sürenin kendisi dikkate alındığında bile, bir düşüncenin doğru olması için, onun ilgili olduğu gerçekliğe benzer olması gerekmez. Kısa süre içinde olup biten bir fenomenle ilgili olan bir düşüncenin doğru olması için, düşüncenin kendisinin de kısa süreli bir düşünce olması gerekmez. Öyleyse bir düşünce gerçekliğe benzemeyebilir, ancak o yine de doğru bir düşünce olabilir.

Klasik doğruluk tanımını savunanlar bu türden eleştirilere, düşünce eylemine karşılık gelen işlemin bir şey, onun içeriğinin başka bir şey olduğuna işaret ederek karşılık verirler. Onlar gerçekliğe benzemek zorunda olanın düşünme işleminin bizzat ken

disi olmayıp, düşünce doğru bir düşünce olmak durumundaysa eğer, düşüncenin içeriği olduğunu vurgularlar. Ancak klasik doğruluk tanımını eleştirenleri bu bile tatmin etmez. Klasik doğruluk tanımını eleştirenler benzerlik kavramının hiçbir şekilde açık bir kavram olmadığına işaret ederler. Benzerlik, temel özelliklerin kısmî bir özdeşliğinden oluşur; iki ayrı nesneyi benzer nesneler olarak niteleyebilmek için, bunların özelliklerinden ne kadarının söz konusu iki nesneye ortak olması gerekir? Bu, hiçbir şekilde açık seçik olarak belirlenmemiştir. Şu halde, o, düşüncenin doğru olması için, düşüncenin içeriğiyle gerçeklik arasındaki benzerliğin hangi ölçüde olması gerektiğini belirlemeyeceği için, içerikleri gerçek bir şeye benzeyen düşünceleri doğru düşünceler olarak betimleyen doğruluk tanımı dakiklikten yoksun olup doğru olmayan bir tanım olacaktır. Klasik doğruluk tanımını eleştirenlere göre, düşünceyle gerçeklik arasındaki bu uyuşma, ikisinin özdeşliğine de ikisi arasındaki benzerliğe de eşit olmadığından, soru bu uyuşmanın son çözümlemede neden oluştuğu sorusudur. Klasik doğruluk tanımına karşı çıkanlar bu soruya doyurucu bir yanıt bulamayınca, bu doğruluk tanımının gerçek bir içerikten yoksun olduğu sonucuna varırlar.

Ancak bazı düşünürleri klasik doğruluk tanımını reddetmeye götüren başka bir düşünce çizgisi daha vardır. Bazı filozoflar, düşüncelerimizin gerçeklikle uyuşup uyuşmadıklarının hiçbir şekilde belirlenemeyeceğine inandıkları için, klasik doğruluk tanımını reddeder ve onun yerine başka bir doğruluk tanımı ararlar. Doğruluk düşüncenin gerçeklikle uyuşmasından oluşursa, herhangi bir şeye ilişkin olarak onun doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilemeyiz. Düşüncenin gerçeklikle uyuşması olarak doğruluk anlayışından, o ulaşılamaz bir ideal olduğu için, öyleyse vazgeçilmeli ve onun yerine bize düşüncelerimizin ve savlarımızın doğru olup olmadıklarını belirleme olanağı verecek başka bir doğruluk anlayışı geçirilmelidir.

Düşüncenin gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını tam olarak saptayamayacağımız görüşü antik kuşkucuların argümanlarına dayanmaktadır. Bu argümanlar şöyle özetlenebilir: Bir insan belli bir düşünce ya da savın gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını bilmek isterse, onun bu amaçla yalnızca düşüncenin kendisini değil, ancak aynı zamanda gerçekliği de bilmesi gerekecektir. Ancak o bunu nasıl yapabilir? O deneye başvuracak, şu ya da bu şekilde akıl yürütecek, kısacası belirli yöntem ya da ölçütlerden yararlanacaktır. Ancak bu ölçütler aracılığıyla kazandığımız bilginin çarpıtılmamış bir gerçekliği bizim için bilinir hale getirdiğini gösteren kesinlik nerededir? Bu nedenle ölçütlerimizi dikkatle incelememiz gerekir. Bu inceleme bununla birlikte, ancak aynı ya da muhtemelen farklı olan ölçütler kullanılarak gerçekleştirilir. Bu incelemenin gerçerliliği ise, şu ya da bu biçimde, inceleme sırasında kullanılan ölçütlerin geçerliliğine bağlı olacaktır; bu da bir kez daha kuşkulu olup başka bir araştırmaya gerek duyar ve bu sonsuzca sürüp gider. Uzun sözün kısası, gerçekliğe ilişkin olarak hiçbir zaman haklı kılınmış bir bilgiye sahip olamayacağız ve bundan dolayı da, düşüncelerimizin gerçeklikle uyuşup uyuşmadıklarını hiçbir zaman bilemeyeceğiz.

Ölçütlerle Uyuşma Olarak Doğruluk

Yukarıda ana hatlarıyla serimlenen düşünce çizgisi birçok filozofu düşüncenin gerçeklikle uyuşması olarak doğruluk tanımını reddetmeye ve söz konusu doğruluk tanımını başka bir doğruluk tanımıyla değiştirmeye götürmüştür. Bu yeni doğruluk tanımına kabaca şu şekilde ulaşılmıştır: "Doğruluk" terimini aktüel olarak ne biçimde kullandığımız üzerinde düşünelim. Böylelikle, söz konusu terimin bizim için gerçekte ne anlama geldiğini belki daha iyi bir biçimde bilme durumuna gelebileceğiz. Hiç kuşkusuz herkes, kendisinin inandığı, kanaatlerine karşılık gelen, bir savı doğru bir sav olarak kabul etmeye hazırdır. Bir insan A'nın B olduğuna inanıyorsa, A'nın

B olmasının doğru olduğunu savlayan bir önerme ileri sürmeye hazırdır ve bunun tersi de aynı ölçüde geçerlidir. Kişi bir sava doğruluk yüklerse, o savladığı şeye inanmaya hazır durumdadır. Bununla birlikte, hiç kimseye doğru bir savın kendisinin inandığı savla aynı şey olduğunu öne sürmeyecektir. Herkes, salt bilmediği için, kendilerine inanmadığı doğru savların var olduğunun bilincindedir. Öte yandan, hiç kimse kendisini yanılmaz olan biri olarak görmez ve herkes kendisinin inandığı, ancak doğru olmayan önermeler bulunduğunu bilir. Kanaatlerimizin hepsinin titiz ve ve sistemli araştırmalar yoluyla kazanılmamış olduğunun, ancak bu kanaatlere, geçerliliklerinin sorgulanması ve daha sağlam ve güvenilir ölçütlerle karşılaşıldığı zaman değiştirilmeleri gereken yöntemler, eşdeyişle ölçütler kullanarak ulaştığımızın tam olarak farkındayız. Yalnızca, kanaatlerimize, nihaî ve artık daha fazla değiştirilemez olan ve kendilerinden kalkarak başka ölçütlere gitmenin söz konusu olmadığı ölçütler kullanarak varmış olsaydık, bu takdirde bütün bu kanaatleri hiç duraksamadan doğru kanaatler olarak tanıyacaktık.

Bu ve benzeri doğrultudaki argümanlar, bazı filozoflara şu doğruluk tanımını önermiştir: *Doğru bir sav nihaî ve değiştirilemez olan ölçütleri yerine getiren bir savla aynı şeydir.* Bir savın doğruluğuyla ilgili olarak ikna olmanın, onu, hükmü, başka bir ölçütün hükmünün onunla değiştirilmemek durumunda olması anlamında, kesin sonuçlu ve değiştirilemez olan nihaî bir ölçütle sınamak dışında hiçbir yolu yoktur. Bu nihaî ölçütün sınamasından geçen bir savın gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını bilemeyiz ve bunu —kuşkucuların da göstermiş oldukları gibi— hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Bunun bir sonucu olarak doğruluğu yanlışlıktan ayırırken göz önünde tutmamız gereken nokta, belirli bir savın gerçeklikle değil de, birtakım nihaî ölçütlerle uyuşup uyuşmadığıdır. Öyleyse, doğruluk kavramını bu fikri aktüel olarak kullamş biçimünize göre tanımlamak için, doğruluğu düşüncenin nihaî ve değiştirilemez ölçütlerle uyuşması olarak tanımlamalıyız.

Bu doğruluk anlayışına değişik filozoflar tarafından, nihaî ölçüt olarak düşünülen ölçüt her ne ise, ona göre farklı biçimler verilir. Bu yüzden, örneğin *doğruluğa ilişkin olarak tutarlılık kuramı, doğruluğu düşüncelerin kendi aralarındaki uyuşması* olarak tanımlar. Bu kuramın taraftarları belirli bir savın kabul edilmesi ya da reddedilmesi gerektiğini belirleyen nihaî ve değiştirilemez ölçütü, o savın daha önce kabul edilmiş savlarla uyuşması olarak görürler; uyuşma ise bir savın diğer savlarla çelişmemesinden ve sistemin geri kalanıyla uyumlu olmasından oluşur. Deneyin hükmü bize nihaî bir ölçütmüş gibi görünebilir, ancak durum hiç de böyle değildir, çünkü deneyin hükmünün üstünde, uyuşma ölçütüne karşılık gelen daha yüksek bir mahkeme vardır. Bir bardak suya batırılmış bir çay kaşığını düşünelim. Görme duyusunun hükmü kaşığın eğri, buna karşın dokunma duyusunun hükmü kaşığın doğru olduğunu söyler. Burada niçin görme duyusuna değil de, dokunma duyusuna inanırız? Çünkü görme duyusu tarafından desteklenen sav, geri kalan diğer bilgilerimizle (örneğin, kaşığın görünüşte desteksiz olan üst kısımının suyun dışında kalmasının serbest düşme yasasıyla çelişmesi) uyumlu değildir; öte yandan dokunma duyusuyla desteklenen sav (kaşığın sürekli olduğu) geri kalan diğer bilgilerimizle yetkin bir biçimde uyuşur. Bu savın bir daha değişmemecesine kabulünü belirleyen, salt duyuların hükmü (ki, o bu durumda bir çelişkiye götürür) değil de, tam tamına bu savın kabul edilmiş tüm diğer savlarla uyuşmasıdır.

Tutarlılık kuramı taraftarlarına karşı, düşüncelerimizin kendi aralarındaki uyuşmasının doğruluk için yeterli bir ölçüt olmayacağı savunulmuştur. Düşüncelerimizin kendi aralarındaki uyuşması doğruluk için yeterli bir ölçüt olsaydı, kendi içinde uyumlu ve tutarlı olan her öykü, laboratuvar gözlemleri ve deneylerine dayanan bir fizik kuramı kadar, doğru olabilirdi. Böyle bir itiraz karşısında tutarlılık yandaşları bakış açılarını, temel kavrayışlarını daha açık ve dakik

kılarak savunabildiler. Onlar belirli bir düşüncenin her ne olursa olsun herhangi bir düşünceler öbeğiyle uyuşması üzerinde değil de, söz konusu düşüncenin deney tarafından desteklenen diğer savlarla uyuşması üzerinde durdular. Ancak burada bile, deney tarafından desteklenen bir savlar öbeğinden, birbirleriyle uyum içinde olan savlardan oluşan bir değil, fakat birçok birbirleriyle uyumlu sistem kurulabilir. Yanlış bir sistem, bir yanılsama olarak görmek durumunda olduğumuz bir sistem seçildiğinde, bu yanlış sistemde deneye dayanan ve başka bir sistemde, onunla uyumlu olduklarını için, doğru oldukları düşünülecek savlar vardır. Şu halde, salt deneyle uyuşma ve içsel uyum yeterli değildir. Bize tutarlı savlardan oluşan ve gerçeklikle uyuşan farklı sistemler arasında bir seçim yapma olanağı verecek bir başka ek ölçüt daha olmalıdır. Tutarlı sistemler arasından bir seçim yapma olanağı veren bu ek ölçüt, tutarlıkla belirlenen doğruluk kuramının daha gelişmiş bazı versiyonlarında gerçekten de sağlanmıştır. Örneğin, sistemin basitliği, araçlardan yana tasarruf, v.b., söz konusu ek ölçüt olarak önerilegelmiştir. Bu değerlendirmeler doğa bilimin savlarını kuşkulu bir yönü bulunan tutarlılık kuramından bağımsız olarak kabul etmede yol gösteren hususların neler olduğunun bilincinde olmak bakımından hiç kuşkusuz büyük bir değer taşırlar.

Burada tutarlılık kuramı taraftarlarınca benimsenen başka bir argümandan daha söz etmeye değer. Bir savın doğruluğuna, o savın deneye dayanan savlarla uyuşmasına bakılarak karar verilecekse, bu takdirde burada onun şimdiye dek deney tarafından desteklenmiş olan savlarla uyuşmasını mı, yoksa onun hem şimdiye dek olan deney ve hem de gelecekteki deneyle uyuşmasını mı kastettiğimiz sorusu doğar. Eğer ikinci olasılık söz konusuysa, herhangi bir savın doğru olup olmadığına, gelecekteki deneyin henüz bilinmediği bir sırada, eşdeyişle bugün karar veremeyiz. Bir sav şimdiye kadar kabul edilmiş tüm savlarla tam anlamıyla uyumlu olabilir, ancak gelecekteki deneyin bizi sistemimizi belirli bir savın onunla çelişeceği bir

biçimde yeni baştan kurmak zorunda bırakıp bırakmayacağını önceden kestiremeyiz. Doğruluk, bir savın hem şimdiki hem de gelecekteki deneyi kucaklayan sistemin bütünüyle uyuşmasından oluşuyorsa, bir önermenin doğru olup olmadığını yalnızca sonsuzlukta bilebiliriz. Buna benzer düşünceleri geliştiren bazı filozoflar (örneğin, Marburg Okulunun yeni-Kantçıları) doğruluğa ilişkin olarak şu formüle ulaşmışlardır: Doğruluk sonsuz bir süreçtir. Bu bakış açısının savunuculuğunu yapan filozoflar (onlar arasında yeni-Kantçılar dışında, başka birçok filozof daha vardır) için, nihaî ve değiştirilemez olan hiçbir ölçüt yoktur ve nihaî olarak, bir daha değiştirilmemecesine kabul edilip (örneğin deneyin yeni verilerinin sonucu olarak) reddedilmeyen hiçbir sav söz konusu olamaz. Tüm savlar, doğrudan doğruya deneye dayanan savlar kadar, varsayımlar ve kuramlar olarak işlev gören savlar da, değiştirilebilir. Hiçbir şey nihaî olarak ve bir daha değiştirilmemecesine öne sürülemez; her sav geçicidir.

Bununla birlikte, bazı başka filozoflar yine de belirli bir savın *tümel uyuşma* içinde kabulünü belirleyen nihaî ve değiştirilemez bir ölçüt bulmaya çalışmışlardır. Gecenin sessizliğinde hafif ve uzun süreli bir vızıltı duyar ve bu sesin gerçekten mi varolduğunu, yoksa benim öznel bir yanılsamanın kurbanı mı olduğumu bilmek istersem, benimle birlikte olan diğer insanlara, aynı sesi duyup duymadıklarını sorarım. Sesi başkaları da duymuşsa, kulaklarımın hükmüne inanırım. Bu ve benzeri değerlendirmeler bazı düşünürleri, nihaî ve değiştirilemez ölçütü tümel uyuşmada bulmak durumunda bırakmıştır. Doğruluk bu ölçütle uyuşmadan oluştuğuna göre, bir savın doğruluğunun o savla ilgili tümel uyuşmadan oluştuğu ortaya çıkar. Bu "tümel uyuşma" kavramı daha fazla çözümlenmeye ve açıklanmaya gerek duyar; burada belirli bir savın yalnızca yaşayan, ölmüş ve doğacak olan herkes onunla ilgili olarak uyuşmaya vardığı zaman, kabul edilebileceğini söylemek istemiyoruz. Burada tartışılan doğruluk kuramı, söz konusu "tümel uyuşma"nın ne biçimde tanımlandığına bağlı olarak farklı biçimler alır.

Buna karşın başkaları da, bir savın kabulü için, değiştirilmemecesine belirleyici olan sonsal ölçütü *apaçıklıkta* bulurlar. Bu apaçıklık, yalnızca bir savı bizim için kendisinden kuşku duyulamaz bir sav yapmakla kalmaz, ancak aynı zamanda bizi, onu anlayan herkesin savı kabul etmek zorunda kalacağı hususunda temin eder. Apaçıklık kavramını savunanlar daha sonra bu apaçıklığın neden oluştuğunu çözümlemeye girişmişlerdir: Onlar bazen apaçıklığı bir savın kendileriyle ilgili olduğu durum ve olguların "açık ve seçik" bir biçimde sunuluşuna indirgediler (Descartes), bazen de ona daha farklı bir yorum verildi. Örneğin yeni-Kantçıların Baden Okulunun temsilcisi Alman filozofu Rickert, bir savın bize apaçık göründüğü zaman, onun kendisini bize bir yükümlülük olarak hissettiğimiz bir zorunlukla kabul ettirdiğine işaret eder. Buna göre, bir sav onu kabul etmemiz gerektiği duygusuna kapıldığımız zaman, apaçıktır. Ancak her ödev, her yükümlülük bir norm içeren bir buyruğa karşılık gelir. Apaçık savlar, öyleyse savların kabulünü belirleyen belli bir norma işaret ederler. Bu norm bizden bağımsızdır, bizim ötemizde bulunur; bundan dolayı Rickert ona transsendental norm adını verir. Şu halde, apaçık bir sav transsendental bir normla uyuşan bir savla aynı şeydir.

Klasik doğruluk tanımının, kendileri için doğruluğun, düşüncenin nihaî ölçütlerle uyuşmasından oluştuğu, ve bu nihaî ölçütü apaçıklıkla bulan, karşıtları, bir düşüncenin doğruluğunun onun şu ya da bu biçimde anlaşılan apaçıklığından oluştuğu sonucuna varırlar. Örneğin Rickert için, belirli bir düşüncenin doğruluğu onun transsendental bir normla uyuşmasından oluşur.

Bir başka ünlü doğruluk anlayışı ise *pragmatizm* tarafından geliştirilmiştir. Pragmatizın, homojen bir öğreti değildir ve yandaşları doğruluğu birçok farklı biçimde tanımlarlar. Radikal biçimi içinde pragmatizm, bir çıkış noktası olarak, belirli bir savın doğruluğunun onun nihaî ve değiştirilemez ölçütlerle uyuşmasından oluştuğunu öne sürer. Bununla birlikte, bu nihaî ölçütler radikal biçimi içindeki pragmatizm tarafından belirli bir savın eylem için ya-

rarlılığı olarak düşünülmüştür. Şu halde, doğruluk tanımı, pragmatizmde, belirli bir savın doğruluğunun onun yararlılığıyla özdeşleştirilmesinden oluşur. Pragmatistin argümanı, kabaca şu şekilde özetlenebilir. Entellektüel fonksiyonlarımız ve dolayısıyla, örneğin kanaatlerimiz pratik faaliyetlerimizden bağımsız değildir. Kanaatlerimiz eylemimizi etkiler, ona yön verir, eylemi gerçekleştiren kişiye onu düşündüğü amacına ulaştıracak etkili yolları ve araçları gösterir. Kanaatlerimizin eylemlerimiz üzerindeki bu etkisi eylemi başarılı ve etkili bir eylem kılıyorsa, bir başka deyişle bize düşündüğümüz amaçlara ulaşma olanağı veriyorsa, kanaat doğrudur. Örneğin, karanlık bir odadan içeri girdiğimde, ışığı yakmak istiyorum. Elektrik düğmesinin kapının sağında olduğunu tahmin ediyorum. Benim bu kanaatim, (ışığı yakma arzumla birlikte) elimi kapının sağına götürür ve dolayısıyla eylemime özel bir yön verir. Sahip olduğum kanaat tarafından bu şekilde yönlendirilen eylem, ışığın ışığı yakma isteğime uygun olarak yakılmasına götürüyorsa, kanaat doğrudur. Öte yandan, kanaatim tarafından belirlenen doğrultuda gerçekleşen eylemin başarısız bir eylem olduğu ortaya çıkarsa, kanaatim yanlıştır. Daha önce de işaret etmiş olduğum gibi, doğruluğun yararlılıkla özdeşleştirilmesi pragmatizmin yalnız radikal versiyonunun bir karakteristiğidir. Daha az radikal versiyonları içinde pragmatizm bu denli ileri gitmez, ancak temel eğilimi dikkate alınırsa, o biraz sonra incelemeye başlayacağımız, empirizm ve pozitivizm tarafından adeta çekimlenir.

Klasik Doğruluk Kavramının Uygun Bir Formülasyonu

Yukarıda, klasik doğruluk anlayışından ayrı olarak, çeşitli doğruluk anlayışlarını, kısaca ve ayrıntıları hiç dikkate almaksızın, gözden geçirdik. Klasik doğruluk anlayışının dışında kalan bu değişik doğruluk anlayışlarının tümü doğruluğun özünü düşüncenin

birtakım ölçütlerle, bir başka deyişle, belli bir savın son çözümlemede kabul edilmek ya da reddedilmek durumunda olduğuna karar veren yöntemlerle uyuşmasında bulurlar. Yargımızın bu en yüksek ölçütlerini bulgulamaya yönelik araştırmalar zaman zaman oldukça ilginç ve eğitici olmuşlardır, ancak doğruluğun özünü düşüncenin bu ölçütlerle uyuşmasında bulmak sonuçta ortaya yanlış bir doğruluk anlayışı çıkarır. Doğruluk kavramının içeriği, doğru bir düşüncenin gerçeklikle uyuşan bir düşünce olduğunu dile getiren klasik doğruluk tanımı tarafından daha iyi dile getirilir. Bu bölümün başlangıcında bir düşüncenin gerçeklikle olan söz konusu uyuşmasının neden oluştuğu hususunun yeterince açık olmadığına işaret ederek, klasik doğruluk tanımına yöneltilen kimi itirazları gözler önüne serdik. Bununla birlikte, bu uyuşmanın özünü kavrama girişimi, klasik doğruluk anlayışını eleştirenlerin savunduğu gibi, umutsuz bir çaba değildir. Bir sav gerçeklikle uyuşuyorsa, bu gerçeklikteki olgu ve hallerin tıpkı savın betimlediği gibi olduğu anlamına gelir. Demek ki, dünyanın yuvarlak olduğu savı, dünya yuvarlak olduğu için gerçeklikle uyuşmaktadır; güneşin dünyadan daha büyük olduğu savı ise, güneş dünyadan gerçekten de daha büyük olduğu için, gerçeklikle uyuşmaktadır. Buna göre, klasik doğruluk tanımının temel düşüncesi şu şekilde dile getirilebilir. D düşüncesi doğrudur —bu şu anlama gelir: D düşüncesi filanın var (ya da vakıa) olduğunu ve filanın gerçekten var (ya da vakıa) olduğunu savlamaktadır. Klasik doğruluk tanımının bu son formülasyonuyla ilişkili olarak, ortaya bu tanımı kullanırken dikkatli ve tedbirli olmayı gerektiren birtakım mantıksal güçlükler çıkar. Bu konuyu, bununla birlikte, burada analiz etmeyeceğiz.

Kuşkucuların itirazları, klasik doğruluk tanımının bu son formülasyonu için, artık daha fazla bir tehlike arzetmez. Kuşkucunun itirazı dünyanın yuvarlak olduğu düşüncesinin gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını hiçbir zaman bilemeyeceğimizi söyler, ancak bunu bilmek dünyanın yuvarlak olduğunu bilmekle aynı şeydir. Çünkü daha

önce de söylemiş olduğumuz gibi, bir savın gerçeklikle uyuşması basit bir biçimde, var (ya da vakıa) olduğu söylenen bir şeyin var (ya da vakıa) olduğu anlamına gelir. Kuşkucu dünyanın yuvarlak olduğu düşüncesinin gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını bilemeyeceğimizi savlıyorsa, bununla aynı zamanda dünyanın yuvarlak olduğunu bilemeyeceğimizi de öne sürmektedir. Genel olarak, kuşkucular bir düşüncenin gerçeklikle uyuşup uyuşmadığını bilemeyeceğimizi savladıkları zaman, bu savdan bizim hiçbir zaman hiçbir şey bilemeyeceğimiz sonucu çıkar. Çünkü bir şeyi bilmek için, bu olguyu dile getiren düşüncenin gerçeklikle uyuştuğunu bilmemiz gerekir.

Kuşkuculuk ve Kuşkuculuğun Çürütülüşü

Kuşkucular hiçbir şey bilemeyeceğimizi, bir başka deyişle, herhangi bir şey hakkında haklı kılınmış hiçbir bilgiye sahip olmayacağımızı öne sürecek kadar ileri gitmişlerdir. Böyle bir bilgiye sahip olmak için, kuşkuculara göre, bu bilgiyi bir yöntem kullanarak, eşdeyişle belirli bir ölçütü izleyerek haklı kılmamız gerekir. Bununla birlikte, bu ölçüte göre kazanılmış bilgi, yalnızca tarafımızdan uygulanan ölçütün güvenilir bir ölçüt, hiçbir zaman yanlışa götürmeyip hep doğruya götüren bir ölçüt olduğunu önceden bilmemiz koşulu altında, haklı kılınmış bir bilgi olacaktır. Ölçütümüzün güvenilir bir ölçüt olup olmadığını öğrenmek için, ölçütün kendisine güvenmezden önce, yine eleştirel bir tarzda incelenmesi gereken başka bir ölçüt kullanmamız gerekecektir ve bu *ad finitum* sürüp gidecektir. Demek ki, bizi her hangi bir şey hakkında kılınmış bir bilgiye götürecek bir yol bulmak olanaklı değildir.

Kuşkucular tarafından ikna edilmiş olan bir kimse, bizim hiçbir konuda haklı kılınmış bir bilgi elde edemeyeceğimizi, filanın var (ya da vakıa) olduğunu söyleyemeyeceğimizi, sonuç olarak bir düşüncenin haklı kılınmış olduğunu, onun gerçeklikle uyuştuğunu

savlayamayacağımızı kabul etmek durumunda kalacaktır. Kuşkucuların argümanı kabul edilmiş olsaydı, 'doğru' sözcüğünü klasik doğruluk tanımına göre anlamamız koşuluyla, bir düşüncenin doğru olduğu olgusu hakkında hiçbir zaman haklı kılınmış bir bilgi elde edemeyeceğimizi kabul etmek zorunda kalacaktık.

Kuşkucuların yol açtığı güçlükler salt klasik doğruluk anlayışına yönelik güçlükler değildirler; bunlar, bir düşüncenin doğruluğunu ölçütlerle uyuşma olarak betimleyen diğer doğruluk tanımlarını da aynı ölçüde kuvvetli bir biçimde etkilerler. Kuşkucuların savunduğu gibi, herhangi bir şey hakkında haklı kılınmış bir bilgi elde edememiz olasılığı gerçekten de söz konusuysa, düşüncelerle ölçütler arasındaki uyuşma olgusuyla ilgili bu bilgiyi elde etmemiz de hiçbir şekilde olanaklı değildir. Bu nedenle, kuşkucuların klasik doğruluk tanımına karşı getirdikleri argümanlardan kaynaklanan güçlüklerden kaçınmamızda bizi zora koşacak ve klasik doğruluk tanımı yerine, bir düşüncenin doğruluğunu ölçütlerle uyuşmayla özdeşleştiren doğruluk tanımını kabul etmemizi gerektirecek bir neden yoktur. Klasik tanımdan vazgeçip başka bir doğruluk tanımı kabul etmekle, şu ya da bu şekilde tanımlanan doğruluğun bilinemeyeceği itirazıyla bir kez daha aynı ölçüde karşılaşırız.

Bununla birlikte, kuşkucuların argümanlarının bu korkunç tezi haklı kılması söz konusu mudur? Bu soruyu olumlu bir biçimde yanıtlar ve kuşkucuların argümanının geçerli olduğunu kabul edersek, kuşkucuların tezini kabul etmekle bir çelişkiye düşeriz. Bir yandan, kuşkucuların tezini kabul etmekle, hiçbir şeyin haklı kılınamayacağını savlayacağız; öte yandan, kuşkucuların argümanının onların tezini haklı kıldığını kabul etmekle, kuşkucuların tezine karşı, bir şeyin (en azından kuşkucularının tezinin kendisinin) haklı kılınabileceğini kabul edeceğiz. Kuşkucuların kendileri bu güçlüğün bilincindedirler. Bu güçlükten kaçınmak için, onlar haklı kılınmış bir bilginin olanaksızlığı hakkındaki tezlerinin kategorik olarak öne sürülmediğine, ancak yalnızca, bunun gerçekten

de söz konusu olup olmadığıyla ilgili olarak kendilerinin yargıyı askıya almakla birlikte, onun kendilerine nasıl göründüğünü dile getirdiklerine işaret ettiler. Kuşkucular zihinlerinde olup bitenin bilincinde olma dışında, herhangi bir görüşe hak verme zorunluluğu duymadılar. Onlar kendilerini doğruluğu arayan, ancak onu şimdiye dek bulamamış kişiler olarak betimlediler (kuşkucu sözcüğünün İngilizcedeki karşılığının "arıyorum, araştırıyorum" anlamına gelen Yunanca *skeptomai* fiilinden çıkması, işte bundan dolayıdır).

Biraz önce tartıştığımız kuşkucu bakış açısının yol açtığı güçlükleri bir kıyıya bırakarak doğrudan doğruya kuşkucuların argümanının bizzat kendisine yönelirsek, bu argümanda içerilen bir yanlışı kolaylıkla görebiliriz. Kuşkucular haklı kılınmış bir bilgi elde etmek için, bu bilgiye, güvenilir olduğunu önceden bilmek durumunda olduğumuz bir ölçüt kullanmak suretiyle ulaşılması gerektiğini savlarlar. Bir başka deyişle, her ne türden olursa olsun haklı kılınmış bir bilgi elde edebilmek için, kuşkuculara göre, yalnızca elimizin altında kendisi aracılığıyla bu bilgiyi haklı kılacağımız güvenilir bir ölçütün bulunması yetmez, ancak buna ek olarak bu ölçütün kendisinin güvenilir olduğunu bilmemiz gerekir. İşte kuşkucuların yanlışı da tam tamına burada bulunmaktadır. Bu, bir savı haklı kılmak için ona güvenilir bir ölçüt uygulayarak ulaşmamızın yeterli olduğu, buna karşın kullanılan ölçütün kendisinin güvenilir olduğunu bilmemizin gerekmediği hususudur. Ölçütümüzün güvenilir olup olmadığının bilgisi, ölçüte uygun olarak ulaşılmış savın haklı kılınması için zorunlu değildir. Yalnızca söz konusu savı haklı kılmış olduğumuzdan emin olmamıza gerek duyulur. Bir savı haklı kılmak bir şeydir, savın haklı kılınmış olduğunu bilmekse ayrı bir şey. Bir şeyi hakkıyla ve tam anlamıyla yapmak bir şeydir, o şeyin biri tarafından bu şekilde yapıldığını bilmekse başka bir şey. Öyleyse, bir savın haklı kılınmasında kullanılan ölçütün sağlam ve güvenilir olduğunun bilgisi, bu savın haklı kılınması için zorunlu değilse, kuşkucuların her ne olursa olsun herhangi bir savın

haklı kılınmasının hiçbir zaman tamamlanamayacak bir akılyürütmeye ilişkin olarak sonsuz sayıda adım gerektiği biçimindeki sonuçlarını kendisinden çıkardıkları öncül yanlıştır (onun, bir *regressus ad finitum*a götürdüğü yanlıştır).

İdealizme Götüren Tanımlar Olarak Klasik Olmayan Doğruluk Tanımları

Bazı filozofların klasik doğruluk tanımını reddetme nedenlerinin, öncelikle, klasik doğruluk anlayışında içerilen temel düşüncenin tam ve düzgün bir biçimde formüle edilmemiş olması, ikinci olarak da kuşkucuların gerçekliğe ilişkin bilginin olanaksızığıyla ilgili eleştirisel görüşleri olduğunu görmüş bulunuyoruz. Klasik doğruluk tanımını daha açık ve düzgün bir biçimde formüle ettikten ve kuşkucuların itirazlarını bertaraf ettikten sonra, klasik doğruluk tanımından vazgeçerek, klasik olmayan bir doğruluk tanımı seçmek için hiçbir neden bulunmadığı sonucuna ulaşabiliriz. Bu klasik olmayan doğruluk tanımları felsefî düşüncenin tarihinde önemli bir rol oynamışlardır; onlar, bilginin kendisine nüfuz edebildiği dünyayı doğru gerçeklik olarak görmeyen idealizmin çıkış noktalarından biri haline geldiler; söz konusu dünya düşüncenin bir konstrüksiyonu olma rolüne ve dolayısıyla şüphesiz fiksiyondan, yalnızca yargılarımızı oluştururken son çözümlemede kendilerine dayandığımız bazı düzenli ölçütlere göre kurulmuş olmak bakımından farklılık gösteren bir fiksiyon türüne indirgendi.

3

Bilginin Kaynağı Problemi

Problemin Psikolojik ve Epistemolojik Versiyonları

Bilginin kaynağı problemi başlangıçta genel olarak kavramlarımızın, yargılarımızın ve düşüncelerimizin olgusal oluşumlarıyla ilgili psikolojik araştırmaların bir parçası olarak görülmüştür. Yetişkin bir insan varlığının zihninde kendileriyle karşılaştığımız kavramlar arasında doğuştan düşünceler ve kavramlar bulunduğu ya da sahip olduğumuz kavram ve düşüncelerin bütünüyle deney tarafından oluşturulduğu alternatifleri arasında bir karşıtlık söz konusuydu. *İşte bu karşıtlıkta, doğuştan düşüncelerin varoluşuna inananlara genetik rasyonalistler ya da doğuştancılar adı verilmektedir; buna karşıt görüşte olanlar ise genetik empiristler olarak adlandırılırlar.* Doğuştancılara (inneistlere) göre, düşüncelerimizden ve inançlarımızdan bazıları, zihinlerimiz onlara duyularımızın ve içebakışın sağladığı malzemeden bağımsız olarak, başka hiçbir düşünceye değil de salt bu düşüncelere, başka hiçbir inanca değil de, salt bu inançlara ulaşmak zorunda olacak şekilde kurulmuş ya da oluşmuş olmaları anlamında, doğuştandır. Duyuların, doğuştancılara göre, düşüncelerimizin ve inançlarımızın en azından bazılarının içeriği üzerinde hiçbir katkıları yoktur. Duyuların rolü, insan zihninin organizasyonunda potansiyel olarak içerilen belirli düşüncelerin serbest bırakılması ya da gün ışığına çıkarılmasıyla sınırlıdır. Bu görüşün savunucuları arasında Platon, Descartes ve Leibniz gibi filozoflar vardı.

Genetik empirizm taraftarları ise, doğuştancılığa karşıt olarak, insan zihninin, üzerine kendi işaretlerini yazdığı boş bir levha (*tabula rasa*) olduğunu öne sürdüler. Bu işaretler başlangıçta birer izlenimden başka bir şey değildirler; bu izlenimlerden daha sonra bellekte onların tasarımları türetilir ve türetilen bu tasarımların çeşitli

şekillerde birleştirilmeleri ve incelikle işlenmeleri daha çok ya da daha az kompleks düşüncelere götürür. Tasarımları incelikle işleme bazen o denli komplike olabilir ki, özgün işaretleri, eşdeyişle bu tasarımların kendilerinden çıkarıldıkları izlenimleri saptamak hiç kolay olmaz. Genetik empiristler bu düşüncelerini kısa ve net bir biçimde dile getirirler; *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ("Zihinde, daha önce duyularda var olmamış olan hiçbir şey yoktur"). Genetik empiristlere en açık ve en belirgin örnek olarak, öncelikle onyedi ve onsekizinci yüzyıl İngiliz filozofları John Locke, David Hume ve diğerleri gösterilebilir. Bu filozoflar duyuların izlenimleri tarafından sağlanan malzemeden diğer düşüncelerimizin, özellikle de yüksek bir soyutlama düzeyinin ürünü olan düşüncelerimizin nasıl doğduğunu göstermek için büyük bir çaba sarfetmişlerdir. Fransız filozofu Condillac yetişkin insan varlıklarının zihinlerindeki bu gelişme sürecini, kendileri aracılığıyla sürekli olarak yeni izlenimlerin geldiği, farklı duyu organlarıyla bezenmiş bir heykel modeliyle serimlemeye koyulmuş ve bu izlenimlerin nasıl zihnin daha yüksek düzeydeki ürünlerine dönüştürüldüğünü göstermiştir. Hume ise genetik empirizmin tezini onların salt hayalî bir anlama sahip olduklarını göstererek, belirli ifadelerin gerçek doğalarını açığa çıkarmak için kullanmıştır. Empirist teze göre, o geçerli bir kavram olarak görülmek durumundaysa, her kavram deneysel kökenini açığa vurmak zorundadır. Bir ifadenin kökeninin deneyde bulunduğunu gösteremezsek, o ifade yalnızca sözde ve yanıltıcı bir anlama sahiptir.

Hume'un argümanları, onun ardıllarını ifadelerin analizi işini daha ayrıntılı ve tüketici bir biçimde gerçekleştirmek için herekete geçiren verimli ve coşku dolu bir ortam yarattı. Zamanın akışı içinde, her ifadenin deneysel kökenini açığa vurmak zorunda olduğu postülası, onunla ilişkili başka bir postülayla değiştirildi. Yakın zamanlarda, yalnızca anlamı bize onu nesnelerle ilgili olarak kullanma, bir başka deyişle söz konusu nesnelerin bu sözcükle adlandırılıp adlandırılmayacakları hususunda bir karar verme olanağı veren bir yöntem sağlayan bir ifadeyi anlamlı bir ifade olarak görme durumuna gelmiş bulunuyoruz. Günümüz operasyonalizminin sloganı olan bu

postüla, doğa bilimlerinin gelişimi için çok yararlı ve verimli olmuştur. Bu postüla, başkaca şeyler yanında, modern fizikte Einstein'ın görelilik kuramı tarafından başlatılan devrim için bir çıkış noktası haline gelmiştir. Einstein işe iki olayın mutlak hemzamanlılığı fikrinin reddedilmesiyle başlar ve onu belirli bir mekânsal sisteme ve dolayısıyla bir cisimler öbeğine göreli olan hemzamanlılık fikriyle değiştirir. Einstein mutlak hemzamanlılık fikrini, tam tamına bize mekândaki iki ayrı olayın mutlak anlamda hemzaman olup olmadıkların deney temeli üzerinde belirleme olanağı verecek bir yöntem bulunmadığı için reddeder.

Genetik rasyonalizmin üzerinde durduğu ve bizim burada kısaca incelediğimiz, düşüncelerimizin ve inançlarımızın kökeni problemi özü itibariyle psikolojik bir nitelik arzeden bir problemdir. Söz konusu problem düşüncelerimizin aktüel bir olgu olarak nasıl ya da hangi biçimde insan zihninde yer alma durumuna geldikleriyle uğraşır. Bu psikolojik problemle ilişkili olan ve zaman zaman bununla karıştırılan başka bir problem daha vardır. Bu temel karakteri itibariyle psikolojik olmayıp, metodolojik ya da epistemolojik bir problemdir. Bu problem, gerçekliğe ilişkin olarak bütünüyle haklı kılınmış bilgiye nasıl ulaşabileceğimiz, bir başka deyişle doğru olan bilgiye hangi yöntemlerle varabileceğimiz problemidir. Bu problem bilgi kuramının, yani bilginin olgusal anlamda oluşumuyla değil de, bilginin doğruluğu ve haklı kılınışıyla ilgilenen disiplinin kapsamı içinde yer alır. Dikkatimizi şimdi, işte bu probleme yönelteceğiz.

Bu problemle ilgili olarak birbirlerine karşıt bakış açılarından oluşan iki ayrı çift vardır. Buralardan *rasyonalizm* ve *empirizm* ilk çifti, *rasyonalizm* ve *irrasyonalizm* ikinci çifti oluşturur. Söz konusu çiftler içinde geçen karşıt bakış açılarının adları dikkate alındığında, kendileriyle daha önce düşüncelerimizin psikolojik kökeni problemine ilişkin tartışmada karşılaştığımız rasyonalizm ve empirizm terimlerinin burada yeniden ortaya çıktığını görürüz. Ancak söz konusu terimler burada biraz daha farklı bir anlama gelirler. Bu nedenle daha önceki tartışmada "rasyonalizm" ve "empirizm" terimlerinin önüne "genetik" sözcüğü getirilmişti; şimdi ise, bunun tersine, metodolojik

rasyonalizm ve empirizmden söz etmek durumundayız. Ancak bunu yaptığımız zaman bile, muğlaklığı ortadan kaldırıp, söz konusu olabilecek yanlış anlamaların önüne geçmiş olamayız, çünkü (metodolojik türden) rasyonalizm teriminin, o empirizmle karşı karşıya getirildiği zaman, irrasyonalizmle karşı karşıya getirildiği zaman sahip olduğundan, farklı bir anlamı vardır. Bundan dolayı, metodolojik empirizmin karşısında yer alan bakış açısını rasyonalizm olarak betimlemeyeceğiz, ancak, "rasyonalizm" teriminin irrasyonalizme karşıt olan bakış açısını göstermesine izin vererek, ona *apriorizm* adını vereceğiz. Yanlış anlamaların herşeye karşın, yine de ortaya çıkabileceği bazı durumlarda ise, bu rasyonalizmi *anti-irrasyonalizm* diye adlandıracağız. Bir giriş niteliği taşıyan bu değerlendirmelerden sonra, önce *metodolojik apriorizm* ve *empirizm* arasındaki tartışmayı inceleyeceğiz ve daha sonra da *rasyonalizm* (anti-irrasyonalizm) ve *irrasyonalizm* arasındaki tartışmanın özünü gözler önüne sereceğiz.

Apriorizm ve Empirizm

Gerçekliğe ilişkin olarak haklı kılınmış ya da doğru bilgiye nasıl ulaşabileceğimiz problemini incelemeye, şu halde apriorizm ve empirizmle başlıyoruz. Apriorizm ve empirizm arasındaki bu tartışma deneyin bilgimizde oynadığı rolü, bir başka deyişle duyularımızın ve içebakışın algıdaki rolünü belirlemekle ilgili olan bir tartışmadır. Kendilerini duyulara borçlu olduğumuz algılar bizi dış dünyadaki (fiziksel dünyadaki) nesneler ve olaylar hakkında bilgilendirir ve bu algılar dışsal deneyden oluşur; buna karşın, kendilerini içebakışa borçlu olduğumuz algılar bize kendi zihinsel hallerimiz (örneğin, üzgün ya da neşeli olduğumuz hakkında) bilgi verir ve böyle algılar içsel deneyden oluşur. Empirizmin değişik türleri bilgimizde başat rolü deneye verir, buna karşın apriorizm *a priori* bilginin, yani deneyden bağımsız olan bilginin rolünü vurgular.

Empirizmle apriorizm arasındaki tartışma felsefe tarihinde çeşitli biçimler almıştır. Avrupa felsefî düşüncesinin antik Yunan'daki doğuşunda, apriorizm egemen durumdaydı ve apriorizm bu dönemde deneyin gerçekliğin bilgisi için bir değer taşıdığı düşüncesine şiddetle karşı çıktı; o deneye dayanan bilginin yalnızca görünüşte ya da sözde bilgi olduğu, deneye dayanan bilginin bizi gerçekliğin bizzat kendisiyle değil de, salt görünüşüyle tanıştıran bir şey olduğu yargısına vardı. Deneye dayanan bilginin değerinin bu şekilde küçümsenmesi için çıkış noktası, bizim deneyin hükmüne duyduğumuz güvenin altını kazıyan duyu yanılsamaları olmuştur. Buna ek olarak, deneyin hükmüne karşı, farklı insanların aynı nesneye ilişkin algılarında kimi öznel farklılıkların bulunduğu bulgusunun sonucunda ortaya çıkan bir güven eksikliği de söz konusuydu. Bununla birlikte, bazı antik filozofların deneye en küçük bir güven duyulmasına bile karşı çıkmalarına yol açan temel neden, onların tam anlamıyla gerçek olanın değişmez olması gerektiği biçimindeki inançlarıydı. Onlar değişenin belli bir zamanda belirli bir türden olduğu, buna karşın daha sonraki bir zamanda söz konusu türden olmadığı için, bir çelişki içerdiğini savundular. (Onlar her tür değişmenin zorunlu olarak bir çelişki içerdiğini gösteren başkaca birçok önemli ve derinlikli kanıtlamalar oluşturdular.) Herşey bir yana, onların görüşlerine göre, kendinde çelişik olan her ne ise varolamaz. Deney bize değişebilir olan nesneleri gösterdiği için, deneyin bize sunduğu gerçekliğin bizzat kendisi olmayıp, yalnızca görünüşüdür. Antik aprioristlere göre, bizi gerçeklikle yalnızca, her türlü deneyden bağımsız olan düşünce, yani akıl tanıştırabilir.

Radikal apriorizmin tezi, bizi gerçeklikle deneyin değil de, yalnızca aklın tanıştırdığı savı olmuştur. Bu eğilim kendisine hemen hemen tümüyle antik düşünürler arasından taraftar bulmuştur. Bununla birlikte, bu eğilim insanların zihinlerini empirik araştırmadan uzaklaştırdığı ve onları çoğunluk yararsız spekülasyonlara yönelttiği için, onun bilimlerini gelişmesi üzerinde yıkıcı bir etkisi olmuştur.

Söz konusu eğilim, demek ki doğa bilimlerin büyük ölçüde engellemiş ve doğaya ilişkin bilimsel bilgi sürecini geciktirmiştir. O, aynı zamanda yeryüzündeki yaşamın anlam ve değerini küçümseyip, gerçek değerlerin bu yaşamın ötesinde aranmasını isteyen bakış açısının temelini de hazırlamıştır. Pratik yaşamın gereksinim ve zorunluluklarının doğaya ilişkin deneysel araştırmaya karşı olan bu önyargıyı zorlayıp ortadan kaldırmada yeterince güçlü bir motif olduğu zamandan başlayarak, modern doğa bilimindeki deneysel araştırmaların iyiden iyiye gelişmeye başladığı rönesans sonrası dönemde, radikal apriorizm hemen hemen tümüyle ortadan kalktı.

Son zamanlarda, deneyden bağımsız (aprioristik) olguların bilişsel değerinin tanınmasını isteyen apriorizmle deneyin önemini vurgulayan empirizm arasındaki karşıtlık ve çekişme farklı bir nitelik kazanmıştır. Tartışma artık daha fazla deney ya da aklın bizi gerçekliğin bizzat kendisiyle tanıştırıp tanıştırmadığı hakkında olmayıp, daha çok doğrudan ya da dolaylı olarak deneye dayanmayan bir savı, şöyle ya da böyle, bir şekilde doğru bir sav olarak kabul etmeye hakkımız bulunup bulunmadığıyla ilgilidir. Kendilerini doğru savlar olarak kabul etmek hakkımız bulunduğu, ancak deneye dayanmayan savlara *a priori* savlar adı verilir.

Radikal Empirizm

Radikal empirizm haklı kılınmış bir savın doğrudan ya da dolaylı olarak deneye dayanması gerektiğini iddia eder. Deneyle en az ilişkili gibi görünen önermeler bile, hatta matematiğin aksiyomları, mantığın ilk ilkeleri bile, radikal empirizme göre, deneysel savlardır (bir başka deyişle, onlar deneye dayanırlar). Onlar, bu düşünce okuluna göre, deneyin bizi kendileriyle tanıştırdığı tekil savlara dayanan tümevarımsal genellemelerden başka hiçbir şey değildirler.

Ilımlı Empirizm

Bu radikal empirizm hem ılımlı apriorizmin hem de ılımlı empirizmin karşısında yer alır. Söz konusu her iki eğilim de bilimde meşru, yasal olan, ancak yine de deneye dayanmayan *a priori* savların var olduğuna inanır. Ilımlı empirizmle ılımlı apriorizm arasındaki farklılık, onların bu yasal savların oynadıkları rollere farklı önem dereceleri ve anlamlar vermelerinden kaynaklanmaktadır. Ilımlı empirizm yalnızca, terimlerinde içerilen anlamı salt açık ve anlaşılır kılan *a priori* savları meşrû savlar olarak görür. Buna göre, bir karenin dört kenarı bulunduğunu, bir dairenin tüm yarıçaplarının birbirlerine eşit olduğunu *a priori* olarak öne sürebiliriz. Bu savları öne sürmek için deneye başvurmamız gerekmez; bunun için, "kare" ya da "daire" teriminin ne anlama geldiğini bilmemiz yeterlidir. Herhangi bir deneyin bu savlarla çelişebileceğinden, bir başka deyişle deneyin örneğin bizi her karenin dört kenarı olmadığını kabul etmek zorunda bırakabileceğinden korkmamız hiç gerekmez. Bizi böyle bir zorunluluk karşısında bırakabilmesi için, deneyin bize bir "kare" olarak adlandırılacak, ancak herşey bir yana kendisinin dört kenara sahip olduğunu yadsıyacağımız bir şey sunması gerekir. Bununla birlikte, "kare" sözcüğünün gerçek anlamı ("kare" kavramının içeriği) dört kenarlı olmadığını bildiği şekile "kare" adını veren bir kimseyi bu anlamı bozma ya da yıkma durumunda bırakacak bir nitelik arzeder. Öyleyse, "kare" terimini normal anlamı içinde kullanarak, dört-kenarlı olmayan bir şekle bu adı vermemiz olanaklı değildir.

Günümüzde ılımlı empirizm yukarıdaki örnek tarafından da gösterildiği gibi, kendilerinde içerilen terimlerin anlamını açıklamaktan fazla hiçbir şey yapmayan savları, meşrû yasal *a priori* savlar olarak görür. Böyle savlara belirli terimlerin anlamlarını gözler önüne seren belirtik ya da örtük tanımlar arasında (bkz. Saf ve uygulamalı matematik alt-bölümü) ve böyle tanımların mantıksal sonuçları arasında rastlanabilir. Kant'tan beri, bu türden savlara analitik savlar (analitik tümceler, analitik yargılar) adı verilmektedir. Şu halde, ılımlı empirizmin tezi tam ve dakik bir biçimde şu formülle dile getirilebilir: *Meşrû ve kabul edilebilir olan a priori savlar, yalnızca analitik savlardır.*

Öte yandan, ılımlı apriorizm, aynı zamanda analitik olmayan meşrû *a priori* savlar bulunduğunu savunur. Analitik olmayan bu savlara, sentetik savlar (sentetik tümceler, sentetik yargılar) adı verilir. Bir sav, buna göre, kendisinde yer alan terimlerin anlamlarının açıklanıp aydınlatılmasıyla sınırlanmadığı, yalnızca belirli terimlerin anlamlarını ya da böyle bir tanımın mantıksal sonuçlarını ortaya koyan örtük ya da belirtik bir tanım olmayıp, deney tarafından doğrulanabilen ya da çürütülebilen olgusal bir sav olduğu zaman, o sav sentetik bir savdır. Fransa'nın ilk imparatorunun kısa boylu olduğu savı sentetik bir savdır, çünkü o, bu savda yer alan terimlerin anlamlarından çıkmaz. Buna karşın, Fransa'nın ilk imparatorunun bir monark olduğu savı analitik bir savdır, çünkü o "imparator" teriminin tanımından çıkar.

Sentetik savların büyük bir çoğunluğu, hiç kuşkusuz deneye dayanır. Tartışmalı olan konu yalnızca, tüm sentetik önermelerin, hiçbir istisna olmaksızın, haklı kılınışlarını deneyden çıkartmak zorunda mı oldukları, yoksa haklı kılınmaları deneye bağlı olmayan, bir başka deyişle *a priori* olan yasal sentetik yargıların var olduğu mu üzerinedir. Empirizm ve apriorizmin modern biçimini belirleyen, işte tam olarak bu noktadır: *Empirizm yasal sentetik a priori önermelerin varoluşunu yadsır, oysa ılımlı apriorizm sentetik apriori savların var olduğunu öne sürer.*

Ilımlı apriorizmin tezini nasıl temellendirdiğini serimlemek için, bir üçgenin iki kenarının toplamının üçüncü kenardan daha büyük olduğunu öne süren geometrik savı ele alalım. Aprioriste göre, bu analitik bir önerme değildir, çünkü o üçgenin ve kenarlarının tanımından çıkmaz. Bununla birlikte, aprioristlere göre, bu savın doğruluğundan, deneye başvurmadan emin olabiliriz. Bunun için iki ucundan, birlikte alındıklarında tabandan kısa ya da tabana eşit, iki doğru çıkan ve bir üçgen için taban hizmeti görebilen bir doğru imgelememiz yeterlidir. İmgelemimiz bize hemen, bu iki doğrunun taban çevresinde döndürüldükleri zaman, tabana bitişik olmayan noktaların

bir üçgen oluşturacak biçimde hiçbir zaman kavuşmayacaklarını söyler. Bir üçgenin iki kenarının üçüncü kenarından büyük olması gerektiği sentetik yargısını kategorik olarak öne sürmek için deneye gitmemiz, algıya dayanmamız gerekmez.

Yukarıdaki örnek aynı zamanda, sentetik *a priori* yargılara, apriorist lere göre, nasıl ya da hangi biçimde ulaştığımızı ortaya koyar. Sentetik *a priori* yargıları bize doğrudan ve aracısız olarak verilen nesnelerde, normal deneyde olduğu gibi, yalnızca bireysel olguları algılamamıza değil de, genel düzenlilikler bulmamıza izin veren bir kapasiteye ya da yetiye borçluyuz. Bu iki kenarı imgeleyerek, onlarda, her üçgende iki kenarın toplamının üçüncü kenarından daha büyük olması gerektiğini öne süren genel bir yasayı görme durumuna geliriz. İmgelemimizin çabası, öyleyse, bize yalnızca, bulgulanması için normal algının yeterli olacağı, belirli bir üçgende iki kenarın toplamının üçüncü kenarından büyük olduğu bireysel olgusunu değil, fakat aynı zamanda belirli bir genel düzenlilik bulgulama olanağı verir. Bize aracısız olarak verilen nesnelerde genel düzenlilikler bulgulama olanağı veren kapasite ya da yetiye *saf sezgi* (Kant), *özlerin sezgisi* (Husserl) gibi adlar verilir.

Empirizmle Apriorizm Arasında Geçen, Matematiksel Savların Karakteri Hakkında Tartışma

Empirizmle apriorizm arasındaki tartışma modern biçimi içinde, büyük ölçüde matematiksel savların niteliğiyle ilgili bir tartışma olmuştur. Radikal empirizm tüm matematiksel savların deneye dayandıklarını düşünür. Öte yandan, apriorizm onların, kendilerinin *a priori* savlar olduklarını deneyden bağımsız olarak kabul edebileceğimiz, *a priori* savlar olduklarını düşünür; apriorizm (burada ılımlı apriorizmi kastediyoruz, çünkü apriorizmin modern zamanlarda yalnızca bu biçiminde rastlamaktayız) aynı zamanda *en azından bazı matematiksel savlara sentetik yargılar olma özelliğini yükler. Ilımlı empirizm, son olarak saf matematikle uygulamalı matematiği birbirin-*

den ayırır ve onlara analitik yargılar olma özelliğini yükleyerek, saf matematiğin savlarının a priori savlar olduklarını düşünür; öte yandan ılımlı empirizm, uygulamalı matematikte, belirli analitik savlara ek olarak, burada emprik oldukları, eşdeyişle deneye dayandıkları düşünülen sentetik savların da var olduğunu kabul eder.

Saf ve Uygulamalı Matematik

Saf ve uygulamalı matematik arasındaki fark nedir? Fark matematiksel terimlerin saf ve uygulamalı matematikte anlaşılma biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Bunu en iyi biçimde herhalde, geometriden bir örnekle açıklayabiliriz. Geometride katı, küre, küp, koni, v.b.g. terimlere rastlamaktayız. Bu terimler pratik yaşamda, matematikle uğraşmadığımız zaman kullandığımız günlük dilde de ortaya çıkarlar. Bu terimlerin her biri günlük dilde deneysel bir anlama sahiptir. Örneğin "küp" sözcüğü, bu anlamı sözcüğe yükleyen herkesin, kendisine verilmiş bir katı cismin yüzeylerini sayarak, yüzeylerinin açılarını ve kenarlarını ölçerek, belirli bir katı cismin bir küp olup olmadığı konusunda kendisini deneysel olarak (ölçme hatalarının sınırları içinde) ikna edebileceği bir anlama sahiptir. Burada kendisiyle, kendimizi bu konuda, "küp" sözcüğünün kendisine günlük dilde verilen anlam sayesinde, ikna edebileceğimiz bir yönteme sahibiz. Şimdi geometriyle uğraşırken, geometriye ve günlük dile, onların günlük dilde, bir başka deyişle empirik anlamda bize bu terimlerden meydana gelen (en azından) bazı önermeler hakkında deney temeli üzerinde bir karar verme olanağı sağlayan bir anlama sahip olmaları anlamında, ortak olan terimleri kullanırız. Geometriyle uğraşırken, onun terimlerine empirik bir anlam yüklersek eğer bu, geometriyle uygulamalı matematiğin bir dalı olarak uğraşıyoruz demektir.

Geometri üzerinde çalışmanın, bununla birlikte, bir başka biçimi daha vardır. Bu ikinci şekilde, gerçekte geometri üzerinde uygulamalı matematiğin bir dalı olarak çalışırken kullandığımız aynı sözcükleri kullanır, ancak onlara oldukça farklı bir anlam yükleriz. Şimdi "küre" ve "küp" gibi terimler günlük konuşma dilinde sahip ol-

dukları anlamdan ve özellikle de herhangi bir empirik anlamdan soyulmuşlardır. Bu terimler bir kez özgün anlamlarından soyulunca, biz onlara yeni bir anlam veririz. Bu, zaman zaman belirtik bir tanım, aracılığıyla yapılır. Bununla birlikte, belli bir terime ilişkin her belirtik tanım söz konusu terimi başka terimlere indirgemekten oluşur. Belli bir terime ilişkin belirtik bir tanım bize tanımlanan terimi içeren her tümceyi, bu terimin onun tanımında kullanılan diğer terimlerle değiştirildiği bir tümceye çevirme olanağı verir. Örneğin, "küre yüzeyindeki tüm noktalardan eşit uzaklıkta bulunan bir merkeze sahip bir katıdır" tanımı, bize "küre" sözcüğünü içeren her tümceyi, kendisinde "küre" sözcüğünün hiç geçmediği, ancak "küre" sözcüğünün "yüzeyindeki tüm noktalardan eşit uzaklıkta bulanan bir merkeze sahip katı" ifadesiyle değiştirildiği bir tümceye çevirme olanağı verir.

Ancak bu durumda ortaya şöyle bir soru çıkar: "Küre", "küp", v.b., terimler tanım aracılığıyla daha önce günlük konuşma dilinde sahip oldukları anlamlardan soyulmuş olan başka geometrik terimlere indirgenirler. Ancak kendilerini tanımlamakta olduğumuz terimlere indirgediğimiz bu terimlere hangi anlam verilmelidir? Bu terimleri belki daha başkaca tanımlar aracılığıyla başka terimlere indirgeyeceğiz, ancak bu şekilde geriye doğru sonsuzca gidemeyeceğiz ve bu tanımlar zincirini, bütün bir tanımlar sistemimiz için bir çıkış noktası olma işlevini görecek bazı terimlerde kesmemiz gerekecektir. Bu başlangıç terimlerine ilkel terimler adı verilir. Bu ilkel terimler hangi anlam içinde alınmak durumundadırlar? Onlar ortaya konmuş yerleşik anlamları, yani bu terimlerin daha önceden günlük konuşma dilinde sahip oldukları anlamları içinde mi alınacaklardır, yoksa onlara, ortaya konmuş yerleşik anlamlarından yola çıkarak yeni bir anlam mı veririz? Şimdi, geometriyle uygulamalı değil de, saf matematiğin bir dalı olarak uğraştığımızda, ilkel terimler de ortaya konmuş yerleşik anlamlarından soyulur ve onlara yeni anlamlar veririz.

Ancak onlar tüm tanımların çıkış noktaları oldukları için, bu ilkel terimlerin tanımlanamayacakları söylenebilirdi. Şu halde, onlara bir anlam yükleyemeyiz, ancak en azından bu terimleri ortaya konmuş yerleşik anlamları içinde, yani onların günlük konuşma dilinde sahip

oldukları anlamları içinde almamız gerekir. Bu akılyürütme çizgisi, bununla birlikte, yanlıştır. Bu terimlerin belirtik tanımlar aracılığıyla tanımlanamayacakları olgusundan, onlara bir anlam yükleyemeyeceğimiz sonucu hiçbir biçimde çıkmaz. Peki bir sözcüğe bir anlam yüklemek için ne yapılmalıdır? Bu sözcüğü kullanacak belirli bir insan öbeği için, o sözcüğü anlamanın belirli ve kesin sonuçlu bir yolunu ortaya koymalıyız. Ana dilini çocukluğunun erken evrelerinde öğrenmiş olan bizlerden her birine bu dilde yer alan sözcükleri anlamanın belirli ve kesin sonuçlu bir yolu bize anne ve babalarımız ve öğretmenlerimiz tarafından öğretilmiştir. Bununla birlikte, ana dilimizde, onları kendimiz için bu şekilde tanımlamakla anlama durumuna geldiğimiz çok sayıda sözcük yoktur. Öyleyse, bize sözcükleri anlamanın, tanım dışında, spesifik bir yolu daha vardır. Bu yol yabancı bir dili doğrudan yöntem adı verilen bir yöntem aracılığıyla öğrendiğimiz zaman kullanılır. Bu yöntemi kullanırken öğretmen öğrenciye sözcükleri dikte etmez, bir başka deyişle yabancı dildeki sözcükleri çocuğun kendi dilindeki sözcüklere çevirmez, ancak o ağzından bütün bütün yabancı dilden sözcükler çıkarır. Fransızca öğretmeni önce bir masaya işaret ederek, *c'est une table*, ikincileyin bir kitaba işaret ederek *c'est un livre*, ve üçüncüleyin de bir kaleme işaret ederek *c'est un crayon* der ve öğrenci yalnızca Fransızca '*table*' sözcüğünün "masa", "*livre*" sözcüğünün "kitap" anlamına geldiğini değil, ancak aynı zamanda *c'est* ifadesinin "bu...dır" soyut ifadesine karşılık geldiğini de kavrar. Birer küçük çocuk olduğumuz zaman yetişkinlerin konuşmalarını çok büyük ölçüde bu şekilde öğrendik. Yetişkinlerin farklı durum ya da koşulların ürünü olan konuşmalarını ya da söylemlerini dinleyerek, bu ifadeleri aynı biçimde kullanma yeteneği kazandık ve böylelikle bu ifadeleri yetişkinlerin onları anladığı biçimde anlamayı öğrendik.

Burada gözden kaçırılmaması gereken husus, bizim saf matematikle uğraştığımız zaman, bir başka deyişle ilkel terimlere, yani tüm tanımlar için bir çıkış noktası olma işlevi gören terimlere anlam yüklediğimiz zaman, aynı yöntemi kullandığımız hususudur. Buna göre, ağzımızdan, başkaca ifadelerin yanısıra, daha önceden belirli ve

kesin sonuçlu bir biçimde anlaşıldıkları varsayılan bu ilkel terimleri içeren belirli yargılar çıkarırız. Dinleyicinin, onun daha önce, şimdi ilkel terimler olarak alınan ve anlamlarını içerildikleri önermelerden almak durumunda olan, bu terimlere yüklediği anlamı unuttuğu ya da bir kıyıya attığı kabul edilir. Buna göre, "iki nokta bir ve yalnızca bir doğru çizgiyi sınırlar" yargısını öne süreriz. Dinleyicinin, yalnızca geometrinin spesifik terimleri arasında yer almayan "iki" ve "bir ve yalnızca bir ...yi sınırlar" ifadelerinin ortaya konmuş yerleşik anlamlarını koruyarak, daha önce, geometrinin ilkel terimleri olan "nokta" ve "doğru" ifadelerine yüklediği anlamı unuttuğu varsayılır. O "nokta" ve "doğru" terimlerinin ortaya konmuş yerleşik anlamını bir kez unutunca, dinleyicinin bu terimleri iki noktanın her zaman bir ve yalnızca bir doğru çizgiyi sınırladığına inanabilecek bir şekilde kullandığı kabul edilir.

Geometrinin ilkel terimlerine tanımlanan şekilde anlam veren bu önermelere, bu disiplinin aksiyomları adı verilir. Aksiyomlar birkaç değişkeni olan denklemler tarafından oynanan role benzer bir rol oynarlar. İki ya da daha fazla bilinmeyen içeren bir denklemeler öbeği, söz konusu bilinmeyenlerin değerlerini belirli bir biçimde belirler. Bilinmeyenlerin değerleri, demek ki, bilinmeyenlerin yerine geçirildikleri takdirde, denklemleri sağlayan, bir başka deyişle onları doğru formüllere dönüştüren sayılardır. Benzer bir biçimde, aksiyomlar da, bilinmeyen anlama ilişkin ifadeler olarak, söz konusu aksiyomlarda içerilen ilkel terimlerin anlamını belirlerler. Şu halde, onlar aksiyomları sağlamak ya da tamamlamak için bu ilkel terimlere yüklememiz gereken anlamı belirlerler.

Aksiyomlar onlarda içerilen ilkel terimlerin anlamlarını tanımlanan şekilde belirledikleri için, aksiyomlara zaman zaman, belirtik tanımlara karşıt olarak örtük tanımlar adı verilir. Belirtik tanımlar terimlerin anlamlarını bu terimlerin eşdeğerleriyle, yani doğrudan ve aracısız bir biçimde verir; öte yandan aksiyomlar ise terimler için anlamlarla yüklenmiş eşdeğerler sağlamaz, ancak bize bu anlamı, aynen bir denklemler öbeğinin bize bu denklemlerde içerilen bilinmeyenlerin değerlerini çıkarsama olanağı verdiği şekilde, çıkarsama olanağı verir.

Öyleyse, geometrik terimlerin konuşma dilindeki anlamlarından tam bir soyutlama içinde ve bu terimlere bir dizi örtük ve belirtik tanım yardımıyla anlamlar yükleyerek geometri yapabiliriz. Geometri üzerinde bu şekilde çalıştığımız zaman, geometriyi saf matematiğin bir dalı olarak görüyoruz demektir. Saf geometri yapmayla uygulamalı geometri yapma arasındaki en temel farklılık gerçekte, uygulamalı geometride geometrik terimlerin aksiyomlardan bağımsız spesifik bir anlama sahip olmalarından oluşur ve bu, empirik anlamdır; bundan dolayı, bu terimlerin yer aldığı önermelerin doğruluğu empirik bir çerçeve içinde belirlenir. Buna karşın, saf geometride, geometrik terimler herhangi bir anlama değil de, aksiyomlar tarafından belirlenen anlama sahiptirler. Şu halde onlar, aksiyomların doğru olmaları durumunda hangi anlama geleceklerse, o anlama gelirler ve onların empirik bir anlamları yoktur.

Ilımlı Empirizmin Bir Görüşü

Matematiğin hem saf ve hem de uygulamalı matematik olarak yapılabileceğinin bilincinde olan ılımlı empiristler saf matematiğin deneyden gelecek desteğe gerek duymadığı gibi, bu tür bir matematiğin terimleri çok yalın bir biçimde şöyle ya da böyle empirik bir anlama sahip olmadığı için, savlarının bir zaman gelip de deney tarafından çürütüleceğinden çekinmesi gerekmeyen *a priori*, yani deneyden bağımsız bir disiplin olduğunu dile getirirler. Öte yandan, uygulamalı matematik söz konusu olduğunda, o ılımlı empiristlere göre, yalnızca empirik bir disiplin olarak yapılabilir. Aksiyomlar, bir başka deyişle matematikte diğer savlardan türetilmeksizin doğru kabul edilen temel matematiksel savlar, uygulamalı matematik söz konusu olduğu sürece, mantıksal sonuçların deneyle karşı karşıya getirilmeleri suretiyle doğrulanabilen ya da çürütülebilen varsayımlardır, yalnızca.

Radikal Empirizmin Bir Görüşü

Radikal empirizm, saf ve uygulamalı matematik arasındaki ayrımın henüz bilinmediği bir zaman diliminden gelen, eski bir öğretidir. Matematikten söz ettikleri ve onu empirik bir bilim olarak düşündükleri zaman, radikal empiristlerin zihninde uygulamalı matematik vardı ve uygulamalı matematik söz konusu olduğu sürece, onların görüşleri kendileri de uygulamalı matematiği empirik bir bilim olarak düşünen ılımlı empiristlerin görüşlerinden farklılık göstermiyordu. Matematiğin şimdilerde saf matematiğin değişik dalları tarafından temsil edilen şekli radikal empirizimin yandaşları tarafından bilinmiyordu.

Uzlaşımcılık

Ilımlı empirizm taraftarları, uygulamalı matematiğin empirik bir bilim olduğunu düşünerek, bu görüşü uzlaşımcılık (konvensiyonalizm) adı verilen öğretiyle birleştirmişlerdir. Uygulamalı matematiğin empirik bir bilim olduğu görüşü, matematiksel savlarda ortaya çıkan terimlerin bilinen yerleşik anlamları içinde alınmaları durumunda, bu önermelerin doğruluk ya da yanlışlıklarının deney tarafından belirlenebileceği savına indirgenebilir. Örneğin, "bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir" önermesinde içerilen geometrik terimler günlük konuşma dilindeki anlamları içinde alınırlarsa önermenin doğruluğu yalnızca deney tarafından belirlenir. Şimdi bu görüş, matematiksel savların temel özellikleri üzerinde düşünen bazı düşünürlere göre, ufak tefek bazı değişikliklere gerek duyar. Bu düşünürler matematiksel terimlerin günlük konuşma dilindeki anlamlarının birçok durumda bize, matematiksel savların doğruluğuyla ilgili olarak deney temeli üzerinde bir karara varma olanağı verecek bir yöntem sağlamadığına işaret ederler. Onlar şu halde, matematiksel terimlerin günlük konuşma dilindeki anlamlarını anlasak bile, matematiğin savlarından bazılarıyla ilgili olarak —söz konusu olan savlar herşeyden önce bazı geometrik savlardır— deney yoluyla karar verilemeyeceği

görüşünü dile getirirler. Onlar, bununla birlikte, bu savların doğruluğu konusunda deneyden bağımsız olarak, yani *a priori* olarak bir karar verilebileceğini savlamazlar, ancak geometrik terimlerin günlük konuşma dilindeki anlamlarının, bize bu terimleri her ne olursa olsun bir şekilde içeren önermelerin doğruluk değerleri hakkında bir karara varma olanağı vermeye yetecek kadar tam ve dakik olmadıklarına işaret ederler. Terimlerin anlamlarının yetersiz tamlığı ve dakikliği çoğu zaman bu önermelerin, doğruluk değerleri hakkında bir karara varılamayan önermeler olmalarının temel nedenini oluşturur.

Örneğin "çay" sözcüğünü ele alalım. Bu sözcüğün günlük konuşma dilindeki anlamı bize, akan ırmağa baktığımız zaman, deneysel temeller üzerinde, farklı birçok durumda ona bir çay adını verip veremeyeceğimiz konusunda karar verme olanağı verecek bir yöntem sağlar. Varşova'daki Vistül nehri çay sözcüğü günlük konuşma dilindeki anlamı içinde alınırsa, bir çay olarak adlandırılamaz; öte yandan kaynaklarındaki Vistül, hiç kuşkusuz bir çay olarak adlandırılacaktır. Bununla birlikte, Vistül nehrinin kaynaklarından itibaren bütün bir yatağını ele aldığımız zaman, onun bir çay olarak mı, yoksa büyük bir nehir olarak mı adlandırılacağı konusunda kesin karara varamayacağımız yerler bulacağız. Böyle bir yerde Vistül'ün derinliğini ve genişliğini ölçebiliriz, ancak bu da bize şu soruyla ilgili olarak bir karara varmada yardımcı olmayacaktır: Vistül burada bir çay mıdır? Bununla birlikte, çayla "suyun, yıllık ortalama genişliği şu kadar metre olan hareket halindeki akıntısı"nı anlayacak olursak, bu uzlaşma ya da anlaşmadan sonra, daha önceki güçlükler ortadan kalkacaktır; bu durumda, deneysel verilerden oluşan temel üzerinde, Vistül'ün akışı boyunca her yerde, onun belli bir noktada çay olup olmadığı konusunda bir karara varabileceğiz.

Şimdi bazılarına göre, anlamları tam ve dakik olmayan sözcükler yalnızca günlük konuşma dilindeki terimler değildir; geometrik terimlerin ve özellikle de *a* doğrusu *b* doğrusuna eşittir" ifadesinin anlamı da tam ve dakik değildir. Onlar bu ifadenin günlük konuşma dilindeki anlamıyla, iki doğru birbirlerinden ayrıldığı zaman, *a*

doğrusunun *b* doğrusuna eşit olup olmadığını, deneysel verilerin oluşturduğu temel üzerinde belirleyemeyeceğimize işaret ederler. *A* doğrusunun *b* doğrusuna eşit olup olmadığı sorusunu bir karara bağlamak için, bu ifadenin anlamını, tıpkı "çay" sözcüğünde yapmış olduğumuz gibi, bir uzlaşma ya da anlaşmayla, yani bir uylaşımla (*convenio*= uyuşuyorum) daha tam ve dakik hale getirmeliyiz. Uzlaşmaya bağlı olarak, deney bize iki doğrunun eşitliği hakkındaki soru için, şu ya da bu yanıtı dikte edecektir. İşte ana düşüncesini burada kısaca özetlediğimiz öğretiye *uzlaşımcılık* adı verilir.

Uzlaşımcılık, öyleyse, ılımlı empirizmin küçük bir değişikliğe uğramış şeklidir. O uygulamalı matematiğin savlarının doğruluklarının yalnızca deney yoluyla belirlenebileceği korusunda ılımlı empirizmle uyuşur. Uzlaşımcılık buna, başka bir tez daha ekler. O uygulamalı matematiğin savlarının doğruluklarının yalnızca deney tarafından belirlenebileceğini, ancak bunun, yalnızca biz matematiksel terimlerin günlük konuşma dilindeki anlamlarını uzlaşım yoluyla daha tam ve dakik hale getirdikten sonra, olabileceğini öne sürer.

Ilımlı Apriorizmin Bir Görüşü: Kant'ın Öğretisi

Ilımlı apriorizm matematiksel savların temel özellikleriyle ilgili olarak farklı bir görüşe sahiptir. Onun savunucuları matematik hakkında konuştukları zaman, zihinlerinde, tıpkı radikal empiristler gibi, uygulamalı matematik, yani terimlerin anlamlarını belirtik tanımlarla ve örtük tanımların oynadığı rolü oynayan aksiyomlarla vermeyen, ancak bu terimlerin günlük konuşma dilindeki anlamlarını kabul edip sözcük dağarını ve kavramsal araçlarını yalnızca belirtik tanımlar aracılığıyla zenginleştiren bilim vardır. Bu şekilde anlaşılan matematiğin savları ve özellikle de onun temel savları, yani aksiyomları aprioristler tarafından, salt deney yoluyla haklı kılınabilen savlar olarak düşünülmedikleri gibi, yalnızca kendilerinde içerilen terimlerin anlamlarını açıklayan analitik önermeler olarak da görülmez. Matematiğin aksiyomları, aprioristlere göre, sentetik *a pri-*

ori önermelerdir. Örneğin geometrinin, belli bir doğrunun dışındaki bir noktadan o doğruya paralel olan bir ve yalnızca bir doğru çizilebileceğini öne süren, aksiyomunu ele alalım. Uygulamalı matematiğin bir önermesi olan bu aksiyom, içerdiği geometrik terimlere bir anlam veren örtük bir tanımın bir bileşeni olmadığı gibi, yalnızca terimlerinin günlük konuşma dilindeki anlamını açıklayan bir önerme de değildir; o öyleyse, sentetik bir yargıdır. Ancak o deneye dayanan sentetik bir yargı değildir. Onun öne sürdüğü şey deneysel olarak araştırılamaz. Ancak bu aksiyomu tam bir kesinlikle doğru kabul ederiz ve dahası kendimizi onu doğru kabul etmek zorunda hissederiz. Çünkü bu noktadan verilen doğruya paralel olan bir ve yalnızca bir doğru çizebileceğimizi görmek için doğru çizgiyi ve onun dışında kalan bir noktayı imgelemeye kalkışmak yeterlidir. Duyu deneyi değil de saf sezgi, deneye başvurmadan yargı vermek için yeterli bir temeldir. Matematiksel aksiyomların karakterine ilişkin bu görüşün başlıca temsilcisi onsekizinci yüzyıl Alman filozofu Immanuel Kant'tır.

Uygulamalı matematiğin savlarının *a priori* karakterine ilişkin — bizim görüşümüze göre yanlış olan— bu görüşle ilgili yoğun tartışmaların içine girmeksizin, ki bunun yeri burası değildir, yalnızca bu görüşün, matematiğin ondokuz ve yirminci yüzyıllardaki gelişmesinin bir sonucu olarak şiddetli bir darbe yediğinden söz edeceğiz. Ondokuzuncu yüzyılda, saf matematik alanı içinde, yukarıda sözü edilen paralel doğrularla ilgili aksiyomun, onunla uyuşmaz olan aksiyomlarla değiştirildiği Euklides-dışı geometriler kuruldu. Fransız bilim adamı H. Poincaré bu Euklides-dışı geometri sistemlerini uzlaşımcı bir yaklaşımla analiz ettikten sonra, birbirleriyle karşılıklı olarak uyuşmaz olan bu geometri sistemlerinden her birinin, onun içerdiği terimlerin günlük konuşma dilindeki anlamlarını spesifik bir yoldan daha tam ve dakik hale getirdiğimiz taktirde, o uygulamalı matematiğin bir dalı olarak düşünüldüğü zaman, tıpkı Euklidesçi sistem gibi, deneyle uyuşmasının sağlanabileceğini gösterdi. Son olarak, 20. yüzyılda görelilik kuramının yaratıcısı A. Einstein, temelimiz olarak Euklides-dışı geometrilerden birini seçmek suretiyle.

bizim deney yoluyla Kant'ın tek doğru ve *a priori* olarak kuşku duyulamaz bir geometri diye gördüğü Euklidesçi geometri sistemini seçmiş olsaydık elde edeceğimizden daha basit bir fizik sistemine vardığımızı gösterdi. Bu konu üzerinde daha ayrıntılı bilgi için, okuyucu özel ve teknik literatüre başvurmalıdır.

Matematiksel savlarla ilgili olarak apriorizm ve empirizm arasında ortaya çıkan tartışma hakkındaki bu not ve değerlendirmeleri bir karara bağlamak için, uygulamalı matematiğin savlarının sentetik *a priori* savların karakterine sahip olduğunu kabul eden herhangi bir apriorizm için söz konusu olan bir başka probleme işaret edeceğiz. Uygulamalı matematiğin sentetik savları deney tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak doğrulanabilen ya da çürütülebilen şeyleri öne sürerler. Örneğin, bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğu savı, günlük konuşma dilindeki anlamı içinde alınırsa, bir başka deyişle uygulamalı matematiğin bir savı olarak görülürse, bir üçgenin iç açılarını ölçmek ve ölçümlerimizi toplamak suretiyle deneyin sınamasına tâbi tutulabilir. Apriorizmin yaptığı gibi, bu savın doğruluğunun *a priori* olarak garanti edildiğini kabul edersek, gelecekteki deneylerin sonuçlarıyla ilgili olarak *a priori* bir biçimde, yani her ne türden olursa olsun deneyden önce ve deneye hiç başvurmaksızın öndeyide bulunabildiğimiz şeklindeki hayret verici olguyla karşı karşıya kalırız. Bir üçgenin iç açılarına ilişkin ölçümlerimizin sonuçlarını beklemeden, bu sonuçların neler olacağına ilişkin olarak öndeyide bulunabiliriz. Bununla birlikte, fiziğin ya da diğer doğa bilimlerinin yasalarının oluşturduğu temel üzerinde, deneyin kendilerini daha sonra doğrulayacağı belirli olgulara ilişkin olarak öndeyide bulunduğumuz zaman, bu bizim üzerinde durduğumuz, gelecekteki deneylerin sonucuna ilişkin öndeyi değildir. Fiziğin ve diğer doğa bilimlerinin yasalarının bizzat kendileri deneye dayanır; bu yasaların oluşturduğu temel üzerinde gelecekteki olgulara ilişkin olarak öndeyide bulunurken, gelecekteki deneylerin sonuçlarını geçmiş deneyler temeli üzerinde öngörürüz. Oysa geometrinin yasaları, apriorizme göre, deneyle şöyle ya da böyle hiçbir ilişkileri olmayan savlardır. Geometrinin yasalarının oluşturduğu

temel üzerinde gelecekteki deneysel olgulara ilişkin olarak öndeyide bulunduğum zaman, onları her tür deneyden bağımsız bir biçimde öngörür ve bu öndeyileri yalnızca akla dayandırırım.

Onun değişik biçimlerinden hangisi sözkonusu olursa olsun, empirizm için bu problem varolamaz. Çünkü empirizm uygulamalı geometrinin sentetik savlarının tümünün doğa bilimlerinin yasalarıyla aynı türden empirik yasalar olduklarını düşünür. Analitik geometrinin savları gerçekte *a priori* olup, deney tarafından ne doğrulanabilir ne de çürütülebilirler (Bkz. *Ilımlı apriorizm* alt-bölümü).

Bu, bununla birlikte, gözlerimizi kapadığımız, kulaklarımızı tıkadığımız v.b.g., kısaca deneyle olan tüm bağlarımızı kestiğimiz ve geçmişin deneylerinden yararlanmadığımız zaman, gelecekteki deneylerin sonuçlarına ilişkin olarak yalnızca saf akılla öndeyide bulunabilmemizin nasıl olup da söz konusu olabildiğini açıklamak durumunda olan apriorizm için ciddi bir problem oluşturur. Apriorizm her tür deneyden bağımsız olarak akılyürütmeyle, deneyin kendisi arasında ortaya çıkan şaşırtıcı uyumu açıklamak zorundadır. Kant, bu olguyu açıklamak için söz konusu uyumun deneyde kendileriyle ilişki içinde olduğumuz nesnelerin zihinden bağımsız olmayıp, bizzat zihin tarafından yaratıldıkları olgusuyla açıklanmak durumunda olduklarını kabul etmenin zorunlu olduğunu gördü. Algı süreci, Kant'a göre, yalnızca, bizden bağımsız olan bir gerçekliğin edilgen bir biçimde alınmasından oluşmaz; bu süreçte, bizden bağımsız bir gerçeklik tarafından harekete geçirilen zihinlerimiz, algının nesneleri adını verdiğimiz bu nesneleri yaratır. Bu nesneler bütünüyle ve tam olarak gerçek olan şeyler olmayıp, gerçek nesnelerin bir tür zihinsel tasarımlarıdırlar. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, zihnin bu zihinsel tasarımları yaratırken, onun her tür deneyden bağımsız olarak akıl yürütürken takip ettiği aynı mental kodifikasyonları takip etmesidir. Bu olgu bizim yalnızca, deneyde verilen nesnelerin kuruluşuna ilişkin mental kodifikasyonlardan kalkıp, deneyi hiç beklemeden, *a priori* olarak bir rapor verebilmemizin ve bu *a priori* savların gelecekteki deney tarafından doğrulanacak olmalarının nedenini açıklar. Kant'ın deneysel nesneleri, bir başka deyişle bizi çevreleyen doğayı

meydana getiren nesneleri zihnin yaratıları olarak gören varsayımı, bu kitabın daha ileriki bölümlerinde tartılışılacak olan idealizmin farklı versiyonlarından birini oluşturur.

Fenomenolojistlere Göre A Priori Bilginin Özü

A priori bilgi, yaratıcısı ve başlıca temsilcisinin Alman filozofu Edmund Husserl olduğu, fenomenoloji adı verilen ünlü çağdaş felsefe okulunun ayrıntılı araştırmalarının ana konusunu oluşturur. Bu düşünür empirizmin maksimine eşdeğer olan bir maksim kabul eder: Sözcüklerin anlamını açıklayan salt sözsel nitelikteki bir bilgiden daha fazla bir şey olan her tür bilgi, deneye dayandırılmak zorundadır. Ancak bu maksimin Husserl için, onun empiristlerin gözünde taşıdığı anlamdan farklı bir anlamı vardır. Deneyden söz ettikleri zaman, empiristlerin zihninde ya bize fiziksel nesnelerin ve fenomenlerin verildiği duyu-deneyi ya da bize zihinsel fenomenlerin verildiği içebakış vardır. Husserl, bununla birlikte, ne fiziksel ne de zihinsel dünyanın bir üyesi olan belirli varlıkların, duyu-deneyinde fiziksel fenomenler, içebakışta zihinsel fenomenler nasıl veriliyorlarsa, aynen o şekilde doğrudan ve aracısız olarak verildikleri başka bir deney türü daha olduğuna işaret eder. Fiziksel ve zihinsel dünyalar birlikte zaman içinde varolan gerçek varlıkların dünyasını oluşturur. Bu gerçek dünyadan başka, Husserl'e göre, ezelî-ebedî olan ideal varlıkların oluşturduğu bir başka dünya daha vardır ("vardır" diyoruz, çünkü Husserl'in kendisi bu dünyanın gerçek dünyayla aynı anlam içinde varolmadığını savunur). İdealar, şeylerin özleri işte bu dünyanın üyesidirler.

Husserl'in "şeylerin özleri" deyimiyle dile getirdiği özler oldukça gizemli varlıklar olup, bunlar hemen hemen *Platonik İdealara* (Bkz., 8. Bölüm: *Platonik İdealar* alt-bölümü) karşılık gelirler. Belli bir türün bir örneği olarak belli bir şeyin özü, "kalem" türüdür; önümdeki kağıt yaprağına çizilen ve kareye karşılık gelen bir çizimin özü, "kare" türüdür (genel olarak karedir) v.b.g. Şimdi Husserl şeylerin bu özlerinin bize tıpkı-duyu deneyindeki cisimler gibi doğrudan ve

aracısız olarak verildiklerini savlar. Masamı kaplayan kırmızı örtüye baktığım zaman, duyularımla bu somut şeyi algılarım, ancak aynı anda zihnim de kırmızılığın özünün neden oluştuğunun bilincine varır. Kırmızılığın özüne ilişkin bu bilinçlilik, Husserl'e göre, duyu-deneyinden farklı bir doğrudan ve aracısız deney biçimidir. Bu iki deney biçimi arasındaki farklılıklar Husserl tarafından ayrıntılı olarak analiz edilmiştir. Bize kendisinde şeylerin özlerinin verildiği deneye Husserl "özlere ilişkin sezgi" (*Wessenschau*) adını verir. Özlere ilişkin bu sezgi temeli üzerinde, biz Husserl'e göre, duyu-deneyiyle ulaşamayacağımız kendilerinden kuşku duyulamaz savlara ulaşırız. Böylelikle, örneğin kırmızılığın özüne ilişkin sezgi bize kırmızılığın mekândan ayrılamaz olduğu ve dolayısıyla kırmızı olan her şeyin yer kaplaması gerektiği kesin bilgisini sağlar. Kırmızı olanın yer kapladığı savı genel bir sav olup, tikel bir duyu algısı yalnızca bu kırmızı şeyin yer kapladığı savını destekleyebileceğinden, tikel bir duyu algısına dayandırılamaz. Savımızın kuşku duyulamaz olduğu yerde, tümevarımsal sonuçlar kesin olmadığı için, savımıza birçok duyu-algısından yola çıkmak suretiyle, tümevarımsal bir yoldan da ulaşılamaz. Kırmızı olanın yer kapladığı savı, onda içerilen terimlerin anlamlarına ilişkin bir analize dayanmadığına göre, analitik bir sav da değildir. O öyleyse, duyu-deneyinden bağımsız ve bunun sonucu olarak *a priori* olan bir savdır; ancak o aynı zamanda, analitik bir sav olmadığına göre, sentetik *a priori* bir savdır.

Fenomenolojistlere göre, matematiğin aksiyomları yalnızca, sayılar ve diğer matematiksel varlıklar hakkında özlere ilişkin daha önceki sezgiler aracılığıyla kazanılmış bilginin dilsel formülasyonlarıdır. "Doğal sayı", "nokta", "doğru çizgi", "düzlem" gibi ifadeler kendilerine duyu-deneyi tarafından nüfuz edilebilir olan gerçek nesnelerin adları değildir. Onlar, bize fenomenolojistlerin özlere ilişkin sezgi adını verdikleri söz konusu deney biçimi içinde doğrudan ve aracısız olarak verilen ideal nesnelerin adlarıdırlar. Özlere ilişkin bu sezgi aracılığıyla, matematiğin kendisine konu aldığı ideal varlıkların belirli özelliklerini, ilişkilerini, v.b.g., bilme durumuna gelir ve aksiyomları formüle ederken, bu şekilde

kazanılmış bilgiye ilişkin olarak bir rapor veririz. Fenomenolojistler bizim aksiyomlar aracılığıyla, bazı insanların sandığı gibi, ideal varlıkları kurmadığımız ya da konstitüe etmediğimiz üzerinde ısrar ederler. İdeal varlıklar insanın irâdesiyle gerçek nesnelerden daha fazla yaratılamazlar. İdeal varlıkların dünyası bizim düşüncemizden bağımsız olarak vardır; bu dünyayı araştırmak matematiğin ve diğer *a priori* disiplinlerin işidir. Biz, onu aksiyomlardan mantıksal tümdengelimler aracılığıyla çeşitli sonuçlar çıkarsayarak araştırırız. Aksiyomların kendileri boşluktan çıkartılmadıkları gibi bir uzlaşmayla kabul edilmiş de değildirler; onlar ideal matematiksel nesnelere ilişkin, tüm tümdengelimlere öncel olan öze ilişkin sezgiyle kazanılmış, bilginin ifadesidirler. Boşluktan çıkartılmış, bilim adamının kırbacıyla dikte ettirilmiş ve bir öze ilişkin sezgiyle desteklenmemiş aksiyomlara dayanan matematik bir bütün olarak havada kalacak ve dolayısıyla, bilişsel bir değerden yoksun olan bir şey olacaktır.

Fenomenolojistlerin bu görüşlerinin yalnızca, savlarında yer alan terimlerin günlük konuşma dilindeki anlamları içinde alındığı, uygulamalı matematikle ilgili olduğu çok açıktır. Ilımlı empirizm uygulamalı matematiğin aksiyomlarının, yalnızca onların analitik savlar olmamaları durumunda, empirik sınamaya konu olabileceklerini öne sürer. Öte yandan fenomenoloji ise analitik olmayan bu aksiyomlara *a priori* yargılar olma özelliğini yükler. Sentetik *a priori* yargıların meşrûluğunu teslim ederken, fenomenoloji kendisini ılımlı apriorizmin tarafına oturtur.

Fenomenolojistlerin görüşlerine ilişkin daha ayrıntılı bir eleştirel analize kalkışmaksızın, burada tüm yönleriyle geliştiremeyeceğimiz bir değerlendirmede daha bulunacağız. Fenomenolojistlerin özlere ilişkin sezgi adını verdikleri şeye, aynı zamanda sözcüklerin anlamına ilişkin dikkatli bir inceleme adı verilebilir. Sonuncusuna dayanan önermeler yalnızca kendilerinde içerilen terimleri açıklarlar ve dolayısıyla bunlar analitik önermelerdir. Bu durumda fenomenolojistler tarafından ılımlı empirizme yöneltilen eleştiriler düşer.

Rasyonalizm ve İrrasyonalizm

Şimdi birbirlerine karşıt eğilimlerden oluşan ikinci çifti inceleyeceğiz: Rasyonalizm ve irrasyonalizm, ya da bir başka deyişle anti-irrasyonalizmle irrasyonalizm. Rasyonalist maksimler düşünce tarihinde çok sık olarak ortaya çıkarlar. Rasyonalist maksimlerin tarihin akışı içinde en fazla yoğunluk kazandıkları ve en büyük etkiyi yaptıkları dönem, onların Aydınlanma çağının ideolojisinin özsel bir yönü oldukları onsekizinci yüzyıldı. Rasyonalizm —irrasyonalizme karşıt olarak— rasyonel bilgiye duyulan inancı; — doğaüstü kaynaklardan kazanılan bilgiye karşıt olarak— doğal yoldan kazanılan bilgiye duyulan inancı; —duygulara karşıt olarak— akla duyulan inancı ifade eder. Bununla birlikte, bütün bu formülasyonlar oldukça genel tanımlar olup, pek elle tutulabilir gibi değildirler ve kolaylıkla birtakım yanlış anlamaların kaynağı olma durumuna gelebilirler. Rasyonalizmin maksimi şimdiye dek belirtik bir biçimde (yani rasyonalizmin uygun ve yeterli bulacağı bir biçimde) formüle edilmiş değildir. Rasyonalizm, yetkin örneği bilimsel bilgi, ya da daha tam ve dakik bir biçimde söylendikte, yetkin örnekleri matematik ve doğa bilimleri olana biliş türüne değer verir. O vahye, kehanetlere, önsezilere, gaipten haber vermelere, kristal küre ile fal bakmaya, v.b.,ye dayanan biliş türlerini reddeder. Bilimsel bilgiyi bu diğer biliş türlerinden ayıran şeyin ne olduğunu söylemek, bununla birlikte kolay değildir.

Bilimsel bilgi belki en iyi bir biçimde onun yerine getirmek zorunda olduğu iki koşulu dile getirip vurgulamak suretiyle karakterize edilebilir. Bilimsel bilgi herşeyden önce, düşüncenin aktarılması için mecazlar, analojiler ve başkaca kısmî yollar olmaksızın, başkalarına harfî harfine ve gerçekten anlaşılan sözcüklerle iletilebilen düşünce içeriğidir. İkinci olarak, yalnızca, doğruluk ya da yanlışlıklarına ilke olarak kendisini uygun dışsal koşullar içinde bulan herhangi bir kimse tarafından karar verilebilen savlar, bilimsel bilgi adını alma iddiasında olabilirler. Kısacası, bilimsel bilgi intersübjektif olarak iletilebilir ve test edilebilir olan bilgidir.

İşte tam tamına bu intersübjektivite bilimsel bilginin temel özelliği olarak ortaya çıkar. Salt rasyonel bilgiye değer verirken, rasy-

onalizm yalnızca intersübjektif olarak iletilebilir ve test edilebilir bilgiyi değerli bulan bir şey olup çıkar. Rasyonalizmin yalnızca bu tür bir bilgiye değer vermesinin gerisinde yatan motif, salt toplumsal olan bir motiftir. Rasyonalizm, kanaatlerimiz sözcüklerle açık seçik olarak formüle edilebildiği ve (en azından ilke olarak) herkes onların doğruluklarından ya da yanlışlıklarından emin olabildiği zaman, kanaatlerimizi dile getirebileceğimizi ve onların herkes tarafından kabul edilmesini isteyebileceğimizi ilân eder. Burada gözetilen amaç, öncelikle, toplumu çoğu zaman duygusal bir yankısı olan ve bundan dolayı, bireyleri ve bütün toplumsal öbekleri etkileyen anlamsız klişelerin baskısından ve egemenliğinden kurtarmak, ikinci olarak da, yandaşları tarafından zaman zaman tam bir ikna gücüyle ilan edilen ancak başkaları tarafından sınanmaya uygun bir yapıda olmayan ve dolayısıyla yanlış olduğundan kuşkuya düşülebilecek görüşlerin eleştirisel olmayan kabulüne karşı korunma sağlamaktır. Amaç toplumu anlamsızlık ve yanlışlıktan korumaktır. Bu postüla, bir yolcuya yalnızca, o geçerli bir bilete sahip olabildiği ve biletin parasını ödemiş olmakla birlikte, onu göstermek istememesi söz konusu olmadığı zaman, seyahat etme izni veren demiryolu yönetiminin talebi kadar makûl ve anlaşılır görünür. Bu karşılaştırmada biletin parasını ödemek bir savın doğruluğuna, bileti göstermeye hazır olmak ise, bir kimsenin savın geçerli olup olmadığıyla ilgili olarak kendinden emin ve ikna olmuş hale gelebilmesi olasılığına karşılık gelir.

Rasyonel bilgi, bununla birlikte, intersübjektif olma özelliği için yüksek bir bedel öder. O şematik ve soyut bir hale gelir ve nesnesiyle olan yakın ve özsel temasını yitirir. Bunu bir örnek aracılığıyla açıklayacağız. Herkes deneyimlerine ilişkin olarak ayrıntılı bir bilgiye sahiptir. Vücudumda bir acı hissettiğim zaman, bu acı bana tüm somutluğu ve tüm nüanslarıyla verilir. Bununla birlikte, kendi acımız hakkında bildiklerimizi birtakım mecazlar kullanmaksızın, açık seçik terimlerle dile getirmeye kalkıştığımız zaman, acımızla ilgili olarak bildiğimiz şeylerden, mecazlar olmaksızın, ne kadar azını ifade edebildiğimizi hemen farkedebiliriz. Belki acının bulunduğu yeri gösterebiliriz; yine acının yoğunluğunu yaklaşık olarak betimleyebiliriz. Bunun ötesinde yapacağımız herşey birtakım mecazlar kullan-

maktan ibarettir; acıyı zonklayan, iğne gibi batan, yanan, keskin, kör, v.b., bir şey olarak betimleriz (kullanılan mecazlar şunlardır: "sanki vücuduma çok sivri bir iğne batırılıyormuş gibi", "sanki bütün vücudum kızgın bir ateşte kavruluyor gibi"). Ancak kullandığımız bütün bu mecazlara rağmen acımız hakkında kendimizin sahip olduğu bilgiyi bir başkasına yalnızca sözcükler aracılığıyla aktaramayız. Konuşmamızın bu iş için yetersiz ve uygunsuz oluşu, bize doğrudan ve aracısız deneyde verilen nesneler ve olaylar hakkındaki somut bilgimizi tam ve eksiksiz olarak aktarmaya kalkıştığımızda, onu bize duyumsal deneyde verilen nesneleri betimlemek için kullandığımız zaman daha az çarpıcı olur. Ancak o şurada bile gözle görülür bir durumdadır: Belli bir nesnenin rengini betimlemek istediğim ve onu "kırmızı" ya da "açık kırmızı" diye adlandırdığım, ya da daha spesifik bir renkten söz ettiğim zaman, bu betimleme daima söz konusu rengin az sayıdaki farklı nüanslarına uygun gelecektir. Demek ki, bize doğrudan ve aracısız deneyde verilen nesneler hakkındaki bilgimizden başkalarına aktarılabilen, her zaman yalnızca, dinleyicinin kendi sorumluluğuna göre içini somut içerikle dolduracağı bir şema, bir soyutlamadır ve o betimlememizde kullanılan sözcükler aracılığıyla aktarmaya çalıştığımız içerikle zorunlu olarak özdeş değildir. Nesnelere ilişkin bilgimizden söczüklerle aktarılabilen, bu nesnelere ilişkin doğrudan ve aracısız deneyin yerini tutamaz. Nesnelere ilişkin bilgimiz her zaman belirli bir uzaklığı koruyacak ve onlarla (fiziksel dünyanın nesnelerini düşünürsek) bu nesneleri algılamak ya da (kendi zihinsel hallerimizi düşünürsek) bu halleri tecrübe etmek suretiyle bu nesnelerle kurduğumuz temas türünden yakın ve özsel bir teması dile getirmeyecektir.

Rasyonalizme karşı çıkanlar rasyonel bilginin şematik ve soyut olup, nesnelerle yakın ve özsel bir temastan yoksun olduğuna işaret ederler. Rasyonalizme karşı çıkanlar rasyonel bilginin uygulama ve eylem için taşıdığı önemi tanırlar, ancak onun nesnelerle kurulan doğrudan ve aracısız temas yoluyla kazanılan bilginin temel özelliği olup intersübjektif sözcüklerle dile getirilemez olan tamlığa sahip olmadığını dile getirirler. Onlar dile getirilemez, sözcüklere dökülemez olan bu bilgiye en azından rasyonel bilgi kadar önem ve

değer verilmesi gerektiğini öne sürerler. Yakın zamanlarda rasyonalizmin en büyük karşıtlarından biri, (analiz adını verdiği) rasyonel bilginin karşısına, sözcüklerle dile getirilemez olan, ancak bize yalnızca onun şemasını değil de, gerçekliğin kendisini sınırlama olmaksızın bilme olanağı veren *sezgi*yi getiren Fransız filozofu Bergson olmuştur.

Rasyonalizmin karşıtlarına irrasyonalistler adı verilir. İrrasyonalizmin temsilcileri düşünce tarihinin oldukça erken çağlarından başlayarak ortaya çıkarlar. Herşeyden önce, her türden mistik bu kategori içinde yer alır. Mistiklerle, mistik vecd adı verilen özel ve alışılmadık deney türlerine sahip olan insanları kastediyoruz. Bu deneylerde, mistikler, çoğu zaman Tanrının varoluşuyla ilgili olarak, (akılyürütme ve dikkatli, titiz gözlemler aracılığıyla söz konusu olmayan) öznel kesinliğe ulaştıkları vahiy ve başkaca dinsel tecrübeleri yaşarlar. Tanrı'nın varoluşunu, onunla yüzyüze geliyormuşçasına, doğrudan ve aracısız bir biçimde tecrübe ederler, ondan talimatlar, öğütler ve buyruklar alırlar. Bu türden deneyleri yaşayan insanlar vecd hallerinde kazandıkları bilginin kesinliğine ilişkin inançlardan birtakım nedenler göstermek suretiyle vazgeçirilemezler; onlar rasyonalistlerin onların inançları hakkındaki yargılarıyla daha bile az sarsılırlar. Bu insanların bilgilerinin kesinliği çok büyüktür ve onların bu bilgi sayesinde kazandıkları yeni ufuklar, dünyaya ilişkin yeni görü, yaşamın tamlığı ve bütünlüğü, onlar için kendilerinden vazgeçilmeyecek kadar değerlidir. Onlar, tezlerini yeterince haklı kılmadıkları için, bu tezlerini öne sürmekten kendilerini alıkoymak durumunda oldukları hususunda ikna edilemezler. Şu halde rasyonalistin mistiği ikna etmeye ve onu apostolik misyonunu yerine getirmekten alıkoymaya çalışması boşuna bir çabadır. Bununla birlikte, rasyonalistin sesi güçlü ve sağlam bir tepkidir; o aralarında hasta imgeleminin ürünlerini dile getiren bir deli ve başkalarını bencilce ve değersiz amaçları için kendi görüşlerine döndürmek isteyen bir sahtekâr kadar, aldığı vahyi topluma ilan eden bir azizin de bulanabileceği denetlenemez güçler tarafından ele geçirilme tehlikelerine karşı, toplumun kendini koruma ve savunma eylemidir. Kişinin, kendisini "ha-

kikat"in sesini kaçırmak korkusuyla, çoğu zaman sağlıklı ve yararlı olmaktan çok zararlı olabilen her türden denetlemenez besinlerle beslenmeye bırakmaktansa, aklın sağlam ancak ölçülü besinlerine dayanması çok daha iyidir.

4

Bilginin Sınırları Problemi

Aşkınlığın İki Anlamı

Bu bölümün başlığında dile getirilen problem bilen öznenin bilme eyleminde, kendisinin ötesine geçip geçemeyeceği, kendi sınırlarını aşıp aşamayacağı problemidir. İngilizce "ötesine geçme, aşma" ifadesinin Latincedeki karşlığı *transcendere* sözcüğü olduğundan, burada ana hatlarını çizdiğimiz probleme aşkınlık problemi, bilen öznenin sınırlarının ötesinde kalan nesnelere de transsendental nesneler adı verilir. Bilen öznenin bilme eyleminde kendi sınırlarının ötesine geçip geçemeyeceğini sorduğumuz zaman, bilen özneyle ilişkisi açısından transsendental olan gerçekliğin bilgisinin olanaklı olup olmadığını soruyoruz demektir. Ancak belli bir özneyle ilişkisi açısından transsendental olan gerçeklikle anlatılmak istenen nedir? Bu terimin en azından iki farklı yorumu vardır ve bundan dolayı bilginin sınırları problemi için de en azından iki farklı yorum söz konusudur.

Birinci yorumda, transsendental, bir başka deyişle bilen özneye dışsal olan nesneyle, öznenin kendi zihinsel deneyi olmayan tüm nesneler kastedilmektedir. Bilen öznenin kendi sınırlarının ötesine geçip geçemeyeceğini, bir başka deyişle, bilen öznenin bilme eyleminde kendisine transsendental olan bir gerçekliğe ulaşıp ulaşamayacağını sorduğumuz zaman, — bu birinci yorumda— *bilen öznenin kendi zihinsel deneyi olmayan bir şeyi bilmeye yetili, muktedir olup olmadığını soruyoruz.* Bu, bilginin sınırları probleminin birinci yorumudur. Bir nesneye ilişkin kendi zihinsel deneylerimize (Latincedeki *in* ve *maneo*=içerde kalıyorum'dan yola çıkıldığında) öznenin içkin ürünleri adı verilir. Bundan dolayı, bilen öznenin bilişsel bir eylemde kendi içkin küresinin ötesine geçip geçemeyeceğiyle ilgili olan problemimizin bu birinci versiyonuna, bilginin içkin sınırları problemi adı

verilir. Bu soruyu olumlu bir biçimde yanıtlayan ve bunun sonucu olarak öznenin bilişsel eylemlerinde kendi içkin küresinin ötesine geçmeye yetili olduğunu kabul eden birine *içkin epistemolojik realist* adı verilir. Öznenin kendi içkin küresinin ötesine geçmeye yetili olmadığını kabul eden birine ise *içkin epistemolojik idealist* adı verilir.

Bilginin sınırları probleminin ikinci yorumu "aşkın nesne" deyimine verilen ikinci anlamla bağlantılıdır. Bu ikinci anlam içinde aşkın nesnelerle, düşüncenin gerçekten varolmayan nesnelerine karşıt olarak gerçekten varolan nesneleri anlatmak istiyoruz. Felsefe yapmayan sokaktaki adam için, salt düşüncenin yapım ya da konstrüksiyonları olmayıp, gerçekten varolan ve dolayısıyla — sözcüğün ikinci anlamı içinde— aşkın olan nesneler arasına, örneğin üzerinde var olan ve olup biten herşeyle birlikte yeryüzü, tüm yıldızlar ve kendi zihinsel deneyleriyle birlikte özneler dahil edilmek durumundadır. Yine felsefe yapmayan sokaktaki adam, düşüncenin gerçekten varolmayan nesneleri arasına, örneğin, mitolojik varlıkları, yarısının keçi yarısının insan olduğuna inanılan yaratıkları, su perilerini, ozanlar tarafından imgelenen olayları, v..b..yi dahil eder. Bununla birlikte, filozoflar gerçekten varolanla yalnızca düşüncenin bir konstrüksiyonu olan arasında farklı sınır çizgileri çizmeye eğilimlidirler; onlar, gündelik yaşamda en doğru gerçeklikler oldukları düşünülen fiziksel ve zihinsel dünyaları, düşüncenin bir tür konstrüksiyonları olarak görürler. Onlar için doğru gerçeklik, aşkın varlıklar dünyası, kendilerine ilişkin olarak hiçbir şey bilmediğimiz ve hiçbir şey söyleyemediğimiz bazı bilinemez "kendinde şeyler"den oluşur.

Bilginin sınırları probleminin ikinci yorumu, "aşkın nesne" teriminin şimdi gördüğümüz ikinci anlamıyla bağlantılıdır. Buradaki problem *gerçekten varolan nesnelerin bilginin kendilerine nüfuz edebileceği nesneler olup olmadıkları ya da bilginin yalnızca düşüncenin gerçekte varolmayan konstrüksiyonlarıyla ilgili olup olamayacağı problemidir.* Gerçekten varolan nesnelerin bilginin kendilerine nüfuz edemeyeceği ya da ulaşamayacağı nesneler olduklarını ve bilginin

yalnızca düşüncenin konstrüksiyonlarıyla ilgili olduğunu savlayan felsefi eğilime *transsendental* (*) *epistemolojik idealizm* adı verilir. Buna karşın, bilginin insan zihninden bağımsız bir gerçekliğe varabileceğini öne süren felsefi eğilime ise, *transsendental epistemolojik realizm* adı verilir.

Bilginin sınırları probleminin iki ayrı yorumunu ana hatlarıyla gösterdiğimize ve epistemolojik realizm ve idealizm adlı eğilimleri bu yorumlara bağladığımıza göre, şimdi söz konusu felsefi eğilimleri ayrıntılı olarak analiz etmeye geçeceğiz.

İçkin Epistemolojik İdealizm

Onsekizinci yüzyıl İngiliz filozofu George Berkeley içkin idealizmin klasik temsilcisi olarak görülür. Genellikle duyumsal algı sürecinde bizim zihindışı nesnelerle, yani içkin olmayan nesnelerle tanıştığımız düşünülür. Berkeley işte bu görüşü eleştirisel bir biçimde analiz eder. Üzerine yazı yazmakta olduğum bir kağıt yaprağına baktığım zaman, görme duyumuyla ne algılarım? diye sorar Berkeley. Kimi yerlerinde mavi çizgilerle kaplı olan, dikdörtgen şeklindeki bir yüzeyi algılarım. Algımın nesnesi, en azından algımın doğrudan ve aracısız nesnesi, yani gerçekte gördüğüm şeyin oluşturduğu temel üzerinde varolduğunu varsaydığımız nesne değil de, gerçekten görmekte olduğum nesne, bu yüzey ve yalnızca bu yüzeydir. Ancak algımın tek nesnesi olan bu beyaz yüzey nedir? O algısal donanımımızdan bağımsız olan nesnel bir şey midir? Söz konusu beyaz yüzey algısal donanımımızdan bağımsız olan nesnel (objektif) bir şey olsaydı eğer, o algısal donanımımdaki değişmelerin sonucu olarak değişmeyecekti. Oysa aynı beyaz yüzey, parmaklarımla gözlerimden birine hafif bir baskı yaptığım zaman, iki tane olacaktır. O, kendisine bakmaktan geri durur ve kırmızı ışıklarla aydınlatılmış bir odaya girer ve daha sonra ona beyaz ışıkta bakmak için geri

(*) ["Aşkın" (transsendent) ve "transsendental" terimleriyle birbirleriyle karıştırılmamalıdır. Felsefeye Kant tarafından sorulan ikinci terime ilişkin olarak daha sonra bir açıklama getirilecektir. (Bkz. Transsendental idealizmin temsilcisi olarak Kant alt-bölümü)]

dönersem, beyazdan yeşile dönüşecektir. İncelenen yüzey ona, yakından baktığım zaman farklı, buna karşın ona uzaktan baktığım zaman, daha farklı hale gelir. Aynı beyaz yüzey, ben bir miyopsam, ona gözlükler aracılığıyla baktığım zaman başka, buna karşın ona çıplak gözle baktığım zaman başka görünür. Bütün bunlar, Berkeley'e göre, söz konusu kağıt yaprağına baktığım zaman gördüğüm bu beyaz yüzeyin benim öznel izlenimimden başka hiçbir şey olmadığını kanıtlar. Gözlerimle gerçekte başka hiçbir şeyi değil de, bu yüzeyi algıladığım için, duyumsal algının tek nesnesi kendi izlenimim belli bir deney, belli bir içkin üründür.

Berkeley'in içkin idealizmi, bununla birlikte, son sınırına dek götürülmüş değildir. Onun idealist tezi algıda bize başka hiçbir şeyin değil de, zihinsel deneylerin verilebileceğini savlayan bir tez olarak, her tür bilgiyi kapsamaz; o, duyusal algıyla sınırlanmıştır. Duyumsal algılardan ayrı olarak Berkeley bilen öznenin deneylerinin ötesine gidebilen başka biliş türleri de kabul eder. Öznelerin kendi deneylerinin, tecrübelerinin ötesine geçen bilginin bir örneği —Berkeley'e göre— kendi ruhumuza ve başkalarının ruhlarına ilişkin bilgidir, ki Berkeley bu bilgiyi bilen öznenin zihinsel deneyleriyle özdeşleştirmez.

Bir başka onsekizinci yüzyıl İngiliz filozofu David Hume bir adım daha ileri gider ve içkin epistemolojik idealizmin, Berkeley'in salt duyu-algısıyla sınırladığı tezini, kendisi aracılığıyla onun bene ilişkin bilgiye olduğu kadar, ruha ya da bene ilişkin bilinçliliğe ulaştığımızı düşündüğü içsel algıyı da kapsayacak biçimde genişletir. Tıpkı Berkeley'in duyularımız aracılığıyla gerçekte neyin algılandığını sorması gibi, Hume da içsel deneyde bize kendi zihinsel hallerimizden daha fazlasının verilmediği yanıtını verdi; bu deneyde bize bu zihin hallerinden farklı olan bir ben verilmez. "Ben" ya da "ruh" sözcükleri bize içsel deneyde verilen bir şeyi gösteremez. Bu zihin haller akışından farklı bir şey, bu hallerin dayanağı ya da özneleri olduğu varsayılan bir şey olarak ruh herhangi bir deneyde verilmez. Hume şu halde, içsel deneyde bizim kendi zihinsel hallerimiz dışında hiçbir şey bilmediğimizi, kendi içkin küremizin ötesine geçemediğimizi savlar.

İçkin idealizmin temel dayanağı, onun bilen özneyle bilginin nesnesi arasındaki ilişkiye ilişkin görüşüdür. Örneğin, algılarken bile özneyle algının nesnesi arasındaki ilişki, Berkeley'e göre, bu nesnenin kendisinin bir "bilinç içeriği" haline gelmesi, yani onun basit bir biçimde zihinsel bir deney olması olgusundan oluşur. Bu analizi daha ileriye götürür ve deney eylemiyle deneyin içeriğini birbirinden ayırırsak algılanan nesnenin —Berkeley ve diğer içkin idealistlere göre— deneyin içeriği haline geldiğini söyleyebiliriz.

Epistemolojik realizmin Berkeley'in ve Hume'un idealizmine yönelik saldırıları, onların özneyle algının nesnesi arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerine ilişkin eleştiriyle başlar. Algının ve genel olarak da bilginin nesnesinin bilen özneyle olan ilişkisi, realistlere göre, bu nesnenin, o özne tarafından kavrandığı zaman, öznenin bir parçası haline gelmesi ve öznenin deneyi olup çıkması (ya da en sonunda bu deneyin içeriği haline gelmesi) olgusundan oluşmaz. İlişki bundan oldukça farklı olan bir ilişkidir. Bilgi eyleminde özne, kendisini kendi içeriği olmayan bir şeye yönelterek, kendisinin ötesine geçer. Ve böylelikle, örneğin bu kağıt yaprağını algıladığım zaman, zihnimde yalnızca, bana doğru yönelmiş olan bir yüze değil, ancak aynı zamanda (kendisini ön yüzü gördüğüm anlamda görmediğim) diğer yüze de sahip olan olan bir şey vardır; onu algıladığım zaman aynı anda belli bir ağırlığı, belli bir kimyasal bileşimi, v.b.g., olan bir şeyi algılarım. Bütün bunlar benim bilinç içeriğim haline gelmez; bilinç içeriğim yalnızca, benimle yüzyüze gelen ve kendisine bu içerik sayesinde zihnimin, sanki bir tüfekle nişan alıyormuşcasına, bilincimin ötesinde olan bir şeye doğru yöneldiği, algı eylemim için bir çıkış noktası olma işlevi gören beyaz yüzeyden oluşur. Bilen özneyle bilginin nesnesi arasındaki, bizim mecazî olarak anlatmaya çalıştığımız, bu ilişkiye *yönelimsel ilişki* adı verilir.

Bu ilişki söz konusu olduğunda, böyle bir ilişki içinde olmak duyumsal bir içeriğin (örneğin, bir kağıt parçasına ilişkin algıda bu beyaz şeklin) bilinçte ortaya çıkması için yeterli değildir. Bilen özne bir

yandan da, kendilerinde belli kavramların bir rol oynadığı, edilgin ve alıcı bir karaktere sahip olmayan, ancak etkin ve kendiliğinden bir karakteri olan bir dizi işlemi gerçekleştirmek zorundadır. İşte bu eylemlerden, bir başka deyişle bilen özneyle bilginin nesnesinin karşıtlaşmasından dolayı, bizim "nesnelleştirme" adını verdiğimiz şey sözkonusu olur.

Şimdi bir nesneyi algılamak bu nesneyi bilincin içeriği haline getirmekle aynı şey olmadığına bir başka deyişle bir nesneyi algılamak onu öznenin bilincine zorla sokmak anlamına gelmediğine göre, Berkeley'in temel argümanı, onun yalnızca bilinç içeriklerinin, yani zihinsel deneylerin (tecrübelerin) algının nesneleri olabileceğini göstermek için kullandığı argüman düşer.

Algı sürecinin analizi, bu sürece katılan ve algı eyleminde algının öznesinin, onun yöneliminin kendisine doğru aktarıldığı nesneyle karşıtlaşmasına yol açan bütün bu düşünce işlemlerine ilişkin betimleme, psikolojiyle bilgi kuramı arasındaki sınır bölgenin en önemli problemlerinden biridir. Bu probleme zaman zaman algının nesnesinin kuruluş ya da konstitüsyonu problemi adı verilir.

Bilen öznenin algı eyleminde, yalnızca algılanan nesneyi kendisine dahil etmek suretiyle edilgin bir biçimde eylemeyip, tam tersine onun algıda etkin bir biçimde davrandığı olgusuna dikkat çekmek, bir başka deyişle algılanan nesnenin zihin tarafından kurulduğunu ya da konstitüe edildiğini söylemek, algının nesnesinin bu açıklamada, bilen özneden bağımsız olan gerçek bir şey olmayıp, yalnızca düşüncenin bir yapımı ya da konstrüksiyonu mu olduğu sorusunu sormaktır. Bilgi kuramı "transsendental idealizm" adı verilen bu problemle de ilgilenir. Dikkatimizi bu problem üzerinde yoğunlaştırmanın, şimdi tam zamanıdır.

Transsendental Epistemolojik İdealizm

Bir kimse düşündüğü zaman, bir şeyi düşünür; o algıladığı zaman, bir şeyi algılar; o imgelemini faaliyete geçirdiği zaman, bir şeyi imgeler. İşte bir kimsenin düşündüğü, algıladığı, imgelediği bu şeye düşüncenin, algının, imgelemin *yönelimsel nesnesi* adı verilir.

Düşüncemizin, imgelemimizin, v.b.g., tüm nesnelerini gerçekten varolan şeyler olarak düşünmeyiz. Onlardan bazılarına (örneğin yarısının keçi yarısının insan olduğuna inanılan mitolojik yaratıklara) gerçek varoluş yüklenmez ve onların fiksiyonlar oldukları düşünülür; düşüncemizin, imgelemimizin nesnelerinden yalnızca bazıları gerçekten varolan şeyler olarak görülür.

Fiksiyonu gerçeklikten ayırdığımız zaman, belli ölçütler uygularız. Bu ölçütlerin en önemlisi deney ölçütüdür; bir şeyin bir fiksiyon mu yoksa gerçekten var olan bir şey mi olduğu konusunda bir karara varmak durumunda olduğumuz zaman, çoğunlukla deneye başvururuz.

Bilgi kuramı fiksiyonu gerçeklikten ayırırken kullandığımız ölçütlerini gerçekten varolan nesneler olarak, yalnızca böylesi nesnelerin gerçek diye tanınmasına götürüp götürmediğini araştırır. Belki bu ölçütleri yerine getiren nesneler bile, zihinden bağımsız olarak varolan gerçeklikler olmayıp, yalnızca düşüncenin yapımları ya da konstrüksiyonlarıdırlar. Bu kuşku, bir insanın yalnızca kendisine sunabildiği, genelde kendisini bir şekilde düşünebildiği şeyi gerçek diye görebildiğini düşündüğümüz zaman ortaya çıkabilir. Ancak şeyleri kendimize sunma kapasitemiz imgelemin ve düşünmenin insan doğasına ayırılmaz bir biçimde bağlanmış belli biçimleriyle sınırlanmıştır. Böylelikle, örneğin nesneleri renkli diye algılamamız ve imgelememiz olgusunu duyularımızın düzenleniş biçimlerine borçluyuz. Gözlerimiz şimdi olduklarından farklı bir biçimde kurulmuş olsaydılar, dünya renkli değil de başka bir şey olarak görülmüş olabilirdi. Aynı şey, bazılarına göre, şekiller için de geçerlidir. Bilişsel kapasitelerimiz farklı bir biçimde düzenlenmiş olsaydılar, dünyayı mekânsal şekiller içinde değil de, şöyle ya da farklı bir biçimde algılamış olacaktık, der onlar. Bununla birlikte, yalnızca duyularımız değil, ancak zihinlerimiz de nesneleri kendilerine sunma kapasiteleri bakımından oldukça sınırlanmışlardır. Zihinlerimiz kendi düzenlenişlerinin onlara izin verdiği türden kavramlarla iş görürler. Onlar farklı bir biçimde kurulmuş olsaydılar, farklı kavramlarla iş görecek ve dolayısıyla dünyaya ilişkin kavramsal modeli farklı bir

biçimde oluşturmuş olacaklardı. Şimdi zihinlerimiz için olanaklı olan onların bilişsel kapasitelerinin düzenleniş biçimiyle sınırlanmış olduğuna ve zihinlerimiz kendilerine her şeyi değil de yalnızca, gerçekliğin tümel olarak ne olduğuna bakmaksızın, kendi düzenleniş biçimlerinin kendilerine izin verdiği şeyleri sunabildiklerine ve dolayısıyla, zihinlerimiz bu sınırların ötesine geçemeyeceklerine göre, bizim en azından, zihinlerimizin düzenleniş biçiminin, bize kendimize zihinden bağımsız bir gerçekliği sunma izni vermemesi ve zihinlerimizin sürekli olarak kendi yapım ya da konstrüksiyonlarıyla meşgul olması olanağı kabul etmemiz gerekir. Böyle bir şey söz konusu olduğu takdirde, zihin tarafından tasarımlanan nesneler, zihin tarafından deney ölçütüne, yani bize fiksiyonu gerçeklikten ayırma olanağı veren ölçüte göre gerçek diye kabul edilen nesneler bile, zihin kendi ya da konstrüksiyonu olmayan hiçbir şeyi kavrayamayacağı için, onun kendi yapım ya da konstrüksiyonları olmuş olacaktır.

Felsefe tarihinde yalnızca bunu bir olanak olarak görmekle kalmayıp, aynı zamanda bunun gerçekten de söz konusu olduğunu kanıtlayan argümanlar bulmuş olduklarını düşünen bazı filozoflar olmuştur. Bu filozoflara göre, en dakik ve sağlam ölçüt olan deney ölçütünü uyguladığımız zaman bile, gerçek diye tanıdığımız dünya zihinlerimizden bağımsız doğru bir gerçeklik olmayıp, yalnızca bu zihinlerin bir konstrüksiyonudur. Zihinlerimiz kendilerinden bağımsız olarak varolan bir dünyayı, yani "kendinde şeyler" dünyasını bilmeye yetili olmayıp, sürekli olarak kendi yapım ya da konstrüksiyonlarının içinde hapsolmaya mahkûmdurlar. Epistemolojik idealizmin, transsendental idealizm adı verilen türünün tezi, işte budur.

Bu tür bir idealizmin yandaşları, öyleyse, deneyin (ya da uygulamada, fiksiyonu gerçeklikten ayırmak için kullandığımız herhangi bir başka ölçütün) bizi zihinlerimizden bağımsız olarak varolan bu nesneleri, yani yönelimsel olmayan nesneleri gerçek diye tanımaya götürdüğünü kabul etmezler. İdealistler, herşeye karşın, deney temeli üzerinde öne sürülen yargıların yanlış olduğunu düşünmediler. Apaçık bir olgu olarak, idealistler klasik doğruluk tanımına yapışmadılar; onlar bilginin doğruluğunu seçilmiş ölçütlerle

uyuşmaya eşitlediler. Seçilmiş bir ölçüt olarak da idealist filozoflar içsel uyum ve tümel uyuşma ölçütüyle birlikte, deneyin sağladığı veri ve kanıtları düşündüler. Böylelikle, onlar deneye dayanan her tür bilginin yanlış olduğunu düşünmedikleri gibi, deneye dayanan bilgi tarafından sunulan dünyayı da bütünüyle fiksiyonlardan ve yanılsamalardan meydana gelen bir dünya olarak görmediler. Tam tersine, onlar temel ayrımlarını, deney tarafından desteklenen ve deney tarafından reddedilen arasında yaptılar. Onlar, yalnızca deney tarafından reddedilebilir olana fiksiyon ve yanılsama adını verirler. Doğruluk ölçütü olarak deney tarafından desteklenen bu varlıklara *fenomenler* adı verilir. Onlar fenomenlerin empirik gerçekliğe sahip olduklarını söylemenin, onların deney, içsel uyum ve tümel uyuşma ölçütleri tarafından desteklendiklerini ve dolayısıyla bu fenomenlerin tümel olarak herkes tarafından kabul edilmiş yönelimsel nesneler dünyasının üyesi olduklarını söylemeye eşdeğer olduğunu savlarlar; onlar bu fenomenlerin zihinlerimizden bağımsız bir varoluşa sahip olmalarını, bir başka deyişle salt düşünülen nesnelerden, yani yönelimsel nesnelerden daha fazla bir şey olmalarını kabul etmezler.

Transsendental İdealizmin Temsilci Olarak Kant

Biraz önce tartıştığımız idealizm türünün temsilcisi Kant'tı. Kant transsendental idealizme iki şekilde, iki farklı yoldan giderek varır. Bunlardan birincisinin ana hatları şu şekilde gösterilebilir: Kant bizim deneye hiç başvurmaksızın, *a priori* bir biçimde, (analitik yargılar olmadıkları, ancak yalnızca sentetik yargılar oldukları için) ilke olarak deney tarafından çürütülebilen, ancak daha sonra deney tarafından hiçbir zaman çürütülmeyecekleri konusunda önceden emin olduğumuz belirli savlara ulaştığımızı öne sürer. Böyle savlar arasında, Kant'a göre, örneğin bir üçgenin iki kenarının toplamının üçüncü kenardan daha büyük olmak zorunda olduğu yargısı türünden geometrik önermeler vardır. Bunun için bir üçgeni göz önüne getirmek ve onun kenarlarından ikisinin üçgenin tabanının uçlarından çıktığını ve tabanın üzerine düştüğünü imgelemek yeterlidir. Onların

bütün bir tabanı kaplayacakları ve bir parçalarıyla üst üste gelecekleri ve dolayısıyla, onların toplamlarının üçüncü kenardan daha büyük olacağı hemen açık hale gelir. Bir üçgenin iki kenarının üçüncü kenardan daha büyük olduğunu öne sürmek için kişinin deneye başvurması gerekmez, bunun için saf sezgi yeterlidir. Kendilerine deneye başvurmaksızın ulaştığımız bu savlar, bununla birlikte, deney tarafından hiçbir zaman çürütülemezler. Bize deneyde gösterilen dünyayı yöneten genel yasaları, deneyi beklemeksizin ve dolayısıyla *a priori* bir biçimde kesin olarak bildiğimizi nasıl açıklayabileceğiz? Kant bu soruyu şu şekilde formüle eder: Sentetik *a priori* yargılar nasıl olanaklıdır?

Kant'ın epistemoloji konusundaki temel denemesini oluşturan *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde sorduğu esas soru işte budur. Bu problemem bir çözüm getirmeyi amaçlayan araştırmalara Kant tarafından *transsendental araştırmalar* adı verilir. Kant'ın kendisi, bu problemin çözümünü belli bir türden idealizmde bulur. Bundan dolayı bu idealizm türüne transsendental idealizm adı verilir.

Kant'ın probleme getirdiği çözümün ana hatları şu şekilde gösterilebilir: Deneyin bize, açık seçik olarak salt düşüncemizin konstrüksiyonlarını değil de, insan zihninden bağımsız bir gerçekliği göstermesi durumunda, zihinlerimizin kendilerine *a priori* olarak ulaştığı sentetik yargılarla deney arasındaki uyum gerçekten de anlaşılmaz olacak ve bu uyum olağanüstü büyük bir rastlantıya karşılık gelecekti. Bize deney tarafından sunulan varlıkların aynı zamanda düşüncenin yapımları, konstrüksiyonları olduklarını kabul edersek, Kant'a göre, böyle bir şey söz konusu olamaz. Bu durumda zihinlerimizin, kendilerine göre onun kendisinin algı eylemindeki nesneleri, dolayısıyla bize deneyde verilen nesneleri kurduğu genel ilkelerin bilgisine, deneyi beklemeksizin, *a priori* olarak ulaşabilmeleri anlaşılır hale gelecektir. Sentetik *a priori* yargılar problemini çözmek için, Kant'a göre, bize deneyde verilen nesnelerin zihinden bağımsız gerçeklikler olmayıp (yani onlar kendinden şeyler, *Dinge an sich* değildirler), yalnızca zihinlerimizin yapımları ya da konstrüksiyonları olduklarını kabul etmemiz gerekir.

Ancak Kant bu idealist tezini bir başka yoldan daha giderek haklı kılmaya çalışır. O zihinlerimizin, algı eyleminde, kendileriyle algılanan nesneler arasındaki karşıtlığa nasıl ya da hangi biçimde ulaştıklarını analiz eder; bir başka deyişle, o algının nesnesinin kuruluşu ya da konstitüsyonu problemini çözümler. Bu analiz, mekânsal formların ve kavramların (kategorilerin) algının nesnelerinin kuruluşu ya da konstitüsyonunda işe karıştıklarını gösterir. Diğer yandan Kant bu formların ve kavramların öznel (sübjektif) karakterini gözler önüne serdiği için, bunun doğal bir sonucu olarak, algının nesnelerinin kuruluş ya da konstitüe ediliş şeklinin bizzat kendisi, Kant'a göre, algılanan nesnelerin gerçekten varolmayıp onların yalnızca zihinlerimizin konstrüksiyonu olduklarını gösteren bir kanıt olma işlevi götürür. Kant'ın bu konuyla ilgili argümanları oldukça güç ve karmaşık olup, tam anlamıyla anlaşılır olacak şekilde dakik ve eksiksiz bir biçimde ortaya konamazlar.

Realizm

Transsendental idealizme karşı, realizm bize deneyde verilen nesnelerin gerçek bir varoluşa sahip olduklarını ortaya koyan tezi öne sürer. İdealizmle olan tartışmasında realist, idealizmin argümanlarına saldırır. Eleştirinin çok sık olarak kendilerine yöneldiği hedefler idealizmin algının nesnelerinin kuruluşu ya da konstitüsyonuyla ilgili savlarıydı. Realistler bu konstitüsyonu idealist sonuçlara görütmeyecek bir biçimde açıklamaya koyuldular. Bununla birlikte, realistler bilgi kuramının deney ölçütünün geçerliliği hakkında bir yargı verme iddiasını çoğu zaman temelsiz bir önkabul olarak görüp reddettiler. Onlar idealistlerin kendi akılyürütmelerinde kullandıkları ölçütlerin, idealistlerin kendisini eleştirdikleri deney ölçütünden daha güvenilir olmadığını savladılar. Birçok realiste göre, deney gerçekliğe ve bize deneyde, özneden bağımsız olarak verilen bir dünyanın varoluşuna duyduğumuz inancı, epistemolojik hiçbir eleştirinin onun altını kazıyamayacağı ya da onu güçlendiremeyeceği ölçüde, güçlü bir biçimde haklı kılar.

Daha bile keskin bir eleştiri yalnızca transsendental idealizmin yanlış olduğunu öne sürmekle kalmaz, ancak buna ek olarak idealizmin gündeme getirdiği problemin anlamdan yoksun olduğunu savlar. Bu problemde şu terimlere rastlanır: "Zihinlerimizden bağımsız olarak varolan gerçeklik" "yalnızca düşünülmeyen ancak aynı zamanda zihinlerimizden bağımsız olarak var olan nesne" Burada gösterilmek istenen husus bu terimlerin maalesef yeterince açık seçik ve anlaşılır bir hale getirilmedikleri hususdur. Bazıları bu terimlerin her ne olursa olsun hiçbir anlama sahip olmadıklarını bile öne sürer. Şimdi ele alacağımız pozitivist okul düşünürleri tarafından idealizme ve hatta idealizm tarafından ortaya konan probleme getirilen itiraz budur.

Pozitivizm

Pozitivizm aynı zamanda bilginin sınırları problemiyle de ilgilenir ve söz konusu probleme, idealizmle realizm arasındaki tartışmada karşılaştığımız anlamdan farklı bir anlam yükler.

Pozitivizm empirizmin gerçekliği yalnızca deney temeli üzerinde bilebileceğimizi öne süren temel tezini kabul eder. Bununla birlikte, pozitivizm bundan daha öteye gider ve bu tezi bir başka savla destekler: Bilginin nesnesi, yalnızca deneyde verilen ya da verilebilen bir nesne olabilir. Bu savı öne süren pozitivistler yalnızca bilginin kaynakları değil, ancak aynı zamanda bilginin sınırları hakkında da belli bir görüşü savunurlar. Pozitivist tez, kendi başına ele alındığında empirist tezden çıkmaz. Gerçekliğin bilgisinin deneye dayanmak zorunda olduğu olgusundan, bilginin deneyde verilmeyen bir şeye ilişkin olamayacağı sonucu çıkarsanamaz. Deneyden başlayıp akılyürütme yoluyla daha yükseğe çıkabileceğimiz, ve deneyde verilmeyen ve verilemeyecek olan bir şeyin bilgisine ulaşabileceğimizi aldığımızda, bunun tam tersinin söz konusu olduğunu kabul edebiliriz. Bu olasılık, deneye dayanmamakla birlikte, herhangi bir kimse tarafından algılanmayan ve algılanamayacak olan elektromanyetik dalgalar, elektronlar, protonlar, vb., hakkında birtakım bilgilere ulaşan fiziksel kuramlar tarafından doğrulanır görünür. Şimdi pozitivizm, bu fiziksel

kuramların geçerliliğini yadsımaksızın, bu kuramlarda ortaya çıkan, ve doğrudan ve aracısız algı tarafından kendisine nüfuz edilemeyen bir şeye referansta bulunan bu savların yalnızca, deneyi aşan bir şeye referansta bulunur göründüğünü öne sürerler. Pozitivistlere göre, fiziksel savlar yalnızca kısaltılmış iletişim araçları olup, tam anlamıyla açıklandıkları ve yorumlandıkları zaman, doğrudan ve aracısız algı tarafından kendilerine nüfûz edilebilecek şeylere referansta bulunan önermelere dönüşürler. Böylelikle, örneğin elektrik akımının bir doğru boyunca aktığı önermesinin uygun ve gerçek anlamı bundan farklıdır. Bu önerme, pozitivistlere göre, yalnızca telin uygun koşullardaki durumundan dolayı belirli özgül ve algılanabilir fenomenlerin ortaya çıktığını ve böylelikle, örneğin telin uçlarının bir ampermetreye bağlanmaları durumunda, ampermetrenin ibresinin konumunu değiştireceğini, telin uçlarının bir elektroliz çözeltisine batırılmaları durumunda, elektrolizle ilgili fenomenlerin ortaya çıkacağını, suyun ısısını ölçmemiz durumunda, ısının yükseldiğini göreceğimizi savlar. Kısacası, teldeki akım akışıyla ilgili önerme, pozitivistlere göre, yalnızca akımın telden akıp akmadığı sorusunu yanıtlarken ölçütler olma işlevi gören bütün bu algılanabilir fenomenlerin (uygun koşullarda) ortaya çıkma olasılığını öne sürer.

Bilginin sınırları hakkındaki tezlerini öne sürerken, pozitivistler insan zihninin duyusal olanın üstünde ve ötesindeki bir dünyaya ilişkin bütün bilgi savlarının karşısında yer alırlar. Metafizik genellikle duyusal olanın üstünde ve ötesindeki bir dünyanın bilimi olarak anlaşıldığından, pozitivistler eleştirilerini herşeyden önce bu şekilde anlaşılan metafiziğe yöneltmişlerdir. Pozitivistlere göre, gerçeklik hakkında bilebileceğimiz herşey, tikel doğa bilimleri tarafından tüketilir. *Salt bu bilimler tarafından sağlanan bilgi dışında, dünya hakkında başka hiçbir bilgi yoktur.* Pozitivistlere göre, felsefeye düşen, bu bilimlerin üstüne çıkmak ve gerçekliğe ilişkin olarak, doğal bilimlerin bize sağladığı bilgilerden daha derin bir bilgi aramak değil, *ancak yalnızca bu bilimlerin ulaştıkları sonuçların sentezlerini yapmak ve bu sonuçları sistemleştirmektir.* Bunun ötesinde, felsefe bilimsel bilgi üzerinde düşünebilir ve düşünmelidir de; o, böylelikle *bilim kuramı* haline gelecektir.

Pozitivist düşüncenin temelleri, kendisinden daha önce söz ettiğimiz onsekizinci yüzyıl İngiliz filozofu D. Hume'da bulunabilir; bu temeller, daha sonra sistematik olarak ondokuzuncu yüzyıl Fransız düşünürü Auguste Comte tarafından geliştirilmiştir. Felsefe tarihinde pozitivizm çeşitli biçimler almıştır: İdealist, realist ve nötr pozitivizm. Pozitivizm her zaman, algının nesnesinin ne olduğu konusunda sahip olunan görüşe bağlı olmuştur. Bazı pozitivistler, örneğin Hume, dışsal algının nesnelerinin yalnızca izlenimlerimizin, içsel algının içerikleri —ya da öte yandan kendi zihin hallerimiz— olduklarını düşündü. Temel pozitivist teze göre, bilgimiz algılanabilenin ötesinde geçemeyeceğinden bilgi, bu pozitivistler için izlenimlerimizin ve kendi zihin hallerimizin meydana getirdiği dünyanın bilgisidir. Diğer pozitivistler ise, algının nesnelerinin söz konusu nesneleri algılayan özneden bağımsız olduğu şeklindeki realist görüşü seçtiler. Yine, diğer bazı pozitivistler de bizim, kendilerinden hem cisimlerin hem de bilinç akışının kurulabileceği, ancak bizzat kendilerinin (yani göz önünde tutulan kompleks varlıktan soyutlama içinde ele alındıkları takdirde) zihinsel ya da fiziksel olmayıp nötr oldukları ve bu komplekslerin algılanmamaları durumunda bile varolabilen, renkler, kokular, sesler, tatlar türünden belirli öğelerin oluşturduğu kompleksleri algıladığımızı savundular.

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarıyla yirminci yüzyılın başlarında yaşamış olan Avusturyalı bilim adamı E. Mach, tıpkı Berkeley'in yaptığı gibi, bize deneyde verilen cisimlerin yalnızca renklerden, seslerden, kokulardan v.b., oluşan kompleksler olduğunu öne sürdü. Örneğin, içinde bulunduğumuz şu anda kendisini algılamakta olduğum bu kalem nedir? O, şu anda görebildiğim uzun, dar, sarı bir yüzeye sahip olan bir şeydir; o, kendisine arkasından baktığım taktirde algılayabileceğim, ortasındaki siyah noktayla birlikte, tahta parçasının renginin altıgen yüzeyidir; o, bundan başka, kaleme çeşitli açılardan bakmış olsaydım görmüş olacağım bütün bu görüntülerle birlikte, kalemin dış tabakalarının, onun iç tabakalarını görebileceğim şekilde, alınmış olmaları durumunda, kendilerini bana açık seçik olarak, gösterecek görüntülerdir. Bütün bunlardan ayrı ola-

rak, kalemin onu görme duyusundan başka duyularla incelemiş olmam durumunda bana kendilerini gösterecek başka yönleri, ona dokunmuş olmam koşulu altında, hissedeceğim soğuk düz yüzeyi, v.b.g., vardır. Ancak ben neyim, yani kendi ruhum nedir? Mach bu soruya, tıpkı Hume'un yaptığı gibi, benlerimizin izlenimlerin, anıların, düşüncelerin, duyguların, arzuların, v.b.g., oluşturduğu yığın ya da bohçalardan daha fazla hiçbir şey olmadığı yanıtını verir. Benimin kendisinden meydana geldiği öğeler arasında kompleksleri cisimler olan öğeler vardır. Mach'a göre, —daha önce de söylemiş olduğumuz gibi— cisimler başka hiçbir şey değil, ancak renkler, sesler, kokular v.b.g., dir. Ancak bu renkler, sesler, kokular nedir? Nesnelere baktığımız zaman, bize doğrudan ve aracısız olarakverilen, bizim izlenimler diye adlandırdığımız bu şeyler nelerdir? Renkler, kokular sesler v.b., öyleyse benin ya da ruhun kendisinden meydana geldiği komplekslerin bileşenleri olarak düşünülmeleri durumunda kendilerine izlenimler adı verilen, öte yandan diğer element komplekslerinin, yani cisimler diye çağrılan komplekslerin bileşenleri olarak düşünülmeleri durumunda ise, kendilerine bu cisimlerin özellikleri adı verilen öğelerdir. Birlikte bilinç akışını oluşturan anılardan, duygulardan, arzulardan olduğu kadar, cisimleri meydana getiren komplekslerden de soyutlama içinde düşünülen bu renkler, sesler ve kokuların kendileri ne fiziksel ne de zihinseldir. Soyutlama içinde alındıklarında, onlar aynı ölçüde fiziksel ya da zihinsel diye nitelenen nötr öğelerdir. Bu deyimler, yani "fiziksel" ya da "zihinsel" ifadeleri, onlar için yalnızca şu ya da bu kompleksin bileşenleri oldukları takdirde geçerli olabilir.

Ünlü çağdaş İngiliz filozofu Bertrand Russell da Mach'ın yukarıda incelediğimiz görüşlerine benzer görüşleri savunmuştur.

Neopozitivizm

Çağdaş neopozitivizm Mach'ın nötr pozitivizminden çıkmış, ancak gelişme süreci içinde, algının nesnesiyle ilgili olarak Mach'ın bakış açısını bırakmış ve realist bir görüşü kabul etmiştir. Daha

sonraki gelişimi içinde, neopozitivizm pozitivizmin bilgiyi algılanabilir nesnelerin bilgisiyle sınırlayan temel tezinden de vazgeçmiştir. O, ılımlı empirizmin aldığı biçim içinde, yalnızca, kendisine göre deyimlerin, ifadelerin anlamlarının açıklanıp aydınlığa kavuşturulmasından oluşmayan ve dolayısıyla analitik önermelerde dile getirilemeyen her türlü bilginin deneye dayanmak zorunda olduğu şeklindeki empirist tezi korumuştur. Neopozitivistler, yalnızca tüm sentetik önermelerin, onlar deney tarafından çürütülemez ya da doğrulanamazlarsa, temelsiz olduklarını düşünmekle kalmazlar (onlar bu bakımdan ılımlı empirizmle uyuşmaktadırlar), ancak daha bile ileri giderek, bu türden önermelerin anlamdan yoksun olduklarını öne sürerler. Kant'a göre, metafizik yalnızca, deneyin kontrolü altında olmayan sentetik yargılardan, ve dolayısıyla neopozitivistler için her ne türden olursa olsun herhangi bir anlamdan yoksun olan sentetik yargılardan oluşmak durumundaydı. Aşağılanan, ve anlamdan yoksun deyimlerden oluştuğu, anlamı olmayan boş ve yararsız konuşma olduğu düşünülen metafiziğe, neopozitivistler tarafından yöneltilen yıkıcı eleştiri işte böyle bir anlayışın sonucuydu.

Metafiziğe karşı aldıkları düşmanca tavırlarında, neopozitivistler eski pozitivizmin temel tezlerinden biriyle tam bir uyuşma içindeydiler. Onlar pozitivizmle gerçekliğe ilişkin her tür bilginin empirik bilimlerde, fizikte, jeolojide, astronomide, tarihte v.b.g., içerildiği hususunda da uyuşuyorlardı. Bu temel empirik bilimlerde içerilen bilgiden ayrı olarak, gerçekliğin, metafiziğin sahip olma iddiasında bulunduğu türden bir bilgisi hiçbir şekilde söz konusu değildir. Normatif ahlâkla birlikte metafiziği, felsefenin tam bir başarısızlığa uğradığı alan olarak gören neopozitivistler, bilgi kuramını felsefe için, onun araştırmalar yapabileceği tek alan olarak korudular; buna karşın psikolojik öğeler, yani bilişsel süreçleri konu alan araştırmalar ise bilgi kuramının dışında bırakılmıştır. Geriye yalnızca bilişsel sonuçlara ilişkin araştırma ve dolayısıyla, nesneleri bilimsel savlar olan bir araştırma kalır. Neopozitivistler, bununla birlikte, bilimsel savların önermelerle ve dolayısıyla, kendilerinde bu savlarını dile getirildiği belirli linguistik ifadelerle özdeşleştirirler. Bundan dolayı,

felsefe daha bile dakik ve kesin hale getirilir: Felsefe yalnızca bilim kuramı olabilir. Felsefenin görevini bu şekilde belirledikten sonra, neopozitivistler bu alanı geliştirmeye ve daha verimli hale getirmeye geçmişlerdir. Onlar bir bilimsel dil kuramı oluşturmuşlardır. Bu kuram, bununla birlikte, dilbilimcilerin üzerinde çalıştıkları konulardan ve geliştirdikleri kuramlardan oldukça farklı bir kuramdır. Pozitivistler tarafından anlaşıldığı biçimiyle bilimsel bilgi kuramı, çağdaş şekli içindeki mantıkla özdeştir. Böylelikle, bu mantık neopozitivizmin başarı kazandığı ve önemli katkılar yaptığı başlıca alan oldu. Ancak çağdaş mantığın gelişimi ve üst düzeylere taşınması neopozitivistlerin tekelinde kalmış bir iş değildir. Mantık, neopozitivistlerin görüşlerini paylaşmayan kimseler tarafından da geliştirilebilir ve daha ileri evrelere götürülebilirdi. Nitekim, bu alandaki büyük ve önemli başarılar gerçekte neopozitivistlerden gelmedi.

Neopozitivist dil kuramı tarafından geliştirilip verimli hale getirilen ve kabul edilen sınırlar içinde kalan alanlar dışında— bütün bir felsefeye karşı aldıkları olumsuz tavra rağmen, neopozitivistler gerçekte diğer felsefî problemleri bütün bütün bir kıyıya atmayıp, bu problemlerin kötü bir biçimde formüle edilmiş olan problemler olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Bu problemler, sanki onlar şeylerle ilgiliymişler gibi formüle edilmişler ve bu biçimleri içinde, onlar, açıklıktan yoksun ve muğlak oldukları için, kendilerine bir çözüm getirmenin olanaksız olduğu, umutsuz problemlerdir, oysa bu problemler gerçekte şeylerle değil de, şeyler hakkında olan sözcüklerle ilgilidir. Felsefe tarihinde şeylerin özünün ne olduğu, hayvanların özünün ne olduğu, bitkilerin özünün ne olduğu v.b., soruluyordu. "Öz" sözcüğüyle kastedilen şeyin ne olduğuna ilişkin tüm açıklamalar bununla birlikte, belirsiz, karanlık ve önemsiz açıklamalar olmuştur. Şimdi neopozitivistler bu problemin kötü bir biçimde formüle edilmiş bir problem olduğuna işaret ederler. İnsanın (bitkilerin, hayvanların) özü hakkında sorular soran kimseler, tikel insanlarda (bitkilerde, hayvanlarda) mevcut olan ve belirtildiğine göre, onların özü olan bir şeye işaret etmekle ilgileniyor değillerdi; onlar gerçekte "insan" sözcüğünün ("bitki" sözcüğünün, "hayvan" sözcüğünün) anlamıyla ilgilenmekteydiler.

Burada tartışılan problem, öyleyse, şeylerle (insanlarla, bitkilerle hayvanlarla) ilgili bir problem olmayıp, bu şeyleri gösteren sözcüklerle ilgili bir problemdir. Şu halde, felsefenin şeylerin özüyle ilgili olan geleneksel problemi, o bir kez uygun bir biçimde ve gereği gibi formüle edilince, dil hakkında, dille ilgili olan bir problem olup çıkar ve bu şekliyle, neopozitivistlerin felsefeyi kendisiyle sınırlamaya çalıştıkları dil kuramı içinde yerini bulur. Geleneksel felsefenin çok değişik diğer problemlerini de benzer bir biçimde açıklamak ve yorumlamak suretiyle, bir başka deyişle şeylerin kendileriyle ilgili olan problemleri, bu şeyleri gösteren sözcüklerle ilgili olan problemlerle değiştirmek suretiyle, bu problemler neopozitivistlerin felsefî programlarındaki yeni biçimleri içine sokulabilirler.

Genel tavırları dikkate alındığında, neopozitivistler —daha önce de sözünü ettiğimiz gibi— pozitivizmin, örneğin Hume tarafından temsil edilen, idealist versiyonunun çok uzağındadırlar ve yalnızca zihinsel fenomenlerin bilginin nesneleri olabileceği tezini hiçbir şekilde kabul etmezler.

Onlar bilginin uygun ve gerçek nesnelerinin fiziksel nesneler, yani cisimler olduğunu savlayan *fizikalizm* adlı programı ilan ederler. Fizikalizm, bilimlerin tüm savlarının fizikalist dile ve böylelikle de cisimler hakkında olan savlara indirgenmesini ister. Fizikalistik dile indirgenemeyen bu savlar, neopozitivistlere göre, bilimsel savlar için ortaya konan temel gerekleri yerine getiremezler. Onlar intersübjektif olarak iletilebilir ya da test edilebilir değildirler. İnsanla ilgili disiplinlerdeki tüm savlar gibi, psikolojinin zihinsel konulara ve fenomenlere referansta bulunan bütün savları da bilimsel savların karakterine sahip olmak durumundaysalar, fizikalist savlara indirgenebilmelidirler. Fizikalizmin postülası şu halde, neopozitivizmi materyalizmin yakınında bir yerlere getirir.

5
Bilgi Kuramının Diğer Felsefî Disiplinlerle İlişkisi

Bilgi kuramının yukarıda incelenmiş olan problemleri bu disiplinin klasik problemleri olarak görülür. Bilgi kuramında içerilen problemlerin tümü hiç kuşkusuz, bu klasik problemlerden ibaret değildir. Bunlar arasında bilgi kuramıyla mantığın bilim kuramı ve metodoloji adı verilen parçası arasındaki sınır bölgede kalan birçok problem vardır. Bilim kuramı bilimsel savlardan oluşan bir sistem olarak anlaşılan bilimle ve dolayısıyla, daha önceden tamamlanmış sonuçlarla uğraşır. Öte yandan, metodoloji ise kendisine işlemleri, bilim yapmanın yöntemlerini konu edinir. Bilim kuramı bilimin kendilerinden meydana geldiği öğelerle (savlarla, bilimsel terimlerle) ve bu öğelerden inşa edilen yapılarla (kanıtlamayla, kuramla, v.b.g.) uğraşır. Metodoloji kanıtlama yöntemlerine, deneye, problemlerin çözümlerine, açıklamaya, test etmeye, v.b.g., ilişkin araştırmalar yapar. Şimdi bu disiplinlerden her ikisinde de bilgi kuramına dahil edilebilecek problemler vardır. Bu problemler arsında, örneğin tümevarımsal(endüktif) ve tümdengelimsel(dedüktif) yöntemlerin geçerliliği problemi, bilimsel bilgide ve diğer bilgi türlerinde uzlaşımların (yani keyfî çözümlerin) rolü problemi gibi, farklı bilimsel yöntemlerin geçerliliğiyle ilgili problemler vardır. Problemler çoğu zaman, klasik epistemolojik problemlerin şu ya da bu bilimin spesifik bölümlerine uygulanmasından başka bir şey olmayan metodoloji ve bilim kuramın kendi alanları içinde tartışılır.

Bütün bu nedenlerden dolayı, bir yandan bilgi kuramıyla diğer yandan bilim kuramı ve metodoloji arasında kesin ve değişmez sınır çizgileri yoktur.

Bilgi kuramıyla metafizik arasında da çok yakın ilişkiler vardır. Metafiziksel araştırmalar büyük ölçüde şu ya da bu epistemolojik bakış açısından, gerçekliğin doğası hakkında birtakım sonuçlar çıkarsamaktan oluşur. Bu ilişkileri ayrıntılı olarak, bütünüyle metafiziğe ayrılmış olan bundan sonraki bölümlerde inceleyeceğiz.

ERHAN IŞIKLAR

TANRIBİLİM VE FELSEFE KONUŞMALARI

TEOLOG. — İzin verirseniz belirtmek isterim ki azizim, Doktor'un düşünceleri yeni ve gerçekten çok ilginç geldi bana. Aslında, sizin de, bu fikirlere, tanığı olmaktan hep gurur duyduğum o derin hoşgörünüzle yaklaşmaktan çekinmeyeceğinizi biliyorum...

DOKTOR. — Belki de meslektaşınızın hoşgörüsü derin fakat engin değil, teolog. Rasyonalistlerde bu sık rastlanan bir şeydir.

TEOLOG. — Bu hepimizin kusurudur Doktor. Özellikle de gençlikte. Fakat, gençlerin bu ataklıkları, aslında her zaman yararlıdır; bazen önümüze yeni yollar açarak ve yanlışlarımızı keşfederek, bazen ise bunu yapmadıkları taktirde bile, bizi, doğrularımızı yeniden gözden geçirip sınamaya sevketmeleri sebebiyle. İnsan, hele yaşı başını biraz almışsa, geçmişte gezindiği patikalarda yeniden dolaşmayı yararsız bulmaya başlıyor, ve bana kalırsa böylece, o ilk arayışların verdiği heyecanı bir kez daha tatmaktan kendini yok yere mahrum bırakıyor. Bu yüzden, ben, kendi adıma, gençlerin cesurca çıkışları ve tutku dolu atılganlıklarından, biz yaştakilerin artık geride bıraktığı, bir zamanların o coşkulu serüvenini, 'zihnin tanrıya yolculuğu'nu yeniden yaşamak için bir vesile olarak yararlanmamızı öneriyorum.

DOKTOR. — Peki, bu kez, hatırlamak yerine tartışmaya ne dersiniz?

FİLOZOF. — Eleştiride adların yerini argümanlara bırakmak koşuluyla, neden olmasın?

DOKTOR. — Kabul ediyor ve başlangıç olarak kendi iddiamı açıkça ortaya koyuyorum: bence, tanrının varlığına, rasyonel kanıtlarla ulaşmak bir hayalden ibarettir. Deneyimi ve aklı aşan bir varlığa, imanın dolaysız gücü ve tanrısal vahyi kayıtsız şartsız onama iradesi olmadan, nasıl erişebiliriz ki?

TEOLOG. — Unutmayın Doktor vahyin aklı yıkmaya değil, fakat tamam etmeye geldiği yazılıdır.

GÜNDOĞAN YAYINLARI

II. BÖLÜM

METAFİZİK

Laszlo VERSENYI

SOKRATES VE İNSAN SEVGİSİ

Çeviren : Dr. Ahmet Cevizci

Sokrates insanlık tarihinde, felsefi anlamı içinde insan ruhunu bulgulayan ilk filozoftur. Sokratesçi düşünce yalnızca insanı değil, ancak aynı zamanda her biri bireysel insan varlığını felsefi düşüncenin mutlak merkezi yapmıştır. Bu ise gerçek felsefenin başlangıcından başka bir şey değildir.

Sokrates tarihinin tanıdığı ilk ve en büyük ahlâk filozofu olduktan başka, "Ruhlarınıza özen gösterin" çağrısıyla insanlık tarihinin belli başlı öğretmenlerinden biri ve büyük bir hümanist olmuştur.

Sokrates insanlara iyi ve ahlâklı yaşamalarını öğütlerken, şunları söylemektedir: "Dışsal kazanımlar ve hatta yaşamın kendisi bile, iyi yaşama göre çok daha az önemlidir, çünkü hasta bir ruhla mutsuz ve sefil bir yaşam sürmek, hiç yaşamamaktan çok daha iyidir. Yaşanmaya değer olan yaşam değil, iyi yaşamdır. Çünkü iyi bir insana hiçbir şeyden ve hiçbir kimseden kötülük gelmez."

Sokrates söz konusu olduğunda, bilgelik ve erdem trajik bir boyut kazanır. Çünkü onun savunduğu değerler ve ahlâk anlayışı yüzünden ölüme mahkûm edilmesi, dünyamızın, yetkin bir insanın dünyaya evsiz barksız kalacak ve aşağı olsalar da yeryüzüne, büyük çoğunluğun zararına olarak egemen olanların ellerinde yok olacak biçimde kurulmuş olduğunu göstermektedir.

GÜNDOĞAN YAYINLARI

6

Metafizik Teriminin Kökeni ve Metafiziğin Kapsamı İçinde Yer Alan Problemlerin Bölünmesi

"Metafizik" Terimi

Felsefenin ikinci temel disiplini olan metafizik, adını bütünüyle raslantısal olarak oluşmuş durum ve olaylara borçludur. Terim, onun kitaplarını düzenleyip sıraya koydukları sırada, Aristoteles'in öğrencileri tarafından bulunmuştur. Milattan önce dördüncü yüzyılın en önde gelen, en önemli filozoflarından biri olan Aristoteles "felsefe" terimini özgün etimolojik anlamı içinde kullandı, bir başka deyişle onu "bilim" terimine eşdeğer olan bir terim olarak gördü. Bundan dolayı o, biz bugün nasıl farklı bilimlerden söz ediyorsak, aynen o şekilde farklı felsefelerden söz etti. Bunun bir sonucu olarak da, Aristoteles çeşitli "felsefeler" arasından bir felsefeyi, tüm felsefelerin temeli olan felsefe olarak ayırdı ve bu felsefeye ilk felsefe (*prote philosophia*) adını verdi. Bu ilk felsefenin görevi, herşeyin, varolan her ne ise onun ilk ilkelerinin araştırılmasıydı. İkinci bilim, yani ikinci felsefe olarak da Aristoteles, kendisine genel fizik (*physika*; *phusis*, yani doğa) başlığı altında bir dizi yapıtını ayırdığı doğa bilimini düşündü. Arsitoteles'in ölümünden sonra öğrencileri onun kitaplarını düzenleyip sıraya koyarken, Aristoteles'in bu "ilk felsefe"ye ayrılmış kitaplarını, onun doğa hakkında olan kitaplarının ardına, eşdeyişle fiziğin sonrasına yerleştirdiler. Bu nedenle ilk felsefe hakkında olan kitaplar "doğa hakkındaki kitapları takip eden kitaplar" (*ta meta ta physika*) ya da Latincedeki adıyla, kısaca *metaphysika* olarak adlandırıldı. Bütünüyle rastlantısal olan bu koşullar içinde, ilk felsefeye ayrılmış kitapları betimlemek için "metafizik" terimi bulundu.

"Varlığın ilk ilkeleri"ne ayrılmış olan kitaplarda, Aristoteles başkaca şeyler yanında, doğanın ötesinde ya da üstünde bulunan bir varlık olarak Tanrı'yı ele alır. İlk felsefeye tahsis edilmiş olan kitap

ların, doğanın ötesinde olanı araştırdıkları olgusu, "metafizik" terimiyle ilgili olarak daha sonra farklı etimolojik yorumlar yapılmasının başlıca nedeni haline geldi. Metafizik, duyusal olanın üstünde ve ötesinde olanı ele alan bilim olarak görülme durumuna geldi. İnsansal düşüncenin akışı içinde metafizik adı verilmiş olan araştırmaları incelediğimizde, Tanrı ve yaşam-ötesi gibi doğaüstü konuların metafiziksel araştırmaların kapsamı içinde gerçekten de içerildiğini söyleyebiliriz. Ancak metafiziğin ele aldığı konular hiç kuşkusuz bunlardan ibaret değildi.

Metafiziksel Problemlerin Bölünmesi

Metafizikte içerilen temaların zenginliği öylesine büyük ve çoğu zaman öylesine şaşırtıcıdır ki, metafiziği, onun kapsamını tüketecek tek bir tanım aracılığıyla karakterize etmek pek kolay değildir. Metafiziğe ilişkin geleneksel tanımlar ya çok genel ya da çok dar olup, geleneksel metafizikte içerilen konuları tüketmeyi başaramazlar. Metafiziğe ilişkin oldukça genel bir tanıma örnek olarak, onun dünyaya ilişkin genel bir görüş formüle etmeye çalışan disiplin olduğu ya da varlık üzerine en genel disiplin olduğu şeklindeki metafizik tanımı verilebilir. Onu, doğa hakkındaki bilginin bir sentezi olarak ya da kendilerini duyulara sunan fenomenlerin yanıltıcı maskesinin arkasına gizlenmiş insan zihninden bağımsız bir gerçekliği açığa çıkarmaya çalışan bir bilim olarak tanımlamak, bir başka deyişle, onun kendinde-şeyler hakkındaki bilim olduğunu söylemek ise, metafiziği oldukça dar bir kapsam içinde karakterize etmekten başka bir şey değildir. Öyleyse, biz burada metafiziğe ilişkin olarak birlikli bir tanım sağlama girişiminden vazgeçecek ve kendimizi geleneksel olarak metafiziğin kapsamı içinde yer almış problemlerin analiziyle sınırlayacağız. Buna göre, metafiziksel problemleri dört gruba ayıracağız. Bu dört grup içinde önce ontoloji, ikinci olarak bilgiye ilişkin araştırmalardan doğan problemler gelir. Üçüncü olarak, doğaya ilişkin araştırmalardan çıkan problemler ve dördüncü olarak da dinden ve ahlâktan kaynaklanan problemler vardır. İşte bu problem öbeklerinden her biri ileriki sayfalarda ayrı ayrı incelenecektir.

7

Ontoloji

Ontolojinin Görevleri

"Ontoloji" terimi Yunanca *on* sözcüğünden, bir başka deyişle "olmak" fiiline eşdeğer olan *einai* fiilinin "-en yapılı ortaç"ından çıkar. Öyleyse, harfi harfine konuşulduğunda, *on* "varlık"a eşdeğerdir; önüne getirilen bir artikelle birlikte *on, to on,* yani "var olan", ve bunun sonucu olarak da "varolan herhangi bir şey" şeklini alır. Şu halde, "ontoloji", etimolojik olarak konuşulduğunda, var olanını bilimi, savları varolan şeylerle ilgili olan bilimdir. Bu etimolojiye göre, ontolojinin, savları var olan herşey için geçerli olan en genel bilim olduğu kabul edilir. Aristoteles, ilk felsefesinin, daha sonra metafizik adı verilen felsefî disiplininin görevlerini işte bu şekilde belirlemiştir. "Ontoloji" terimi çoğu zaman "metafizik" terimiyle değişimli olarak, ve bu iki sözcük de eşanlamlı terimler olarak kullanılır.

Bununla birlikte, günümüzde terime ilişkin olarak, özellikle fenomenolojistlerin etkisi altında, farklı bir anlam geliştirilmiştir. Femonmenolojistler şeylerin özüyle ilgili tüm araştırmalara "ontoloji" adını verirler; ontoloji, onlara göre, özlere ilişkin sezgi aracılığıyla gerçekleştirilmek durumundadır. Bir şeyin özünü, örneğin genel olarak şeylerin özünü, cismin özünü, özelliklerin özünü, ilişkilerin özünü, v.b., araştırırken, "bir şey nedir?" sorusunu, "bir özellik nedir?" sorusunu, "bir ilişki nedir?" sorusunu yanıtlamaya çalışırım. Bu türden sorulara verilecek yanıtlar "şey", "cisim", "ilişki" terimlerinin, şöyle bir yapıya sahip olmak durumunda olan, tanımlarından başka bir şey değildirler: "Bir cisim şu şudur." Bu tanımlar birer öneri olmak durumunda olmadıkları gibi, sözcüklerin ne şekilde kul-

lanılacaklarıyla ilgili keyfi postülalar olarak sunulmazlar, ancak bu sözcüklerin dilimizde zaten belirli ve değişmez bir anlama sahip olduklarını varsayarlar; bu tanımlar, terimlerinin daha önceden belirli ve değişmez bir anlama sahip olmaları koşuluyla, doğru önermeler olma iddiasındadırlar. Bu türden tanımlara nesne tanımları adı verilir. Şimdi, fenomenolojinin kullandığı terminolojiyi bir kıyıya bırakırsak, *ontolojinin görevini, belirli terimlerin, onların kendisinden alındıkları dilde, bu terimlere yüklenen anlama ilişkin kavrayışa dayanan, nesne tanımlarını bulmaya çalışmak* olarak betimleyebiliriz. Ontolojinin kendilerinin nesne tanımlarını sağlamaya çalıştığı terimler çoğu zaman, kendisinde felsefî araştırmaların yapıldığı teknik bir dilden alınmakla birlikte, bunlar bir bölümüyle günlük konuşma dilinden seçilirler.

Ontolojinin görevleri terimler için nesne tanımları sağlamakla tüketilmez. Bazen ontoloji, bu tanımlara ulaşmaksızın, kendilerine ilgili terimlerin anlamına ilişkin bir kavrayış yoluyla, bir başka deyişle bu anlamların temelini oluşturan kavramların analizi yoluyla ulaşılan belirli önermeleri öne sürmekle yetinir. Bu kavramlar çoğunlukla oldukça genel oldukları için (örneğin, şey kavramı, bir özellik kavramı, bir ilişki kavramı v.b.), ontolojinin bu kavramların analizi yoluyla kendilerine ulaştığı savlar da oldukça genel bir karaktere sahiptirler. Bu savlar, genelliklerinden dolayı, Aristoteles'in kendi metafiziğinin karakteristik savları için dile getirdiği var olan herşeyle ilgili olan en genel savlar betimlemesine yaklaşırlar.

Ontolojiye ilişkin yukarıdaki açıklama ve tanımlardan da açık olduğu gibi, bu disiplin felsefede ve günlük dilde kullanılan kavramsal donanımımızı ve araçlarımızı açıklamaya çalışır. Bu haliyle o yararlı bir disiplindir, ancak onun daha çok yardımcı ve tamamlayıcı bir rolü vardır.

Ontoloji Tarafından Analiz Edilen Kavramlara Örnekler

Ontolojinin üzerinde en çok durduğu kavramlardan biri töz kavramıdır. Bu terimin felsefede, birbirinden farklı birçok anlamı olmuştur, ancak bu anlamlardan en temel ve en önemlisi, ona Aristoteles tarafından verilmiş olan anlamdır. Söz konusu anlam tözü, kendisine bir şeyin yüklenebileceği, ancak kendisinin başka bir şeye yüklenemeyeceği şey olan tanımlar. Bir başka deyişle, töz kendilerine bazı özelliklerin yüklenebileceği, başka bir şeyle belirli bir ilişki içinde bulunabilen, şu ya da bu durumda olabilen, ancak kendisi bir özellik, bir ilişki, bir durum, v.b., olmayan şeydir. Töze örnek olarak, somut bireysel şeylerin dünyasındaki şu sandalye, şu masa, şu kişi verilebilir. Tözlerle tam bir karşıtlık içinde bir şeye yüklenebilen özellikler ve yine tözlerle tam bir karşıtlık içinde belirli nesneler, durumlar, v.b.g., arasında geçerli olabilen ilişkiler tözün karşısında yer alırlar. Skolastikler özelliklerin, ilişkilerin, durumların, v.b.g., kendinden-kaim, var ve kalıcı olmayışlarına karşıt olarak, tözün kendinden-kaim oluşuna büyük bir önem verdiler. Örneğin, kırmızılık özelliği, bu özelliğe sahip olan bir töz dışında, varolamaz. Bununla birlikte, kırmızılığın kendisinin bir yüklemi olduğu şu ya da şu tikel gül varoluşu için kendisinden başka bir temele gerek duymaz ve kendi başına varolur. Skolastikler tözün kendiden-kaim, var ve kalıcı oluşunu, onun özsel özelliği olarak görmüşler ve tözü *res qui convenit esse in se vel per se* (kendi içinde ya da kendisi için varolan şey) olarak tanımlamışlardır.

Ontolojide analiz edilen önemli bir başka metafiziksel kavram da, yalnızca düşünülen varlığa (*esse in intellektu*) karşıt olarak, gerçek varlık (*esse reale*) kavramıdır. Tatra dağları (Polonya'da Karpat dağlar içinde yer alan bir dağ silsilesi), Niyagara Şelaleleri, Leipzig Savaşı gerçekten varolur ya da gerçekten varolmuştur ve bunlardan her biri "gerçek varlıklar" adı verilen varlıklar için bir örnek oluşturur. Öte yandan, insan başlı at biçimindeki mitolojik yaratıklar, Balladyna, Zagloba'nın Burlaj'la karşılaşması yalnızca düşüncede

varolur ya da varolmuştur ve bunlar "yalnızca düşünülen varlıklar" adı verilen varlıklar için bir örnek meydana getirir. "Yalnızca düşünülen varlıklar " sözcüğün ilk ve temel anlamı içinde varolamazlar ve onlara varoluş, yalnızca mecazî bir anlam içinde yüklenebilir. Zeus'un Yunanlıların düşüncesinde varolduğunu söylediğimiz zaman, Yunanlıların Zeus hakkında düşüncelere sahip olduklarını (ya da Zeus'a inandıklarını) anlatmak istiyoruz.

Ontoloji tarafından analiz edilen kavramlara üçüncü bir örnek olarak gerçek nesneler kavramını alıp, onu ideal nesneler kavramıyla karşı karşıya getireceğiz. Gerçek nesneler zaman içinde varolmuş, varolan ya da varolacak olan nesneler, olaylar, v.b.,dir. İdeal nesnelere ise zamandışı varlıklar adı verilir. İdeal nesnelerin en sık sözü edilen örnekleri sayılar, ideal geometrik şekiller (noktalar, doğrular, v.b.,) ve bunlar arasında geçerli olan ilişkilerdir. İdeal nesnelere ilişkin örnekler arasında, somut nesnelerde gerçekleşen özellikler olarak değil de, nesnelerden soyutlanan özellikler olarak düşünülen ve dolayısıyla, kendinde güzellik, adaletin kendisi diye adlandırılan güzellik, adalet, erdem, gibi kavramlar da vardır.

Filozoflar tarafından ontolojinin kapsamı içinde analiz edilen kavramlara, metafiziğin diğer bölümlerinde önemli bir rol oynamış olan kavramlara ilişkin olarak üç ayrı örnek verdik. Bunlar farklı varoluş kavramlarıyla ilişkili olan farklı nesne kavramlarıdır. Töze varoluş yüklediğimiz anlam, özelliklere, ilişkilere, v.b., varoluş yüklediğimiz anlamdan farklıdır; o gerçek nesneler için farklı, yalnızca düşünülen nesneler için farklıdır; o yine, ideal nesnelerin varoluşuna karşıt olarak gerçek nesnelerin varoluşundan söz ettiğimiz zaman da farklıdır. Bütün bu farklı varoluş kavramları, ontolojinin tarihi içinde filozoflar tarafından analiz edilmiştir. Farklı varoluş kavramlarının yukarıda sözünü ettiğimiz farklı nesne kavramlarının anlamlarıyla ilişki içindeki analizine koşut olarak, filozoflar olanak ve zorunluluk kavramlarının analiziyle de çok yakından ilgilenmişlerdir. Farklı varlık tarzlarını (Latincede *modi existendi*) gösteren kavramlara modal kavramlar adı verilmiştir.

Sözü edilen bu kavramlar ontoloji tarafından incelenen kavramlardan yalnızca bazıları için birer örnek oluştururlar. Ontoloji başka kavramların analiziyle de uğraşır. Böylelikle ontoloji, örneğin nedensel ilişki kavramını, amaç kavramını, mekân ve mekânsal ilişki kavramlarını, zaman ve zamansal ilişki kavramlarını ve bu arada daha birçok kavramı analiz eder.

Ontolojik Savlar

Ontolojinin genel savları, daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, kavramlara ilişkin analizlere dayanır. Ontolojik ilkelerin arasında örneğin şunlar vardır: Bir nesnenin belli bir özelliğe, hem sahip olabilmesinin hem de sahip olamamasının söz konusu olamayacağını öne süren ontolojik çelişmezlik ilkesi; her nesnenin bir özelliğe ya sahip olmak ya da sahip olmamak zorunda olduğunu öne süren ontolojik üçüncünün olanaksızlığı ilkesi. Bu ilkeler, oldukça açık ilkeler gibi görünmelerine karşın, ateşli tartışmalara konu olmuşlardır.

Çelişmezlik ilkesiyle üçüncünün olanaksızlığı ilkesine aynı zamanda formel mantıkta da rastlamak olanaklıdır. Bu, diğer ontolojik savlar için de söz konusudur. Ontoloji, tam ve dakik bir kuramı kendilerine dayandırmak açısından yeterince açık ve anlaşılır olmayan kavramların analiziyle uğraşır. Bu kavramların analizi yeterli ve doyurucu bir biçimde yapıldığı zaman, bu analizlerin sonuçları, tümdengelimsel bir kuram olma özelliğine sahip olan bir savlar sistemini bu analizlere dayandıran başka bir bilim tarafından, bir başka deyişle matematiğin karakteristiği olan metodolojik biçime sahip olan bir bilim tarafından teslim alınır. Böylelikle, örneğin, yöntemi açısından matematiğe akraba bir bilim olan çağdaş formel mantık sınıflar kuramını ve ilişkiler kuramını içerir. Bu iki bölümü içinde formel mantık, salt, "bireysel nesne", "özellik", "ilişki" gibi kavramların anlamlarını saptayıp gözler önüne sermeye dayandıkları için,

pekâla ontolojinin kapsamı içine de dahil edilebilecek savlar ortaya koyar. Mantık konusunda yazan bazı yazarlar formel mantığın bu parçasına ontoloji adını vermişlerdir.

Ontoloji, bu şekilde kendisinden tikel problemlerin çıkıp geliştiği bir temel olup çıkar. Öte yandan, özel bilimlerin bizzat kendilerinden doğan ve ontolojik bir nitelik sergileyen bazı problemler vardır. Bu, özellikle söz konusu bilimler, kendilerinde kullanılan bazı temel kavramların yeterince açıklanıp aydınlatılmamasından kaynaklanan belirli güçlükler karşısında tökezledikleri zaman olur. Bu durumda, bu kavramların açıklığa kavuşturulup, tam anlamıyla aydınlatılması yönünde bir gereksinim doğar, bilim adamları dikkatlerini ontoloji alanına çevirirler ve uzmanlarla filozoflar arasında bir işbirliği başlar.

8
Bilgi Üzerine Düşünmenin Sonucu Olan Metafiziksel Çıkarımlar

İdeal Nesneler Problemi: Tümeller Kavgası

Platon'un İdeaları

Bu bölümün başlığında sözü edilen problem aprioristlerle empiristler arasındaki, bizim "bilginin kaynağı"yla ilgili epistemolojik problemi incelerken karşılaştığımız, tartışmayla yakından ilişkilidir. Bu epistemolojik problemde, iki yöntemden hangisinin, aprioristik yöntemin mi, yoksa empirik yöntemin mi, akıl yürütme yönteminin mi, yoksa deney yönteminin mi gerçekliğin bilgisine götürdüğü sorusu üzerinde durmuştuk. Platon tam anlamıyla aşırı bir aprioristti, çünkü o, yalnızca akla dayanan bilginin gerçekten var olanın bilgisine ve dolayısıyla gerçekliğin bilgisine götürdüğünü, buna karşın deneyin bizi, yalnızca görünüşler dünyasıyla tanıştırdığını düşünüyordu. Rasyonel bilgi kavramlar aracılığıyla kazanılan bilgidir. Bizi doğru gerçeklikle yalnızca rasyonel bilgi tanıştırıyorsa, zihinden bağımsız olan bu mutlak gerçeklik, bize algılarda ve imgelemde verilen şeylerden değil de, salt kavramlar aracılığıyla kavranabilen varlıklardan meydana gelmelidir. Düşüncede yalnızca soyut kavramlar tarafından kavranabilen, algının ve imgelemin kendilerine ulaşamadığı bu varlıklara, Platon tarafından İdealar adı verilir.

Kendilerine İdealar adı verilen bu nesneler nelerdir? Platon'a göre, İdealar arasında, imgelenebilen tikel iyi insanlara, iyi işlere, v.b.g., karşıt olarak, yalnızca düşünce tarafından kavranabilen kendinde iyilik gibi şeyler vardır. Kendinde güzellik de bir İdeadır, çünkü o algılanabilen ya da imgelenebilen tikel güzel nesnelerin tersine, kavramsal olarak kavranabilir.

Tümeller

İdealar arasında herşeyden önce, genel olarak insan, genel olarak at gibi, tümeller olarak adlandırılan genel nesneler bulunur. Tikel insanlar ya da tikel atlar algılanabilirler; öte yandan, genel olarak insan ya da genel olarak at gibi nesneler yalnızca kavramsal olarak anlaşılabilen nesnelerdir. Bu genel nesnelerle, örneğin genel olarak atla anlatmak istediğimiz şeyin ne olduğunu daha açık hale getirmek için, şu iki önerme üzerinde düşünelim: "Her at otçuldur" ve "At Avrupa'da yaygındır". Bu önermeden birincisi tikel atlardan söz etmektedir ve onları otçul hayvanlar olarak tanımlar. Oysa, ikincisi tikel atlarla ilgili değildir, çünkü tikel bir atla ilgili olarak onun yaygın bir hayvan olduğunu makûl bir sav olarak öne süremeyiz. Bu "yaygınlık" tikel atlara değil de, at türüne yüklenebilir. Şimdi bu at türü, tıpkı insan türü ve diğer türler gibi, Platon'un İdealar arasına dahil ettiği genel bir nesnedir.

Platon'a göre, bizi insan zihninden bağımsız mutlak gerçeklikle, yalnızca rasyonel bilgi tanıştırdığından ve bu rasyonel bilgi bizi salt kavramlar aracılığıyla anlaşılabilen varlıklarla, bir başka deyişle İdealarla tanıştırdığından, Platon yalnızca İdealar dünyasının, insan zihninden bağımsız, mutlak gerçeklik olup, duyusal bilginin erişebildiği bireysel şeyler dünyasının ise doğru gerçeklik olmadığı sonucuna varır.

Platon'un öğretisi sağduyuya meydan okumaktan başka bir şey değildi. Bundan dolayı, o felsefe tarihinden daha az ya da daha çok radikal olan köklü bir muhalefetle karşılaştı. Bu konuyla ilgili tartışma felsefe tarihinde, bu genel nesnelere Latince'de *universalia* adı verildiği için, tümeller kavgası olarak bilinir. Platon'un tümellere gerçek ve tözsel bir varlık veren bakış açısından başka, Aristoteles'in tümellere varoluş vermeyi öngören, ancak onları bireysel şeylerden bağımsız bir biçimde varolmaya yetili, tözsel varlıklar olarak

görmeyen görüşü de vardır. Aristoteles'e göre tümeller yalnızca bireysel şeylerde, onların özsel özellikleri olarak yani Aristoteles'in dile getirdiği biçimiyle, bireysel şeylerin formu olarak varolur. Bununla birlikte, Aristoteles'e göre, yalnızca bireysel şeylerin tözsel varlıkları vardır. Bu varlık türü tikel insanların karakteristiğidir. İnsan, bir başka deyişle insanlık İdeası, yalnızca bireysel insanların özsel özelliği olarak, onlardan soyutlama içinde değil de, onlarda varolur. Platon'un tümellere gerçek ve tözsel varlık yükleyen öğretisine *radikal kavram realizmi* adı verilir. Buna karşın, Aristoteles'in tümellerin gerçekten varolduklarını, ancak bireysel şeylerden ayrı bir varoluşa sahip olmadıklarını öne süren öğretisi ise *ılımlı kavram realizmi* olarak adlandırılır.

Öte yandan, *konseptüalizm* kavram realizminin söz konusu her iki biçimine de karşı çıkar; o İdeaların şöyle ya da böyle gerçek birvaroluşa sahip olmalarını kabul etmez ve onlara yalnızca düşünülen varlık olma statüsü verir. Tümeller varolmaz, yalnızca tümellerin kavramları varolur.

Nominalizm kavram realizmiyle olan karşıtlığında daha da ileri gider ve tümellerin de kavramların da varolmadığını öne sürer. Nominaliste göre, genel olarak insan hakkında, cinsiyet, yaş, boy ya da insanları başka bir insandan ayırabilen herhangi bir başka özellik gibi spesifik olmayan bir düşünce düşünülemez. Nominaliste göre, yalnızca genel terimler varolur, genel hiçbir kavram, genel hiçbir nesne yoktur.

Tümeller Kavgasının Çağdaş Biçimi

Tümellerin varoluşu hakkındaki, kökü antik Yunan felsefesine uzanan, felsefî tartışma modern felsefede başka bir biçim altında ortaya çıkar. Problemin çağdaş biçimi, matematik gibi *apriori* disiplinlerin bütünüyle gerçek, ancak bize duyu deneyinde verilen dünyadan

oldukça farklı olan bir dünyayı, zihinlerimizden bağımsız olarak varolan sayılar, matematiksel fonksiyonlar gibi ideal varlıkların dünyasını mı araştırdığı, yoksa böyle bir dünyanın hiçbir şekilde varolmadığı mı sorusuyla ilgilidir. Bu tartışmanın farklı bir biçimi daha önce bilginin kaynağı problemine ayrılmış olup matematik aksiyomların karakteriyle ilgili olan bölümde tartışılmıştı. Bazılarına (fenomenolojistlere) göre, aksiyomlar, bizden bağımsız olarak varolan, ve özlere ilişkin sezgi yoluyla kazanılan bilgi tarafından kendisine nüfûz edilebilir olan bir dünyaya ilişkin bilginin ifadesidirler. Diğerlerine göre ise, matematiksel aksiyomlar bizden bağımsız olarak varolan belirli varlıklara ya da entitelere ilişkin bilginin ifadesi olmayıp, yalnızca onlarda içerilen bazı terimlerin bir tür tanımlarıdır (onlar bir tür örtük tanımlardır). Bu diğer okul, zihinlerimizden bağımsız olarak varolan ve kendisinin bilgisine ulaşmanın matematiğe düştüğü, herhangi bir ideal varlıklar dünyası tanımaz. Bu okula göre, yalnızca empirik bilgi için uygun bir yapıda olan gerçek varlıklar dünyası varolur ve matematik yalnızca bu dünyanın bilişsel açıdan ifade edilmesi için gerekli kavramsal donanım ve araçları sağlar.

Metafiziksel İdealizm Problemi

(a) Öznel İdealizm

Epistemolojik İdealizmin Sonuçları

Epistemolojik idealizm, bilgimizin sınırları bakımından, zihinlerimizin kendisine dışsal olan bir gerçekliği bilmeye yetili olmadığı tezini öne sürer. Zihinlerimize dışsal olan bir gerçeklikle anlatılmak istenen şeyin ne olduğuna bağlı olarak, bu tezin iki ayrı versiyonu vardır ve bunlar epistemolojik idealizmin iki değişik şekline karşılık

gelirler: (İ) Zihinlerimizin yalnızca kendi deneylerinin (tecrübelerinin) bilgisini kazanabileceğine inanan içkin idealizm, (İİ) zihinlerimizin yalnızca kendi yapım ya da konstrüksiyonlarını bilebileceğini öne süren transsendental idealizm. Epistemolojik idealizmin bakış açısını savunan filozof zihinlerimizin bildiği herşeyi, ya bilen öznenin bazı zihinsel hallerinden meydana gelen kompleksler olarak, ya da bilen öznenin konstrüksiyonları olarak görmek zorundadır.

Bildiğimiz nesneler arasında herşeyden önce, fiziksel doğa ve özellikle de cisimler yer alır. Tartışmakta olduğumuz epistemolojik idealizmin sonuçları temelde işte bunlar için geçerlidir. İçkin versiyonu içindeki epistemolojik idealizmden, cisimlerin bilen öznenin belli deneyleri, zihin halleri olduğu sonucu çıkar. Ve böylelikle, örneğin içkin idealizmin temsilcisi olan Berkeley beden ve ruhu, evleri, ağaçları, masaları, sandalyeleri, v.b., başka hiçbir şey olarak değil de, yalnızca algılayan zihnin izlenimlerinden oluşan kompleksler olarak görür. Transsendental versiyonu içindeki epistemolojik idealizmden ise, bildiğimiz nesnelerin yalnızca zihinlerimizin konstrüksiyonları oldukları sonucu çıkar.

Öznel İdealizmin Tezi

Cisimlerin izlenim komplekslerine indirgenmesi ya da onların zihinlerimizin belli bir türden konstrüksiyonu olma durumuna getirilmesi, bu görüşün savunucularını, cisimlere yüklenen varoluşun, varoluş sözcüğünün tam ve gerçek anlamı içinde mi, yoksa mecazî bir anlam içinde mi alınmak durumunda olduğu sorusunu sormak zorunda bırakmıştır. Bu soruya içkin ve aşkın idealistler tarafından verilen yanıtları inceleyelim. İçkin idealist için cisimler bilen öznenin izlenimlerinden ya da izlenim komplekslerinden daha fazla hiçbir şey değildirler. Ancak izlenimler tözsel olarak varolabilen şeyler, tözler değildirler. Bir izlenim, belli bir öznenin deneyi olup, yalnızca bir

özneyle ilişkili olarak varolabilir. Bir izlenimin varolduğunu söylediğimiz zaman, 'varolur' sözcüğü, aynı sözcüğün tözler hakkında konuştuğumuz zaman sahip olduğu başka bir şeye indirgenemez anlama sahip değildir. "Bir izlenim varolur" ifadesi "bir kimse bir izlenime sahip olmaktadır", "bir kimse onu tecrübe eder" anlamına gelir. Benzer bir biçimde, bir izlenimler kompleksinin varolduğunu söylediğimiz zaman, bu, bir kimsenin bu kompleksi tecrübe ettiğini söylemekle eşdeğerdir. Cisimler ve dolayısıyla ağaçlar, evler, masalar, sandalyeler yalnızca izlenim kompleksleri olduklarından, onların varoluşu, bir kimsenin onları tecrübe ettiği olgusuna indirgenir. Cisimlerin varoluşunu, tözlerin varoluşunu öne sürdüğümüz aynı indirgenemez anlam içinde öne süremeyiz. Cisimler tözler değil, ancak zihinsel haller, izlenimler ya da izlenim kompleksleridirler. Cisimlerin varoluşunu öne sürerken, onlara yalnızca izlenimlere varoluş yüklediğimiz anlamda varoluş yükleriz, öyleyse "cisimler varolur" ifadesi "bir kimse (bir özne) onları tecrübe etmektedir", "biri onlara ilişkin olarak bilinçlidir" anlamına gelir. Bu cisimlerle ilişkili olarak, içkin versiyonu içindeki öznel idealizmin tezidir. Bu görüşün en önde gelen savunucusu, söz konusu tezi, cisimlerle ilgili olarak, onların *esse*lerinin *percipi*'ye eşit olduğu, onların varoluşunun onların algılanmış olmaları olgusundan oluştuğu biçimdeki özlü tanımda dile getirmiş olan Berkeley'di.

Transsendental idealizm bilginin nesnesini ve özellikle de cisimleri belirli zihinsel hallerle ve dolayısıyla izlenimlerle özdeşleştirmez, ancak onları şiirdeki fiksiyonlarla, mitolojik kişilerle v.b., aynı düzeye yerleştirir. Bu fiksiyonlar zihinsel haller değildirler, onlar herhangi bir kimsenin düşünceleri değildirler. (Sienkiewicz'in düşünceleri ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında varoluyordu, ancak Sienkiewicz'in düşüncesi tarafından yaratılan Zagloba o zamanlar var olmamıştı. Düşsel Zagloba öyleyse, Sienkiewicz'in herhangi bir düşüncesiyle özdeş değildi. Böyle fiksiy-

onlarla ilgili olarak zaman zaman onların belirli bir anlam içinde varolduklarını söyleriz; örneğin, Olympos Tanrıları arasında gökgürültüsü tanrısının varolduğunu, ancak bir kutup ışınları tanrısının varolmadığını söyleriz. Ancak bunu söylediğimiz zaman, "varoluş"u sözcüğün tam ve gerçek anlamı içinde almayız, çünkü gökgürültüsü tanrısının, yani Zeus'un sözcüğün gerçek anlamı içinde, kutup ışınları tanrısının varolduğundan daha fazla varolmadığını biliyoruz. Zeus'un yalnızca Yunanlıların inançlarında varolduğunu anlatmak istiyoruz ve bu yalnızca Yunanlıların Zeus'un varolduğuna inandıkları anlamına gelir. Şiirdeki fiksiyonlara, mitolojik kişilere, v.b.g., referansla "varolur" sözcüğü, bir kimsenin onlarla ilgili düşüncelere sahip olduğu, bir kimsenin onlara inandığı, v.b.g., anlamına gelir.)

Transsendental idealist, zihinlerimizin kendi konstrüksiyonları dışında hiçbir şeyi bilemeyeceğini düşündüğü zaman, cisimleri bu türden fiksiyonlarla, düşüncenin böylesi konstrüksiyonlarıyla aynı düzeye yerleştirir. Buradan, cisimlere "varoluş" yüklediğimiz zaman, bu "varoluş"u sözcüğün tam ve gerçek anlamı içinde almadığımız, ancak onun burada "bir kimsenin cisimleri özel bir şekilde düşündüğü", "birinin bu cisimlerin bir şekilde bilincinde olduğu" anlamına geldiği sonucu çıkar. Bu cisimlerin ne şekilde bilincinde olduğumuz hususu önemsiz bir konu olmayıp, transsendental idealistler tarafından ayrıca incelenir. Biz bu konuyu daha ilerideki sayfalarda tartışacağız.

Öznel metafiziksel idealizm, öyleyse, doğayı ve özellikle de cisimleri, sözcüğün gerçek ve başka bir şeye indirgenemez anlamı içinde varolan bir şey olarak görmez, ancak cisimlerin "varoluş"unun farklı bir anlama sahip olduğunu savunur, öyle ki cisimlere "varoluş" yüklerken, bunu yasal olarak, söylediğimiz şeyler söz konusu öznenin belli bir biçimde eylediği, onun belli izlenimleri tecrübe ettiği, onun bu cisimleri belli bir biçimde düşündüğü şeklindeki bir sava indirgenebildiği sürece yaparız.

Bu, öznel metafiziksel idealizmin temel tezidir. Bu tez çoğu zaman farklı şekillerde dile getirilir. Öznel idealizme göre cisimlerin bilen özneden bağımsız olarak varolmadığı, ancak onların özneye bağımlı olan bir varlığa sahip oldukları söylenir. Berkeley'in *esse=percipi* tezi bazen cisimlerin, yalnızca birinin onları algılamaları koşulu altında varoldukları, ya da hatta onların yalnızca biri tarafından algılandıkları zaman varoldukları şeklinde formüle edilir. Ancak bu formül idealist öğretinin anlamını çarpıtır. Bu formüle göre, cisimler, varoluş sözcüğünün gerçek anlamı içinde, algılandıkları zaman bile, varolmazlar. Öte yandan tez, onların bir özne tarafından algılanmalarının cisimlerin sözcüğün gerçek anlamı içindeki varoluşunun bir koşulu olup olmadığıyla da ilgili değildir. Bir cisme ilişkin algı, (idealistlere göre) o cismi sözcüğün gerçek anlamı içinde varolan bir şey yapmaz, çünkü izlenim kompleksleri olarak anlaşılan cisimlere, varoluş sözcüğünün tözlerin varoluşundan söz ettiğimiz zaman söz konusu olan gerçek anlamı içinde, varoluş yükleyemeyiz.

Öznel İdealizmin Bakış Açısından Gerçeklik ve Gerçekliğin Görünüşü

İdealistlere karşı, onların bakış açılarının fiziksel gerçeklikle fiziksel gerçekliğin görünüşleri arasındaki farklılığı karanlıklaştırdığı savunulmuştur. Felsefe yapmayan bir adam, gerçek bir masayı algılaması durumunda bazı izlenimleri tecrübe ettiğini, ancak buna ek olarak önünde sözcüğün gerçek anlamı içinde varolan gerçek bir masa bulunduğunu söyler. Bir sanrı içinde olduğum ve bana bir masa algılıyormuşum gibi geldiği zaman, aktüel olguda daha önceki izlenimlerle aynı izlenimlere sahip olurum, ancak önümde gerçekten varolan bir nesne yoktur. Öte yandan idealist için, bir masa hiçbir zaman sözcüğün gerçek anlamı içinde varolmaz; bir masanın varolduğunu öne sürdüğümüz zaman, bu terimi, "bir masa varolur" tümcesinin "bir

kimse 'masa' sözcüğüyle birleştirilen izlenimlere sahiptir"e karşılık geldiği anlam içinde alıyoruz. İdealist, öyleyse, gerçek bir masanın algısını ona ilişkin bir sanrıdan, çoğunlukla yapıldığı biçim içinde, ayıramaz. İdealist için fiziksel gerçeklikle, ona ilişkin bir sanrı arasında hiçbir fark yoktur.

Bu itiraz idealistler tarafından dikkate alınmış ve onlar bu itirazı bertaraf etmeye çalışmışlardır. Demek ki, idealistler bir görünüşle gerçek bir cisim arasında bir ayrım yaparlar. Gerçek cisim, içkin idealistlere göre, bir cismin görünüşüyle aynı türden izlenimler kompleksi olmakla birlikte, gerçek cisim özel bir yönden bir izlenimler kompleksidir. Bir piskopos olan Berkeley herşeyi bilen bir Tanrı'nın bütün bir maddesel evreni düzenli olarak algıladığını kabul eder. Ancak bu maddesel evren Tanrı'nın tecrübe ettiği izlenimler toplamından başka hiçbir şey değildir: Maddesel evrenin varoluşu, onun Tanrı tarafından algılanması olgusundan oluşur. İnsan Tanrı'nın izlenimlerine karşılık gelen izlenimlere sahip olabilir ve o aynı zamanda farklı izlenimlere de sahip olabilir. Bunlardan birincisi ya da bunlardan oluşan kompleksler fiziksel cisimler, oysa sonuncular yalnızca cisimlerin görünüşleridir. Gerçek cisimler Berkeley için, öyleyse Tanrı tarafından tecrübe edilen izlenim kompleksleriyle özdeş olmaları bakımından özel izlenim kompleksleridirler.

Tanrı'nın, evreni varoluş hali içinde tutan, herşeyi bilme gücüne müracaat etmek suretiyle, Berkeley aynı zamanda idealizme yönelik başka eleştirilerin doğmasını da önler. Buna göre, o insanlar tarafından tecrübe edilen izlenimlerle özdeşleştirilirse, doğanın insanların ortaya çıkışlarından önce varolmadığı kabul edilmelidir. Yine bir odanın içinin insan ona baktığı zaman varlığa geldiği, insan ona bakmaktan geri durduğu zaman yok olup gittiği kabul edilmelidir. Berkeley, onun gözünde maddesel dünya, dine göre ezelî-ebedî olup herşeyi bilen Tanrı tarafından tecrübe edilen izlenimler toplamı olduğu için, bu sonuçlardan kaçınmıştı.

Berkeley'in gerçek nesnelerle onların görünüşleri arasındaki farklılığa ilişkin olarak başka bir açıklama daha getirdiğinden söz edilmelidir. Maddesel gerçeklik yalnızca düzenlenişleri belli bir süreklilik ve düzen sergileyen izlenim komplekslerinden oluşur. Düşler ve yanılsamalar ise, süreksiz ve düzensiz olmaları bakımından gerçekliğin uzağındadırlar.

Transsendental idealizmle ilgili olarak, onun başlıca temsilcisi olan Kant gerçekliğin görünüşlerinin, yani fiksiyonların karşısına, kendilerine empirik gerçeklik yüklediği fenomenleri geçirir. Transsendental idealizme göre, maddesel dünya yalnızca zihinlerimizin, şiirdeki fiksiyonlarla aynı türden bir konstrüksiyonudur. Sözcüğün gerçek anlam içinde maddesel dünya fiksiyonlarla aynı düzeyde varolmaz. Hem maddesel dünya hem de fiksiyonlar yalnızca mecazi bir anlam içinde, yani birinin onları belli bir biçimde düşünmesi anlamında "varolur"lar. Empirik gerçekliğe karşılık gelen maddesel dünyanın "varoluşu"yla, fiksiyonların ve yanılsamaların "varoluş"u arasındaki farklılık maddesel dünya, bir başka deyişle empirik gerçeklik hakkındaki düşüncelerin, fiksiyonlar hakkındaki düşünceler tarafından yerine getirilmeyen belli ölçütleri yerine getirmesinden oluşur. Maddesel dünya deneysel yöntemin koyduğu ölçütleri yerine getiren yargılarda betimlenir, oysa fiksiyonlar hakkındaki düşünceler bu ölçütleri yerine getiremezler. Maddesel dünya ile fiksiyonun dünyası arasındaki farklılık şu halde, transsendental idealizme göre, deney ölçütünün maddesel dünyayı desteklediği, oysa onun fiksiyonları desteklemek bir yana, gerçekte onlarla çeliştiği olgusundan oluşur. İdealist olmayan herkes bu savı kesinlikle kabul edecektir. Deney ölçütünün maddesel dünyayı desteklediği olgusundan, idealist olmayanlar maddesel dünyanın zihinlerimizden bağımsız olarak varoluşunun lehinde olan bir argüman bulurlar. Öte yandan, idealist bu çıkarsamayı kabul etmez. İdealist için deney ölçütü neyin gerçekten var olduğunu, neyin zihinlerimizden bağımsız olduğunu önc süren yargılara götürmez, ancak yalnızca zihinlerimizin

belli konstrüksiyonlarını betimleyen yargılara, yalnızca yönelimsel nesnelere götürür. Transsendental idealistler, bütün bir maddesel gerçekliğin zihinlerimizin bir konstrüksiyonu olduğunu savlayan temel tezlerinden vazgeçmeksizin, bu konstrüksiyonların kapsamı içinde "empirik gerçeklik"e karşılık gelen maddesel dünya ile fiksiyonların ve yanılsamaların dünyası arasındaki ayrımı, işte bu şekilde yaparlar.

(b) Nesnel İdealizm

Öznel İdealizmin Kusur ve Yetersizlikleri

Transsendental idealizm kendi gelişim seyri içinde öznel idealizm düzeyinde kalmaz. (Transsendental versiyonu) içindeki öznel idealizm cisimleri ve bütün bir maddesel dünyayı zihinlerimizin, sözcüğün gerçek anlamı içinde varolmayan, bir başka deyişle kendinde-şeyler olmayan konstrüksiyonları olarak görür; öte yandan, öznel idealizm ruhları ve zihinsel dünyayı tamamıyle gerçek olan şeyler olarak tanır, onlara gerçek bir varoluş yükler, onları "'kendinde-şeyler" olarak görür. Bu, bununla birlikte, transsendental idealizmin temel ilkeleriyle uyuşabilir bir bakış açısı değildir. Daha önce, epistemolojik idealizme ayrılmış olan bölümde de söylediğimiz gibi, o bize deneyde verilen maddesel dünyayı zihinlerimizin konstrüksiyonları olma düzeyine indirger ve maddesel dünyayı zihinlerimizden bağımsız bir gerçeklik olma özelliğinden yoksun bırakır. Bu, deney yöntemine ilişkin analizinin, transsendental idealizmi deney yönteminin zihinlerimizin konstrüksiyonlarının ötesine geçemeyeceği ve kendinde-şeylere ulaşamayacağı sonucuna götürmesinden kaynaklanmaktadır.

Ancak bizim deneyden kazandığımız bilgi yalnızca maddesel dünyanın bilgisiyle sınırlı değildir. Zihinsel dünya da deney yoluyla bilinir. Bize kendisinde maddesel dünyanın verildiği dışsal deneye ek olarak, bir de kendisinde zihinsel dünyayı bildiğimiz içsel deneyi ayırt

ederiz. Genel olarak deneyin analizi onun zihinlerimizin konstrüksiyonlarının ötesine geçerek kendinden-şeylere varmaya yetili olmadığını gösterirse, bundan yalnızca cisimlerin ve bütün bir maddesel dünyanın değil, ancak aynı zamanda ruhların ve bütün bir zihinsel dünyanın da kendinden-şeyler olmayıp, salt zihinlerimizin konstrüksiyonları, yalnızca yönelimsel (entansiyonel) nesneler oldukları sonucu çıkar.

Transsendental idealizmin gerektirdiği bu sonuç *nesnel idealizm* adı verilen metafiziksel bir eğilim tarafından çıkarsanır. Nesnel idealizmin bize deneyde verilen dünyayı, hem maddesel hem de zihinsel dünyayı, dolayısıyla bütün bir maddesel ve tinsel gerçekliği, *nesnel tin* adı verilen bir varlığın bir bağlılaşığı olarak gördüğü için, söz konusu metafiziksel idealizme nesnel idealizm adı verilir ve o, öznel idealizmin karşısına geçirilir. Şimdi, bu oldukça güç ve karmaşık öğretiyi olanaklı olduğu ölçüde açık ve anlaşılır bir biçimde sunmaya çalışacağız.

Psikolojik Anlamları İçinde Yargılar ve Mantıksal Anlamları İçinde Yargılar

Transsendental öznel idealizmin doğayı doğruluk ve özellikle de deney ölçütünü yerine getiren yargılarda betimlenen yönelimsel nesneler (zihinlerimizin konstrüksiyonları) toplamı olarak gördüğünü bir kez daha anımsayalım. Dikkatimizi doğa gerçekten varolan bir şey olarak değil de, yalnızca zihinlerimizin bir konstrüksiyonu olarak görüldüğü zaman gündeme gelen temel itirazlardan uzaklaştırsak da, yukarıdaki öğreti idealistin kendisi için bile bazı değişiklik ve düzeltmelere gerek duyar.

Burada doğanın, doğruluk ölçütünü yerine getiren, ancak yalnızca insanlar tarafından öne sürülen yargılarda betimlenen bir yönelimsel nesneler toplamı mı olduğu, yoksa hiç kimse tarafından öne

sürülmeyen yargıların da bu toplamı betimlediği sorusu doğar. Yalnızca aktüel olarak bir kimse tarafından öne sürülmüş yargılarla ilgilendiğimizi kabul edersek, bu yargılar tarfından betimlenen gerçeklik bölük pörçük ve boşluklarla dolu olacaktır. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur: Aktüel insansal bilgi sınırlı olduğundan, doğanın insanların ona ilişkin olarak sahip oldukları bilgi tarafından tüketildiğini savlamak paradoksal olacaktır. Öyleyse, daha çok ikinci olasılığı kabul etmeli ve transsendental idealizmin tezini doğanın, doğruluk (ve özellikle de deney) ölçütünü yerine getiren yargılar, hem birileri tarafından öne sürülmüş yargılar, ve hem de hiç kimse tarafından öne sürülmemiş yargılar tarafından betimlenen yönelimsel nesneler toplamı olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlamalıyız.

İkinci yorumu kabul edersek, bu kez bir başka güçlükle karşı karşıya geliriz. Hiç kimse tarafından öne sürülmemiş bu yargılar nelerdir? Yargılar zihinsel fenomenlerdir ve zihinsel fenomenler de her zaman bir insanın bilincinde ortaya çıkar. Bir yargı zihinsel bir fenomense, o birileri tarafından belli bir zamanda öne sürülmüş olacaktır. Bu güçlük, bununla birlikte, yalnızca '"yargı"yla belli bir türden zihinsel fenomenleri anlatmak istersek varolur. Oysa "yargı" sözcüğü yalnızca belli zihinsel fenomenleri göstermek için kullanılmaz. Mantıkta yargılardan söz ettiğimiz zaman, herhangi bir zihinsel fenomeni kastetmeyiz. 2x2=4 yargısının bir yargı, 3x3=9 yargısının ise, birinciden farklı olan başka bir yargı olduğunu söyleriz. Bunu söylediğimiz zaman, "2+2=4 yargısı" herhangi bir zihinsel deneye ya da bir başkasının "2x2=4" tümcesiyle dile getireceği deneylere referansta bulunmaz, ancak "2+2=4" tümcesinin tek bir şey olan anlamına referansta bulunur. "2x2=4" tümcesinin bu biricik anlamı ne benim ne de herhangi bir başkasının düşüncesidir; o hiç kimsenin zihinsel deneyi değildir, ancak "2x2=4" tümcesiyle dile getirilen bütün bu düşüncelerin ortak içeriğidir. Bu biricik anlam kendi aralarında birçok bakımdan (örneğin, açıklık bakımından) farklılık gösterebilen, ancak

birbirleriyle içerikleri açısından uyuşan birçok düşüncede somutlaşabilir.

Nesnel Tinin Dünyası

Psikolojide kullanılan yargı anlayışına karşıt olarak mantıkta kullanılan, ve bizim yukarıda ana hatlarıyla gösterdiğimiz, yargı anlayışında, herhangi bir kimse tarafından öne sürülmemiş yargı kavramında içerilen güçlüklerden bir çıkış yolu buluruz. Mantıksal anlamları içindeki bu yargılar, herhangi bir zihinsel özneye bağlanmak durumunda değildirler. Birileri tarafından öne sürülmüş (mantıksal anlamı içindeki) yargılardan, ve hiç kimse tarafından öne sürülmemiş bu yargılardan söz edebiliriz. Bir kimse tarafından öne sürülmüş yargılar birinin düşüncelerinin içeriği haline gelmiş olan yargılardır; hiç kimse tarafından öne sürülmemiş yargılar ise, herhangi bir kimsenin aklına gelmemiş olan yargılardır.

"Mantıksal anlamları içindeki bu yargıları", herhangi bir kimse tarafından öne sürülmemiş olan bu yargıları nerede bulmaya çalışmalıyız? Onlar maddesel dünyada bulunamayacakları gibi, zihinsel dünyada da bulunamazlar. Böyle yargıları tanıyıp kabul eden düşünürler, onları Platon'un İdealarının dünyasına, Platon gibi düşünen filozoflara göre, içinde sayılar ve genel nesneler türünden diğer soyut varlıkların (tümellerini) bulunmak durumunda olduğu, ve "mantıksal anlam içindeki yargıların" onların kendileriyle belli bir benzerlik gösterdiği ideal ve zamandışı varlıkların dünyasına yerleştirirler. (Genel olarak at türünden) genel nesneler gibi, onlar kendilerinin ortak içerikleri oldukları farklı bireysel düşüncelerde somutlaşsalar da, bir ve aynı, ve bölünemez kalırlar. Platon'un İdealar dünyasının üyesi olan varlıklar olarak, "mantıksal anlamı içindeki bu yargılar"a ideal yargılar adı verilir. Söz konusu dünyada, ideal yargılardan ayrı olarak, tıpkı yargıların, tümcelerin ideal anlamları olmaları gibi, terimlerin ideal anlamları olan ideal kavramları da

bulabiliriz. Bu ideal yargılar, bu ideal kavramlar v.b., mantıksal varlıklar dünyası ya da tinin dünyası olarak bilinen, ve zihinsel dünyayla olan keskin karşıtlığını vurgulamak için kendisine nesnel tinin dünyası adı verilen Platonik İdealar dünyasının parçasıdırlar. Zihinsel dünya her zaman bir özne tarafından kullanılan ya da öne sürülen ve dolayısıyla, öznel bir şey olan (bu sözcüklerin psikolojik anlamı içindeki) yargılar, kavramlar türünden zihinsel fenomenleri kapsar. Buna karşın, tinin dünyası bu sözcüklerin mantıksal anlamları içindeki yargıları ve kavramları ve dolayısıyla bir özneyle ilişkili olmayan, bir başka deyişle öznel olmayan yargıları ve kavramları kapsar.

Nesnel İdealizmin Tezi

Bu ayrım ve düzeltmelerden sonra nesnel idealizmin tezinin ne olduğu sorusuna geçebiliriz. O şu şekilde özetlenebilir: *Doğa, doğruluk ölçütünü yerine getiren ideal yargılarda öne sürülen, yalnızca yönelimsel nesnelerin toplamıdır. Yalnızca yönelimsel nesneler olarak onlar, bu teze göre, tam gerçekliğe sahip değildirler, onlara sözcüğün gerçek anlamı içinde varoluş yüklenemez. Doğanın nesnelerine varoluş yüklenmesinin yalnızca mecazî bir anlamı vardır ve o yalnızca, bu nesnelerin doğruluk ölçütünü yerine getiren ideal yargılarda (onların birileri tarafından bilinip bilinmediklerinin hiçbir önemi yoktur) öne sürülmüş oldukları anlamına gelir. Nesnel idealizmin özü işte bundan ibarettir.*

Öznel idealizmin, kendisine göre doğanın nesnelerinin yalnızca bir kimsenin onları deney ölçütünü yerine getiren yargılarda öne sürmesiyle belirlenen anlamı içinde varolduğu şeklindeki, nesnel idealizmin tezine benzer olan tezi, öznel idealizmin yandaşları tarafından doğanın nesnelerinin yalnızca, zihinsel bir özneye sunulan fenomenler olduklarını dile getirmek suretiyle özetleniyordu. Yine benzer bir biçimde ilerlemeye devam edersek, nesnel idealizimin tezi-

ni öznel idealizmin tezi gibi özet olarak şu şekilde dile getirebiliriz: *Doğanın nesneleri nesnel tine sunulan fenomenlerdir, yalnızca.*

Nesnel idealizm, zihinsel özneler, yani ruhlar da dahil olacak şekilde, hem maddesel dünyanın nesnelerini ve hem de zihinsel dünyanın nesnelerini, salt fenomenler olarak görür. Nesnel idealizm için insan ruhları kendinde şeyler değildirler; onlar varoluş sözcüğünün gerçek anlamı içinde varolan bir şey olmayıp, yalnızca mecazî bir anlam içinde varolan şeylerdir. Nesnel idealizm, hem fiziksel ve hem de zihisel doğanın tamamını bu şekilde fenomenler düzeyine indirger.

Tek doğru gerçeklik, mecazî bir anlamda değil de, sözcüğün gerçek anlamı içinde varolan varlıkların dünyası, nesnel İdealizm tarafından nesnel tinin dünyası, ve dolayısıyla Platonik İdealar dünyası olarak görülür. Doğa yalnızca bu dünyanın bağlılaşığı, salt onun fenomenidir. Nesnel idealizm bu şekilde Platon'un idealizmine çok yaklaşır.

Nesnel İdealizmin Temsilcileri

Nesnel idealizmin temel düşüncelerini sunmuş bulunuyoruz. Bizim bu sunuşumuz, nesnel idealizmi savunan filozofların düşüncelerini dile getirdikleri metinlerden kopuk bir sunuştur. Bütün bir felsefede nesnel idealizm öğretisini serimleyen eserlerde rastlayabileceğimiz argümanlardan daha karmaşık ve güç argüman yoktur. Bu öğreti Kant'ın transendental idealizminde içerilen bazı düşüncelerin geliştirilmesinden başka bir şey değildir. Bu öğretiyi okuyucularımıza sunarken, onun böyle bir gelişimin sonucu olduğunu göstermeye çalıştık: Kendi argümanlarında Kant öznel idealizmle nesnel idealizm arasında tereddüt etti. Nesnel idealizmin bakış açısını kararlı bir biçimde benimseyen yalnızca Kant'ın ardılları, ve herşeyin ötesinde, ondokuzuncu yüzyıl Alman idealizminin, Fichte, Schelling ve Hegel'den oluşan üçlüsü oldu ve onlar nes-

nel idealizmi en karmaşık ve anlaşılması en güç bir biçimde sundular. Ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında, nesnel idealizm, argümanları seleflerinin argümanlarından biraz daha kolay ve anlaşılabilir olan (Cohen, Natorp, Windelband, Rickert gibi) yeni - Kantçıların oluşturduğu Marbourg ve Baden okulları tarafından temsil edildi.

Hegel'in Diyalektiği

Nesnel idealistler arasında ve özellikle de Hegel tarafından vurgulanan temel düşünce şudur: Doğa yalnızca nesnel tinin dünyasının bir fenomeniyse, doğayı yöneten yasalar yalnızca, nesnel tinin dünyasını yöneten yasaların bir yansımasıdırlar. Ancak nesnel tinin dünyasında ve dolayısıyla mantıksal varlıkların oluşturduğu dünyada mantık yasaları egemen olup, bu dünyayı onlar yönetirler. Öyleyse, mantık yasaları doğanın yasalarında yansıtılmak durumundadırlar.

Hegel mantıksal varlıkların dünyasında hüküm süren mantık yasalarına diyalektiğin yasaları adını verir. Bu yasaların, ideal kavramlar arasında, bu kavramların en geneli olan varlık kavramından başlayarak belli bir hiyerarşi ortaya koydukları kabul edilir. Bu hiyerarşinin dayandığı en temel ilke, söz konusu ideal kavramların, varlık ve yokluk örneğinde olduğu gibi, Hegel tarafından tez ve antitez adı verilen çiftler oluşturmalarıdır. Bu hiyerarşide böyle bir çiftten sonra, Hegel'in sentez adını verdiği, ve kendi içinde hem tezden hem de antitezden alınmış öğeler içeren üçüncü bir kavram gelir. Böylelikle, örneğin varlık ve yokluk kavramlarının sentezi, Hegel'e göre, oluş kavramıdır, çünkü oluşmakta olan daha önce zaten vardır ve bir anlamda var değildir. İdeal kavramların bu "diyalektik" hiyerarşisininin Hegel'e göre, doğanın nesnelerinin birbirleri ardısıra ortaya çıktıkları kronolojik düzende eşdeğerleri vardır. Doğada varlığın her haline, Hegel'e göre, antitezi eşlik eder. Birbirleriyle savaşmakta olan bu tez ve antitez, savaşan karşıtların belli bir sentezi olan, yeni bir halin

doğuşuna yol açar. Diyalektiğin yasaları, Hegel'e göre, doğanın akışını işte bu şekilde düzenler ve yönetir. Bununla birlikte, Hegel doğanın seyrini belirleyen ve düzenleyen diyalektik yasaları, empirik olarak kanıtlanmak durumunda olan ilkel bir şey olarak görmez. Tam tersine, o doğanın diyalektiğinin, doğanın yalnızca, kendisinde diyalektik düzenin egemen olduğu ve bunun sonucu olarak kendisi de doğaya hakim olmak durumunda olan tinin dünyasının bir yansıması olması olgusunun sonucu olduğunu düşünür.

Hegel'in Diyalektiği ve Marx'ın Diyalektiği

Hegel'in diyalektiğinin doğada gerçekleşen her tür gelişmeyi, tüm değişmeleri yöneten en genel yasaları içerdiği kabul edilir. Hegel bu yasalara bütünüyle spekülatif bir tarzda, deneye başvurmaksızın, *a priori* olarak ulaşır. Hegel'in kendilerine dayandığı sayıntılardan biri, onun idealizmiydi. Bununla birlikte, belli sayıntılardan çıkarsanan sonuçlar, bu sonuçların kendilerinden çıkarsandıkları sayıntıların yanlış olmaları olgusuna karşın, doğru olabilirler. Demek ki, Hegel'in idealizmini bütünüyle reddetmek, ancak yine de doğanın diyalektiği yasaları tarafından yönetildiğini kabul etmek olanaklıdır.

Hegel'in öğretisini çok iyi bir biçimde bilen Marx'ın yaptığı da tam tamına buydu. Marx, Hegel'le tam bir uyuşma içinde, doğada ortaya çıkan gelişme süreçlerinin ve her tür değişmenin diyalektiğin yasalarına uygun olarak gerçekleştiğini öne sürdü, ancak bir yandan da Hegel'in diyalektiğini kendisine dayandırdığı bütün bir *aprioristik* temeli reddetti. Marx Hegel'in *aprioristik* argümanlarını reddederken, diyalektiğin yasalarını kabul etti, çünkü onun görüşüne göre, deney bu yasaları desteklemektedir. Marx bir materyalistti, bir başka deyişle, o fiziksel doğanın gerçekten ve en yüksek ölçüde gerçek olduğunu düşündü ve ruhlara ve nesnel tine ve dolayısıyla, idealistlere göre, ister nesnel ister öznel olsun, doğru gerçekliği oluşturduğu

varsayılan başka herhangi bir şeye, varoluş yüklemeyi kabul etmedi. Marx, aynı zamada radikal bir empiristti, bir başka deyişle o savları haklı kılmanın deney dışında başka bir yolu olmadığını kabul etti. Hem Hegel'in diyalektiğin yasalarını haklı kılarken kullandığı *apriorist* yöntemi ve hem de Hegel'in diyalektiği kendisine dayandırdığı idealist temelleri reddetmek ve onu materyalizme bağlamak suretiyle, Marx, kendisinin de dile getirdiği gibi, diyalektiği tersine çevirip ayakları üzerine oturttu. Diyalektiği bu şekilde materyalizme bağlayarak bizim kendisinden bundan sonraki bölümde söz edeceğimiz, diyalektik materyalizm adı felsefî eğilimin başlıca yaratıcısı oldu.

(c) Metafiziksel Realizm

Bön ve Kritik Realizm

Metafiziksel idealizmin tam karşısında yer alan bakış açısına *metafiziksel realizm* adı verilir. *Metafiziksel realizmin temel tezi, cisimlerin sözcüğün gerçek anlamı içinde varolduklarını dile getirir.* Realizm, epistemolojik refleksiyondan önce, herkesin bağlandığı doğal bir görüştür. Bu doğal realizme, bilgi üzerine olan herhangi bir refleksiyon kendisine etki etmediği zaman, *bön realizm* adı verilir.

Bu tür bir realizme ek olarak, epistemolojik bir refleksiyondan ve idealistin argümanlarının ele alınıp incelenmesinden sonra, söz konusu argümanları reddetme ve doğal nesnelerin sözcüğün gerçek anlamı içinde varoluşuyla ilgili tezi destekleme durumuna gelen *kritik realizmi* de ayırt ediyoruz; bu doğal nesneler, ne izlenim kompleksleriyle ve ne de zihinlerimizin konstrüksiyonlarıyla özdeşleştirilir, ancak bunlar trans-sübjektif, yani, öznenin dışındaki ve özneden bağımsız varlıklar olarak görülürler. Kritik realizm herşeyden önce, epistemolojik idealizmin, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, metafiziksel idealizmin esas temelini oluşturan, argümanlarına saldırır. Cisimlerin algılanması süreci üzerinde düşünürken, kiritik realizm çoğu zaman normal duyumsal deneyin bize öznel bileşenlerden tümüyle bağımsız

olmayan bir dünya resmi verdiğini saptar ve bu resmi düzeltmeye ve onu söz konusu öznel bileşenlerden temizlemeye koyulur. Kritik realistler genellikle, duyularımıza aracısız olarak verilen dünya resminin gerçekliğe karşılık gelmediğini düşünürler. Maddesel dünyada duyularımızın bize sunduğu türden renkler, sesler ve kokular yoktur. Bizim tarafımızdan algılanan, renkler, sesler, v.b., psikofizik organizasyonumuzun, dış dünyadan gelen belli uyaranlara karşı olan öznel tepkilerinden başka hiçbir şey değildirler. Bilişsel yetilerimizin organizasyonu tarafından üretilen ve yanlış bir biçimde nesnelere atfedilen bütün bu niteliklere kritik realistler tarafından ikincil nitelikler adı verilir ve onlar cisimlerin gerçekten yüklemleri olan birincil niteliklerin karşısına geçirilirler. Kritik realistlere göre, duyularımızı kendisini kabul etmeye zorlayan dünya resmi doğru olan resim değildir; doğru ve gerçeğe uygun resim fiziğin güç ve dikkatli araştırmaların sonucunda bize sunduğu resimdir. Fizik tarafından belli bir çağda öne sürülen görüşlere uygun olarak, kritik realistler şu ya da bu resmi, maddesel dünyanın gerçek doğasını veren resim olarak, görürler. Ondokuzuncu yüzyılda bu resim kütle ve hıza olduğu kadar, belli bir şekle ve büyüklüğe de sahip olan renksiz atomlardan meydana geliyordu. Günümüzde bu resim, resimsel niteliğini yitirmekte ve görselleştirilebilen bir modelden çok, matematiksel bir şema haline gelmektedir.

Realizmle idealizm arasındaki tartışma yüzyıllardan beri sürüp gitmektedir. Günümüzde bu eğilimleri temsil eden ciddi düşünürlere rastlamak olanaklıdır. Problemin kendisinde birçok karışıklık ve belirsizlikler, tartışmacılar arasında ise birçok yanlış anlamalar söz konusudur; bu yüzden, bu tartışma içinde belli bir konum almazdan önce, problemin kendisinin daha tam ve dakik olarak ortaya konması gerekir. Yazarınız bunu diğer eserlerinde yapmaya çalışmıştır. Probleme daha derinden nüfûz etme, felsefî problemleri gözden geçirip kısaca incelemek çabasında olan bu kitabın kapsamı dışında kalacaktır. Yazarınız söz konusu diğer eserlerinde, idealizmin tüm biçimleriyle karşı kesin bir karşıtlık içinde olmaya ve realist bakış açısına kayıtsız şartsız destek vermeye yönelmiştir.

9

Doğaya İlişkin Araştırmadan Kaynaklanan Metafiziksel Problemler

Töz ve Dünyanın Yapısı Problemi

Avrupa düşüncesinin antik Yunan'daki doğuşunda, metafiziksel incelemeler tamamıyle doğaya ilişkin araştırmalara ayrılmıştı. İlk metafizikçilere gerçekte "fizikçiler", ya da bizim bugün dile getirdiğimiz biçimiyle, "natüralistler" adı verilmişti. Bu ilk natüralistler oldukça genel olan problemlerle ilgilenmişlir ve bu problemlerin çözümlerine, olgulara ilişkin zahmetli ve özenli gözlem ve araştırmalara girişmeksizin, bütünüyle spekülatif bir yoldan giderek varmışlardır. Bu problemler arasında, herşeyden önce, ön plâna çıkan iki problem vardı: Doğanın ham maddesi, bir başka deyişle doğanın kendisinden meydana geldiği töz problemi ve ikinci olarak da doğanın genel yapısı problemi. Daha önce Yunan felsefesinde tam bir ilgi odağı oluşturmuş olan bu iki problem felsefenin bütün bir seyri boyunca varlığını derinden hissettirmiş ve o, daima metafiziğin problemlerinin odağında olmuştur.

Doğanın kendisinden meydana geldiği tözlerin ne olduğu sorusunu araştırırken, ilk filozofların zihninde cisimsel doğa vardı. Daha sonraki felsefî gelişmeyle birlikte, filozofların dikkati, hem bize dışsal (duyumsal) deneyde verilen cisimsel doğaya ve hem de bize içsel deneyde verilen zihinsel doğaya yöneldi. Töz problemi modern felsefede hem zihinsel ve hem de cisimsel tözlerden her ikisinin birden mi var olduğu, yoksa bu töz türlerinden yalnızca birisinin mi varolduğu sorusuyla belirlenir. Kısacası, töz problemi ruh-beden problemi şeklini alır. Cisimlerin ne olduğu, cisimlerin nihaî ve en yüksek bileşenlerinin ne olduğu konusunda daha derin bir kavrayışa

ulaşmayı amaçlayan filozofları kendilerine adeta çekimleyen özgün problemler bugün, fizikçilerin filozoflardan daha çok şey söylemek durumunda oldukları doğa felsefesinin kapsamı içinde yer almaktadır.

Doğanın yapısı felsefe tarihinde iki ana biçim içinde ortaya çıkar. Bunlardan biri *determinizm* ve *indeterminizm* problemidir ve bu problem doğadaki herşeyin bir nedeni olup olmadığı sorusuyla uğraşır; buna karşın, diğeri *teleoloji* ve *mekanizm* problemi üzerinde durur ve doğanın bir amaca göre düzenlenip düzenlenmediği sorusunu yanıtlamaya çalışır. Doğanın yapısıyla ilgili problemler arasında, son olarak dünyanın mekânsal ve zamansal yapısına ilişkin problemlerden söz edebiliriz ve bu konu için de fizikçiler, filozoflarla karşılaştırıldıklarında, dikkatleri ona yöneltmek bakımından çok daha iyi ve uygun bir konumdadırlar.

Ruh ve Beden Problemi

Doğada Hangi Tözler Varolur?

Bu problem modern felsefenin metafiziksel araştırmalarında merkezî bir yer tutar. Söz konusu problemin kapsamı içine giren birçok soru vardır, ve bu soruların en önemlisi ve en önde geleni doğada hangi töz türlerinin varolduğu sorusudur. Bu soruya verilen başlıca yanıt tipleri şu başlıklar altında ortaya çıkar: Düalizm, materyalizm, tinselcilik ve özdeşlik kuramı, yani gerçek monizm.

Düalizm (İkicilik)

Düalizm temel tezi, hem zihinsel ve hem de cisimsel tözlerin, bir başka deyişle hem ruhların ve hem de bedenlerin varolduğunu savlayan felsefî eğilimdir. Bu eğilim, Hristiyan kültürünün oluşturduğu at-

mosfer içinde yetişmiş insanların özgün görüşleriyle uyum içindedir. Bu eğilime göre, cisimler fiziksel fenomenlerin temelidirler; cisimler hareket ederler, ısılarını değiştirirler, şekilce değişirler, elektriği iletebilirler, v.b.g., ancak cisimler düşünmezler, hissetmezler, acı çekmezler ve neşelenmezler. Bizim tarafımızdan içsel deneyde bilinen bu sonuncu türden fenomenler, özsel doğalarından dolayı, oldukça farklı bir temele gerek duyarlar. Bu temel ise düşünen, hisseden, sevinen, acı çeken, v.b.g., ruhtur.

Aşırı ve Ilımlı Düalizm

Düalizm, felsefe tarihinde iki farklı biçim içinde ortaya çıkar. Radikal biçimi içinde düalizm, ikicilik Augustinus ve Descartes tarafından savunulmuştur. Düalizmin daha ılımlı bir biçimi ise Aristoteles ve Aquinalı Thomas tarafından benimsenmiştir. Aristoteles'e göre gerçekten ve tözsel olarak, herşeyden önce cisimler varolur, bir başka deyişle, gerçek tözler ilk plânda cisimlerdir. Aristoteles, bununla birlikte, her cisimde iki bileşeni birbirlerinden ayırır: Madde ve form. Bir cismin maddesi o cismin kendisinden yapıldığı şey ve dolayısıyla, onun malzemesi, onun ham maddesidir. Balçıktan bir vazonun maddesi, vazonun kendisinden yapıldığı çamurdur. Aristoteles, bir cismin formunu, bir şeyi başka herhangi bir şey değil de, onu her ne ise o şey yapan şey olarak tanımlar. Örneğin, balçıktan bir vazonun formu, bu nesneyi herhangi bir başka şey değil de, bir vazo yapan şeydir. Vazo örneğinde, vazonun şekli onun formudur. Bununla birlikte şekli her zaman bir nesnenin formu olmaz, çünkü bir nesnenin şekli, bunun herhangi bir şey değil de, her ne ise o olmasını her zaman belirlemez. Örneğin, bir elma ağacının formu yalnızca ağacın şekli değil, ancak aynı zamanda, örneğin ağacın inorganik besinleri özümseme kapasitesi, onun büyüme kapasitesi, onun yeniden üreme kapasitesi gibi, bir bitki olarak elma ağacının yüklemleri olan diğer özelliklerdir.

İnsan da, madde ve formdan meydana gelir. İnsanın maddesi, onun kendilerinden meydana geldiği kimyasal cisimlerdir. Öte yandan, insanın formu, onun bileşenleri olan bütün bu kimyasal cisimlerin, kendisi sayesinde ve kendisi aracılığıyla, yalnızca ölü, duyarsız ve düşüncesiz bir et ve kemik kütlesi olmayıp, hisseden ve düşünen canlı bir varlık haline dönüştürüldükleri herşeydir. İnsanın formu, şu halde insanı genel olarak canlı bir organizma yapan ve dolayısıyla, insanın kendileri de canlı olan bitkilerle ortak olarak paylaştığı herşey, buna ek olarak hissetme gibi, bir yerden bir yere hareket etme gibi, insanın hayvanlarla ortak olarak paylaştığı herşey ve son olarak, salt insana ait olan ve onu hayvanlardan ayıran karakteristiklerdir. Bu sonuncusu, Aristoteles'e göre, düşünme kapasitesinden, yani akıldan oluşur. Şu halde, insanın formu, Aristoteles'in insan ruhu adını verdiği bu çeşitli bileşenlerden meydana gelir. İnsan, madde ve ruhtan meydana gelen, canlı bir bedendir. İnsanın bedeni, öyleyse maddeyle özdeştir. Madde, canlı bir insan bedeninde, soyut bir biçimde ayırabildiğimiz şeydir. Benzer bir biçimde, ruh da yalnızca bedenin soyut bir bileşenidir. Beden ve ruh, demek ki, aynı türden varoluşa sahip varlıklar değildirler. Beden kendinde ve kendi başına varolmaya yetili olan bir tözdür ve gerçekleşmesi için başka herhangi bir temele gerek duymaz. Öte yandan, bir form, bir başka deyişle özsel insansal yüklemlerin bir kompleksi olarak ruh yalnızca, yüklemlerin varolduğu tarzda, yani bir bedenle ilişki içinde varolur; ruhun varoluşu, onun bir bedene yüklenmiş olmasından oluşur.

Platon'la tam bir karşıtlık içinde, formun madde olmaksızın varolabilmesini kabul etmeyen Aristoteles'in öğretisinde, ruhun varoluşunun bedenden soyutlama içinde kabulü, ve dolayısıyla ruhun insanın ölümünden sonraki varoluşunun kabulü, bir tür tutarsızlık oluşturur. Form, bir başka deyişle özsel bir yüklem, nasıl olur da kendisinin bir yüklemi olduğu beden olmaksızın varolabilir? Aristoteles, bütün bunlara karşın, ölümsüzlüğü kabul etmiş ve insan ruhunun yalnızca akıl yürüten parçasının, bedenin ölümüyle birlikte yok olup

gitmediğini öne sürmüştür. Bireysel ruhların ölümsüzlüğü hakkındaki bu teze, Ortaçağ Arap filozofu İbn-i Rüşd tarafından saldırılmıştır. Bundan dolayı, Aristoteles'in öğretisini ilke olarak kabul eden Aquinalı Thomas, Aristoteles'in insanın formu olarak ruh anlayışını halâ korurken, bu anlayışı sürdürmek için onda birtakım değişiklikler yapmak zorunda kalmıştır.

Düalizmin, kendisiyle Augustinus ve Descartes'ta karşılaştığımız radikal versiyonu ise, ruh ve bedenden her ikisini de kendinden-kaim varlıklar, varoluşları için başka herhangi bir temele gerek duymaksızın, özellikler için temel olabilen tözler olarak görüp, bedenleri ve ruhları birbirleriyle tam tamına aynı düzeyde olan şeyler olarak almıştır. Düalizmin bu radikal versiyonu, ruhla beden arasındaki ilişkinin ne olduğu, onun iki farklı tözden meydana geldiği dikkate alınırsa, bir insanı nasıl olup da homojen bir varlık olarak düşünebileceğimiz hususlarını ele aldığımız zaman, bir güçlükle karşılaşır. Düalizmin bu biçimi günlük yaşamda savunulan ilkel ve oldukça yaygın görüşe karşılık gelir.

Monizm(Bircilik) ve Çeşitleri

Popüler bir anlayış olan düalizme yönelik eleştiriden çeşitli monist metafiziksel öğretiler, aralarında materyalizmin, yani maddeciliğin, tinselcilik ve özdeşlik kuramının bulunduğu, yalnızca tek bir (bir=*monos*) töz kabul eden öğretiler çıkar.

Materyalizm

Klasik formülasyonu içinde materyalizm, *yalnızca maddesel tözlerin varolduklarını, bir başka deyişle, yalnızca cisimlerin tözler olduklarını savlar.* Tinsel tözler, materyalistlere göre, yalnızca bir yanılsamadır. Materyalizmin birçok çeşidi vardır.

Mekanik Materyalizm

Yalnızca, tinsel tözlerin varolduklarını kabul etmemekle kalmaz, ancak aynı zamanda zihinsel fenomenlerin (düşüncelerin, duyguların, v.b.g.,) bile fiziksel süreçler olduklarını düşünür; mekanik materyalizm çoğu zaman, onları beyinde ortaya çıkan belli fizyolojik süreçlerle özdeşleştirir ya da hatta onları beyin tarafından saklanan cisimler olarak görür. (Beyin düşünceleri, karaciğer safrayı nasıl saklarsa, aynen o şekilde saklar.) Materyalizmin diğer temsilcileri arasında ondokuzuncu yüzyıl Fransız filozofu Cabanis ve yirminci yüzyıl Alman filozofları Vogt, Büchner ve başkaları vardır.

Diyalektik Materyalizm

Materyalizmin diğer versiyonları zihinsel fenomenleri beyinin fizyolojik işlemleriyle özdeşleştirmez, ancak zihinsel fenomenlerin belli birtakım ayırıcı özellikleri olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, onlar, cisimden farklı olan başka bir tinsel tözün değil de, cismin, üzerinde zihinsel fenomenlerin ortaya çıktığı temel olduğunu düşünürler. Haz alan ve acı duyan, düşünen ve bir şeyleri değerlendiren, v.b.g., ondan farklı olan bir ruh değil de, insanın bedenidir. Engels ve Marx tarafından yaratılmış olan *diyalektik materyalizm*ce geliştirilmiş olan bakış açısı budur. Diyalektik materyalizm maddenin, tarihsel gelişmenin seyri içinde, parçalarından bazılarının zaman geçtikçe, başlangıçta sahip olduğu niteliklere indirgenemez olan yeni birtakım nitelikler tarafından zenginleştirilmesi suretiyle, biçim değiştirdiğini düşünür. Kendisinde yalnızca fiziko-kimyasal süreçlerin ortaya çıktığı başlangıçtaki ölü kütle, bu süreçlerin yüksek bir karmaşıklık düzeyine ulaştığı belli bazı parçalarında, birden fiziko-kimyasal niteliklere indirgenemeyen yeni bir nitelik —bizim kendisine yaşam adını verdiğimiz nitelik— kazanmıştır. İlk organizmalar işte bu şekilde ortaya çıkmıştır. Canlı maddenin bundan sonraki

gelişme seyri içinde, onda ortaya çıkan fiziko-kimyasal ve biyolojik süreçler yeterince yüksek bir evrim düzeyine ulaştığı zaman, bedende bir kez daha yeni bir nitelik ortaya çıkar. Madde şimdi bilinç kazanmıştır; onda zihinsel yaşam doğar. Zihinsel yaşam, bununla birlikte, fiziko-kimyasal süreçlere de biyolojik süreçlere de indirgenemez; o her ne kadar bu süreçlere bağımlı olup, bu süreçler tarafından koşullansa da, söz konusu fiziko-kimyasal ve biyolojik süreçlerden oldukça farklı olan bir şeydir. Gelişme süreci içinde, daha önceden sahip olunan niteliklerin bir birleşimine indirgenemeyen yeni niteliklerin madde tarafından kazanılması, diyalektik materyalistlere göre, aşamalı evrim yoluyla değil de, ani bir sıçramayla olur.

Materyalizmin yukarıda sunulan şekline, kuramın yaratıcıları materyalizmi ondaki diyalektikle birleştirdiği için, diyalektik materyalizm adı verilir. Daha önce Hegel'in felsefesini incelerken de görmüş olduğumuz gibi, diyalektik materyalizmin yaratıcısı olan Karl Marx, deneyin, doğanın Hegel'in kendilerine tümüyle spekülatif bir yoldan ulaşmış olduğu diyalektik yasalar tarafından yönetildiği görüşünü doğruladığını düşündü. Bu, Marx'ı doğaya ve insan varlıklarının toplumsal yaşamına ilişkin araştırmalarda diyalektik bir bakış açısı benimsemeye, teşvik etti. Diyalektik bakış açısı, doğayı statik bir biçimde, sabit ve değişmez bir şey olarak düşünen "metafiziksel" bakış açısının tersine, doğayı kendi oluş ve gelişme süreci içinde düşünmemizi ister. (Diyalektik materyalistler "metafizik" ve "metafiziksel" terimlerini, bu terimlerin genelde kullanıldıkları anlamdan farklı bir anlamda kullanırlar.) Diyalektik materyalizm bundan başka, tikel fenomenleri araştırırken, onları diğer fenomenlerden yalıtlamayıp, araştırılan fenomenin diğer fenomenlerle olan olası tüm ilişkilerini ve özellikle de onun nedensel ilişkilerini dikkate almamızı ister. Doğayı bu şekilde araştırma, diyalektik materyalistlere göre, doğanın onların diyalektiğin yasaları adını verdikleri belli yasalar tarafından yönetildiği savına götürür. Diyalektiğin kendilerinden çok sık söz edilen dört yasası arasından en önemlileri şunlardır: Nicelik-

sel değişmelerin niteliksel değişmelere dönüşümü yasası, karşıtların birliği ve savaşımı yasası.

Niceliğin niteliğe dönüşümü yasası (insan toplumlarının dünyası da dahil olmak üzere) doğada gerçekleşen gelişme süreçlerinin şu şekilde ortaya çıktığını öne sürer: Niceliksel değişmeler, bir başka deyişle bir nesnenin yalnızca ölçülebilir özelliklerinin yoğunluğunun değişime uğradığı değişmeler (örneğin, onun, katılık ve cinsiyet gibi, ölçülebilir olmayan nitelikleri aynı kalırken, nesnenin ısısının, ağırlığının, uzunluğunun değişmesi), yeterince yüksek bir düzeye eriştikten sonra, birden (ani bir sıçramada) niteliksel değişmelere (bir başka deyişle ölçülebilir niteliklerin artık daha fazla değişmedikleri, ancak ölçülebilir olmayan belli bir niteliğin bir başkasıyla yer değiştirdiği değişmelere) dönüşürler. Niceliğin niteliğe dönüşümüne bir örnek suyun donmasıdır. Örneğin, sıcaklığı 20 santigrad derecede bulanan su, ısı kaybının bir sonucu olarak, sıcaklığını yalnızca yavaş yavaş ya da tedrici olarak kaybeder, yani o niceliksel değişmelere uğrar. Bununla birlikte, soğuyan su, 0 santigrad dereceye ulaştığı anda, bundan sonraki ısı kaybı sıcaklıkta başka bir düşmeye neden olmaz, bu salt niceliksel değişme yerine suda niteliksel bir değişme, yani sıvı halden katı hale doğru bir değişme ortaya çıkar. Bu yasanın formülasyonunda, niceliksel değişmeden niteliksel değişmeye doğru olan bu dönüşümün aşama aşama değil de, birdenbire ortaya çıktığı ısrarla vurgulanır. Bu niteliksel değişmelere "diyalektik" sıçramalar adı verilir. Diyalektik, doğanın oluş süreci içinde, niteliksel değişmelere karşılık gelen büyük ve önemli değişmelerin bir evrim şeklinde değil de, bir devrim şeklinde ortaya çıktığını vurgular. Her ne kadar bu niteliksel devrimci değişmelerin hazırlanması, yavaş yavaş, bir evrim biçiminde ortaya çıkan, uzun bir süre boyunca geliştirilmiş niceliksel bir değişme süreci olsa bile, insan topluluklarının yapısında gerçekleşen büyük niteliksel değişmeler de bir evrim şeklinde değil, ancak bir devrim şeklinde olur.

Diyalektiğin yukarıda sözü edilen yasalarından ikincisi olan

karşıtların birliği ve savaşımı yasası doğadaki (ve insan toplumunun dünyasındaki) gelişme süreçlerinin dinamizmiyle ilgilenir. O, hep bir oluş sürecinde, birbirleriyle savaşım halinde olan güçlerin her zaman birlikte varolduklarını savlar. Bu güçlerden her birine, kendisi ikinci bir gücün kendisine karşılık geldiği bir hale karşıt olan, bir hal karşılık gelir. Oluş sürecinin her evresinde, birbirleriyle savaşım halinde olan karşıt haller bu şekilde, bir arada varolurlar. Bu karşıtların savaşımından, birbirleriyle savaşım halindeki karşıtların her ikisinden de farklı olan üçüncü bir hal doğar. Ancak bu üçüncü hal bile, kalıcı bir biçimde, sürekli olarak varolmaz. Onu destekleyen güçler karşıt güçleri harekete geçirirler; karşıtların yeni bir savaşımı ortaya çıkar ve bu sonsuzca sürüp gider. Karşıtların birliği ve savaşımı yasası Hegel'in tez, antitez ve sentezden oluşan üç evre yasasına karşılık gelir. Örneğin, bir sükûnet hali içinde bulunan ve kendisine bir gücün etki etmeye başladığı bir cismi düşünelim. Cisim, bu gücün etkisi altında, ivme kazanmaya başlar, onun başlangıçta sıfır olan hızı yavaş yavaş artar. Cismin hızının bir sonucu olarak, harekete neden olan güce karşı etkide bulunan sürtünme ve hava direnci doğar. Harekete neden olan gücün ve onu durdurmaya çalışan sürtünmelerin bu savaşımı sonuçta, güç ve sürtünme eşit hale geldiğinde, başlangıçta ivme kazandırılmış hareketin ani bir harekete dönüşmesine götürür. Birinin ivme kazandırılmış harekete, diğerinin ise sükûnete karşılık geldiği bu güçlerin savaşımından, sanki onların bir senteziymişçesine ani bir hareket doğar.

Her oluş sürecinde karşıt güçlerin savaşının varolduğu şeklindeki doğru gözlemden ayrı olarak, bu yasada, böyle süreçlerin her birinde karşıt ve hatta çelişik hallerin bir arada bulunduğu görüşü de içerilir. Bundan dolayı, diyalektiğin savunucuları bakış açılarını formel mantığın belli yasalarına ve özellikle de çelişmezlik yasasına tam bir karşıtlıkla belirler. Diyalektik materyalizmin yandaşları, her değişmenin ve dolayısıyla, her hareketin bir çelişki içerdiğini düşünürler. Onlar bu görüşlerini haklı kılıp doğrulamak için,

başkaca şeyler yanında, değişme ve hareketin, hareket eden bir şeyin kendisinin yadsınmasına ve dolayısıyla bir çelişkiye götürdüğü kabulünden dolayı, olanaksız olduğunu göstermeye çalışan antik Elealı filozoflar okulunun argümanlarına başvurur. Buna göre, bu filozoflardan biri olan, Elealı Zenon şu şekilde akıl yürütmüştür. Yayından fırlayan bir ok hareket ediyor olsaydı, o uçuşun her bir anında, belli bir yerde olacak ve bundan dolayı, o uçuşun her bir anında söz konusu yerde sükûnet içinde ya da hareketsiz bir halde olacaktı. Ve onun uçuşunun her bir anında hareketsiz olması durumunda ise, o bütün uçuşu boyunca hareket etmeyecekti. Şu halde, yaydan çıkan bir okun hareket ettiği kabulü kendisinin yadsınmasına ve dolayısıyla bir çelişkiye götürür. Bu akılyürütme çizgisi Elealı filozofları hareketin gerçekte varolmadığını düşünmeye eğilimli hale getirmiştir. Duyuların sağladığı veri ve kanıtlar hareketin varolduğu savını desteklediğinden, Elealılar bundan duyuların bizi yanıltığı ve deneyin güvenilir bir bilgi kaynağı olmadığı sonucunu çıkarsamışlardır. Elealılardan çıkıp ekstrem bir apriorizme götüren, ve Platon ve diğer antik filozoflar tarafından takip edilen yol buydu. Buna karşın, diyalektik materyalistler birer empirist olup, deneyin en yüksek doğruluk ölçütü olduğunu düşünürler. Onlar Zenon'un argümanlarından farklı bir sonuç çıkarsarlar. Zenon'la hareketin bir çelişki içerdiği hususunda (bir başka deyişle, bir şeyin hareket etmesi kabulünün bir çelişkiye götürdüğü hususunda) uyuşmakla birlikte, onlar Zenon tarafından çıkarsanan, hareketin, kendi içinde çelişik bir şey olarak, varolmadığı sonucunu kabul etmezler. Diyalektik materyalistler, birer empirist olarak, deney onu su götürmez bir biçimde desteklediği için, hareketin gerçekliğini tanırlar. Onlar, böylelikle hem hareketin varolduğunu ve hem de hareketin bir çelişki içerdiğini öne sürerler. Bu, onları çelişkinin varolduğu ve formel mantığın temel ilkelerinden biri olarak, çelişkiyi dışta bırakan, çelişmezlik yasasının yanlış sonucuna götürür.

Diyalektik materyalizmin temsilcileri, görüşlerini formüle ederken

skolastik "töz" teriminden kaçınırlar ve materyalist tezlerini "yalnızca cisimler varolur" sözleriyle öne sürmezler. Onlar materyalizmlerine maddenin ruhtan önce geldiği savının belirlediği şekli vermeyi yeğlerler. Bu, herşeyden önce, maddenin, yalnızca maddenin gelişme sürecinin oldukça ileri bir evresinde daha sonra ortaya çıkmış olan tinden (bir başka deyişle, zihinsel yaşamdan) önce varolduğu ve dolayısıyla, genetik olarak maddenin tinden değil de, tinin maddeden doğduğu anlamına gelir. Diyalektik materyalistler, maddenin tin karşısındaki kronolojik ve genetik önceliğini ısrarla vurgulayarak, tine öncelik veren karşıt görüşün, dünyanın, maddesel dünyanın dışında bulunan Tanrı tarafından yaratılışını kabul eden dinsel inançlara dayandığı yerde, kendi görüşlerinin doğa bilimlerinin sonuçları tarafından desteklenen görüş olduğunu düşünürler.

Ancak materyalistler yalnızca, cisimlerin tamamiyle gerçek nesneler olduklarını kabul ederek, onların tanrısal tinin yaratıları olduklarını ve dolayısıyla tine, bir etkinin nedenine ya da bir ürünün üreticisine bağımlı olduğu biçimde, bağımlı olduklarını düşünenlerin karşısında yer almazlar. Materyalistler maddenin tinden bağımsız olduğunu ileri sürerek, maddenin tine olan, onu tam ve eksiksiz bir gerçeklikten yoksun kılarak, maddeyi varoluşu birisinin onu belli bir biçimde düşündüğü olgusundan oluşan bir tür fiksiyon, salt bir yönelimsel nesne olarak alan idealistler tarafından öngörülen, bağımlılık biçimini de kabul etmezler.

İdealizmle Çatışma İçinde Materyalizm

Materyalizm, öyleyse iki cephede savaş vermektedir. O, her şeyden önce, idealizmin tüm çeşitleriyle, hem, maddeyi bir izlenimler kompleksi ya da yalnızca bilen zihnin bir konstrüksiyonu olarak gören öznel idealizmle ve hem de maddesel ve zihinsel bütün bir doğanın yalnızca, mantıksal varlıklar dünyasının, yani nesnel tinin bağlılaşığı olduğunu düşünen nesnel idealizmle savaşır. Materyalistler, realist

bakış açısına sıkı sıkıya yapışıp, onu öğretilerinin esas içeriği olarak sunmak suretiyle, realist tezi öğretilerinin önüne çıkarırlar. Böyle yaparken, onlar yanlışa düşerler, çünkü realist bakış açısı bizzat kendi mantıksal sonucu olarak materyalist tezi zorunlulukla gerektirmez. Realizmin, doğaya tam ve eksiksiz bir gerçeklik yüklerken, söz konusu gerçekliği yalnızca cisimsel doğaya yüklemesi gerekmez, realizm zihinsel tözlere, bir başka deyişle tinlere de gerçeklik yükleyebilir. Realizm, materyalizmle de düalizmle de uyuşan bir öğretidir.

Realizmle ilişki içinde materyalizm, verdiği savaşın ikinci cephesinde, kendisi de realist bakış açısını savunan, karşıtı düalizmle savaşır.

Düalizmle Çatışma İçinde Materyalizm

Materyalizmle düalizm arasındaki kavga, cisimlerden farklı, ancak cisimlerle eşit statüdeki tözler olarak anlaşılan ruhların varoluşu konusundadır. Materyalizmin gerçek karşıtı, öyleyse, Augustinus ya da Descartes tarafından temsil edilen radikal düalizmdir. Aristoteles tarafından temsil edilen ılımlı düalizmle, örneğin diyalektik materyalizm arasındaki karşıtlık daha az çarpıcı bir karşıtlıktır.

Felsefe tarihinde materyalizm, bu savaşta saldıran tarafta olmuştur, çünkü düalistler, karşıtlık ve kavga patlamazdan önce, egemen olmuş olan bakış açısını savunuyorlardı. Materyalistlerin saldırısı, herşeyden önce, bedenden farklı ve düşünen bir töz (ya da genelde bilinçli bir şey) olarak ruhun varoluşunu kabul etmenin rasyonel bir temelden yoksun olduğunu göstermekten oluşuyordu. Materyalistler varoluşsal herhangi bir tezi, yani şöyle şöyle bir şeyin gerçekten varolduğunu savlayan bir tezi rasyonel bir biçimde haklı kılıp doğrulayabilecek temelin ne olduğunu sorarlar. Herhangi bir şeyin varoluşunu, özellikle de gerçek varoluşunu, onlara göre, yalnızca deney temeli üzerinde öne sürebiliriz. Herhangi bir şeyin varoluşunu kabul etme hakkına, doğrudan ya da dolaylı olsun, ancak deney yoluyla sahip olabiliriz. Deney bize bir şeyin varoluşunu, onu

gördüğümüz, onu hissettiğimiz, onu işittiğimiz ya da onu genel olarak algıladığımız zaman doğrudan doğruya, buna karşın, o gerçekte algılanmadığı, ancak onun varoluşu gözlemlenmiş belli olguları açıklamak için kabul edilmek durumunda olduğu zaman, dolaylı olarak öne sürme hakkı verir.

Materyalistler ruhla düşünen ve bedenden farklı olan bir tözü anlatmak istediğimiz takdirde, ne doğrudan ne de dolaylı deneyin ruhun varoluşunu desteklemediğini savunurlar. Onu daha önce hiç kimse görmemiş, işitmemiş ya da genel olarak algılamamışsa, doğrudan deney onun varoluşunu hiçbir biçimde desteklemez. Onu dolaylı deney de desteklemez, çünkü ruhun varoluşu deneyin olgularından çıkmadığı gibi, doğrudan gözlem tarafından bulgulanan olguların açıklanması için ruhun varoluşunu öngören varsayıma da gerek duyulmaz. Bundan dolayı, bedenden oldukça farklı olan düşünen tözlerin varoluşunu öne süren öğreti gerçekten çok temelsiz olan bir öğretidir. Bu öğreti, materyalistlerin dediğine göre, bize insan zihninin ilkel bir evresinden miras kalmış bir kalıntıdır, öyle ki bu evrede bir nesneyle ilişkili olarak ne zaman garip birtakım fenomenler gözlemlense, eylemiyle bu fenomenlere neden olduğu varsayılan belli bir madde bir postüla olarak öne sürülürdü. Isıyla ilgili fenomenler ilkel natüralist düşünürleri, bu fenomenlerin ortaya çıktığı cisimlerin kendilerinde, bu cisimlerden farklı olan ve ısı akıntısı olarak adlandırılabilecek garip bir madde içerdiklerini varsaymaları için teşvik etmiştir; yine, elektrikle ilgili fenomenlerin, bu fenomenleri doğurduğu varsayılan bir elektrik maddesinin sonucu oldukları düşünülmüştür. Biyolojik fenomenlerin *anima vegetativa* ya da *spiritus animalis* adı verilen bir tözün etkinliğinin tezahürü oldukları kabul edilmiştir. Ruh varsayıma da, materyalistlere göre, işte buna benzer bir biçimde varılmıştır. Belirli cisimlerin zihinsel yaşama sahip olduğu gözlenmiş ve buradan söz konusu gözlemin bu cisimlerde, onlardan farklı olan ve kendisine ruh adı verilen, psişik bir sıvının varolduğunu kabul etmek için yeter neden olduğu sonucu çıkarsanmıştır.

Çağdaş bilimin bu tür bir düşünme tarzıyla uzaktan yakından, hiçbir ilişkisi yoktur. Yalnızca, belli cisimlerde elektrikle ilgili fenomenlerin ortaya çıkması olgusu, bugün bu cisimlerde kendisine elektrik adı verilen bir maddenin bulunduğunu kabul etmek için yeter neden değildir. Günümüzde, yalnızca elektrik yükleri olup herhangi bir maddeyle yüklenmemiş olan elektronların varolduklarını apaçık bir olgu olarak kabul ediyoruz, ancak elektronların varoluşu, nedenleri onu açıklamak için bizi elektronların varoluşu varsayımını kabul etmek zorunda bırakacak şekilde olan belli fenomenler (örneğin katod radyasyonu) gözlemlenmiş olduğu için kabul edilir. Ancak onları daha önce hiç kimse algılamamış, ve deneyde, açıklanmaları onların varoluşlarıyla ilgili varsayımın kabulünü gerektirecek fenomenlerle karşılaşmadığımız için, ısı akıntısının varoluşuna ya da manyetik sıvının varoluşuna inanmayız.

Bu materyalist saldırıya karşı, ruh yandaşları ruhun herhangi biri tarafından görülmemiş, hissedilmemiş, işitilmemiş ya da herhangi bir biçimde duyumsal olarak algılanmamış olduğu, ancak duyu-algısının tek aracısız deney türü olmadığı karşılığını verirler. Duyumsal deneyden ayrı olarak, bir de beni düşündüğüm, arzu ettiğim, mutlu ya da üzüntülü olduğum konusunda, gerçekten ve tam anlamıyla ikna eden içsel deney vardır. Bu tür bir deneyden düşünen, arzu eden ve dolayısıyla cisimsel değil de, tinsel olan bir varlığın varolduğuyla ilgili olarak tam bir kesinliğe ulaşırım. İçsel deneyin hükmü duyuların hükmünden gerçekte çok daha kesindir. Kendilerini duyuların hükmünün belirlediği temel üzerinde kabul ettiğim cisimlerin varoluşundan kuşku duyulabilir, çünkü duyuların hükmüne karşı, onun bütünüyle bir düş olmuş olabileceği, duyuların beni aldatabildiği ve bütün bir duyumsal dünyanın salt bir serap olduğu itirazı yükseltilebilirdi. Ancak böyle bir itiraz, o beni düşündüğüm, algıladığım, ve öyleyse, düşünen bir varlık olarak varolduğum konusunda bilgilendirdiği zaman, içsel deneyin kesinliğini hiçbir şekilde azaltmaz. Cisimler dünyasına inanırken ve daha başkaca birçok konu-

da yanıldığımı kabul edelim. Şimdi yanılmak için düşünen bir varlığın varolması gerekir, çünkü yanılmak yanlış düşünmek anlamına gelir. Ruhun varoluşu, savunucularına göre, şu halde deneyin sağladığı veri ve kanıtlarda cisimlerin ya da bedenlerin varoluşundan çok daha iyi bir biçimde temellenir.

Ruha ilişkin bu savunma materyalistlerin kanaatlerini zayıflatmaz. Onlar bu içsel deneyin beni kendileri hakkında bilgilendirdiği şeylerin neler olduğunu sorarlar. İçsel deney beni düşündüğüm, hissettiğim, mutlu ya da üzüntülü, v.b.g., olduğum olgusu hakkında bilgilendirir. O bana, bende düşünme, arzu etme, haz alma ya da acı çekme gibi belli fenomenlerin, bir başka deyişle belirli zihinsel fenomenlerin ortaya çıktığını bildirir. O bana düşenen, arzu eden, v.b.g, bir varlık olarak benim varolduğumu söyler. Bunu hiçbir materyalist yadsımaz. Ancak düşünen varlıkların varoluşundan, tinsel varlıkların, yani ruhların varolduğu sonucu çıkar mı? Bu soruya verilecek yanıt "ruh" teriminin tanımına bağlı olacaktır. "Ruh" yalnızca "düşünen varlık" anlamına gelirse, içsel deney bize hiç kuşkusuz, ruhun varolduğunu bildirir. Bununla birlikte, "ruh" "bedenden farklı olan düşünen varlık" anlamına gelecek olursa, düşünen varlıkların varolduğu olgusundan bedenlerden farklı olan ruhların varolduğu sonucu çıkmaz. Düşünen, ancak bedenlerden farklı olan tözler olarak anlaşılan ruhların varoluşunu kanıtlamak için, düşünen tözlerin varolduğunu göstermek yeterli değildir, ancak aynı zamanda onların bedenler olmadıklarını, düşünen, arzu eden, mutlu ya da üzüntülü olanın beden olmadığını da göstermek gerekir.

Bununla birlikte, materyalistler bunun tam tersini düşünmek için iyi birtakım nedenler bulunduğunu öne sürerler. Zihinsel fenomenlerin ne kadar büyük bir çoğunluğunun bedenlerimize bağlı olduğu, günlük yaşamdan ve özellikle de patolojik hallere ilişkin gözlemden bilinir. Beyne verilecek zarar zihinsel yaşamın bütün alanlarının ortadan kaybolmasına neden olur. Beyin üzerinde gerçekleştirilen cerrahi operasyonlar bir insanın kişiliğinin, tam anlamıyla ve bütün bütün değişmesine neden olur; zihinsel yaşamımız aynı zamanda alkol, ka-

fein ve salgı bezlerinin çalışması tarafından geçici olarak etkilenir. Zihinsel fenomenlerin bedene bu kadar sıkı sıkıya bağlı olması düşünen, arzu eden, mutlu ya da üzüntülü olanın ondan ayrı olan bir ruh değil de, tam tamına beden olmasını çok yüksek ölçüde olasılı kılar. Zihinsel yaşamın bedene olan bağımlılığını gösteren bütün bu güçlü argümanlar öbeği, zihinsel femonlerin dayanağının beden olduğunu kuşku duyulamaz bir biçimde kanıtlamazsa, ruh savunucularının, kendileri için çok büyük bir önemi olan, düşünenin, arzu edenin, v.b.g., beden değil de, bedenden ayrı bir şey olduğu biçimindeki karşıt tezin haklı kılınması için bu türden argümanların herhangi birine başvuramayacaklarına işaret edilmelidir.

İnandırıcı olmak için onlar ne tür bir argümana gereksinim duyacaklardır? Onlar zihinsel yaşama sahip olan, ancak bir bedene bağlı olmayan bir şey ortaya çıkarmak ve onu deneyde göstermek ya da bu türden bir şeyin varolduğunu başka bir biçimde kanıtlamak durumunda kalacaklardır. Elektronların varoluşundan, katod radyasyonunda (elektrik alanında katod ışınlarının, negatif elektrik akımlarının büküldüğü manyetik doğrultudaki bükülümünden oluşan) elektriksel özelliklere sahip olan ve herhangi bir kimyasal cisimle özdeşleştirilemeyen bir şeyle karşı karşıya gelinceye kadar, kuşku duyuldu. Birer beden olmayan düşünen varlıkların varoluşunu dışsal ya da içsel deneyde doğrudan bir biçimde göstermek için, bedenden ayrılmış bir ruhla, maddeden ayrılmış elektrikle karşı karşıya gelişimize benzer bir biçimde karşılaşmamız gerekir. Dışsal, yani duyumsal deneyde bize yalnızca cisimler ve cisimsel fenomenler verilebilir. Dışsal deney, bizzat kendi doğasından dolayı, tinselcilerin bu yöndeki tüm girişimlerine rağmen, bize hiçbir zaman bir bedenden kurtarılmış bir ruhu gösteremeyecek ya da bizi böyle bir ruhla karşılaştıramayacaktır. Bir bedenden kurtarılmış bir ruhla karşılaşmak için, bizzat kendi ölümümüze kadar beklememiz gerekir ve bu işlem her durumda yaşayan insanların görebilecekleri bir şey değildir. Öyleyse, geriye yalnızca bir ara işlem kalmaktadır: Düşünen, ancak cisimsiz olan varlıkların varoluşlarının kanıtlanması. Bu kanıtlama zihinsel yaşamın ölümden sonra da

devam ettiğini gösteren bir kanıtlama ve dolayısıyla, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin bir kanıtlama, diğer düşünen ancak cisimsiz olan varlıkların varoluşuna ilişkin bir kanıtlama, meleklerin, şeytanların, v.b.g., varoluşuna ilişkin bir kanıtlama olabilirdi. Böyle kanıtlamalara teologlar, filozoflar ve tinselciler tarafından gerçekten de girişilmiştir; ancak, materyalistlere göre, bu türden doyurucu ve ikna edici bir kanıtlamayla şimdiye dek karşılaşılmış değildir.

Materyalistler bu durumda, düşünen ancak bedenlerden ayrı olan varlıklar olarak anlaşılan ruhların varoluşu hakkındaki tezin, içsel deneye yapılan başvuruya rağmen, halâ temelsiz bir tez olarak durduğu sonucuna varırlar. İçsel deneyden bilinen, düşünen varlıklarla ilgili olarak zihinsel yaşamın insan bedenine bağımlı olması olgusu, bizde düşünen, hisseden ve arzu eden şeyin kendi bedenimiz olduğunu, yanılmazcasına ve kesin sonuçlu bir biçimde olmasa da, büyük bir güçle önerir.

Materyalistler tarafından verilen bu karşılık, bununla birlikte, ruh yandaşlarını tatmin etmez. Ruh yandaşları düşünen, hisseden ve arzu edenin bedenimiz ya da başka herhangi bir fiziksel organ olmadığını ve dolayısıyla düşünen şeyin cisim olmadığını, herşeye rağmen, gösterebileceklerini savunurlar. Onlar herşeyden önce, zihinsel süreçlerin doğaları itibariyle, kendilerine mekânda bir konum atfedebileceğimiz bir şey olmadıklarını vurgularlar. Düşüncelerimin, örneğin, kafamda olduklarını söylemek hiçbir şekilde anlamlı değildir. Böyle bir bakış açısı kafamı salladığım zaman, düşüncelerin de onunla birlikte sallandıkları, kafam senin kafandan bir metre uzakta olduğu zaman, düşüncelerimin de senin düşüncelerinden bir metre uzakta olduğu türünden saçma sonuçlara götürecektir. Düşüncelere ve genel olarak zihinsel fenomenlere mekânda bir konum atfetmek —ve bu düşünen şeyin bedenimiz olduğunu öne sürenler tarafından sıkça yapılmıştır— zihinsel fenomenleri fiziksel fenomenlere dönüştürür. Mekânda bir yerde bulunma, fiziksel fenomenlerin ayırıcı bir özelliğidir; oysa, mekânda ortaya

çıkmama zihinsel fenomenlerin kendilerine özgü özsel özellikleridir.

Bu türden argümanlara, materyalistler fiziksel femomenleri mekânda bir yere yerleştirilmiş fenomenler olarak tanımlama niyetinde olmadıkları karşılığını verebildiler. Bununla birlikte, fiziksel fenomenler bu şekilde tanımlamak istenirse, bu rahatlıkla yapılabilir ve zihinsel fenomenlerin benim beynimde ortaya çıktıkları olgusundan, bu fiziksel fenomenler anlayışı üzerinde, zihinsel fenomenlerin belli bir türden fiziksel fenomenler oldukları sonucu çıkar. Diyalektik materyalizm, bununla birlikte, bu durumda onların hem fizik ve kimya tarafından betimlenen fenomenlerden ve hem de biyolojik bilimler tarafından betimlenen fenomenlerden farklı olan, özel türden fenomenler olduklarında ısrar edecektir. Düşüncelerimin benim beynimde ortaya çıktıkları savının kendisi, materyalistlere saçma bir sav olarak görünmez.

Ruh yandaşları tarafından geliştirilen ikinci bir argüman daha vardır. Benim ruhum, der onlar, düşünen benle, benim benimle aynıdır. Şimdi, ben, benim benimin tek ve basit olan bir şey olduğunun, parçalardan meydana gelmeyen bir şey olduğunun fazlasıyla farkındayım. Ben, zihinsel deneyleriminin öznesi olarak, çeşitli karakteristiklere sahip biriyim, bilgeyim ya da budalayım, saygıdeğer ya da kötü biriyim, güçlü ya da dayanıksızım, tutkulu ya da soğuk biriyim, ancak herhangi bir parça ya da fragmana sahip değilim. Oysa bedenim parçalarından oluşur. Öyleyse, ben, düşüncelerimin öznesi olarak, bedenimden ayrı bir şeyim. Materyalistler bu argümanla çarpışırken hiçbir güçlükle karşılaşmazlar. Bu argüman, onlara göre bir *petitio principii* şeklini alır, çünkü söz konusu akıl yürütme tarzı, bu düşünen benin bedenden farklı bir şey olduğunu önceden kabul eder. Bu kabulü daha ileride ortaya koyarsak ancak, benim, düşüncelerimin öznesi olarak, parçalara sahip olmadığımı öne sürebiliriz. Dahası, materyalist, düşünenin benim bütün bedenim olmadığı gibi, bütün bir beynim olmadığını da öne sürmek zorunda değildir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bede-

nimin gözle görülür bir biçimde, kendilerinde parçalar içermeyen parçalardan meydana geldiğidir; daha önce bedenlerin bu türden nihaî ve en yüksek parçalarının kimyasal atomlar oldukları düşünülüyordu; buna karşın, günümüzde, elektronlar ve çekirdekler türünden basit parçacıklar, bedenlerin nihaî ve en yüksek parçaları olarak görülür. Bende düşünen şeyin benim bedenimin bir bileşeni olan basit bir madde parçacığı olduğunu kabul etmek materyalist tezle çelişmeyecektir. Ve bu durumda, düşüncemin öznesi, maddesel bir şey olsa da, parçalara sahip olmayacaktır.

Demek ki, bu, materyalizmin verdiği savaşın, onun karşıtının tözsel ruhların varolduğunu savunan düalizm olduğu, ikinci cephesidir. Bu kavga nasıl bir seyir gösterir? Öncelikle, ruh yandaşları cisimlerden ayrı olan tözler olarak ruhların varoluşunu destekleyen argümanlar geliştirirler, buna karşın materyalistler ise bu argümanları çürütüp, bedenlerden ayrı olan ruhların varoluşunu kabul eden tezin temelsiz olduğunu göstermeye koyulurlar. Bununla birlikte, karşıtının tezinin temelsiz olduğunu gösteren birinin, bununla kendi tezini kanıtlayamayacağı unutulmamalıdır.

Ruh yandaşları, şu halde, davalarını kaybettiklerini düşünmezler, ancak tartışmaya bundan sonra da devam edip, materyalistler tarafından başarıyla kullanılan bir yöntemi benimserler, bir başka deyişle, kendi tezlerini savunmak yerine, karşıtlarının tezine saldırırlar. Saldırılarında başlıca silah olarak da yakın zamanların fiziksel araştırmalarından çıkan sonuçları kullanırlar. Materyalizmin karşıtları, şimdiye dek çok açık olmuş olan madde kavramının, son fiziksel kuramların ışığında, açıklığını ve belirginliğini yitirmeye başladığını öne sürerler. Maddeyle enerji arasındaki sınır kaybolmuş ya da çok belirsiz hale gelmiştir. Madde şimdiye dek bir töz türü, bir şey türü olarak anlaşılmıştır. Öte yandan, enerji ise bir töz olarak değil de, bir töze yüklenebilen belli bir hal olarak dünüşülmüştür. Ancak çağdaş fizik madde ile enerji arasındaki sınırı adeta ortadan kaldırmıştır. Çağdaş fizik kuramlarına göre, enerji bir kütleye, ve

dolayısıyla şimdiye dek maddenin bir yüklemi olarak görülmüş bir yükleme sahip olan bir şeydir. Belli bir miktarda iş gerçekleştirme kapasitesi cisimlerin, kendisine enerji adı verilmiş olan, haliydi. Çağdaş fizik bir cismin kütlesini işe dönüştürebileceğini ve bunun sonucu olarak, bir cismin kütlesinin aynı zamanda bir iş yapma kapasitesi ve dolayısıyla, enerji olduğunu öne sürer. Buna göre, madde ve enerji sanki bir ve aynı şeyin farklı biçimleridirler: Madde enerjiye ve enerji de maddeye dönüştürebilir. Madde töz. yani bir şey olma özelliğini yitirir.

Ve dahası, der ruh yandaşları, cisimin özü itibariyle ne olduğunu kavramak istersek, onun nihaî ve en yüksek bileşenlerinin ne olduğunu bulmaya çalışırız. Şimdi, bize deneyde verilen cisimlerin nihaî ve en yüksek bileşenleri oldukları düşünülen elektronlar, çekirdekler ve benzeri varlıklar, çağdaş fiziğin kuramlarında, bizim cisimlerin olduklarını düşündüğümüz şeye hiç benzemeyen bir şey haline gelirler. Bizim elektronları, v.b.g., küçük parçacıklar, görülebilen ya da kendisine dokunulabilen bir şeyin minyatür versiyonları olarak tasarlamamıza izin verilmez. Fizikçiler gerçekte, elektronların, protonların, v.b.g., mekânsal boyutundan söz ederler, ancak bu ifadelerin yalnızca mecazî bir anlamı vardır. Fizikçiler zaman zaman belli deneyleri "parçacıklar", bir başka deyişle, çok küçük parçalar olarak anlaşılan elektron, proton ve nötronlarla açıklamak istediklerini söylerler, ancak başka bir türden olan deneylere ilişkin açıklamayla ilgilendikleri zaman, onlar elektronların, v.b.g., çok küçük parçalar olduklarını düşünmeyip, elektronlardan, sanki onlar dalgalar ya da dalga kümeleriymiş gibi söz ederler. Bu dalgaların, bununla birlikte, tözsel bir temelleri yoktur; onlar bir "eter" türünün, ya da bir şey olarak alınan herhangi bir şeyin dalgaları değildir. Böyle dalgaların belli bir yerdeki her elongasyonu, yalnızca olasılıkların ölçüsüyle belirlenebilir, öyle ki bu yerde belli bir zamanda, örneğin bir perdenin fosforışıltısı, fotograf kağıdı tabakasının kararması ve benzerleri türünden, şu şu fenomenlerin ortaya çıkacağı söylenir.

Bu şekilde, elektronlar ve elektronların mikrokozmik eşlikçileri bütünüyle soyutlamalara dönüştürülürler. Fizikçilerin bazı deneylerle ilişkili olarak kendilerinden parçacıklar, buna karşın diğer bazı deneylerle ilişkili olarak kendilerinden dalgalar diye söz ettikleri bu elektron, proton ve nötronların gerçekte ne oldukları sorusuna fizikçilerin verdiği yanıtı işittiğimiz zaman, soyutlamanın doruk noktasına ulaşırız. Yanıt fizikçilerin yalnızca, elektronların, bazı deneyler söz konusu olduğunda parçacıklar ve dolayısıyla çok küçük parçalar olarak, oysa bazı başka deneyler söz konusu olduğunda, dalgalar olarak eylediklerini bildikleri şeklindedir. Onların "kendilerinde", bir başka deyişle, tüm deney ve gözlemlerden bağımsız olarak ne oldukları sorusuna gelince, fizikçiler bunun yanıtını bilmezler ve dahası sorunun kendisinin, formülasyonu bile onu yanıtlama olanağını dışta bırakan, kısır ve verimsiz bir soru olduğunu düşünürler. Onu gözlemlediğimiz zaman, bir elektronun ne olduğunu sormak, fizikçilere göre, kendisini hiçbir biçimde araştırmadığımız bir şeyin, ne olduğunu sormak kadar saçmadır.

Ruh yandaşları fizikçilerin bu argümanlarını kendi hesaplarına bir kazanç olarak görürler. Onlar, çağdaş fizik kuramlarının, kendilerine maddenin maddeselliğini yitirdiği, maddenin soyutlamalara dönüştürüldüğü savını öne sürme hakkını verdiğini düşünürler. Çağdaş fizik, onların görüşlerine göre, duyularımızın yargılama yetkisi altında, bizim cisimler diye bildiğimiz o çok büyük madde kütlesinin yalnızca bir yanılsama olduğunu göstermiştir. Fizik bu çok büyük madde kütlesinin, yalnızca içinde mikroskopik varlık komplekslerinin, elektronların ve pozitronların, nükleonların, mezonların, nötronların ortaya çıktığı bir şey olduğunu gözler önüne sermiştir; bunlar, bununla birlikte, hiçbir biçimde gerçek şeyler olmayıp, soyut varlıklardır ve salt kendi başlarına alındıklarında, gerçek dünyanın bir parçası değildirler. Gerçek varlıklardan, bu durumda, geriye yalnızca ruhlar kalır, çünkü bize deneyde verilen dünyanın, bir başka deyişle doğanın başka birşeye indirgenemez bileşenleri yalnızca onlardır.

Böyle bir savunma tarzı seçen ruh yandaşlarının düalist bakış açısını bıraktıklarına ve monist bir bakış açısı benimseyip, yalnızca tinsel tözlerin varoluşunu kabul ettiklerine işaret edilmelidir. Düalizm, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, hem cisimleri ve hem de ruhları doğanın gerçek ve tözsel bileşenleri olarak görür. Biz, herşeyden önce, yukarıda anahatları çizilen ve cisimleri gerçek varlıklar dünyasının dışına atmakla eşdeğer olan bir sonuca götüren argümanların eleştirisel bir incelemeyi kaldıramayacağına dikkat etmeliyiz. Çağdaş fiziğin cisimlerin basit parçacıklarına ilişkin görsel modelleri terkettiği ve söz konusu parçacıkları yalnızca soyut bir biçimde karakterize ettiği olgusundan, bu bileşenlerin gerçek olan, bir başka deyişle, belli bir zamanda belli bir yerde varolan bir şey olmadıkları sonucu hiçbir şekilde çıkmaz. Hele hele, "çok büyük madde kütlesi"nin, eşdeyişle algımızın menzili içine giren cisimlerin salt bir yanılsama olduğu sonucu hiç çıkmaz. Bize deneyde verilen cisimlerin gerçek varoluşunu hiçbir fizikçi yadsıyamaz; fiziksel bilginin tamamı bu cisimlerle ilgili gözlemlere ve deneylere dayanır. Fizikçilerin araştırmalarının sonuçları bizi en iyi durumda, ne yeterince özenli ve ne de tam olan ortak deney temeli üzerinde oluşturulmuş madde kavramımızda belli birtakım düzeltmeler yapmaya götürür. Bununla birlikte, materyalizm orijinal madde kavramına sıkı sıkıya yapışmış değildir. Bu, yirminci yüzyılın başlarında, diyalektik materyalizmin temsilcilerinden biri tarafından, bize duyumsal deneyde verilen cisimler dünyasının gerçekte ne olduğu sorusunu yanıtlamanın, tam tamına fiziğin üzerine aldığı büyük bir özen ve dikkat isteyen araştırmalara düştüğünü savlayan V.I.Lenin tarafından vurgulanmıştır. Materyalizm, Lenin'e göre, bu dünyanın, yalnızca zihinlerimizin bir ürünü ya da bir izlenimler kompleksi olmayıp, gerçekten varolduğunu savlar. Tezi bu şekilde formüle edildiği zaman, materyalizm temelde, gerçekte cisimlerin varoluşunu tanıyan ve yalnızca, cisimlerden farklı tözler olarak ruhların da aynı şekilde tanınmasını isteyen düalizme değil de, cisimlerin dünyasına zihinlerimizden bağımsız bir varoluşu çok gören idealizme yöneltilir.

Materyalizme İlişkin Genel Bir Betimleme

Materyalizm, herşeyden önce, çıkış noktası itibariyle, anti-irrasyonalist bir felsefe akımıdır. Bu, onun özel bilimlerde yeterli olduğu düşünülecek bir biçimde haklı kılınmamış savları ciddiye almayacağı anlamına gelir. Buradan materyalizmin vahye dayanan dine, geleneksel olarak kutsanan batıl inançlara, ciddi araştırma ve argümanlardan çok arzularımızın sonucu olan tüm kanaatlere karşı aldığı olumsuz tavır çıkar. İkinci olarak, materyalist bakış açısı açık seçik bir biçimde realist bir bakış açısıdır; o, bize deneyde verilen dünyanın, yalnızca kendilerine rasyonel biliş tarafından ulaşılamayan başkaca şeyleri gizleyen fenomenal bir fantazi olmayıp, doğru gerçeklik olduğunu düşünür. Bu iki kabulden, dünyaya ilişkin genel ve nihaî bir görüşün, doğa bilimleri tarafından, matematiğin teçhizat deposundan yararlanmak suretiyle yürütülen dikkatli ve zahmetli araştırmalarda aranması gerektiği biçimindeki materyalist kanaat çıkar. Bu, doğal bilimlerin bizi kendisiyle tanıştırdıkları doğanın, materyalistler için yalnızca doğru gerçeklik değil, ancak aynı zamanda tek gerçeklik olduğu anlamına gelir. Doğadan ayrı olarak, idealistlerin bizi kendisiyle ilgili olarak ikna edebilecekleri türden bir kendinde şeyler dünyası, doğanın ötesinde de, dinin kendilerine arzularımız ve kalplerimizin gereksinmeleri tarafından gerek duyulan, önsezilerimize ve duygularımıza müracaat eden, ancak akıldan hiçbir destek almayan geleneksel batıl inançlarda içerilen bir şey olarak vahye başvurmak suretiyle, bize bildirdiği türden olağanüstü bir dünya yoktur. Materyalist öğretinin esas içeriği, işte bundan ibarettir. Ruhla ilgili, materyalizmin tarihinde böylesine büyük bir yer işgal etmiş olan, tartışma bu çerçeve içinde yalnızca, kendi başına önemli olmayacak bir tartışmadır. Bizde düşünen şeyin beden olup olmadığı, bir başka deyişle, onun mekânsal karakteristiklere ve eylemsizliğe sahip olup olmadığı probleminin kendisi çok büyük önemi olmayan ve bilimsel yöntemlerle çözülmesi güç olan bir problemdir. Bu tartışma, bununla

birlikte, herşeyden önce materyalizmin karşıtları bu tartışmada idealist argümanları kullandıkları, ve ikinci olarak da doğaüstü bir dünyaya inananlar ruhu doğanın, onu yeryüzünde yalnızca geçici olarak bulunan ruhun gerçek yurdu olan doğaüstü bir dünyaya bağlayan, bir bileşeni olarak gördükleri için, materyalizmin tarihinde önemli bir rol oynamıştır.

Bu ruh anlayışına, doğanın üstünde ya da ötesindeki bir dünyayı tanımayan materyalizm tarafından karşı koyulmalıdır; öte yandan, doğanın bir bileşeni olup, doğayla sınırlanmış bir şey olarak ruh materyalist öğretinin temel ilkeleriyle çelişik olmayacaktır.

Fiziksel Fenomenlerin Zihinsel Fenomenlerle İlişkisi

Kendisinde zihinsel fenomenlerin ortaya çıktığı bir töz olarak ruh hakkındaki tartışma, yalnızca zihinsel fenomenlerin fiziksel fenomenlerden ayrı olduğunu kabul edersek, doğar. Bu farklılık, yalnızca idealizmin savunucuları tarafından değil, ancak aynı zamanda materyalizmin diyalektik versiyonu tarafından da tanınır. Oysa bu farklılığın varlığı, fiziksel fenomenlerle bilinç fenomenleri arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu öne süren mekanik materyalizm tarafından yadsınır. Bu ilişki her zihinsel fenomenin belli bir fizyolojik fenomenle bire bir tekâbüliyet içinde bulunduğu olgusundan oluşur; bununla birlikte, bu ilişki zihinsel femonenlerle onların fizyolojik eşdeğerleri arasında bir farklılık gören kimseler tarafından, farklı bir biçimde yorumlanır. Örneğin, bazıları fizyolojik fenomenlerin, kendilerine karşılık gelen zihinsel fenomenlerin nedenleri olduklarını kabul eder. Bazıları buna ek olarak, zaman zaman bunun tam tersi olan bir ilişkinin söz konusu olduğunu, zihinsel fenomenlerin fizyolojik fenomenlere neden olabildiklerini kabul eder. Zihinsel fenomenlerle fizyolojik fenomenlerin birbirlerini karşılıklı olarak belirlemelerini kabul eden görüşe *karşılıklı etkileşimcilik* (inter aksiyonizm) adı ve-

rilir. Bunun tersi söz konusu olmazken fizyolojik fenomenlerin zihinsel fenomenleri etkilediğini ve dahası, zihinsel fenomenlerin kendi aralarında birbirlerine doğrudan nedensel ilişkilerle bağlı olmadıklarını öne süren görüş ise *epifenomenalizm* olarak bilinir. Bu görüşe göre, zihinsel fenomenler yalnızca, fizyolojik fenomenlerin yan ürünleri, donuk yansımalarıdır. Bazıları da, kendisine göre bunun tersi bir ilişki söz konusu olmadığı gibi, fizyolojik fenomenlerin zihinsel fenomenlere neden de olmadığı ancak söz konusu fenomen türlerinin, diziler birbirlerine nedensel ilişkilerle bağlanmamış olsalar da, birinci dizideki belli bir fenomen ikinci dizideki belli bir fenomene, ikinci dizideki belli bir fenomen de birinci dizideki belli bir fenomene karşılık gelecek şekilde, oluşturduğu iki ayrı dizinin birbirlerine koşut bir biçimde yanyana ortaya çıktıkları *paralelizm* varsayımını kabul eder. Son olarak bir de fizyolojik fenomenlerin ve onlara karşılık gelen zihinsel fenomenlerin gerçekte iki farklı türden fenomenler değil de, yalnızca bir ve aynı fenomenin iki farklı görünüşü olduğunu öne süren *çift görünüş kuramı* vardır. Aynı gerçek işlem, işlemin kendisinde çıktığı birey tarafından içebakış yoluyla temaşa edildiği zaman, bir zihinsel fenomen olma özelliğine sahiptir, oysa dışsal duyular yoluyla (örneğin beyindeki sinir akımlarını inceleyen fizyolojist tarafından) incelendiği zaman, bir fizyolojik fenomen olma özelliğine sahiptir. Tıpkı önümde duran mermerden bir küreye baktığımda sahip olduğum duyumumun dokunma duyumumdan daha doğru olmaması gibi, bu görünüşlerden ne biri ne de diğeri daha doğrudur.

Materyalizme Karşı Çıkışın Duygusal Nedenleri

Ruhla ilgili kavga çoğunluk heyecanlı ve ateşli bir tartışma biçimini almıştır. O, aynı zamanda duygusal yansımaları olan bir kavgadır. Bizlerin ve hemcinslerimizin salt bedenler olarak görülmesi

bize öyle görünüyor ki, bizim değerimizi düşürür, bizi yalnızca doğal güçlerin oyununa bağımlı olan piyonlar düzeyine indirger ve kendilerini amaçlayıp peşlerinden koştuğumuz özerklik, bağımlılık ve özgürlükten yoksun bırakır. Biz insanları doğanın cisimleri arasında görmek, bizde, kendimizle ilgili olarak yüce ve saygıdeğer bulduğumuz herşeyi bir yanılsama olarak dağıtır, en yüksek duygularımızı esinlerimizi ve ideallerimizi yok eder gibi gelir. O bizi son olarak ölümden sonra yok olup gitmeyeceğimiz inancından, yitirdiğimiz sevgililerin, her ne kadar bu varoluşları bir cismi olan varlıklar arasında geçmese de, ölümden sonra yine varoldukları, onlardan ayrılışımızın yalnızca geçici bir ayrılış olduğu inancından yoksun bırakır.

Bizim bu özerkliğimiz, onun kişinin kendi kendisinin efendisi olmasından, fiziksel tepilerimizi denetim altına almamızdan, daha aşağı ve önemsiz amaçlarımızı soylu ve yüce amaçlarımızın altına geçirmemizden oluştuğu düşünülürse, materyalizm tarafından hiçbir şekilde sorgulanmaz; bununla birlikte, bu özerklik, zihnimizin doğal güçler karşısındaki tam bir bağımsızlığı olarak görülüyorsa, hiç kuşkusuz bir fiksiyondur. Materyalizm, bizde yüce ve soylu olanı ortadan kaldırıyor da değildir. O, bizi ölü cisimlere dönüştürmez, ancak bizi zihinsel yaşam tarafından canlandırılmış bedenler olarak görür; (mekanik materyalizm sözkonusu olduğunda) o, zihinsel yaşamın özüyle ilgili olarak farklı bir görüşe sahip olsa da, materyalizm zihinsel yaşamımızın varoluşunu yadsımaz. Materyalizm bununla birlikte, bizi ölümden sonraki yaşam inancından yoksun bırakır. Öğretinin onu birçokları için kabul edilemez hale getiren tirajik niteliği tam tamına burada yatar. Dahası, materyalizm, kozmik düzeyde, tüm dinlerle uyuşmazlık içindedir. Dini destekleyen duygusal faktörler, öyleyse, varoluşu doğal nesneler toplamıyla sınırlayan materyalizmin karşısında yer alırlar.

Tinselcilik (Spiritüalizm)

Daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, hem düalizm ve hem de materyalizm, realizmin değişik biçimleridir. İdealist bakış açısı (özellikle öznel idealizm) tinselcilikle(spiritüalizmle) yakından ilişkilidir. Spiritüalist tez, dünyada yalnızca tinsel tözlerin varolduklarını öne sürer. Bu tez, herşeyden önce, öznel idealizmin ve özelikle de içkin idealizmin savunucuları tarafından ortaya konur. İdealizmin bu biçimine göre, cisimler yalnızca izlenim kompleksleri, ve dolayısıyla, öznenin bilincinin belli halleriyseler, onlar kendinden-kaim varlıklar, yani tözler olma iddiasında olmazlar. Tözsel varlığa yalnızca bilinçli varlıklar, yani ruhlar tarafından sahip olunur. Bu türden bir tinselciliğe idealist-tinselcilik adı verilir.

Tinselciliğin, bununla birlikte, zorunlu olarak öznel idealizmle sınırlanmış olması gerekmez. Felsefe tarihinde tinselciliğin bir de realist versiyonuyla karşılaşabiliyoruz. Bu tür bir tinselcilik yalnızca tinsel tözlerin gerçekten varolduklarını ve tinsel tözler dışında başka hiçbir tözün varolmadığını kabul eder. Bu görüşe göre, cisimler de, bununla birlikte varolur, ancak cisimler yalnızca tinsel tözün tezahürleridir. Bu görüş, monadolojisinde, Leibniz tarafından dile getirilir. Bu görüşe göre, dünyanın kuruluşunda işe karışan nihaî ve bölünemez tuğlalar, onun monadlar adını verdiği şeyler, yani ruhlardır. Bu monadlar arasında bilinçli yaşama sahip olan bazıları vardır ve yalnızca bunlar, gündelik dilde kendilerine ruhlar adı verilen monadlardır, ancak onlardan başka, yalnızca bilinçaltında bir zihinsel yaşama sahip olan monadlar vardır ve bu monadlar, ve onlardan meydan gelen kompleksler, gündelik yaşamda kendilerine cisimler adı verilen şeylerdir.

Tinselciliğe materyalizm tarafından da düalizm tarafından da saldırılmıştır, ancak bu saldırı temelde tinselciliğin idealist versiyonuna yöneltilir; bu durumda, o realizmle öznel idealizm arasındaki bir savaş biçimini alır.

Gerçek Monizm: Özdeşlik Kuramı

Tinselcilik de materyalizm de monist eğilimler, yani iki tür töz tanıyan düalizmle tam bir karşıtlık içinde, yalnızca tek bir töz türü tanıyan eğilimler arasına sokulabilir. Monist eğilimler arasında bundan başka *gerçek monizm* adını verdiğimiz *ruh ve bedenin özdeşliği kuramı* olarak da bilinen öğretiye rastlanabilir. Bu metafiziksel bakış açısının mucidi, onyedinci yüzyılda Hollanda'da yaşamış olan Musevi filozof Baruch Spinoza'dır. Söz konusu bu monizmin temel tezi, *yalnızca tek bir töz türünün varolduğunu, ve onun hem tinsel hem de cisimsel yüklemlere sahip olduğunu öne sürer.* Cisimsellik ve tinsellik yalnızca, aracılığıyla bir ve aynı tözün kendisini sergilediği iki farklı görünüştür. Bu iki ayrı görünüşten hiçbiri diğerinden daha gerçek değildir.

İçkin Monizm

Tözü ruhlarda ya da cisimlerde, ya da hem ruhlarda ve hem cisimlerde, ve son olarak, tam tamına ruh kadar cismi olan bir şeyde bulmaya çalışan bütün bu eğilimlerin karşısında doğanın kendilerinden kurulduğu nihaî ve en yüksek tuğlaların, ne ruhlar ne de cisimler olduğunu savunan eğilim yer alır. Bu görüşün mucidi ise David Hume olmuştur. David Hume'a göre, cisimler de ruhlar da yalnızca renkler, kokular, tatlar, sesler, acılar, hazlar, v.b.g., türünden, bize doğrudan deneyde verilen öğelerden oluşan komplekslerdir. Hume bu görüşleriyle cisimlerin yalnızca izlenim kompleksleri olduklarını öne süren Berkeley'in görüşleri arasında bir bağ kurmuştur. Berkeley ruhların, izlenimlerin ve diğer zihinsel hallerin bilincinde olan, ancak bu hallerden ayrı olan şeyler olduklarını düşündü. Ruh zihinsel fenomenlerimizin öznesidir. Hume'a gelince, o Berkeley'in bütünüyle tutarlı olmadığını göstermiştir. Algıladığımız cisimlerin ne olduğu

üzerinde düşünürken, Berkeley bedenlerimizin yalnızca ses, şekil, koku, tat, v.b.g., kompleksleri ve dolayısıyla izlenim kompleksleri oldukları, ve onların algılanmak durumundaysalar eğer, başka hiçbir şey olmayacakları görüşüne ulaştı. Hume, Berkeley'in ruh için de benzer bir akılyürütme çizgisini uygulamış olması durumunda, buna benzer bir sonuca, yani ruhun yalnızca bir zihinsel tecrübeler yığını, bir bilinç akışı olduğu sonucuna ulaşmış olacağını gözlemler. Bize, deneyde, kendi zihinsel hallerimizin dışında hiçbir şey verilmez. Özellikle de, bize bu zihinsel fenomenlere ek olarak, bu fenomenlerin öznesi olan gizemli bir ben hiç verilmez; bir başka deyişle, bize deneyde ruh verilmez. Hume, bu yorum temeli üzerinde ruhların da cisimlerin de tözler olarak varolmadıklarını öne sürer. Ruhlar da cisimler de tözler değildirler. Onlar yalnızca, ya bilincin aktüel içerikleri olan ya da doğaları itibariyle bu türden içerikler haline gelebilen belli öğelerden oluşan komplekslerdir. Bilincin içeriklerine içkin varlıklar adı verilir. Bu nedenle yukarıda ana hatları çizilen görüş *içkin monizm* olarak adlandırılabilir.

İçkin monizm, spiritualist monizm ya da nötr monizm olmak üzere, iki biçim alır. O, bu öğelerin, bu renklerin, seslerin, kokuların, v.b.g., yalnızca bilinç içerikleri olarak varolabileceklerini savladığı, ve dolayısıyla, onları zihinsel olan şeyler olarak düşündüğü zaman, spiritüalist bir şekil alır. Bu öğeler, bilinç içeriği olmak durumunda olmayan, ancak birinin bilinciyle ilişkili olmaksızın varolabilen şeyler olarak düşünüldüğü zaman da, içkin monizm nötr olan bir biçim alır.

Determinizm ve İndeterminizm

Doğanın Nedensel Kuruluşuyla İlgili Tartışma

Doğada ortaya çıkan olayların akışının, kendileriyle şimdi ve geleceğin kaçınılmaz bir zorunluluk içinde geçmiş tarafından belirlendiği yasalara mı tâbi olduğu, yoksa tam tersine, kendilerine daha

önceki olaylar tarafından neden olunmamış olayların mı var olduğu felsefî tartışmaların sürekli ve değişmez teması olagelmiştir. Bu problem daha açık ve dakik bir biçimde şöyle ifade edilebilir: Her olay belli bir nedenin kaçınılmaz sonucu olarak mı ortaya çıkar, yoksa hiçbir nedenin sonucu olmayan olaylar mı vardır? Her olayın bir nedenin sonucu olduğunu öne süren sav nedensellik ilkesi olarak bilinir. İncelemekte olduğumuz bir tartışma, öyleyse, *nedensellik ilkesinin* evrensel boyuttaki geçerliliğiyle ilgilidir. Nedensellik ilkesine evrensel bir geçerlilik yüklenmesine ve dolayısıyla her olayın bir nedenin sonucu olduğunun öne sürülmesine *determinizm* adı verilir; nedensellik ilkesine evrensel bir geçerlilik yüklenmesine karşı çıkan ve dolayısıyla dünyadaki her şeyin bir nedeninin sonucu olmadığını öne süren teze ise *indeterminizm* adı verilir.

Neden Kavramının Analizi ve Eleştirisi

Nedensel ilişki kavramı, ontolojinin daha tam ve dakik hale getirmeye çalıştığı, oldukça genel kavramlardan birisidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, sıkı sıkıya incelenmesi durumunda, bu kavramın hiçbir şekilde açık olmadığı noktasıdır. Belli bir fenomenin nedeniyle, sanki onu yaratan ajanmışçasına, etkinliği yoluyla bu fenomeni doğuran etken anlaşılır. Etkinliğimizle kendimizde bir değişikliğe neden olduğumuzu söylemenin ne anlama geldiğini çok iyi bir biçimde biliriz; bizim kendimizin bir şeyi doğurduğumuzu ya da yarattığımızı söylemenin ne anlama geldiğini kolaylıkla kavrarız. Ancak bizim kendimize uyguladığımız bu etkinlik ve doğurma kavramları hiç kuşkusuz, belli bir takım psikolojik öğeler içerir; bana belli bir anda eylediğimi ve bu eylem yoluyla şöyle şöyle bir fenomene neden olduğumu bildiren, yalnızca bedenimin hareketlerine ilişkin bir gözlem değil, ancak aynı zamanda içebakıştır. Eyleyenin ben olduğunu öne sürmek için, adalî bir çabayı hissetmem ve bu çabanın benim irâdeme göre gerçekleştirildiğinin bilincinde olmam gerekir.

Canlı olmayan nesnelerin etkinliğinden, hiç kuşkusuz, kendi etkinliğimizden söz ettiğimiz aynı anlam içinde söz etmiyoruz. Çarpışma üzerine başka bir bilardo topunun hareketini başlatan bir bilardo topunun, sözcüğün onu kendi etkinliğimizden söz ettiğimiz zaman kullandığımız anlamı içinde eylediğini (etki ettiğini) kesinlikle hiç kimse öne sürmeyecektir; hiç kimse onun bilinçli olarak bir güç uyguladığını ve diğer topu harekete gerçirmek istediğini savlamayacaktır. Ancak cansız cisimlerden etkin nedenler olarak söz ederken "eyler" ya da "etki eder" ifadesini hangi anlam içine kullanıyoruz?

"Eylem" ya da "etki" kavramını açıklamak için belki de, "güç" kavramına başvurmalı ve şu tanımı kabul etmeliyiz: X Y'ye etki eder" "X Y üzerine güç uygular"la aynı anlama gelir. Ancak "güç" kavramının kendisi yeterince açık mıdır? Güç, çoğunlukla etki eden, ya da değişmenin nedeni olan şey olarak tanımlanır. "Güç"ü bu şekilde tanımlarsak eğer, daha güç kavramı aracılığıyla açıklanan "eylem" kavramının ya da "neden" kavramının tanımında bir kısır döngüyle karşı karşıya kalırız. Fiziksel "güç" kavramını aklımızdan çıkarmayarak şu tanıma girişebilirdik: Bir güç bir cisme, ancak ve ancak bu cisim hızını değiştirir ya da deformasyona uğrarsa, etki eder. Bu güç tanımı yalnızca mekanik fenomenleri açıklayacak ve salt mekanik fenomenler için değil, ancak fiziksel fenomenler ve hatta zihinsel fenomenler için kullandığımız "eylem" kavramını da, "neden" kavramını da açıklamak için yeterli olmaycaktır.

Demek ki, "neden" kavramını, "eylem" kavramı ya da "güç" kavramı aracılığıyla açıklama girişimi doyurucu bir girişim olmaktan uzaktır. Bundan dolayı, nedeni eylem ya da güç kavramlarını kullanmaksızın açıklama girişimlerinde bulunulmuştur. Belli bir fenomenin nedeni, kendisini belli bir fenomenin zorunlulukla izlemesi gerektiği şey olarak tanımlanmıştır. Ancak burada da bu kez "zorunlulukla" deyimiyle kastedilen şeyin ne olduğu sorusu ortaya çıkar. A fenomeninin B fenomenini yalnızca izlediğini mi, yoksa A fenomeninin B fenomenini zorunlulukla mı izlediğini nasıl bileceğiz? Ve burada, zo-

runluluk kavramına ilişkin eleştirisel bir inceleme, bu kavramın hiçbir biçimde açık bir kavram olmadığını gözler önüne serer. Neden elimizden bırakılan bir taşın yere düşmek zorunda olduğunu, buna karşın bir toptan ateşlenen merminin hedefine ulaşmak durumunda olmadığını söylediğimiz üzerinde düşünelim. Bir taşın, elimizden bırakılırsa, yere düşmek zorunda olması olgusunu biliriz; öte yandan, bir toptan ateşlenen bir merminin hedefini vuracak olması olgusunu zorunlu bir fenomen olarak görmeyiz, çünkü bunun her zaman söz konusu olmadığını biliriz. Bu örnek dikkate alındığında, şu zorunluluk tanımı kendisini önerir: B fenomeninin A fenomeninden sonra olmak zorunda olması, B fenomeninin A fenomeninden sonra ortaya çıkışının genel bir yasanın özel bir hali olmasıyla aynı anlama gelir. Bazıları, onu fenomenlerin düzenli bir dizilişine indirgeyen bir tanım olarak, fenomenlerin birbirlerini zorunlu olarak izlemesine ilişkin böyle bir tanımı gerçekten de doyurucu bir tanım diye düşünmüşlerdir. Bununla birlikte, bu zorunluluk tanımının nedensel ilişki tanımı için hiçbir yararı olmaz. B fenomeni A fenomenini zorunlu olarak izlemek durumunda olduğu zaman, A fenomenini B fenomeninin nedeni diye adlandırırsak, zorunlu dizilişi düzenli dizilişe indirgememiz durumunda, B A'yı her zaman izlediğinde, A fenomenini B fenomeninin nedeni olarak görmek zorunda olacağız. Bu durumda, tren tarifesine göre ikinci tren her zaman birinciden sonra gelirse, birinci trenin istasyondan geçişini diğer trenin istasyondan geçişinin nedeni olarak görmemiz gerekecektir; ancak bu nedensel ilişkiyle anlatmak istediğimiz şeye hiçbir şekilde karşılık gelmez.

Nedensel ilişkinin özünü, fenomenlerin zorunlu dizilişini, herhangi bir düzenli diziliş olarak değil de, (tren tarifesi gibi) uzlaşımlardan çok temel doğa yasalarının sonucu olan düzenli dizilişi olarak tanımlamak suretiyle kavrama girişimlerinde de bulunulmuştur. Bu temel doğa yasalarının ne olduklarını tam ve kesin olarak belirleme girişimleri aşılmaz birtakım güçlüklerle karşılaşmıştır.

Öndeyi Problemi

Bu değerlendirme ve güçlüklerin bir sonucu olarak, neden kavramını bilimsel kavramlarımızdan oluşan kavram dağarcığından atma gibi bir eğilim ortaya çıkmıştır. Bu nedenle determinizm probleminin özgün formülasyonundan vazgeçilmiş ve determinizm problemiyle ilgili olarak yeni formülasyonlara gidilmeye çalışılmıştır. Doğal bilimler alanında determinizm problemi yakın zamanlarda "neden" sözcüğü kullanılmaksızın, "zorunluluk", "kaçınılmaz sonuç" v.b.g., terimlere başvurulmadan tanımlanmıştır. Doğa bilimlerindeki determinizm probleminin yakın zamanlarda revaçta olan tanımı aşağı yukarı şu şekli alır: "Doğada ortaya çıkan olayların akışı bize, şimdiye dek ortaya çıkmış olayların gözlemlenebilir niteliklerinin oluşturduğu temel üzerinde, gelecekteki olaylara ilişkin olarak öndeyide bulunma olanağı verecek yasalar şeklinde ifade edilebilir mi?" Şu halde, determinizm problemi "öndeyi problemi" olup çıkmıştır. O, bundan böyle geleceğin geçmiş tarafından belirlenmesiyle değil, ancak daha çok bizim geçmiş temeli üzerinde geleceğe ilişkin olarak öndeyide bulunup bulunamayacağımızla ilgilenir.

Mekanizmin doğal bilimlere egemen olduğu dönemde, bir başka deyişle, cisimsel doğanın tüm fenomenlerinin mekaniğin yasaları tarafından açıklanabileceği görüşü doğa bilimlerindeki egemen görüş olduğu zaman, doğa bilimleri determinist bakış açısını destekliyorlardı. Bu determinizm en güçlü ve en etkili ifadesini, doğa yasalarını (Laplace'nin zihninde Newton mekaniğinin yasaları vardı), ve dünyayı meydana getiren tüm maddî noktaların belli bir andaki konumlarını ve hızlarını bilen, kuramsal problemlerin çözümü (burada söz konusu olan ikinci dereceden diferansiyel denklemlerin çözümüydü) için sınırsız kapasitelerle bezenmiş bir aklın bu verilerden yola çıkıp, onların bu yasalara uygun olarak geçmişteki hızlarının ve konumlarının ne olduğunu ve gelecekte ne olacağını çıkarsayabileceğini öne süren, onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında

yaşamış Fransız bilim adamı Laplace'ta buldu. Doğanın belli bir andaki haline ilişkin bilgi şu halde, doğa yasalarını (Newton mekaniğinin yasalarını) bilen birine geçmişin ve geleceğin tamamını çıkarsama olanağı verecekti. Laplace aynı zamanda, ondan geçmişi ve geleceği çıkarsayabilmek için, şimdiki hale ilişkin olarak bilme gereksinimini duyduğumuz şeyin (tüm noktaların hızlarının ve konumlarının) ilke olarak bilinebilir olduğunu kabul etmiştir. Fiziğin daha sonraki gelişmesi, bununla birlikte, Laplace'ın öne sürdüğü determinizmin altını kazımıştır. Çağdaş kuantum kuramı, fiziğin yasalarının bize maddenin nihaî ve en yüksek bileşenlerine (elektronlara, protonlara, v.b.g.,) ilişkin olarak gözlemlenmiş verilerden, onların gelecekteki hallerini çıkarsama olanağı vermediğini gösterir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bizim bu verilerden yola çıkmak suretiyle, tikel elektronların fiziğin yasalarına uygun olarak gelecekte nerede olacaklarını önceden bilebilmek için, bilmek durumunda olduğumuz tüm verileri gözlemleyemediğimiz hususudur. Fizik bize geleceği hesaplayabilmek için elektronların belli bir andaki konum ve hızlarını bilmemizin yeterli olduğunu bildirir, ancak bu öndeyi için söz konusu parametrelerden yalnızca birini bilmemiz yeterli değildir, her ikisini de bilmemiz gerekir. Bununla birlikte, fenomenlerin bizzat kendi doğalarından dolayı, bir elektronun hızını ve konumunu istenen dakiklikle ölçemeyiz. Onlar çok büyük sayıdaki elektronla ilgili oldukça, yalnızca bu parametrelerin belli ortalama değerlerini gözlemleyebiliriz ve bu ortalamalardan yola çıkmak suretiyle, istatistik yasalarına uygun olarak, bu parametrelerin gelecekteki ortalama değerlerini hesaplayabiliriz. Demek ki, tek tek elektronların gelecekte nerede ve nasıl olacaklarına ilişkin olarak tam bir öndeyide bulunulmaz; bununla birlikte, kendisine ilişkin olarak öndeyide bulunabileceğimiz şey çok büyük sayıdaki elektronun ortalama değerlerle nerede ve nasıl olacağıdır.

Doğa Yasaları Yalnızca İstatistiksel Yasalar mıdır?

Bununla yakından ilişkili olan bir görüş, daha önceden nedensel yasalar olarak bilinen yasaların özü hakkında, belli birtakım bilim adamları tarafından öne sürülmüş olan özel ve alışılmadık bir görüştür. Bu yasalar çoğunlukla maddenin çok büyük sayıdaki basit parçacığından meydana gelmiş büyük cisimlerin davranışlarıyla ilgiliydi. Böyle bir cismin davranışı söz konusu cismi meydana getiren parçacıkların tümünün ortalama davranışına bağlı olacaktır, ancak tek bir parçacığın bütün kütlenin davranışı üzerinde büyük bir etkisi olmayacaktır. Eğer büyük bir olaylar yığınıyla uğraşıyorsak, olayların tikel bileşenleri düzensiz bir biçimde ve gelişigüzel ortaya çıksa bile, bu yığında belli birtakım istatistiksel düzenlilikler olmalıdır. Bu nedenle çok büyük sayıdaki basit parçacığın toplamı olan daha büyük cisimlerin davranışı, bu basit parçacıkların davranışı oldukça düzensiz olsa bile, olaylar yığını olarak, istatistiksel düzenlilikler tarafından belirlenmelidir. Bu durumda, fenomenleri yöneten ve büyük cisimlerin de paylaştıkları yasaların istatistiksel yasalara indirgenebilecekleri önerisi ön plâna çıkar. Daha önceden dünyayı yöneten gizemli bir nedenselliğin bir tezahürü olduğu düşünülen, dünyadaki herhangi bir düzenlilik, bu görüşe göre, yalnızca, kendi içinde gizemli hiçbir şey saklamayan istatistiksel bir düzenlilik olacaktır. Bu düzenlilik yalnızca çok büyük sayıdaki basit parçacığı ele aldığımız zaman ortaya çıkar. Oysa bu basit parçacıkların dünyasında tam bir kaos hüküm sürer ve herhangi bir düzenlilik söz konusu olmaz. Doğa yasalarının özüne ilişkin yukarıda ana hatları çizilen —termodinamiğin yasaları örneğinde olduğu gibi, bazı fiziksel yasalarla ilgili olarak herkes tarafından kabul edilmiş olan— görüş (basit bir biçimde onlarda kullanılan kavramların içeriğinden çıkan ve dolayısıyla, salt analitik yargılar olanlar dışında) tüm doğa yasalarını istatistiksel yasalara indirgeyen bir görüş olarak, sıkça sorgulanır.

İrâde Özgürlüğü

Determinizm problemiyle çok yakından ilişkili olan, ve hiçbir biçimde önemsiz olmayan bir başka problem de irâde özgürlüğü problemidir. Şimdi üzerinde duracağımız problem olan irâde özgürlüğü problemi her zaman standart olarak aynı biçimde anlaşılmamıştır. İnsan irâdesinin özgürlüğü zaman zaman, insanın çabalarına gerçekten bütünüyle değdiğini ve yaraştığını düşündüğü bir şeye sadık kalabilme ve kendisini yoldan çıkarması mümkün olan baştan çıkarıcı bir şeye karşı koyabilme yetisi aracılığıyla anlaşılmıştır. İnsan karakterinin en önemli ve en dikkate değer yönlerinden biri olan irâde özgürlüğü, bu şekilde anlaşıldığında, irâde özgürlüğünden çok irâde gücü diye adlandırılmalıdır.

Ancak "irâde özgürlüğü" terimine başka anlamlar da yüklenmiştir. Bunlardan en önemlisi bizim yukarıda tartıştığımız nedensellik problemiyle yakından ilişkili olan anlamdır. Bu yorumda insan irâdesinin özgür olup olmadığı sorusu insan eylemlerinin hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde, belli nedenler tarafından belirlenip belirlenmediği sorusuna indirgenir. Burada göz önünde tutulması gereken nokta belli bir karakterle, belli eğilimlerle bezenmiş, belli tercihleri olan bir insanın, belli birtakım motiflerin sonucu olarak, spesifik kararlar verme zorunda mı olduğu, yoksa belli bir karaktere sahip bir insanın, birtakım motiflerin sonucu olarak, bir ya da bir başka şekilde karar verebileceği mi sorusudur. Demek ki, irâde özgürlüğü problemi insan irâdesinin genel nedensellik ilkesine tâbi mi olduğu, yoksa onun nedenselliğin zorunluluklarından kaçındığı mı, insan irâdesinin eylemlerinin yalnızca, nedensel zincirlerin, hem nedenleri hem de sonuçları olan, ara halkaları mı olduğu, yoksa onların yalnızca, nedensel zincirlerin, sonuçları olsa da nedenleri olmayan, başlangıç halkaları mı olduğu sorusuyla ilgilidir. İnsan irâdesinin yukarıda tartışılan anlam içinde özgür olduğunun kabul edilmesi, insanın, onun doğada hüküm süren ve kendisinin karşı koyamayacağı

güçlerin armağan ve zararlarıyla karşılaşmaya mahkûm olduğu düşüncesi tarafından azaltılır görünen, değeri ve yüceliği tarafından gerektirilir gibi görünmektedir. Güçlü bir insanın baştan çıkarıcı şeylere karşı koyduğu, aşağı ve değersiz motiflere karşı savaş verdiği durumlar, insanın kendi kendisinin efendisi olmaya ve doğanın güçlerine karşı durmaya yetili olduğunu gösterir görünür. Son olarak, irâde özgürlüğü, kendisi olmaksızın insanları eylemlerinden ahlâksal olarak sorumlu tutmanın olanaksız olduğu, zorunlu bir koşul gibi görünmektedir. İnsan irâdesinin özgür olmasa ve insan doğuştan getirdiği bir karakter ve eğilimlerle belirlenen bir doğaya sahip olsaydı, o belli birtakım motifler verildiğinde, bir seçim yapmaya yetili olmayacak, ancak başka hiçbir biçimde değil de, hep belli bir biçimde eylemek durumunda kalacak ve bu durumda eylemlerinden sorumlu olan bir kişi değil de, yalnızca doğasından zorunlu olarak çıkan şeyleri yerine getiren bir otomat olacaktı, diye düşünülmüştür. Bir insanın eylemlerinin sorumluluğu, buna göre, o insanın kendisine değil de, ona başka bir doğa yerine tam olarak bu doğayı bahşeden her kimse, ona yüklenecekti.

Filozofları insan irâdesini evrensel nedensellik ilkesinin bir istisnası olarak görmeye götüren temel motifler aşağı yukarı bunlar gibi görünmektedir. Bunlar felsefede sıkça tartışılmış olan konulardır. İrâde özgürlüğünü savunan filozoflar olduğu gibi, irâde özgürlüğünü reddeden filozoflar da olmuştur; bu ikinciler insanın kendi kendisinin efendisi olması diye adlandırılan olgunun, insanın tüm kararlarının kuşku götürmez bir biçimde belli koşullar tarafından belirlendiği ve ahlâksal sorumluluğun irâde özgürlüğünü gerektirmeyecek bir tarzda anlaşılabileceği kabulüyle pekâla uzlaştırılabileceğini savunurlar.

Geleceğin Varoluşu Problemi

Determinizm problemini şimdiye dek geleceğin geçmiş tarafından nedensel belirlenimiyle ya da geçmiş temeli üzerinde geleceğe ilişkin olarak öneyide bulunulabilmesiyle ilgili olan bir problem diye tartıştık. Felsefe tarihinde bu problemin de, zamanın özüyle bağlantılı olan, bir başka yorumu daha olmuştur. Bu problemin içeriğinde nelerin bulunduğunu basit birtakım sözcüklerle açıklamak kolay değildir. O belki de en iyi bir biçimde bir mecazdan yararlanmak suretiyle dile getirilebilir. Yunan mitolojisi, dünya üzerindeki gücünü babasını alt ederek ele geçirmiş olan ve babası Uranus için hazırlamış olduğu yazgıdan kurtulmak amacıyla, çocuklarını, onlar doğduktan sonra, öldürmüş ve yemiş olan, Titanların başı Kronos'tan söz eder. Kronos'un (*khronos* Yunancada zaman anlamına gelir), aynı anda yaratılarının hem yaratıcısı ve hem de yıkıcısı olarak, zamanın cisimleşmesi olduğu, onun çocuklarıyla olan ilişkisinin ise zamanın özünü mecazi olarak dile getirdiği kabul edilir. Mutlu ya da mutsuz her olay, yaşama ve varlığa zaman tarafından getirilir, ancak o, varolmaya başlar başlamaz, geçmişe itilir ve varolmaya devam etmez.

Ancak geçmiş bir şey haline gelenin varolmaya devam etmemesi söz konusu mudur? Belki de o aynı halde devam eder ve varolur; yalnızca, yol kenarındaki ağaçlar, biz yol boyunca yüksek bir hızla seyahat ederken gözden nasıl kayboluyorsa, aynen o şekilde gözlerimizden kaçmıştır. Belki de, görüşümüz bize yolu yalnızca dikey olarak görme şansı sağlayıp, yalnızca üzerinden geçmekte olduğumuz şeyleri görme olanağı veren bir perde tarafından sınırlandığı için, üzerinde yaşamlarımızın akışına karşılık gelen halının açıldığı bu yol boyunca herşeyi göremeyen biziz. Belki görüşü bu tür bir perdeyle sınırlanmamış başka bir varlık, şimdi üzerinden geçmekte olduğumuz şeylere ek olarak, üzerinden daha önce geçmiş olduğumuz şeyleri ve aynı zamanda yolumuz üzerinde bizi bekleyen şeyleri de görebilir. Öyleyse, bizim şimdiye atfet-

tiğimiz ayrıcalıklı konum, bizim şimdi olanla olmuş olan ya da olacak olan arasında yaptığımız ayrım, belki de insanların dünyaya kendilerine özgü bakış tarzının sonucudur. Gerçek dünyada şimdi olan, daha önce olmuş olan ve gelecekte olacak olanın varoluş tarzı arasında hiçbir fark olmayabilir. Geçmiş, şimdi ve gelecek belki de dünyanın başlangıcından itibaren hazırdır ve bizim onların varoluşları bakımından tasarladığımız farklılık, yalnızca zihinlerimizin düzenlenişiyle ilgili olan yalnızca, öznel bir farklılıktır.

Bu, determinizm problemi adı verilen ikinci bir problemdir. Bu problemi okuyucuya, kendilerinden sorumlu tutulmayı pek istemediğimiz ifadeler ve terimler kullanarak aktarmaya çalıştık. Buradaki soru geleceğin daha şimdiden doğru ve diğerinin yanlış mı olduğu, yoksa ikisinin de şimdiden ayarlanıp ayarlanmadığı, biri gelecekte belli bir olgunun ortaya çıkacağını öne süren, buna karşın diğeri bunu reddeden, birbirlerine çelişik iki önermeden, birinin şimdiden doğru ve diğerinin yanlış mı olduğu yoksa, ikisinin de şimdiden ne doğru ne de yanlış olduğu ve onların, yalnızca uygun zaman geldiğinde, doğru ya da yanlış olacağı mı sorusuyla ilgilidir. Bütünün ayarlandığına ve her zaman ayarlanmış olduğuna, ancak yalnızca mevcut olmadığına inananlar belli bir türden determinizmle uyuşurlar; geleceğin henüz ayarlanmamış olduğuna, onu yalnızca zamanın yarattığına inananlar ise indeterminizmle uyuşurlar. Şimdi tartışmakta olduğumuz bu problem yakınlarda, zamanı, gerçek dünyanın yaratıcısı (*temps créateur*), ve felsefe tarihinde de, yaratıcı evrim (*évolution créatrice*) olarak görmek suretiyle, bu şekilde anlaşılan indeterminizmin savunuculuğunu yapan Fransız filozofu H. Bergson tarafından gündeme getirilmiştir.

Dünyanın Bir Amaca Göre Düzenlenişiyle İlgili Tartışma

Dünya bir amaca göre mi düzenlenmiştir, yoksa o yalnızca ileriye doğru körcesine mi yuvarlanır? Mekanistin kendisine olumsuz, buna karşın finalizmin kendisine olumlu bir karşılık verdiği, problemin genel bir formülasyonu budur. *Finalizm* ya da *teleoloji* adı verilen bakış açısı dünyanın bir amaca göre düzenlendiğini kabul eder, oysa mekanizm bunu reddeder. "Teleoloji" ve finalizm, İngilizcede "amaç"a karşılık gelen, Yunanca *telos* ve Latince *finis* sözcüklerinden türetilmiştir. Mekanizm, savunucuları dünyadaki tüm fenomenlerin akışının bir mekanizm içinde ortaya çıktığını ve insansal eylemin yönlendirildiği biçimde, bir amaç tarafından yönlendirilmediğini düşündükleri için, teleolojinin karşısında yer alan eğilimi temsil eder.

Antropomorfik Amaçlılık

Finalist görüş, antropomorfik bir biçim alabildiği kadar, başka bir biçim de alabilir. Antropomorfik finalizm, dünyanın bir amaca göre düzenlenmiş olduğunu öne sürerek, bunu dünyanın düşünmeye, istemeye ve irâdesini gerçekleştirmeye yetili bir varlığın amaçlı bir işi olduğu ve onun bu varlık tarafından belli bir amaç için kurulduğu anlamına gelecek şekilde yorumlar. Bu görüşün yandaşları, doğada, onların bu varlık tarafından bilinçli olarak hissedilen belli birtakım yüksek Gayeleri gerçekleştirmek için, akıllı ve herşeye gücü yeten bir varlık tarafından yaratıldığı varsayımını kabul etmek dışında açıklanamayacak, bazı yönler bulunduğundan emin görünürler.

Bütün bir dünyayı belli bir amaca (ya da amaçlara) yönelen bir varlığın ürünü olarak gören antropomorfik finalizm, dünyanın yaratıcısı ve yöneticisi olan bireysel bir Tanrı'nın varolduğu düşüncesiyle çok yakından ilişkilidir.

Kolaylıkla görülebileceği gibi, antropomorfik finalizm doğaya ilişkin araştırmaların sonuçlarından çok, dinle yakından ilişkili olan metafiziksel eğilimler arasında yer alır. Oysa doğaya ilişkin olan araştırmalardan çoğu zaman antropomorfik finalizme karşıt olan bir eğilim, yani doğanın fenomenlerini açıklamak için dünyanın yüksek gayelerini yerine getirmeyi amaçlayan bir Yaratıcının ürünü olduğu şeklindeki bir varsayıma gerek duymadığımızı öne süren felsefî mekanizm çıkar.

Finalizm, bir Yaratıcının amaçlı etkinliğinin tezahürleri olarak anlaşılmak dışında, hiçbir şekilde anlaşılmayacak olan olgu sayısının çok fazla olduğunu savlar. Bu olgular organik doğada olduğu kadar, inorganik doğada da bulunabilir. Finalistler organik yaşamı olanaklı kılan koşulları doğada her yerde bulamadığımızı, ancak bu koşulları bütünüyle yeryüzünde bulduğumuzu savunurlar. Bundan başka doğada egemen olan düzenliliklerden, kendileri olmaksızın yaşamın, ya da en azından yaşamın bazı biçimlerinin olanaksız olacağı belli sapmalarla karşılaşıyoruz. Buna göre, örneğin, bir tek su istisnasıyla tüm sıvılar soğutuldukları zaman daha yoğun hale gelirler, ancak yalnızca su, 4 santigrad derecede en yoğun halde olur ve hem ısıtıldığı zaman ve hem de soğutulduğu zaman, daha az yoğun hale gelir. Herşeyi donduran bir havada, nehirlerin ve göllerin baştan başa bütünüyle donmaması, ancak altında su sıcaklığının 4 santigrad derece olduğu bir buz tabakasıyla kaplanması olgusunu, suyun bu olağandışı özelliğine borçluyuz. Bu, doğanın düzenliliklerinin, kendisi olmaksızın yaşamın olanaksız olacağı birçok istisnasından birine bir örnektir. Yeryüzünün organizmaların yaşamı için elverişli olan koşullarla bu şekilde istisnaî bir biçimde bezenmesi, ve dahası, doğal düzenliliklerin, kendileri olmaksızın yaşamın varolamayacağı bu istisnaları; dünyanın Yaratıcısının dünyayı, yeryüzünde yaşam ortaya çıkacak ve varolmaya devam edecek şekilde amaçlı bir biçimde düzenlediğini ve bilinçli olarak doğal düzenliliklerden belli sapmalar ayarladığını gösteren yeterli kanıtlar değil midir?

Finalistler tarafından geliştirilen düşünce çizgilerinden biri budur. Gelin onun mantıksal olarak savunulup savunulamayacağı üzerinde düşünelim. Dağlarda, yağıştan ve fırtınadan korunma sağlayan, ağaçtan yapılmış bir kulübeyle karşılaşırsam, birinin bu kulübeyi insanlar için bu amaca hizmet etmek üzere inşa ettiği sonucuna varırım. Aynen kulübenin yararlılığından birinin onu bu amaç için inşa ettiği sonucuna vardığımız biçimde, doğadaki canlı varlıklar için yararlı olan koşullardan yola çıkıp buradan bir Yaratıcının onları bu canlı varlıkların yararına olacak şekilde, amaçlı olarak ayarladığı sonucunun çıktığı düşüncesine varmamız ilk bakışta bize çarpıcı gelebilir. Bununla birlikte, bu iki akılyürütme çizgisi arasındaki benzerlik yalnızca görünüştedir. Böyle bir kulübeyle karşılaşmazdan önce, insanların dağlarda bu amaç için böyle kulübeler inşa ettiklerini bilmeseydim, bu kulübenin bir kimse tarafından amaçlı olarak inşa edilmiş olduğu sonucuna varmış olmayacaktım. Kulübe örneğindeki akılyürütmem mantığın analoji yoluyla akılyürütme olarak betimlediği akılyürütme türüne girer. Yalnızca, şeylere ilişkin istisnaî bir düzenlemeyle karşılaşma olgusu, bu düzenlemenin biri tarafından bu avantajı sağlamak için amaçlı olarak oluşturulmuş olduğu sonucunu çıkarsamak için bir temel sağlamaz. Dağlarda altında, tıpkı kulübe gibi bir sığınak olma işlevi gören bir oyuk bulunan, çok büyük kayalardan meydana gelmiş bir piramitle karşılaşsaydım, şeylere ilişkin bu istisnaî ve yararlı düzenlemeden kalkıp, birinin bu büyük kayaları, onlar beni yağıştan koruyacak şekilde, amaçlı olarak düzenlediği sonucuna varmış olmayacaktım. Finalistlerin argümanları kulübeyle ilgili olan birinci akılyürütmeye değil de, yasal olmayan bu ikinci akılyürütmeye benzer. Şeylerin yeryüzünde yararlı birçimde düzenlenmelerinden kalkıp, bir yaratıcının şeyleri canlı organizmalar için bu şekilde düzenlediği sonucunu çıkarsarken, analoji yoluyla akıl yürütmüyoruz. Burada gözetilmesi gereken nokta bizim, finalistin bir Yaratıcının amaçlı işi olarak görmek istediği bir ilişkiler dizisine benzer bir dizi ilişkinin biri tarafından bir başkasının yararı için

bilinçli olarak yaratıldığı bir örnek bilmediğimiz noktasıdır. Finalistlerin akılyürütmesi, ne zaman normalden sapma gösteren ve biri ya da canlı bir şey için yararlı olan bir koşullar dizisiyle karşılaşsak, bu dizinin iyiliksever bir varlığın bir amaca göre gerçekleştirilmiş bir ürünü olduğu biçimindeki örtük öncülü varsayar. Bu öncül, hiç kuşkusuz, yanlıştır, çünkü onu kullanmak suretiyle, kumarbazın rakip oyunculardan birine olağanüstü iyi kağıtlar vermesi olgusundan, onun bunu, şanslı oyuncuya karşı iyi duygular beslediği için bilerek yaptığı ya da iyiliksever ruhların bu oyuncuya karşı iyi niyetli ve huylu olmalarının kağıtların dağılımını etkilediği sonucunu çıkarsayabilirdik. Bu öncülü kullanarak, bir evin kilerindeki, bu kilerde küfün varoluşunu olanaklı kılan nemden yola çıkıp, evi inşa edenin bu nemi, küfün gelişebilmesi için, bilinçli olarak yarattığı sonucunu da çıkarsayabilirdik. Bu sonuçlar ve dolayısıyla onların kendisine dayandıkları öncül, hiç kuşkusuz, yanlıştır.

Ne zaman organik yaşamla karşı karşıya gelsek, yaşamı olanaklı kılmak için bazı koşulların yerine getirilmesi gerektiği çok açık olarak ortaya çıkar. Buna göre, yaşamın bu koşullardan dolayı varolduğunu söylemek makûl ve meşrudur. Bununla birlikte, bu koşulların bu canlı varlıklara karşı iyilik hisleri besleyen biri tarafından inceden inceye düşünülerek ayarlanmış olduğunu bağımsız bir biçimde kanıtlamazdan önce, bu örnekte bu koşulların organik yaşamı olanaklı kılmak için biri tarafından yaratıldığını söylemeye hiç hakkımız yoktur.

Dünyanın bir amaca göre düzenlenmiş olduğuna ilişkin kanıtlar olarak, finalist, herşeyden önce, organik varlıkların fiziksel yapı ya da doğalarını ve onların yaşam koşullarına olağanüstü bir biçimde uyma yeteneklerini verir. Çok büyük sayıda örnek kullanarak, onlar her bir organizmanın nasıl olağanüstü bir biçimde kompleks, anlaşılması güç ve uyumlu bir cihaz olduğunu gösterirler. Finalistler buna ek olarak, bu cihazın nasıl olağanüstü "akıllı" olduğunu, bir başka deyişle organizmanın, bizzat kendi yapısından dolayı,

yaşamın değişen koşullarına yetkin bir biçimde uyum sağladığını ve bundan dolayı, varlığını devam ettirirebildiğini ve bu yaşam biçimini, dış koşullar kendisi için bir felâket haline gelinceye dek, kendisinden sonra gelenlere aktarabildiğini ortaya koyarlar. Finalizmin savunucuları, bundan dolayı, dışsal koşullara böylesine ustalıkla ve yetkin bir biçimde uyum sağlayan bu cihazların, rastlantı sonucu ortaya çıkmış olamayacaklarını, ancak bu cihazların, yaşayabilmeleri ve türlerini devam ettirebilmeleri için, bu "akıllı" yapıyı onlara bilinçli olarak vermiş olan bir Yaratıcının ürünü olmuş olmaları gerektiğini düşünürler.

Bu görüş yandaşları, kendilerine varlıklarını devam ettirme ve yaşamlarını türlerine geçirme olanağı veren yapılarla bezenmiş en becerikli organizmaların bile ortaya çıkışının, bir Yaratıcının amaçlı etkinliği varsayımına müracaat etmeksizin, açıklanabileceğini düşünen, felsefî mekanizm tarafından paylaşılmaz. Yaşam koşullarına böylesine yetkin bir biçimde uyum sağlayan organizmaların kökenini doğaüstü etmenlere başvurmaksızın açıklama girişiminde bulunan öğreti, Charles Darwin tarafından yaratılmış olan yaşama kavgası kuramıdır. (Daha sonraki görüşler tarafından düzeltilen) bu kurama göre, belli dış koşulların bir sonucu olarak, belli organizmaların üreyen hücrelerinde birtakım değişikliklerin ortaya çıktığı olur, ki bunun sonucunda bu organizmanın hemen arkasından gelen kuşak anne babalarınkinden farklılık gösteren yeni bir özellik kazanır ve bu özellik daha sonraki kuşaklara geçirilir. Yeni özellik yaşam kavgasında bu ilk kuşak için yararlı olabilir, ancak o aynı zamanda zararlı ya da önemsiz olabilir, bir başka deyişle, söz konusu özelliği ilk kez olarak kazanan kuşak yaşama atalarından daha iyi uyum sağlayabildiği gibi, daha kötü ya da atalarıyla aynı ölçüde uyum sağlayabilir. Daha sonraki kuşaklar arasında yaşama daha iyi uyum sağlayan değişimler olursa, diğerlerinden çok bunların varlıklarını devam ettirecekleri ve yeniden üreyecekleri çok açıktır. Varoluş kavgasında, yaşama daha iyi uyum sağlayan bu değişimler

kazanır. Bu şekilde, zamanın akışı içinde, yaşama daha az uyum sağlayan ataların yerine, yaşam koşullarına daha az uyum sağlayanlardan çok, yaşam koşullarıyla atalarından daha iyi bir biçimde başa çıkan, türün daha sonraki üyeleri geçer. Demek ki, onlara daha bile büyük sayıda çeşitli koşullarla başa çıkma olanağı veren, daha da kompleks cihazlarla bezenmiş, giderek daha yüksek derecede organize olmuş organizmalar ortaya çıkar.

Organizmaların gelişmesinin yaşam kavgası kuramı tarafından önerilen biçimde oluşmuş olabileceğini reddetmeksizin, finalizm yandaşları, daha yüksek organizmaların olağanüstü ölçüde kompleks ve yaşam koşulları için böylesine dakik bir biçimde ayarlanmış olan donanımlarını açıklamamızın hiç olası olmadığını savunurlar. Onlar bu sayısız zararlı ve önemsiz değişim arasında, bizim organik dünyada karşılaştığımız ve insan icadı bir ürünü her bakımdan aşan yetkin cihazların ortaya çıkışı için gerek duyulan bütün bu yararlı değişimlerin gerçekleşmiş olabilmeleri için, bu rastlantısal değişimlerden kaçının olmuş olmak durumunda olacağını sorarlar. Raslantıların bu şekilde birikmesi gerçekten de fazlasıyla olanaksız görünmektedir. Bu itiraza karşılık olarak, doğanın kendi düzeninde, şimdi yaşayan organizmaların yaratılması için, neredeyse sonsuz bir zamana sahip olduğunu dile getirebiliriz. İki başlı dananın doğuşu çok seyrek rastlanan bir fenomendir ve bundan dolayı onun belli bir bölgede belli bir yılda bir kez daha ortaya çıkması hiç olasılı değildir. Bununla birlikte, onun iki yıl içinde ortaya çıkacak olması daha olasılı, onun bin yıl içinde ortaya çıkacak olması ise çok daha olasılıdır. Varoluş kavgası kuramına göre, bugün yaşayan organizmaların ortaya çıkışının açıklanması için kendilerine gerek duyulan bütün bu değişimleri hemen hiç olasılı olmayan değişmeler olarak görürsek, bu olasılığın, kendisinde tüm bu değişimlerin ortaya çıktığı zamanın kısaltılmasından dolayı, çok küçük olduğu yargısına varırız.

Biyolojik Mekanizm ve Vitalizm

Basit bir biçimde, doğanın fenomenlerinin açıklanması için, dünyanın inceden inceye düşünerek eyleyen bir Yaratıcı tarafından bir amaca göre düzenlendiği varsayımına başvurmak durumunda olmadığımızı savlayan felsefî mekanizmin biyolojik mekanizmle karıştırılmaması gerekir. Biyolojik mekanizmin temel tezi, organik doğanın fenomenlerinin açıklanması için, inorganik doğanın açıklanması bakımından zorunlu ve yeterli olan bu yasaların yeterli olduğu, ve dolayısıyla, tüm biyolojik yasaların fiziğin ve kimyanın yasalarından çıkarsanabileceği görüşüdür. Biyolojik mekanizme karşıt olan eğilim ise, organik dünyanın olgularını açıklamak için inorganik dünyayı yöneten yasaların yeterli olmadığını, ve dolayısıyla, fiziko-kimyasal yasaların tüm biyolojik fenomenleri açıklamak için yeterli olmadığını öne süren vitalizmdir.

Vitalizm, başlangıçtaki biçimi içinde, yani paleovitalizm olarak, organik süreçlerin seyrinin, organizma için dışarıdan sağlanan fiziksel enerjiyi, organizmanın varlığını devam ettirebileceği ve gelişebileceği bir biçimde idare eden dirimsel güçler ya da kendilerine arkeozlar adı verilen gizemli varlıklar tarafından, yönlendirildiğini kabul etmişti. Organizmayı idare eden bu gücün bilinçli olarak bir amaca yönelmiş bir varlık olduğu, bununla birlikte, paleovitalizmin yalnızca en ilkel biçimi içinde savunulur. Bu bakış açısı antropomorfik finalizme epeyce yaklaşır, ancak ona bir bütün olarak dünya bakımından değil de, yalnızca organik biçimleri içindeki organizmalar konusunda yaklaşır. Vitalizmin çağdaş biçimi, organik dünyadaki fenomenlerin gidişatını, inorganik dünyayı yöneten yasalardan oldukça farklı olan yasalara göre yöneten dominatlar, enteleşiler, psikoidler gibi etmenlerin katılımına başvursa da, söz konusu neovitalizmin savunucuları bu enteleşilerin, psikoidlerin, v.b.g., bilinçli olarak belli amaçlara yönelmiş varlıklar şeklinde ele alınmalarına açıkça karşı çıkarlar. Vitalizm, ve özellikle de çağdaş vitalizm antropomor-

fik finalizmin çok uzağındadır.

Antropomorfik vitalizme en yakın düşen bakış açısı bütün bir canlı doğanın, onun hücrelerinden her birinin, her organizmanın gelişmeyi, yaşamın korunmasını amaçlayan bir ruha sahip olduğunu, ancak onun bu amaçlara bilinçsiz bir biçimde yöneldiğini öne süren psikovitalizmdir. Psikovitalizmde, Leibniz'in monadlarla ilgili öğretisinin ve Fechner'in bütün bir evreni ve bileşenlerini ruhlarla donanmış varlıklar olarak gören felsefesinin yankılarını buluyoruz. Leibniz de Fechner de finalist bakış açısının savunucuları arasında yer alır.

Antropomorfik Olmayan Amaçlı Kuruluş Anlayışı

Finalist diye nitelenen felsefî eğilimlerin tümü antropomorfik finalizm biçimini almaz. Örneğin, Aristoteles'in finalizmi antropomorfik değildi. Aristoteles "varlığın nedenlerinin ilkeleri"nden söz ettiği zaman, dört tür nedeni ve bunlar arasından da fail neden ve final nedeni birbirinden ayırdı. Fail nedenle, o aşağı yukarı nedenle kastedilen şeyi anladı. Final nedenle ise, gelişen nesnede kendisini gerçekleştiren, aktüel hale getiren "form" anlatılmak istendi. Bir böceğin yumurtadan çıktıktan sonra, bir kurtçuk ve daha sonra krizalit biçimini ve son olarak da kendi yetkin şeklini alan, gelişen organizmasını düşünürsek, onun "form'u bir böceğin normalde gelişmesinin son evresinde aldığı nihaî yetkin şekildir. Şimdi, Aristoteles'e göre, uygun koşullarda gelişme sürecinin sonunda gerçekleşen, bu sürecin seyrini etkileyen, onu yöneten ve yönlendiren formdur, yetkin şekildir. Bu form, hiç kuşkusuz, soyutlamalar (Platonik idealar) dünyasının üyesi olup, gerçek dünyadaki bir olay ya da şey değildir. Aristoteles, bununla birlikte, bu formun gelişen bir organizmada cisimleşmesinin antropomorfik anlamda, yani birinin bilinçli olarak bu cisimleşmeyi ve bütün bir gelişme sürecini bu formun söz

konusu organizmada cisimleşmesini olanaklı kılacak şekilde yaratmayı istemesi anlamında, amaçlı olduğunu düşünmez. Bu form ya da formun cisimleşmesi, öyleyse, gelişmenin sözcüğün gerçek anlamı içinde, amacı değildir, ancak sözcüğün Aristoteles tarafından açık seçik bir biçimde açıklanmamış olan mecazî anlamı içinde amacıdır. "Amaç" sözcüğünün gerçek ve mecazî anlamları arasındaki analoji, bir formun cisimleşmesinin, onun yetkin şeklinin bir organizmada, tıpkı sözcüğün gerçek anlamı içindeki amacın bir eylem sonunda, eylemin tamamlanması olarak gelmesiyle aynı biçimde, (uygun koşullar altında) gelişme sürecinin sonunda, sürecin tamamlanması olarak gelmesi olgusundan oluşur. Aristoteles'e göre, sürecin, normalde onun gelişmesinin sonunda ortaya çıkan, bu son evresi bütün organizmayı adeta kendisine doğru çekimliyormuşcasına "eyler" "Eylem"inden dolayı, Aristoteles ona bir neden adını verir; o süreçten önce gelmediği, ancak (normalde) onun son ve nihaî evresi olduğu için de Aristoteles ona (daha önceki fail nedene karşıt olarak) final neden adını verir.

Aristoteles her yerde, ne zaman bir şey olsa, orada fenomenlere ilişkin açıklama için yeterli olmayan fail nedenlerden başka, final nedenlerin, yani (mecazî bir anlam içinde) amaçların da var olduğunu düşünür. Dünyadaki olayların bütün bir akış süreci, bir başka deyişle zaman içinde gelişen çok büyük ve olağanüstü kompleks bir süreç şeklinde anlaşılan bir bütün olarak dünya da kendi final nedenine sahiptir. Dünyanın final nedeni, tıpkı organizmalarda olduğu gibi, onun formudur. Dünyanın formuna, dünyanın gelişmesi içinde kendisine yöneldiği gerçekleşmeye Aristoteles tarafından Tanrı adı verilir. Tanrı dünyayı, Aristoteles'e göre, bir "hareket ettirici" (*hos kinumenos*) olarak değil de, aşkın nesnesi (*hos eramenos*) olarak, çabaların hedefi olarak hareket ettirir.

Neovitalistler

Amaçlılık hakkında Aristoteles'inki gibi mecazî düşünmeye, çağdaş vitalistler arasında da rastlanır. Onlar organizmalarda ortaya çıkan süreçlerin, yalnızca daha önceki koşulları bildiğimiz zaman, onların gelecekteki seyrine ilişkin olarak öndeyide bulunamamız, ve verilen organizmanın kendisinin üyesi olduğu türün bireylerinin normal koşullardaki gelişmelerinde, alacakları son hali bilmek zorunda olmamız anlamında, amaçlı olduğunu öne sürerler. Onun gerçek seyrini ve gelişmesini "belirleyen", daha önceki haller ve gelişmenin tikel evreleriyle aynı zamanda ortaya çıkan bu hallerle birlikte, yalnızca söz konusu türün organizmalarının gelişiminin bu nihaî halidir (Aristoteles'teki form kavramına çok yakın olan bir kavram).

Şimdi laboratuvarında deney yapan bir bilim adamının iki kertenkelenin kuyruklarını ve sağ arka ayaklarını kestiğini varsayalım. Bir zaman geçtikten sonra, yaralı yerlerde yeniden canlı dokular ortaya çıkar. Kertenkelelerin birinde kuyruğun bulunduğu yerde çoğalan dokulardan bir kuyruk, ayağın bulunduğu yerde çoğalan dokulardan ise bir ayak çıkar. Bununla birlikte, ikinci kertenkele farklı bir deneye tâbi olur: Kendisinden kuyruğun çıkmak durumunda olduğu doku ayağın bulunduğu yere, kendisinden ayağın çıkmak durumunda olduğu doku ise kuyruğun bulunduğu yere nakledilir. İkinci deneyden sonra, bu ikinci kertenkeleden ayağın bulunduğu yerde kuyruğu, kuyruğun bulunduğu yerde ise ayağı olan bir hilkat garibesinin çıkması beklenebilirdi, oysa ikinci kertenkele bile, belli bir zaman geçtikten sonra, kendi normal şeklini alır. Bu deneyin seyri, vitalistlere göre, canlı dokudan çıkan ya da gelişen şeyi, onun kimyasal ve sitolojik yapısının belirlemediğini gösterir. Burada göz önünde tutulması gereken nokta, aynı dokudan birinci kertenkelenin bir kuyruk, ikinci kertenkelenin ise bir ayak geliştirdiği noktasıdır. Organizmanın aynı parçasının farklı koşullarda farklı bir biçimde gelişeceği açıktır. Onun kompozisyonundan ya da yapısından, gelişiminin nasıl

olacağına ilişkin olarak öndeyide bulunamayız. Yalnızca şunu söyleyebiliriz: O farklı koşullarda farklı bir biçimde, ancak her zaman son evrede normal şekline sahip olan bir hayvan ortaya çıkacak şekilde gelişecektir. Sürecin gerçekleşme biçimini betimleyen yasalar vermek istersek, kendisine yalnızca gelişme sürecinin sonunda ulaşılabilir olan bu normal şekle başvurmalıyız. Gelişmenin son ve nihaî evresinin bilgisi olmaksızın, gelişme sürecine ilişkin olarak öndeyide bulunamayız. İşte bu anlam içinde, bir organizmanın gelişmesinin sonunda aldığı normal şeklin zaman içinde geri giderek etki ettiğini, ve daha önceki gelişme evrelerini yönlendirdiğini söyleyebiliriz.

Bir organizmadaki gelişme sürecinin bu ışık altında görülen seyri, daha önceden belirlenmiş bir amaca yönelen insan eyleminin seyrine benzer. Bir denizci tarafından belli bir varış yerine varacak şekilde idare edilen bir tekne, deniz üzerinde yüzerken, çeşitli akıntı ve rüzgarlara karşı koyar, dümenini zorlar, şimdi şu, birazdan bu doğrultuda yol alır, ancak daima bir sonuç olarak amaçlanan varış yerine varacak şekilde yüzer. Denizcinin bilinçli olarak kendisine varmaya çalıştığı gelecekteki varış yeri, demek ki, onun şimdiki davranışını etkiler; gelecekteki olaylar daha önceki olayları etkilemektedir. Varış yerini bilmediği sürece, hiç kimse tekneyi idare eden denizcinin davranışına ilişkin olarak öndeyide bulunmayacaktır. Benzer bir biçimde, onun gelişmesinin sonundaki normal halini bilmezsek, vitalistlere göre, gelişen bir organizmanın davranışına ilişkin olarak öndeyide bulunulamaz. Organik bir gelişme süreciyle insanın amaçlı etkinliği arasındaki bu benzerlik, bir başka deyişle, nasıl ki bir amaca göre eyleyen bir insanın davranışına ilişkin olarak, onun peşine düştüğü amacın ne olduğunu bilmedikçe, öndeyide bulunamazsak, tıpkı bunun gibi organik bir gelişmenin seyrine ilişkin olarak, hayvanın normalde son ve nihaî şeklinin ne olduğuna ilişkin bilgi olmaksızın, öndeyide bulunamamız olgusundan oluşan benzerlik bazı vitalistleri organik süreçleri amaçlı süreçler olarak ad-

landırmaya götürür. Bu süreçleri amaçlı süreçler olarak adlandırırken, onlar bu amaçlılığı sözcüğün gerçek ve antropomorfik anlamı içinde alamazlar, ancak daha çok terime, antropomorfik amaçlılıkla yalnızca bazı benzerlikleri olan mecazî bir anlam verirler.

Holizm

Yukarıdaki argümanlar dikkatimizi doğanın çağdaş öğrencilerinin, özellikle de biyolojistlerin ve psikolojistlerin düşüncelerinde ortaya çıkan ilginç başka bir yöne, doğanın yapısı hakkındaki düşünceler için çok büyük önemi olan ve hiçbir şekilde anlamdan yoksun olmayan bir yöne çekerler. Canlı olmayan doğayla uğraşan disiplinler, bizi kompleks nesnelerin davranışının onların bileşenlerinin davranışıyla açıklanmasına alıştırdılar. Kompleks nesnelerin davranışını yöneten yasaları, bu bütünlerin elementlerini yöneten yasalardan çıkan yasalar olarak görmeye alışmış durumdayız. Zihinlerinde biraz önce tartıştığımız örnekle birlikte başkaca örnekler olan çağdaş biyolojistler, canlı doğayla ilgili olarak, elementleri yöneten yasaların bilgisinin bu elementlerden meydana gelen bütünleri yöneten yasaları çıkarsamak için yeterli olmadığı sonucuna varırlar; kompleks bütünleri anlamak için, onların elementleriyle ilgili yasalara indirgenemez olan spesifik yasalara başvurmalıyız. Dahası, onlar bütünlere ve onları yöneten yasalara ilişkin bilginin, elementlerin davranışını açıklamak için kaçınılmaz olduğunu düşünürler. Savunucuları arasında biyolojistlerin ve psikolojistlerin bulunduğu bu görüşe (Yunanca *holos*= b*ütün*'den gelen) *holizm* adı verilir. Yalnızca tikel hayvansal ve bitkisel organizmaların değil, ancak aynı zamanda bireysel organizmalardan meydana gelen toplulukları ve grupları da bütünler olarak gören ve böyle grupların davranışının bireysel organizmaları yöneten yasalara göre ortaya çıktığını öne süren bu öğreti, bu gruplarda salt organizmaların bir "toplamı"ından daha fazla bir

şey bulur; o bunlarda, sanki kendi özgül yaşamlarına ve yasalarına sahip olan, daha yüksek düzeyden bireyler görür. Öğretinin, insan bireyleri üzerinde, ulus ve devlet gibi toplumsal organizmalara verilen önceliğe göre, anti-bireysel eğilimlere bir destek sağlamak suretiyle, insan bireyiyle toplum arasındaki ilişki hakkındaki görüşler üzerinde bir etkisinin olmaması söz konusu olamazdı.

Bununla birlikte denememizin kapsamı bize sözünü ettiğimiz bu görüşlerin bir taslak olma niteliğini aşmayan bu sunuluşunun ötesine geçmeye ya da onları, hak ettikleri eleştirisel analize tâbi tutmaya izin vermemektedir.

Yararlı Amaçlılık

Daha önce tartışılan amaçlılık kavramlarına ek olarak günlük konuşma dilinde geçen bir amaçlılık anlayışı daha vardır. Örneğin, canlı organizmaların bir amaca göre kuruluşundan ya da düzenlenişinden, onların amaçlı davranışından, v.b.g., söz ederiz. Yine bir hayvansal organizmanın bir amaca göre yaratıldığından söz edersem, bununla birinin onun kendisi ve üyesi olduğu tür için yararlı olacak şekilde meydana getirildiğini öne sürmeyi düşünüyorum demektir. Örneğin, renkli çiçeklerin böcekler tarafından döllenen bitkilerce üretilmesinin amaçlı olduğunu söylersem, bitkilerin önceden saptanmış belli bir amacı gerçekleştirmek için bilinçli olarak çiçekler üretmesini anlatmak istemiyorum, ancak bununla çiçeklerin üretilmesinin bu bitki türünün varlığının devamına katkıda bulunduğunu belirtmek istiyorum. Bu amaçlılık yorumunda, amaçlı olan, belli bir değere, belli bir iyiye ulaşılmasına katkıda bulunan her ne ise odur. İşte, bu amaçlılık yorumuna yararcı amaçlılık adını veriyoruz.

Optimizm ve Pessimizm

Amaçlılık problemiyle ilişkili olan başka bir metafiziksel problem daha vardır: Optimizm ve pessimizm. Bu problem dünyanın bir "amaca göre", yani şu ya da bu iyinin gerçekleşmesine katkıda bulunacak şekilde mi, yoksa bu iyinin gerçekleşmesine engel olacak bir şekilde mi düzenlendiği sorusuyla ilgilenir. Birinci görüşe optimizm, ikincisine ise pessimizm adı verilir. Zihnimizde hangi değer ya da iyinin bulunduğuna ek olarak, *optimizm* ve *pessimizm*in değişik biçimlerini ele almamız gerekir. O biyolojik bakımdan iyi, bir başka deyişle organizmaların ya da biyolojik türlerin varlıklarının devamı için elverişli olan koşullar olabilir. Organizmaların oluşumunun tüm ayrıntılarının, verilen koşullarda onların varlıklarının devamı ve normalde gelişmeleri için elverişli olup olmadığını sorabiliriz. Söz konusu iyi mutluluk olabilir. Bu durumda optimizm ve pessimizmle mutluluk açısından ilgileniyor oluruz. Bundan başka ahlâksal iyiyle ilgilenebilir ve bu durumda dünyanın ahlâksal iyiliğin gerçekleşmesine mi yöneldiğini, yoksa tam tersinin söz konusu olup, onda ahlâksal kötülüğün mü egemen olmak durumunda olduğunu sorabiliriz. Burada bu kez ahlâksal optimizm ve pessimizmle ilgileniyor oluruz. Son olarak, estetik optimizm ve pessimizmden söz edebiliriz: Birincisi dünyada güzelliğin, ikincisi ise çirkinliğin egemen olduğunu öne sürecektir.

Optimizm ve pessimizm problemi çoğu zaman metafiziğin kapsamı içine dahil edilmekle birlikte, o gerçekte metafizikle şu ya da bu aksiyolojik disiplin (değer kuramları) ve dolayısıyla, metafizikle ahlâk, metafizikle estetik, v.b.g., arasındaki sınır çizgisinde kalır.

PAULHÜHNERFELD
HEIDEGGER
BİR FİLOZOF BİR ALMAN
Türkçesi : Prof. Dr. Doğan Özlem

"Yedi bölümlük bu büyük deneme, pek çok bakımdan alışılmadık, hatta benzersiz bir kitaptır. Bu kadar genç bir yazarın tabu olmuş, neredeyse peygamber sayılmış ve bazı çevrelerce etrafına bir esrar perdesi çekilmiş bir adamı, hakkında söz etmemeye sanki yemin etmiş bir küçük sırdaşlar grubu dışında kişiliği bilinmeyen bir adamı, böylesine teşrih masasına yatırdığı bir başka örnek yoktur. Hühnerfeld, büyük bir açıklık ve açıksözlülükle, filozofun kendi "var-olana atılmışlık"ını, yani kişiliğini, sıkı bir şekilde gizli tutulmuş olan biyografisini deşerek sergiliyor. Kitap kutsal olana saygısızlık etkisi bırakıyor ve 1930'lu yılların Heidegger'ini gözümüzün önünde bir skandal figür haline getiriyor. Yazar fırsat buldukça büyük adlara saldıran şöhret düşkünü düzeysizler gibi yapmıyor bunu asla. Keyfi ve öznel davranmıyor. Heidegger'in felsefesi ve kişiliği hakkında sahip olduğu temelli bilgilere dayanarak, Karaorman'ın efsanevi adamına duyulan saygının kaybolmasına yol açıyor. Benzersiz olan bir başka yön, yazarın bu işe popülist niyetlerden arınmış bir şekilde, hiçbir desteği olmaksızın, Heidegger'in sekter yandaşları karşısına tek başına çıkma cesaretini göstererek girişmiş olmasıdır. Üstelik Hühnerfeld, zamanımızın bu karanlık filozofunu açık bir dille, filozofa nispet yaparcasına rahat okunan satırlarla yorumlama başarısını gösteriyor."

Frankfurter Allgemeine

GÜNDOĞAN YAYINLARI

10
Dinden Kaynaklanan Metafiziksel Problemler

Dinsel Tanrı Kavramı

Her din, kendilerinde en önemli yeri Tanrı kavramının tuttuğu inançlar içerir. Bu kavram, farklı dinlerde farklı bir anlama sahiptir. Dinlerin çoğunda Tanrı kavramının özsel bileşeni, ona en yüksek dereceden olumlu değerlerin atfedilmesidir. En yüksek güç, en yüksek bilgelik, en yüksek adalet, en yüksek güzellik, v.b.g. Bunlar Tanrı kavramına çoğunlukla bağlanan özelliklerdir. Birçok tanrı tanıyan çok tanrılı dinlerde, bu değerlerin tümü tek bir varlığa yüklenmez, ancak bu değerler çeşitli tanrılar arasında dağıtılır. Örneğin, Yunan dininde Zeus en güçlü, Athena en bilge, Afrodit ise en güzel tanrıydı. Tektanrılı dinlerde, tüm yetkinlikler tek bir varlığa yüklenir. Bu dinlerde Tanrı en yüksek ve en yetkin varlıktır. Ancak her din bu yetkinliği belirtik hale getirmez ya da onu meydana getiren yüklemlerden bazılarını seçmeye çalışır. Dahası bazı dinlerde Tanrı'nın yüklemlerini saymaya çalışmanın neredeyse zındıklık olduğu düşünülür. Zındıklıktır, çünkü insan zihni Tanrı'nın yaşadığı yüksekliğe çıkmaya yetili değildir. İnsanların Tanrı'nın yüceliğini betimlemeye yönelik tüm girişimleri boşuna ve insanın Tanrı'yı betimlemek için kullandığı her sözcük özü itibariyle yetersiz ve uygunsuzdur. Tanrı, şu halde, bazı dinlere göre, insan tarafından kavranmak ve adlandırılmak için çok yüksek ve yücedir. Bu durumda, tüm tektanrılı dinlere ortak olan Tanrı kavramının içeriği nedir? Geriye kalan, öyle görünmektedir ki, yalnızca duygusal içeriktir: En yüksek çoşum ve saygı, alçakgönüllülük ve itaatkârlık.

Ruhun Ölümsüzlüğü

Her dinde Tanrı inancıyla bağlantılı olarak, insanlara yalnızca başka insanlarla olan ilişkilerinde değil, ancak aynı zamanda ve herşeyin ötesinde, dinsel inançlara göre, bu yükümlülüklerin yerine getirilmesini ödüllendiren ve onları yerine getirmede başarısızlığa uğramayı ise cezalandıran Tanrı'yla olan ilişkilerinde de yükümlülükler getiren belli ahlâksal buyruklar vardır. Deneyin de öğrettiği gibi, Tanrı'nın adaleti bir bireyin yaşamının akışı içinde her zaman egemen olmadığından, dinlerde genel olarak ölümün insan bireylerinin yaşamlarının sonu olmadığı, ancak onların ölümden sonra yine varoldukları ve Tanrı'nın adaletin ölçüsünün yalnızca o zaman, onların yaşamlarından sonra egemen olduğu kabul edilir. Bu ölüm sonrası varoluş farklı dinlerde farklı bir biçimde anlaşılır. Bazı dinlere göre, o, ruhlarımızın ölümden sonra insanın, Tanrı'yla yüzyüze geldiği ve en yüksek ahlâksal yetkinliğe (azizliğe) eriştiği için, en yüksek mutluluğu elde ettiği yerde —ya da ebedî, ya da geçici ve saflaştırıcı cezanın söz konusu olduğu yerde— yaşamasından oluşur. Bazı başka dinlere göre ise, yaşamdan sonraki varoluş insan ruhunun, ödüllendirildiği ya da cezalandırıldığı, başka bir cisimleşmesinden oluşur. Çoğu zaman En Yüksek Varlık'la kurulan bir iletişim olma özelliğine sahip belli törenler, belli ayinler bu görüşlerle yakından ilişkilidir.

Dinsel Metafizik

İnsanlar dinsel inançlarını çoğunlukla içinde büyüyüp yetiştikleri çevrenin etkisi altında kabul ederler, Onların inançlarının genellikle geleneksel bir özelliği vardır; bu inançlar, onların kendi taraflarında bu inanç ve kanaatleri incelemek için herhangi bir çaba göstermeksizin, çocukluklarından başlayarak içiçe oldukları, "baba-

larının inançları"dırlar. Yalnızca çok az sayıda birey hazır yanıtları, kendilerine gelenek tarafından miras bırakılan dinsel inançlarca verilen problemleri analiz edip çözmeye çalışır. İşte bu bağımsız girişimlerin, genellikle, bir tür felsefe yapma olduğu düşünülmüştür ve onlar çoğu zaman metafiziğin kapsamı içine dahil edilirler. Dinsel metafizik söz konusu olduğu zaman, bazı kimseler rasyonel yöntemleri, bazıları da irrasyonel yöntemleri kullanır. Sonunculara mistikler adı verilir.

Felsefî Tanrı Kavramı

Dinsel metafizikten kaynaklanan metafiziksel problemlerden en önemli iki tanesi Tanrı problemi ve ruhun ölümsüzlüğü problemidir. Tanrı ya da tanrılar problemini incelerken, metafizikçiler zaman zaman en yüksek ve en yetkin varlıkları bu yetkinlikle tutarlı olmayan karakteristiklerle bezeyen dinsel görüşleri eleştirirler. Buna göre, örneğin, Yunan filozofları kendi dinlerinin, doğanın güçlerini kişileştiren ve bu kişileştirmeleri en yüce ve en yetkin varlıkların temeline oturtan, naif görüşlerini eleştirmişlerdir. M.Ö.6 yüzyılda yaşamış bir Yunan filozofu olan Ksenophanes, bunların insanları kendi suretlerinde yaratan tanrılar olmadıklarını ve tam tersine insanların tanrıları kendi suretlerinde yarattıklarını ve atların da bir din tasarlamış olmaları durumunda, atların onların tanrıları olacağını dile getirerek, bütün bu antropomorfizasyonlarla alay etmiştir. Bu naif Tanrı anlayışları yerine Yunanlı filozoflar başka Tanrı anlayışları önermişlerdir. Örneğin, Platon iyi ideasına, bir başka deyişle kendinde İyi İdeasına Tanrı adını verir. Aristoteles ise Tanrı'yı, yani en yüksek varlığı, dünyanın formuyla (dünyanın formel nedeniyle) özdeşleştirir.

Dinsel metafizik geleneksel dinle olan ilişkisinde her zaman eleştirisel bir tavır almaz. Hristiyanlık çağında dinsel problemleri in-

celeyen filozoflar geleneksel dine karşı genellikle açıklayıcı ya da yorumlayıcı bir tavır alırlar. Bu, onların geleneksel dinde içerilen Tanrı kavramını atmayıp, kavramın içeriğini açık seçik hale getirmeye çalıştıkları anlamına gelir. Böylelikle, örneğin, hristiyan Skolastik felsefesi Tanrı kavramını, Tanrı'yı kendinden-kaim varlığa sahip olan bir varlık olarak ve dolayısıyla, tözsel varlık olarak, diğer yandan da, diğer varlıkların varolmak için bir nedene gerek duydukları yerde, onun, kendi varoluşu için varoluşundan önce gelen bir nedene sahip olmaksızın, kendi başına varolması açısından, aynı zamanda diğer tözlerden ayrı olan bir varlık olarak betimlemek suretiyle, Aristoteles'in felsefesinden alınmış kavramsal araçların yardımıyla daha açık seçik ya da belirtik hale getirir. Tanrı, öyleyse *ens per se et a se existens*tır. Kilisenin yasal bulup onayladığı bu Tanrı anlayışından yola çıkarak, onyedi ve onsekizinci yüzyıl filozofları onun değişik varyantlarını incelikle işleyip geliştirdiler. Geleneksel Tanrı kavramına daha açık seçik bir içerik verme girişimlerinde, filozoflar, içeriği daha belirtik hale getirirken, başlangıçtaki, yüksek ölçüde duygusal yükle yüklenmiş Tanrı kavramından yola çıktıkları olgusunu hiç dikkate almadılar. Dindar insanların zihinlerinde bu kavram gerçekten de onların özlemlerinin, bir kült gereksinimlerinin bir ifadesiydi; o dünyanın ve kendi yaşamlarının anlamına, iyinin ve haklının zaferine duydukları inancın bir ifadesiydi ve böyle bir Tanrı anlayışı rasyonel eğilimli filozofların kuru ve soğuk formüllerine herhalde zorla sokulamazdı. Bununla birlikte, bu temel din kavramını aydınlatma yönündeki bu girişimlerin hemen yanı başında, kavramsal açıklığı bir yana bırakarak, geniş kapsamlı bilgi içeren denemeler yerine dinsel şiirler yazmak, mecazlar ve resimler kullanmak suretiyle, dinsel tecrübenin duygusal boyutunu geliştiren mistiklerin argümanları da vardır.

Tanrı'nın Varoluşuna İlişkin Kanıtlar

Geleneksel Tanrı kavramını açık seçik hale getirmeye, aydınlatmaya yönelik, ontolojinin kapsamı içinde dahil edilebilecek bu girişimlere ek olarak, rasyonel eğilimli filozoflar, şu ya da bu şekilde anlaşılan Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak için güçlü ve enerjik çabalar sergilemişlerdir. Bu kanıtlamalar arasında en ünlüleri şunlardır. (1) O varolmasaydı eğer, en yetkin varlık, varolan en yetkin varlıktan daha az yetkin olacağı ve dolayısıyla artık daha fazla en yetkin varlık olmayacağı için, en yetkin varlık kavramında varoluş yükleminin içerildiği olgusuna dayanan,Tanrı'nın varoluşuna ilişkin ontolojik kanıt. (2) Kozmolojik kanıt ise dünyadaki her değişmenin bir nedeni olması gerektiği ve bu nedenler zincirinin sonsuzca geriye gidemeyeceği ve öyleyse, kendisinin hiçbir nedeni olmayan bir ilk nedenin var olmak zorunda olduğu olgusuna başvurur; bu neden de, kozmolojik kanıta göre, Tanrı'dır, *ens per se et sa existens*tır. (3) Dünyadaki amaçlı kuruluş ve düzen (buradaki amaçlılık, yararcı anlamdaki amaçlılıktır) olgusundan çıkan ve bu kuruluş ve düzenin yalnızca en bilge ve herşeye gücü yeten bir varlığın, yani Tanrı'nın işi olabileceğini savunan fiziko-teleolojik kanıt. Bu kanıtlardan birincisi, daha Ortaçağ'da eleştiriyle karşılaşmıştır. Bütün bu kanıtlar, onların uygunsuzluğunu göstermeye çalışmış olan İmmanuel Kant tarafından eleştirilmişti. Kant'a göre, Tanrı'nın varoluşu kuramsal bir biçimde kanıtlanamaz. Tanrı'nın varoluşu rasyonel olarak haklı kılınabilecek bir sav değil, ancak yalnızca pratik aklın bir postülasıdır, bir başka deyişle, ahlâk varolacaksa eğer, yerine getirilmek durumunda olan bir koşuldur. Buna karşın, mistikler kanıtlar vermeye hiç kalkışmaksızın, derin duygusal tecrübelerden doğan, ancak olgusal içerikleri bütünüyle belirsiz olan kendi dinsel tavırlarını başkalarına da geçirecek bir şekilde manalı ve imalı yazmaya çalışırlar.

Tanrı ve Dünya

Teolojiye eğilimli olan filozofların büyük ilgisini çekmiş bir başka önemli konu da, Tanrı'nın dünyayla olan ilişkisi problemidir. Geleneksel dinlerde, Tanrı, en yüksek ve en kutsal varlık, ve aynı anda dünyanın yaratıcısı olarak düşünülür. Filozoflar arasında, Tanrı bu rolünü genellikle korur. Ancak bazı filozoflar içinse Tanrı yalnızca, dünyayı bir kez yarattıktan ve onun gidişatını belli yasalara tâbi kıldıktan sonra, onun daha sonraki yazgısına karışmayan ve kendisi tarafından önceden konmuş doğa yasalarını müdahalesi yoluyla (mucizeler yoluyla) altüst etmeyen, yaratıcıdır. Diğerleri içinse, Tanrı yalnızca yaratıcı değil, ancak aynı zamanda varoluşunun akışı içinde dünyaya doğrudan doğruya müdahale eden kayradır. Bütün bu gruplar için Tanrı dünyadan farklı olan bir şeydir ve hiçbir anlamda onun bir bileşeni değildir. Bununla birlikte, *panteistler* başka bir biçimde düşünürler ve Tanrı'yı dünyayla özdeşleştirirler.

Ateizm

Elbette, dinsel problemlerle ilgilenen filozofların hepsi dinsel inançlara karşı olumlu tavır almaz. Dine temelde karşı çıkan birçok filozof vardır. Bu filozoflardan, özellikle Tanrı'nın varoluşunu yadsıyanlara *ateistler* adı verilir. Ateistler, herşeyden önce Tanrı'yı maddesel bir varlık olarak düşündükleri dünyayla özdeşleştirilen Stoacılar türünden materyalistler, bir başka deyişle, materyalist panteistler dışta bırakılacak olursa, materyalisttirler. Modern materyalistler için, bütün bir din, doğanın güçlerine insan şekil ya da kişiliği veren, insanlığın çocukluk döneminden kalma bir kalıntıdır. Onlar, Tanrı'ya ve onun kayrasına inanma gereksiniminin yalnızca, tehlike anlarında bizi bir Tanrı'nın babaca koruması altında bir sığınak aramaya sevkeden bu çocukluk halinden çıkıp büyümemiş insanlarda va-

rolduğunu savunurlar. Dinin savunucularının bakış açısından, materyalistlerin dinsel inançların psikolojik kökenine ilişkin bir açıklama verme girişimlerinin, dinin bu şekilde yalnızca ilkel insanlar arasında ortaya çıktığını, oysa daha zengin ve derin bir içsel yaşama sahip insanlar arasında, dinsel inancın, kendisinden yana bilgisiz olmanın yalnızca materyalistin tinsel yaşamının yoksulluğunu gösterdiği, özel türden derin ve çok temelli bir tecrübeye dayandığını dile getirerek, materyalistlere itiraz eden ciddi bir eleştiriye konu olmuş oldukları çok açıktır. Tanrı kavramının bizzat kendisi açık olmadığı, bir başka deyişle bu terime felsefe tarihinde çok farklı anlamlar yüklenmiş olduğu için, "ateizm" terimi, ve aynı şekilde ateizme karşıt olan eğilimlerin adları da, muğlak olup, açıklıktan yoksundurlar. Tanrı kavramının söz konusu karanlıklığı ve değişkenliği felsefe tarihinde yeterince dikkat çekmemiştir.

Filozoflar Arasında Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi

Dinsel metafizikteki spekülasyonun temel bir başka konusu da, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, ruhun ölümsüzlüğü problemidir. Dinler ölüm sonrasındaki yaşama duyulan inancı bir kural olarak öne sürerler, ancak farklı dinler bu yaşamı farklı bir biçimde anlarlar. Bu problemle ilgili bağımsız girişimlere metafizikte de rastlamak durumundadır. Bu problem de duygusal bir bakış açısından, en azından Tanrı problemi kadar önem taşır. Materyalistle ruh yandaşları arasındaki, kendi içinde soğuk ve kuru olan tartışma, ölüm sonrası yaşama ilişkin problemlerle olan bağlantısından dolayı, birden canlılık kazanır. Materyalistler bir kural olarak ölüm sonrası yaşamı reddederler; buna karşın, ruh yandaşları onu hemen hemen hiçbir istisna olmaksızın kabul ederler. Onlar aynı zamanda sözde ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlayan argümanlar verme girişimlerinde de bulunurlar. Bazıları bu argümanları basit ve parçalara bölünemez bir şey olarak ruhun üzerine düşünmeden çıkarttılar; buna karşın, diğerleri

bu argümanları doğal bilimlerden alınmış öncüllerden çıkartırlar; yine diğer bazıları (Kant) da, daha önceki argümanları değersiz argümanlar olarak görüp reddetmek suretiyle, ruhun ölümsüzlüğünü yalnızca, kendisine ahlâksal duyumuz, adaletin gerçekleşmesine ve insanın yüceliğine olan inancımız tarafından gerek duyulan bir postüla olarak görürler.

Bununla birlikte, ölümsüzlüğün özünün kendisi çeşitli biçimlerde anlaşılmıştır. Ruhun ölümsüzlüğü inancına sıkı· sıkıya yapışan birçok filozof ölümsüzlüğün bireysel ruhların, yaşam adını verdiğimiz bu dönemle olan özdeşliklerine ilişkin bilinçliliklerini koruyarak, varlıklarını ölümden sonra da devam ettirmeleri olduğunu düşünmüştür. Bazıları ise, ruhun bireyselleştirilmesinin onun beden içinde oturduğu olgusuna ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu öne sürerek, ruhun bireysel ölümsüzlüğünü reddetmiştir. Bedenden bir kez kurtulunca, ruh bireyselliğini yitirir ve insan türünün herkese ortak olan ruhu içine karışıp kaybolur. Bu, örneğin, insan ruhunun yalnızca bedeninin formu olduğu görüşünü geliştiren belli Aristoteles yorumcularının (İbni-i Rüşd'ün) görüşüydü. Yalnızca insanın değil, ancak aynı zamanda bütün organik ve inorganik varlıkların ve hatta bütün bir evrenin tine sahip olduğuna inanan bazılarına (Fechner'e) göre ise, insan ruhu ölümden sonra apaçık bir olgu olarak bireysel varlığını yitirir, ancak yok olmaz, tıpkı bir yağmur damlasının denize düşmesi gibi, evrenin ruhu içine karışıp kaybolur.

Dinsel Metafizik ve Ahlâk

Dinden kaynaklanan, yukarıda tartıştığımız, felsefî problemler gerçekte metafiziğin kapsamı içinde yer alırlar, bununla birlikte, onlar çoğu zaman bir başka felsefî disiplin için de, yani normatif ahlâk için de önem taşıyan problemlerdir. "Neyin peşinden koşmalı, neyi amaçlamalıyız?" gibi temel sorulara yanıt getirmeye çalışırken,

birçok filozof bu yanıtlar için uygun malzemeyi tam tamına bu türden dinsel–felsefî problemlere getirilen çözümlerde bulur. Bazı filozoflar için ahlâksal dünyanın yasa koruyucusu olarak Tanrı inancı, insanın ahlâksal yükümlülüklerinin neler olduğuna işaret etmiş, ruhun ölümsüzlüğü inancı ise gerçek mutluluğu nerede aramamız gerektiği konusundaki görüşleri etkilemiştir. Bazılarına göre, çözümüne ahlâkın bizzat kendisi tarafından gerek duyulan metafiziksel problemler arasında, kendisinden determinizm problemiyle ilişki içinde söz ettiğimiz irâde özgürlüğü problemi de bulunmak durumundadır. Tanrı problemi, ruhun ölümsüzlüğü problemi ve irâde özgürlüğü problemi birçok filozof tarafından metafiziksel spekülasyonun temel konuları olarak görülmüştür. Bu problemlerle normatif ahlâk arasındaki ilişkiye işaret ederek, yanlış anlamalardan kaçınmak için, ahlâksal problemlere getirilecek tüm çözümlerin yukarıda sözü edilen üç metafiziksel problemi kullanmak durumunda olmalarının söz konusu olmadığını vurgulamamız gerekir. Bu metafiziksel değerlendirme ve spekülasyonlardan, ahlâk üzerine yazan yazarların yalnızca bazıları, yararlanır. Bu şekilde ilerleyen ahlâka metafiziksel ahlâk adı verilir. Normatif ahlâkın tamamının metafiziksel ahlâk olmadığı, ve her şeyin ötesinde normatif ahlâkın tamamının dinsel ahlâk olmadığı özellikle vurgulanmalıdır. Metafiziksel değerlendirme ve spekülasyonlara dayanan ahlâka, bağımsız ahlâk adı verilir.

11

Temel ve Nihaî Bir Dünya Görüşüne Ulaşma Girişimi Olarak Metafizik

Bundan önceki sayfalarda metafiziğin kapsamı içinde kalan temel problemler hakkında belli birtakım bilgiler kazandık. Bu problemler öylesine büyük bir çeşitlilik sergilerler ki, onları neyin bir araya getirip birleştirdiğini kavramak kolay değildir; metafiziğin ne olduğu sorusuna yanıt olarak, metafiziksel problemleri oldukça dar bir kapsam içinde sınırlamayacak, tek bir özlü tanım vermek ise hiç kolay değildir. Metafizik çoğu zaman bir dünya görüşü sağlamaya koyulan disiplin olarak tanımlanır. "Metafizik" terimi çok sık olarak kullanılan, ancak anlamı yalnızca belli belirsizce ve muğlak bir biçimde kavranan terimlerden biridir. O tam ve eksiksiz bir yorumlar dizisine sahiptir. Argümanlarımızın akışı içinde, biz bu yorumlardan yalnızca birini izleyeceğiz. Bir yandan da metafiziğin ilgilendiği çeşitli konuların bir sentezini yapmaya, ve bu konuları birleştiren şeyin ne olduğunu ve bu problemlerin metafizikle uğraşan filozoflar tarafından bir araya getirilmiş olması olgusunu neyin açıkladığını göstermeye çalışacağız. Diğer metafiziksel problemlerle, bilginin diğer dallarıyla olan ilişkisinden daha yakın hiçbir ilişkisi olmayan ontoloji bu sentezin dışında kalır. Şimdi serimimize dönmemizin tam sırasıdır.

Sevdiğimiz, taptığımız ve saygı duyduğumuz şeyler arasında, özel niteliklere sahip oldukları için değil de, niteliklerine hiç bakmaksızın, yüreklerimizi onlara verdiğimiz için, kendilerine bağlandığımız, kendilerinin bir parçası olduğumuz şeyler vardır. Doğduğumuz kenti, o güzel olduğu ve onda güzel insanlar oturduğu için ya da soylu bir tarihe sahip olduğu için seviyor değiliz; onu yalnızca hiçbir şey için, ondan hiçbir şey beklemeksizin, severiz; ondan çok daha güzel olan kentler bulunduğunu bilsek bile, hiçbir şey ona olan bağlılığımızı azaltamaz. Annelerimizi erdemlerinden dolayı

seviyor değiliz ve biz annelerimizi, diğer kadınlarla karşılaştırıldıkları zaman onlar güzellik, çekicilik, zerafet, erdem, evhanımlığı becerisi ya da başkaca nitelikler yönünden diğer kadınlardan daha iyi durumda olduğu için değil, ancak kendisi olduğu için, severiz; seven insan diğer kadınların çekiciliklerine karşı kayıtsız olup, seçilmiş sevgiliye sarılır.

Sevgi, tapma ve saygının her ne ise o oldukları için sevilen ve sayılan nesnelerinden ayrı olarak, belli niteliklere sahip oldukları için kendilerini sevip saydığımız nesneler de vardır, ve başlangıçtaki orijinal nesnelere yüklemiş olduğumuz niteliklere sahip olan nesnelerin başka nesneler olduğunu bir kez farkedince orijinal nesnelere duyduğumuz saygı hemen söz konusu diğer nesnelere aktarılır. Böylelikle, örneğin ondokuzuncu yüzyılın sonlarında yaratılmış olup, teknolojinin bir mucizesi oldukları düşünülen ilk otomobiller için duymuş olduğumuz hayranlığı, bu ilk otomobilleri en yeni otomobil modelleriyle karşılaştırdığımızda, bugün adeta bizim bir lütfumuzmuş gibi değerlendiririz. Nesnelere karşı olan duygularımızın bu ikinci çeşidi söz konusu olduğunda, onun bilgimizin durumuna ve, her şeyden önce de bilgimizin kapsamına bağlı olduğu açıktır. Küçük köylerinin oluşturduğu dünya dışındaki hiçbir şeyi görmeyen, küçük bir köy sakinleri, küçük dünyalarının ünlü kimselerine, ufukları daha geniş ve karşılaştırma cetvelleri daha ayrıntılı ve geniş kapsamlı olsaydı, kendisine hiçbir zaman ulaşamayacakları derecede muhabbet besleyip saygı gösterirler. Nesnelere ilişkin olarak bir değer biçmemiz son çözümlemede onlara karşı olan duygusal tavrımıza bağlıdır. Nesnelere karşı olan tavrımız birçok durumda bilgimize bağlı olduğundan, bir şeye şu veya bu biçimde değer biçmemiz, şu halde, aynı zamanda bilgiye bağlıdır.

Farklı değer biçme tarzlarımız arasında, iki tanesi özellikle önemlidir. Bunlardan bir tanesi onları bize mutluluk getirme kapasiteleri açısından ele aldığımız zaman, nesnelere yüklediğimiz değerle ilgilidir. Bu tür bir değer biçmeye (Yunanca *eudaimonia*= mutluluk

olduğundan) *mutçu* değer biçme adı verilir. Zihnimizde olan ikinci değer biçme türü ise belli bir davranışı doğru, uygun davranış, ödevimizle, yükümlülüklerimizle uyuşan davranış olarak görürken gerçekleştirdiğimiz ahlâksal değer biçmeleridir. Ayrı ayrı bu iki bakış açısına göre değer biçmemiz bilgimizin durumuna, kapsamına ve ufuklarına bağlıdır. Küçük bir köyde yaşayan bir kişi, kendi küçük dünyasından çıkıp daha geniş bir dünyaya girdiği takdirde çabalarına bütünüyle değmez olan bir şeyi mutluluk olarak görmeyecektir. Kendisi için dünyanın kendi evi ve ailesiyle sınırlı olduğu meraklı bir anne ödevlerininin kocasına ve çocuklarına bakmakla sınırlı olduğunu düşünür. Bir yerlerde, belki de komşusunda, ihmal edildikleri için giderek bozulan ve meraklı bir annenin zamanını bir kısmını kendi ailesine zarar vermeden, onlara ayırabilmesi ve bakabilmesi durumunda, fiziksel ve ahlâksal bakımdan kurtarılabilecek yetimlerin olduğu, böyle bir annenin aklına hiçbir zaman gelmeyecektir. Eylediği gibi eylerken, o yapması gereken şeyi yapmakta olduğunu, ödevlerini yerine getirmekte olduğunu düşünür. Bununla birlikte, onun düşünce ufukları genişlemiş, içinde yaşadığı dünyanın sınırları genişletilmiş olsaydı, o kendi davranışına biçtiği değeri değiştirmiş olacaktı. Bu basit örnekler, mutluluk açısından olduğu kadar ahlâksal açıdan da değer biçme tarzımızın spesifik koşullarda ufuklarımızın genişliğine bağlı olduğunu gösterir.

Ancak ahlâksal açıdan değer biçme problemi kadar, mutluluk bakımından değer biçme problemi de, dar ve sınırlanmış ufukları olan biri tarafından aceleyle ve düşünülmeden telaffuz edilmeyecek kadar önemlidir. Böylesi koşullar içinde bu türden değer biçmeler içinde olurken, onları ufuklarımız genişlediği zaman değiştirmek durumunda olmak riskini alırız. Bu yüzden ciddi düşünen insanların böylesine geniş bir ufku, genişliği ona dayanan mutçu ve ahlâksal değer biçmelerimizin söz konusu ufuk genişlediği zaman, değiştirilmek durumunda olmayacağını garanti eden, düşünceleriyle kucaklamaya çalışmaları anlaşılır bir şeydir. Düşünce ufkumuzda

içerilen ve mutluluk ve ahlâksal bakımdan değer biçmelerimiz üzerinde kesin sonuçlu bir etki uygulayan, bilgi bütününe dünya görüşü adını vereceğiz. Bu dünya görüşü sığ ve dar kapsamlı olduğu sürece, o geçici olup, genişlemesiyle birlikte, değişebilir. Ciddi düşünen insanlar, öylcyse, ufuklarının dar kapsamlı olmamasını ancak daha çok dünya görüşlerinin tam olmasını sağlamaya çalışırlar.

Avrupa kültür tarihinde insanların çoğu bu nihaî dünya görüşünü dinde bulmuştur. Din, ölüm sonrası yaşamı dışlayan tüm dünya görüşlerinin sınırlı olduğunu dile getirir. Bununla birlikte, dinin kendisi, ona dayanan mutçu ve ahlâksal değer biçmelerimizin sallanmaz olmaları ve ufuklarının genişlediği zaman değişme korkusu olmamaları anlamında nihaî olan, nihaî bir dünya görüşü sağladığına inanır. Din, aynı zamanda inanan kimsenin nihaî bir dünya görüşü gereksinimini karşılar. Bir dinle uyuşan her kim olursa olsun, o yaşamında, bilginin bundan sonraki gelişmesinin kendisine daha önceden bilinmeyen yeni ufuklar açıp açmayacağına hiç bakmaksızın, dinine bağlı kaldığı sürece, kendisini reddetmeyeceği bir kılavuza sahip olur.

İnananların çoğu inançlarını kendi refleksiyonları yoluyla ya da kişisel tecrübeler aracılığıyla kazanmayıp, bu inançları daha yaşlı kuşaktan psikolojide "inançların aşılaması" adı verilen bir biçimde alarak kabul eder.

Kişi bir din içinde yetiştirilir, bir başka deyişle dinsel inançlar bir insan varlığına, onların doğruluğundan bir şekilde kuşku duymanın bir günah olacağı kanaatiyle birlikte, çocukluğun ta erken evrelerinden başlayarak aşılanır. İnsanların yalnızca pek azı dinsel inançlarını rasyonel argümana ya da mistik tecrübelere dayandırır. Bundan dolayı, dinsel inançlar birçok insanda, onların bağımsız ve eleştirisel bir biçimde düşünmeye başladıkları bir çağdan itibaren sallantı geçirirler. Bunun yanısıra, onların inançlarının ve bu inanca dayanan bir şey olarak en yüksek mutluluk ve ödeve götürecek kılavuzun yüceltilmesi de sekteye uğrayıp sallanmaya başlar. Yeni bir kılavuz

bulma gereksinimi beraberinde, en yüksek mutluluk ve ödevin neden oluştuğunu gösterecek nihaî bir dünya görüşüne, kişinin bizzat kendi entelektüel çabalarıyla ulaşma gereksinimini getirir. Metafiziksel problemlerin büyük bir bölümü doğrudan ya da dolaylı olarak bu çabadan doğar.

Metafizik, Avrupa düşüncesinin tarihinde, Hellenistik çağın başında, buyruklarının otoritesiyle birlikte, Olympos tanrılarına duyulan inanç çöktüğü zaman, antik Yunan'da, işte bu şekilde ortaya çıktı. O geleneğe değil de, rasyonel argümana dayanan ahlâksal ve mutçu değer biçme için temeller, mutluluk ve ahlâksal iyiliği amaçlayan çaba ve uğraşlarımızı da değiştirilemez bir kılavuz sağlayacak nihaî temeller bulma göreviyle ortaya çıktı.

Metafizik, öyleyse, dinin bir mirasçısı olarak doğmuştur. O dinden temel ve nihaî bir dünya görüşü oluşturma görevini miras almış, ancak bu dünya görüşüne, din tarafından izlenen yoldan farklı bir yolu izleyerek ulaşmayı ve bunu, insanların bağımsız araştırmalarına dayandırmayı önermiştir.

Öyleyse, metafiziğin işe, her şeyden önce, bu nihaî dünya görüşünü oluşturduğu düşünülen dinsel tezlerle başlaması şaşırtıcı değildir. Yüzyıllardan beri, dinsel problemler —Tanrı problemi, ruhun ölümsüzlüğü problemi, irâde özgürlüğü problemi— yürürlükteki Hristiyan dininin tezlerini destekleyen, ancak onları çoğu zaman, reddeden metafiziksel spekülasyonların özünü oluşturmuştur.

Ruhun ölümsüzlüğü problemi üzerinde düşünme metafizikçilerin dikkatini genel olarak ruh problemine, bir başka deyişle, ruhun ne olduğu ve onun, genelde varolan türden birşey olup olmadığı sorularını yöneltmiştir. İrâde özgürlüğü problemi, metafizikçileri genel olarak determinizm problemi ve dolayısıyla da nedensellik problemi üzerinde düşünmeleri için harekete geçirmiştir. "Doğaya ilişkin araştırmadan kaynaklanan problemler" başlığı altında tartıştığımız problemler öbeği ile dinden kaynaklanan problemler öbeği arasında,

işte bu şekilde, bir ilişki kurulur. Onlarla yakından ilişkili olan bir başka problem de teleoloji problemidir, çünkü bu problem antropomorfik biçimi içinde, dünyanın amaçlı kuruluş ve düzenlenişinin, varoluşu için sağlam bir veri ya da kanıt oluşturduğu kişisel bir Tanrı problemiyle çok yakından ilişkilidir. Bu problem de ahlâksal davranış için sağlam bir temel bulmaya yönelik metafiziksel arayışlara, bu kez farklı bir biçimde, bağlanır. Amaçlı bir biçimde kurulan ve düzenlenen dünya, içinde her bileşenin, gerçekleştirmek üzere kendi rolüne, kendi yazgısına sahip olduğu dünyadır. İnsanın bu yazgıyla uyum içinde olan eylemini ahlâksal, bir başka deyişle doğru ve adil bir eylem olarak görme önerisi, işte bu durumun bir sonucudur. Yine bunun bir sonucu olarak ahlâksal bir kılavuz arayışı, insanın yazgısına, onun yaradılışın büyük ve ayrıntılı planında oynamak durumunda olduğu rolün ne olduğuna ilişkin araştırma ise doğrudan doğruya bütünün planına, dünyanın amacına ya da anlamına ilişkin bir araştırmaya götürür.

Nihaî bir dünya görüşüne ulaşmaya çalışan metafizikçi, bu görüşe dayanan önerilerin, onun mutluluk ve ödeve götüren yollarının geçici olmayıp ufuklarının genişlemesinden sonra da varolmaya devam edeceği hususunda kendisine itiraz edilmemesi için, ufkunu oldukça geniş tutmaya çalışır. Bununla birlikte pozitif bilimler de kendi taraflarında zengin ve geniş kapsamlı bir dünya resmi sunmaktadırlar. Deneye dayanan pozitif bilimler doğaya giderek daha derinliğine nüfuz etmektedirler. Nihaî bir dünya görüşüne ulaşma arayışında metafizikçi doğa bilimcilerinin dikkatli ve çalışkan bir öğrencisi mi olmak durumundadır? O bir dünya görüşünü bu bilim adamlarından mı öğrenecektir?

Sığ ve dar görüşlü bir bilge olmak istemeyen metafizikçi, bu soruyu yanıtlamazdan önce, doğal bilimlerin kendisine resmini sundukları dünyanın doğru gerçeklik olup olmadığını bilmek isteyecektir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, konuyla ilişkili başka bir felsefî disiplinin, yani bilgi kuramının, bilginin kaynakları problemini analiz

etmek sûretiyle, zaman zaman kendisinden, deneysel dünyadan ayrı olarak, bundan daha doğru ve daha gerçek olan bir başka dünyanın yani ideal nesneler dünyasının, idealar dünyasının varolduğu sonucu çıkar görünen vargılara ulaştığıdır. Bilginin ve özellikle de doğa bilimlerinde kendisine dayandığımız deney temeli üzerinde yükselen bilginin sınırları üzerinde düşünmek suretiyle, bilgi kuramı zaman zaman idealist sonuçlara ulaşır ve onun ulaştığı sonuçlar doğanın gerçekliğine gölge düşürür ve bizi doğanın ötesinde doğru bir gerçeklik aramamız için harekete geçirir. Demek ki, metafizikçi bilgi kuramının üzerinde durduğu ve İdealar dünyasının ya da bir kendinde şeyler dünyasının ya da onu hangi adla çağırırsak çağıralım, başka bir dünyanın var olmayabileceği şeklinde bir kuşku doğrudan problemleri ele almazdan önce, doğa bilimine körcesine güvenmek istemez. Bu, Platonik idealistlerin ya da fenomenolojistlerin öne sürdüğü gibi, söz konusu olsaydı, yalnızca doğa bilimlerinin araştırmalarına dayanan bir dünya görüşünün metafizikçinin aradığı türden bir dünya görüşü olup olmadığıyla; onun ufuklarını genişletmekten hiç korkmayan bir dünya görüşü mü yoksa yalnızca dar kapsamlı geçici bir dünya görüşü mü olacağıyla ilgili olarak bir kuşku doğacaktı. Öyleyse, epistemolojik problemlerden çıkan sonuçlar, ona aramakta olduğu nihaî dünya görüşünü deney yöntemini kullanan araştırmacılardan mı öğreneceğini yoksa, onu bu araştırmacılardan bağımsız olarak ve onların kullandıkları yöntemlerden farklı olan yöntemler kullanmak suretiyle mi araması gerektiğini göstereceği için, metafizikçi araştırma programına epistemolojik problemleri de dahil eder.

Metafizikçi, öyleyse, bilgi kuramında benimsenen konuma bağlı olarak, kendi dünya görüşünü bilimsel bilgide ya da onun ötesinde arayacaktır. O bilgi kaynağıyla ilgili olarak empirist ve bilginin sınırlarıyla ilgili olarak da realist bir bakış açısı benimsendiği taktirde, deneye dayanan bilim tarafından sağlanan dünya görüşü dışında bir başka dünya görüşü arama gereği, hatta olanağı olmadığını

gösterecektir. O apriorist bir bakış açısına yönelir ya da hatta irrasyonalistlerin argümanları tarafından ikna edilirse, dünya görüşünü apriorist bir biçimde arayacak ya da sezgiye ya da mistik tecrübelere başvuracaktır. Metafizik tarafından analiz edilen problemlerin kapsamı içinde bilgi üzerine düşünmenin sonucu olan ve bağımsız bir metafiziksel değerlendirme ve spekülasyonlar öbeği olarak ayırt edilen bazı sonuçların bulunması gerektiği,şu halde, açıktır.

Bu değerlendirmelerimizde, bu bölümde tartışılan problemleri diğer metafiziksel problemlere bağlayan bir düşünce tarzı izlemeye çalıştık. Metafiziği onlara dayanan mutçu ve ahlâksal normlar için ufukları yeterince geniş tutmaya çalışan ve bu ufuklar daha sonra daha da genişlediği zaman, revizyondan korkmaması gereken bir disiplin olarak ele almayı denedik. Böylesi ufukların kucaklanmasına ise, nihaî bir dünya görüşü adını verdik. Metafiziği bu şekilde tanımlamakla da, onun bu biçimde ele alınması durumunda, daha önceki bölümlerde ayrıntılı olarak tartıştığımız metafiziksel problemlerden oluşan ana grupları, metafiziğin kapsamı içine dahil edebileceğimizi göstermeye çalıştık.

Bu senteze giren görüş ve değerlendirmelerin, oldukça genel bir doğada olduklarının tam olarak bilincindeyiz. Öyle görünmektedir ki bu konuda elle tutulur bir şeyler elde etmek zordur. Metafiziği tanımlama yönünde şimdiye kadar sayısız girişimde bulunulmuştur. Bunlardan bazıları bizim metafizik tanımımızdan bile daha genel olmuştur. Diğer bazıları daha dakik ve özlü olmakla birlikte, onlar metafizikte içerilen geleneksel problemlerin bütün bir listesini tüketmeye yetecek kadar tam ve yeterli değildirler; ve varolan araştırmaların bir sentezine yönelik bir girişimden çok bir araştırma programından oluşurlar. Metafiziğin betimlenmesine ayrılmış bu değerlendirmelerde "dünya görüşü" terimini az ya da çok spesifik bir anlam içinde kullanmış olduğumuzu eklemeliyiz. Bunun bu terime onu kullananlar tarafından yüklenen tek anlam olmadığı vurgulan-

malıdır; terim oldukça genel, muğlak ve karanlık bir terim olup farklı yollardan gidilmek suretiyle tam ve dakik hale getirebilir. Biz, bu birçok yoldan yalnızca birini seçtik.

Metafiziksel problemlerin burada vermeye çalıştığımız sentezini, birçok geriye dönüş ve kusurlarının yanı sıra, her durumda böyle bir değeri vardır: O üç temel felsefî disiplin —metafizik, bilgi kuramı ve ahlâk— arasında söz konusu olan bağlantıları gösterir. Böylelikle o, bazıları tarafından bir bağlantısız disiplinler öbeği olduğu düşünülen felsefeye bir birlik getirir.

ALEXANDRE KOYRÉ

YENİÇAĞ BİLİMİNİN DOĞUŞU

[Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler]

Türkçesi : Kurtuluş Dinçer

Alexandre Koyré 1882'de Rusya'da doğdu. Öğrenimini Tiflis'te Göttingen'de, Paris'te yaptı. İkinci Dünya Savaşı sırasında ABD'ye gitti. 1956'da "Institute for Advanced Study" üyesi oldu. 1958'de Paris'te "École Pratique des Hautes Études"e bağlı "Bilim ve Teknik Tarihi Arastırmaları Merkezi"ni kurdu. 1964'te öldü.

Koyré, bilim tarihi yazımında bir dönüm noktasıdır. Yapıtı, neo-pozitivizmin duyumcu-deneyci bilim anlayışının en köklü eleştirilerinden biridir. Pozitivizmin *tarihsiz* bilimi onunla birlikte tarihsel bir alan haline gelmiş, bilim tarihini ve bilimsel keşifleri "ussal bilimsel yöntemin" uygulanışının dolaysız sonucu diye gören yaygın anlayış, onunla birlikte yerini, bunların yalnızca mantıksal ussal süreçlerin ürünü olmadığını, bilimin temelinde us dışı, mantık dışı, bilim dışı öğelerin, metafizik, dinsel, büyüsel, hepsinden önemlisi, felsefî öğelerin bulunduğunu ileri süren anlayışa bırakmıştır.

Alexandre Koyré'nin en ünlü izleyicileri T. S. Kuhn ile P. K. Feyerabend'dir. Kuhn'un "Bilimsel Devrimlerin Yapısı" ve Feyerabend'in "Yönteme Hayır" adlı kitapları dilimize çevrilip yayımlandı. Biz de bu kitapta, Kuhn'un "ustam" diye andığı Koyré'nin ölümünden sonra yayımlanan "Études d'histoire de la pensée scientifique" [1966] adlı kitabından seçtiğimiz onbir yazıyı okura sunuyoruz. Bu yazılar 1930 ile 1963 yılları arasında çeşitli dergilerde yayımlanmış. En karmaşık konuları bile yalın, kolay anlaşılır bir üslûpla ele alan Koyré'nin yazılarını felsefe okurunun ilginç bulacağını umuyoruz.

KurtuluşDinçer

GÜNDOĞAN YAYINLARI

Sonuç

Daha önceki bölümlerde metafiğin kapsamı içinde kalan problemleri gözden geçirdik. Aynı zamanda bu problemleri belli bir ölçüye dek sistematize ettik ve onları dört öbeğe ayırdık:

1—Ontolojik problemler öbeği;

2—(Bilgi üzerine düşünmeden doğan) doğanın varoluş tarzıyla ilgili problemler öbeği:

3— (Doğa üzerine düşünmeden kaynaklanan) töz ve dünyanın yapısıyla ilgili problemler öbeği;

4— Dinsel inanca karşı bir bakış açısı benimseme gereksinimden doğan problemler öbeği.

Metafizik üzerine yazan yazarların hepsi metafizik için böylesine geniş bir biçimde çizilen kapsamla hiç kuşkusuz uyuşmayacaktır. Birçok yazar metafiziği bizim anladığımızdan çok daha dar bir biçimde anlar. Bu, metafiziği tanımlamanın felsefe literatüründe rastlanmak durumunda olan çok çeşitli yollarında dile gelir. Bu betimlemelerin sahipleri metafiziği, çoğu zaman bizim dört problem öbeğimizden yalnızca biriyle sınırlayıp, tanımlarını "metafizik" teriminin böylesine dar bir çerçeveyle sınırlandırılmış kapsamına uydururlar. Onlar metafiziğe diğer problem öbeklerini dahil etmezler ancak onları kendilerine farklı adlar verdikleri ayrı disiplinlere havale ederler. Metafiziksel problemlerin kapsamını belli bir çerçeve içine almanın bütün bu yollarıyla ilişki içinde, metafiziğe, terimin ortak kullanımından radikal bir sapına göstermeksizin, "metafizik" terimi altında sınıflanabilecek en önemli problemleri seçtik. Metafiziksel problemleri bu şekilde oldukça serbest bir tarzda ele almanın gerisinde yatan motif okuyucuya felsefenin, adıyla ilgili olarak değişmez ve birlikli bir görüşün bulunmadığı, belli bir dalındaki en önemli problemler hakkında geniş kapsamlı birs bilgi verme arzusu olmuştur. Ona metafizik adını vererek, tek bir disiplin içine dahil ettiğimiz bu

problemler öbeğini nesneleri ve amaçları ayrı ayrı çizilmiş birçok farklı disipline bölmenin daha uygun olacağı belirlemesi hiç kuşkusuz yerinde bir değerlendirme olabilir. Böyle bir bölme metafiziğin konusuna ve amaçlarına ilişkin, bizim tarafımızdan metafiziğe dahil edilmiş tüm problemleri aynı ölçüde iyi bir biçimde kucaklayacak homojen bir tanım bulmada karşılaşılan güçlük tarafından önerilir. Kendisini telkin eden bir dünya görüşü sağlamak durumundaki disiplin olarak, tek metafizik tanımı —"dünya görüşü" teriminin muğlaklığından ve karanlıklığından dolayı— oldukça genel ve çok az bilgi verici niteliktedir. Öte yandan, sözünü ettiğimiz bütün bu disiplinlerin tek bir disiplin olarak bir bütün içinde birleştirme lehindeki argüman, bu problemlerin birbirleriyle olan ilişkileridir. Gerçekten de farklı öbekler içine yerleştirdiğimiz problemler birbirleriyle çoğu zaman o kadar yakın bir ilişki içindedirler ki, bu problemlerden birini çözme tarzı diğerine hangi bakış açısından yaklaşılacağını da belirler.

Bununla birlikte, felsefî problemlere ilişkin olarak uygun ve gerçek bir sınıflama sağlamayı kendi işimiz olarak görmüş değiliz. Bizi ilgilendiren şey yalnızca okuyucu bu problemlerin içerikleriyle ve onların ne şekilde çözülebilecekleriyle tanıştırmaktır.

ÇAĞDAŞ TÜRK ROMANLARI ÜZERİNE İNCELEMELER

"Devinim durumundaki zamanın içinden ve oluşmakta olanın arasından en yetkinini bulup, çıkarmak, bir anlamda, güncel olandan tarih yapma, bilimsel ölçütler çerçevesinde yapılan edebiyat eleştirisinin en önemli işlevleri arasındadır.

Roman konusunda yapılmış nitelikli ve kapsamlı bir çalışma. Çağdaş Türk Edebiyatı alanındaki birkaç bilimsel nitelikli başvuru kitabından biri. Bu tür çalışmaların çok az olduğu bu alanda büyük bir boşluğu dolduran Gürsel Aytaç'ın kitabı, bir eleştiri derlemesinden çok, içinde yaşadığımız yılların edebiyatını odak alan güncel bir edebiyat tarihi görünümündedir..."

[Yıldız Ecevit: Cumhuriyet Kitap, Mayıs 1990]

EDEBİYAT YAZILARI 1, 2, 3

"Gürsel Aytaç, birikimini yalnızca akademik çerçevede değerlendirmeyip, onu çeşiti yayın organlarında yayınladığı inceleme-deneme türü yazıları, kitapları ve çevirileri aracılığıyla kitlelere aktarmak isteyen bir bilim adamı. Onun nesnel, bilimsel ölçütler çerçevesinde hazırlanmış ve geniş bir ilgi yelpazesi sergileyen bu kitabı, yazın araştırmaları alanında bir boşluğu dolduruyor." [Yıldız Ecevit: Cumhuriyet Kitap 16.3.1990]

"Edebiyat Yazıları'nın yaklaşımı, bilimsel ve çözümleyici; dili okuyucuyu saran bir sıcaklıkta. Yapıt, Alman edebiyatı üzerinden Türk edebiyatına ulaşan bir üretken bilimcinin gelişim çizgisinin tanıklığını yapan ürünler yumağı."

[Onur Bilge Kula: Milliyet Sanat Dergisi, Nisan 1990]

ÇAĞDAŞ ALMAN EDEBİYATI

Çağdaş Alman Edebiyatının önemli kişilikleri irdeleniyor bu çalışmada.

YENİ ALMAN EDEBİYATI TARİHİ

16.-19. yüzyıla kadarki Alman edebiyatı tarihini, edebiyat

Kazimierz Adjukiewicz

FELSEFEYE GİRİŞ

TEMEL KAVRAMLAR VE KURAMLAR

Çeviren: Dr. Ahmet Cevizci

Kazimierz Adjukiewicz ünlü Polonyalı mantıkçı ve felsefecidir. Dilden mantığa, felsefeden öğretime, bilimden sosyal konulara dek hemen her alanda kalem oynatmış olan Adjukiewicz çağımızın en önemli yazar ve düşünürlerindendir. Onun bu kitabı, yazarın görüşlerinin varlığını arka planda hissettirerek, bir dizi yanıtın savunuculuğunu yapmak yerine, okuyucuya felsefede sorulan temel sorularla ve bu sorulara verilen yanıtlarla tanıştırmayı amaçlamaktadır. Güçlü ve açık bir zihin, kitabın her sayfasında işbaşındadır. Kitap yalnızca anlaşılması oldukça kolay olan bir felsefeye giriş kitabı olmakla kalmayıp, okuyucuya birkaç satır içinde bir arguman ya da öğretinin özüne nüfuz etme olanağı sağlayan olağanüstü anlaşılır bir eserdir. Kitabın İngilizce'de yayınlanmış diğer giriş kitapları karşısındaki bir başka avantajı da Ada Avrupasının felsefe geleneğine yabancı kalmış olan Diyalektik Materyalizm ve Fenomenoloji gibi öğretilerek öncelik vermesidir.